UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN



TESIS DOCTORAL

La filosofía política en el estado moderno:

el problema del método

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Antonio Torres del Moral

DIRECTOR

Manuel Fernández del Riesgo

© Antonio Torres del Moral, 1988

14.642



LA FILOSOFIA POLITICA EN EL ESTADO MODERNO:

EL PROBLEMA DEL METODO

Tesis presentada por Antonio Torres del Moral para la colación del grado de Doctor, bajo la dirección del Doctor Manuel Fernández del Riesgo.

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE
Septiembre, 1987

I N D I C E

Pág.

OBJETO Y METODO..... 14

CAPITULO I.- INTRODUCCION: LA TEORIA POLITICA DE LA MODERNIDAD. SU CONSTRUCCION SOBRE LOS CONCEPTOS DE RAZON DE ESTADO, DERECHO NATURAL Y SOBERANIA..... 25

1.- El tránsito a la Modernidad: del iusnaturalismo subjetivista a los modelos utópicos..... 26

2.- Idea de la razón de Estado en la conformación de la Teoría Política y del derecho político moderno: Maquiavelo.... 30

2.1. La autonomía de la política: la razón de Estado..... 30

2.2. Incorrección metodológica y falta de sistema..... 33

2.3. El verdadero eje de la obra de Maquiavelo: la difícil conquista de la unidad italiana..... 36

2.4. Relación dialéctica de la virtù y la fortuna o la viabilidad de toda empresa política..... 38

2.5. Observación de la realidad, formulación de un principio doctrinal y desarrollo teórico-práctico..... 42

3.- Evolución de la razón de Estado y su repercusión en la Teoría y el derecho políticos..... 47

4.- La Teoría Política centrada en el concepto de Soberanía: Bodino..... 51

Pág.

5.- Escuela española de derecho natural.... 56
6.- El iusnaturalismo racionalista..... 60
6.1. Altusio: el federalismo como modelo ideal..... 62
6.2. Grocio y Pufendorf: una fallida combinación de los métodos deductivo e inductivo..... 63
NOTAS..... 67

CAPITULO II.- UN TEMPRANO INTENTO DE SINTESIS METODICA: HOBBES..... 72

1.- El giro epistemológico de la Filosofía Política en el siglo XVII..... 73
2.- Hobbes: el sistema de las ciencias y el problema del método..... 78
2.1. Ciencia y método..... 78
2.2. El sistema de las ciencias..... 81
2.3. Dualismo metódico..... 83
3.- El modelo político hobesiano y su antimodelo..... 85
3.1. Los tres pilares de la teoría hobesiana..... 86
3.2. El estado de naturaleza como antimodelo y el Leviatán como modelo de vida humana deseable..... 87
3.3. La razón y las leyes naturales.... 89
3.4. El pacto social y el modelo de Estado absoluto..... 90
3.5. El problema de los límites del poder soberano..... 94
3.6. El derecho..... 96
4. Consideraciones en torno al modelo político hobesiano..... 97

Pág.

4.1. El estado de naturaleza: una petición de principios..... 98
4.2. El pacto social hobesiano como modelo teórico ideal..... 100
4.3. Una nueva abstracción: el Soberano. 103
4.4. El poder es siempre lo que es, o la inutilidad de la teoría..... 103
4.5. Unas "leyes" de la naturaleza escasamente convincentes..... 105
4.6. Excepciones incongruentes que Hobbes opone a su propio modelo..... 106
4.7. Un relativismo axiológico autocrático..... 108
4.8. Leviatán, modelo ideal de autocracia..... 109
NOTAS..... 112

CAPITULO III.- LA CIENCIA POLITICA CONSTRUIDA SOBRE UNA METODOLOGIA EMPIRICA: LOCKE Y HUME..... 115

1.- Introducción..... 116
2.- La teoría lockiana del conocimiento.... 118
2.1. Orígen, fundamento y niveles del conocimiento..... 118
2.2. Nominalismo..... 120
3.- Rechazo de los principios prácticos innatos..... 121
4.- Aceptación de la ley natural. Su variable fundamentación..... 123
4.1. Fundamentación teológica..... 123
4.2. Racionalismo..... 124
4.3. Subjetivismo..... 125
4.4. El juicio de la opinión pública... 125

Pág.

4.5. Locke, un filósofo sensatamente contradictorio..... 127
5.- El saber demostrativo de la moral, el derecho y la política. El positivismo lógico..... 131
6.- Fundamentos de la Filosofía Política - lockiana..... 135
7.- La permanencia de locke..... 140
8.- Factores y antecedentes del fenomenismo de Hume..... 141
8.1. Factores..... 141
8.2. Antecedentes..... 142
9.- La gnoseología empírica de un antimetafísico..... 144
9.1. La experiencia como fuente del conocimiento y rechazo de la Metafísica..... 144
9.2. Ambitos de conocimiento..... 146
9.3. Tipos de razonmaiento y de verdad. 148
10.- El método en la Filosofía Moral..... 149
10.1. Método experimental..... 149
10.2. Juicios de valor..... 151
10.3. Del sentimiento moral a la opinión pública..... 154
11.- Planteamiento científico de la política. 155
12.- Conclusión..... 158
NOTAS..... 161

CAPITULO IV.- LA ILUSTRACION FRANCESA: CRUCE DE CORRIENTES EPISTEMOLOGICAS Y RENACIMIENTO DE LA HISTORIA..... 165

1.- Recepción de Locke y de Newton en un ambiente racionalista..... 166
2.- Renacimiento de la Historia..... 175
NOTAS..... 181

Pág.

CAPITULO V.- MONTESQUIEU: I) INTRODUCCION..... 185

1.- Montesquieu, padre reconocido de la ciencia política..... 186

2.- Propósitos de nuestro estudio..... 190

3.- Orden y desorden del Espíritu de las leyes..... 191

3.1. El plan montesquiniano..... 191

3.2. Redacción de la obra..... 193

3.3. Sistematización..... 196

3.3.1. Esquema de J.J. Chevallier. 196

3.3.2. Esquema de Brèthe de la Gressaye..... 198

3.3.3. Esquema de Prélot..... 155

3.3.4. Esquema de Cotta..... 200

3.3.5. Esquema de Barckhausen..... 202

3.3.6. Esquema que se propone en este trabajo..... 203

NOTAS..... 208

CAPITULO VI.- MONTESQUIEU: II) EL PROBLEMA DEL METODO..... 212

1.- La importancia del método, según Montesquieu..... 213

2.- La búsqueda de los predecesores de Montesquieu en materia de método..... 215

3.- La ambigua posición metodológica de Montesquieu..... 218

3.1. El estado natural como hipótesis y la ausencia de pacto social..... 218

3.2. Teoría empírica y teoría normativa. Newtonismo y cartesianismo..... 221

3.3. Método trifásico: hipótesis, verificación, ley..... 227

NOTAS..... 230

Pág.

CAPITULO VII.- MONTESQUIEU: III) SOCIOLOGIA POLITICA..... 233

1.- Introducción..... 234

2.- Una Sociología Política de base histórica..... 235

3.- Montesquieu, filósofo y arquitecto de la Historia..... 237

3.1. La opinión de D'Alembert..... 237

3.2. La Historia, ciencia empírica..... 238

3.3. ¿Historia como sistema o sistemas de Historia?..... 243

4.- Virtù y fortuna. Azar y necesidad..... 252

4.1. Breve recordatorio de Maquiavelo.. 252

4.2. La titubeante posición de Montesquieu..... 254

4.2.1. La Historia como dudosa fuente de conocimiento político. 255

4.2.2. La casi imposibilidad del conocimiento histórico sistemático..... 252

4.2.3. La constante reaparición de la fortuna..... 260

4.2.4. Conclusión..... 260

5.- Causas físicas y morales..... 262

5.1. Atención especial al clima..... 262

5.2. El análisis de las causas, una tarea inabarcable..... 265

5.2.1. Primacía de la religión y demás causas morales..... 266

5.2.2. Fragilidad argumental de Montesquieu..... 271

5.2.3. Influencia de los principios de gobierno..... 274

5.2.4. El papel central del legislador..... 275

Pág.

5.2.5. Apelación a la naturaleza y a la ley natural. Su total inconsistencia..... 276
6.- Factores Socioeconómicos..... 278
NOTAS..... 280

CAPITULO VIII.- MONTESQUIEU: IV) TEORIA POLITICA..... 284

1.- Concepto de Estado..... 285
2.- Los tipos ideales de gobierno..... 246
3.- ¿Teoría empírica o teoría normativa?... 294
4.- Los fines del Estado..... 297
4.1. Referencia general a los fines estatales..... 297
4.2. La libertad..... 299
5.- Gobierno moderado y división de poderes. 301
5.1. Clasificación encubierta de las formas de gobierno..... 301
5.2. División de poderes..... 303
6.- Representación frente a democracia..... 311
NOTAS..... 313

CAPITULO IX.- MONTESQUIEU: V) TEORIA JURIDICA. 316

1.- Introducción: El libro primero del Espíritu de las leyes..... 317
2.- Tres conceptos de ley..... 318
2.1. Necesidad y libertad en la Creación. 318
2.2. Ley-fórmula, ley-razón y ley-mandato..... 320
2.3. Una confusa explicación de la existencia de la ley natural..... 322
2.4. Concepción estructuralista del derecho..... 328

Pág.

3.- Clasificación del derecho..... 332
4.- El derecho político..... 337
NOTAS..... 343

CAPITULO X.- MONTESQUIEU: VI) CIENCIA E IDEOLOGIA..... 345

1.- Neutralidad de la ciencia y valores humanos..... 346
2.- División jurídica de poderes y equilibrio político de fuerzas..... 348
3.- Preferencia por el gobierno representativo frente al popular..... 350
4.- La opción entre cambio y conservación.. 354
4.1. Derecho político y sociedad civil. 354
4.2. Espíritu general y sistema político. 363
5.- Inglaterra y España..... 371
NOTAS..... 375

CAPITULO XI.- MONTESQUIEU: VII) BUSQUEDA DE LA UNIDAD EN EL ESPIRITU DE LAS LEYES 378

1.- Dificultad del intento..... 379
2.- Diversas interpretaciones unitarias.... 382
2.1. Interpretación de P. Barrière..... 384
2.2. Interpretación de L. Althusser.... 383
2.3. Interpretación de E. Tierno..... 387
3.- Interpretación unitaria que se propone en este trabajo..... 388
3.1. La prudente ambigüedad del escritor frente a la censura..... 388
3.2. El hilo conductor en la lectura del Espíritu de las leyes..... 396
3.2.1. La necesaria visión de conjunto..... 396

Pág.

3.2.2. El espíritu general como síntesis de las causas físicas y morales..... 358
3.2.3. La no equivalencia entre el espíritu general y las costumbres..... 401
3.2.4. Los principios de gobierno como instrumento de análisis lógico y el espíritu general como instrumento de análisis sociológico..... 403
3.2.5. Interrelación de las causas, de los enfoques y de los métodos..... 406
4.- Conclusión..... 414
NOTAS..... 417

CAPITULO XII.- ROUSSEAU: I) UNA TEORIA POLITICA APARENTEMENTE CONTRADICTORIA..... 421

1.- Polarización emocional de los estudios sobre Rousseau..... 422
2.- El Derecho Político como Derecho Natural de la política..... 424
3.- Derecho natural dual..... 430
4.- Las mil y una caras de Rousseau..... 435
NOTAS..... 450

CAPITULO XIII.- ROUSSEAU: II) MODELO Y ANTIMODELO O LA COHERENCIA RUSONIANA..... 454

1.- Del estado natural al estado civil..... 455
2.- La sociedad real histórica como antimodelo..... 457
2.1. El fundamento económico de nuestra sociedad..... 457
2.2. El pacto antimodélico..... 459

Pág.

2.3. Una anticipación del método dialéctico..... 462
3.- La sociedad igualitaria como modelo. 465
3.1. Libertad e igualdad..... 465
3.2. La voluntad general y la transformación de los derechos naturales.... 467
3.3. La voluntad general absoluta y limitada, o la integralidad del modelo. 471
3.4. La coherencia de los principios pedagógicos rusonianos..... 483
3.5. La "civitas Dei" rusoniana..... 485
3.6. El rigor terminológico, la retórica y la dialéctica en la Teoría Política..... 493
NOTAS..... 501

CAPITULO XIV.- EL FUNCIONAMIENTO DEL MODELO. SU INCONSISTENCIA..... 506
1.- Obras de principios y obras posibilistas. 507
2.- Las aporías..... 509
3.- La forzada articulación funcional..... 512
3.1. La legislación..... 512
3.2. El Gobierno y sus formas..... 518
3.3. Otras instituciones..... 525
NOTAS..... 529

CAPITULO XV.- ROUSSEAU: IV) DEL MODELO RUSONIANO AL MARXISTA Y AL SOVIETICO..... 531

1.- La desaparición del Estado y del derecho en el modelo igualitario..... 532
2.- Presencia de Rousseau en Marx y Engels. 538
3.- El constitucionalismo soviético, un rusonianismo meramente jurídico-formal... 543
NOTAS..... 547

Pág.

CAPITULO XVI.- CONDORCET: I) INTRODUCCION..... 548

1.- Un pensador poco conocido..... 549
2.- Breve retrato del último ilustrado..... 551
NOTAS..... 555

CAPITULO XVII.- CONDORCET: II) CIENCIA, INSTRUCCION, PROGRESO..... 557

1.- El progreso como idea motriz y corona de la obra condorcetiana: la Filosofía de la Historia..... 558
2.- La instrucción y la ciencia como motores del cambio..... 563
2.1. Una instrucción libre de prejuicios, obligatoria y gratuita..... 563
2.2. Necesidad de una ciencia segura... 566
2.3. Libertad de cátedra..... 568
2.4. El lenguaje y la división del trabajo como factores de desigualdad. Su necesaria superación..... 568
NOTAS..... 572

CAPITULO XVIII.- CONDORCET: III) EL PODER POLITICO, LOS DERECHOS DEL HOMBRE, LA IGUALDAD. 575

1.- El poder político y los derechos del hombre..... 576
1.1. El pacto social..... 576
1.2. El poder político como lo relativo condicionado y los derechos naturales como lo absoluto incondicionado..... 578
2.- La igualdad..... 580
2.1. Concepto..... 580

Pág.

2.2. Clases de desigualdad y sus remedios..... 581
2.3. Una insólita sinominia: igualdad y libertad..... 584
2.4. El rigor de la deducción..... 587
2.4.1. Igualdad y solidaridad mundial..... 586
2.4.2. La igualdad como principio de acción política..... 587
2.4.3. Derechos iguales para ambos sexos..... 588
2.4.4. Derechos iguales para los hombres de todas las razas. 593
NOTAS..... 596

CAPITULO XIX.- CONDORCET: IV) NACIMIENTO DE LA TEORIA DE LA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA.... 599

1.- Formas de gobierno..... 600
2.- ¿Federación o Estado unitario?..... 601
3.- Representación u democracia. El nacimiento de la democracia representativa como concepto y como forma política... 603
3.1. Sufragio censitario y mandato representativo..... 603
3.2. Sufragio universal y democracia.. 608
3.3. La expresión "democracia representativa"..... 611
3.4. División de poderes..... 615
3.5. Los partidos políticos..... 617
3.6. Una legislación sabiamente combinada..... 618
3.6.1. Abstención e intervención de los poderes públicos... 618

Pág.

3.6.2. De cómo hacer las leyes. (A propósito de Montesquieu).. 621

4.- Diversas perspectivas del progreso futuro..... 625

NOTAS..... 627

CONCLUSIONES..... 631

BIBLIOGRAFIA..... 641

OBJETO Y METODO

Maquiavelo ironizó sobre los escritores políticos - que se dedicaban a imaginar repúblicas perfectas. El se atiene a las cosas tal como son. Eso, al menos, es lo que dice.

Que sea verdad o no es ya una cuestión diferente. Para describir las cosas tal como són hay que saber cómo - son; y esto no es tan fácil, O, por mejor decir, ése es el problema.

¿Cuándo puede uno estar seguro de conocer la cosa política tal como es: cuando tenga mucha información; cuando tenga el método de conocimiento adecuado; cuando conozca los rasgos comunes del acontecer político; cuando haya descubierto las constantes de la historia; cuando haya advenido a los principios lógicos del funcionamiento de las instituciones; cuando llegue a construir el arquetipo de cada régimen, en comparación con el cual todos los existentes adquieren su dimensión, matiz y significado?

El trabajo que presento tiene que ver con todo eso, circunscrito a dos siglos y medio de cultura europea, los que van de Maquiavelo a Condorcet. Cada pensador, diferente; cada cual, con sus fundamentos antropológicos, su - epistemología y su ideología; cada uno, con su rigurosa apuesta metodológica o con su sensata incoherencia.

Cuando nos asomamos a la historia del pensamiento político, creemos percibir que en los albores de la Modernidad, al paso que se está fraguando el Estado como forma de organización política diferenciada, va cambiando el modo de acercamiento teórico a la política. Pero no es fácil dar cuenta de esa diferencia.

que nos llega a nuestros días fue costoso, pausado, abigarrado, contradictorio.

Tomado así, lo que se puede apreciar es que faltan pensadores. Falta un más detenido estudio del racionalismo iusnaturalista y de Bodino. Falta Spiniza. Falta Leibniz. Faltan Voltaire, Diderot, Helvecio... Aclararé de inmediato que el trabajo que presento es sólo una primera redacción del que, en su momento, será algo más amplio. Pero he de decir también que cuando llegue ese momento tampoco estarán todos los citados: únicamente Spinoza y Helvecio me parece que aportan algo desde la perspectiva en la que sitúo este estudio.

¿Qué se puede decir hoy de Maquiavelo que no esté dicho ya? Poco, pero algo. Por ejemplo, que no imagina repúblicas perfectas pero sí príncipes virtuosos. O lo que es lo mismo: que construye un modelo ideal de príncipe.

¿Y qué de nuevo se puede decir de Hobbes? Poco también, pero algo. Por ejemplo, que, en efecto, como se ha dicho, construye un Leviatán como arquetipo de Estado autocrático, pero -y esto no está tan dicho- que los construye mal, que la tan alabada lógica hobesiana se resiente aquí y allá en casi todas las vueltas de página. Pero cómo puede funcionar un pacto entre lobos. Y así de los demás pensadores estudiados.

De Locke se ha dicho casi todo, pero yo no he visto muy desarrollada una faceta interesante de su pensamiento: profesando como profesa un empirismo gnoseológico, con un frontal rechazo de las ideas innatas, cimenta la sociedad política en tres derechos naturales: vida, libertad y propiedad.

¿Puede ser una preocupación preferente por el poder? Quizás. De ahí el "realismo" político de un Maquiavelo y de un Hobbes. Pero, al fin y al cabo, ni éste es un rasgo común a todos los escritores políticos modernos ni faltó en tiempos anteriores, bien que agazapado en los libros de Historia principalmente.

¿Puede ser que el nuevo marco político coloree, en cuanto objeto de conocimiento, el modo de conocer? Seguramente. Por eso se estudia la soberanía, por ejemplo. Pero acaso no tanto, porque la actividad política seguía -siendo sustancialmente la misma -lucha por el poder- aunque fuera distinto el marco de referencia.

¿Será que la filosofía y la ciencia han alumbrado -nuevos métodos y los aplican a lo político? Nada más razonable. Por eso se prescinde de fundamentos trascendentes del poder y se busca la claridad y la distinción de los principios políticos teóricos en el contractualismo, por ejemplo; y, también por eso, se construyen modelos -ideales desde los que analizar los gobiernos existentes.

¿Se deberá por ventura a todo lo dicho? Es lo más -probable: a todo eso y a algunas cosas más.

Este trabajo versa sobre tal materia. Un tanto extensa, es cierto. Más acorde con los usos de hoy habría sido acotarla a un modo, a una corriente, a un pensador; incluso a algún aspecto de un pensador concreto. A buen seguro el estudio ganaría con ello. Pero yo he querido hacer otra cosa: seguir una trayectoria, ver cómo surgen -nuevos procedimientos de acercamiento al estudio de la política y se van desenvolviendo a lo largo de una dilatada época, comprobar que el nacimiento de la Ciencia Política

De Hobbes, Locke y Hume se puede estudiar también la suerte que en sus obras corren el empirismo y el racionalismo como actitudes epistemológicas aplicadas a la política. Y se puede analizar si el positivismo lógico, siempre referido al derecho y a la política, nace con buen - pie.

En cuanto a Montesquieu y Rousseau, ambos pasan por ser dos prototipos de otras tantas maneras de teorizar sobre la política. Y con razón, dadas sus diferencias. Ya no es tan certero, sin embargo, el reparto de papeles que a la sazón se hace.

Montesquieu -se dice- está atento al ser de las cosas, a veces morosamente descritas en sus incursiones Históricas o en sus descripciones de las causas físicas y morales de las leyes y de las instituciones; Rousseau -se dice también, con más éxito que verdad- se preocupa tan sólo del deber-ser, sobre el que especula abstractamente, con independencia de los factores reales de nuestra sociedad y de nuestra política, en el -para mi gusto- demasiado estrecho sentido que hoy se le da a la expresión, o incluso de la Sociología; éste, ya que no fundador, ni siquiera pionero, porque sus modos de teorizar cuentan con precedentes de siglos y de milenios, suele ser presentado como contrapunto del barón, acaso para que en el contraste quede realzado el autor del Espíritu de las leyes, y, por consiguiente, como ejemplo de lo que ya no debe ser la - Ciencia Política una vez que ha sido felizmente inaugurada la otra vía, por más que Durkheim, hace ya mucho tiempo, emparejara a los dos clásicos como precursores de la Sociología (1).

Si Rousseau no fuera ideológicamente tan interesante

-seductor para algunos, abominable para los más- a buen seguro que pocos se sentirían hoy obligados a estudiar - las líneas científicas y metodológicas de su obra. Si Montesquieu no fuera ideológicamente tan poco punzante, hoy serían todavía muchos los que siguieran ponderando la importancia del clima y de la ordenación de los cultivos sobre la legislación. En fin, la polémica -de escaso alcance científico- sobre las mayores excelencias de uno u otro llegó a su momento culminante, al decir de Tierno (2), en 1918, cuando Jellineck y Duguit "discutieron, por razones que en el fondo no están muy claras, sobre quién, si Montesquieu o Rousseau, habían influído más en la Revolución francesa".

A mi manera de ver, en Montesquieu perdura un racionalismo y un apriorismo tenazmente olvidados por los panegiristas de su realismo y empirismo; y en Rousseau hay, según creo, algo más que ensoñaciones sobre una utópica polis, sin que esto falte. A mostrar lo uno y lo otro se dedican once capítulos de este trabajo, que bebe, estimo que lícitamente, de otros míos anteriones (3) y que quieren cifrarse, por tanto, en los aspectos metodológicos, en la actitud científica que subyace a la letra de sus - obras, y no extenderme sobre las ideas concretas acerca de la organización y funcionamiento del Estado sino cuando aquel otro propósito lo requiera.

Por lo demás, y ya situados en esta pespectiva, si la controversia amaina en torno a Montesquieu por existir un acuerdo básico sobre las líneas fundamentales de su - teoría política, arrecia, en cambio, cuando el objeto de estudio es Rousseau, sobre el que nada definitivo se ha dicho hasta ahora, dadas las dificultades que él mismo - parece poner para la correcta intelección de su pensamien-

to, en el que parecen abundar las contradicciones. Estimo, no obstante, que dicha intelección es posible y que los capítulos de este estudio a ello destinados bien pudieran servir como vía de acercamiento a la misma.

Parece osadía aspirar a la originalidad cuando se escribe sobre Montesquieu. Por eso me abstengo. Pero cuando me asomé al Espíritu de las leyes percibí un extraordinario desorden y cuantiosas contradicciones. ¿Podría reconstruir la unidad y cohesión de esos 31 libros y cientos de capítulos a pesar de las dificultades que para ello pone el propio autor?

He aquí otra hipótesis de trabajo: el Espíritu de las leyes, el pensamiento de Montesquieu, es unitario. Se trata de encontrar el hilo o los hilos conductores. Estos son los principios de los gobiernos para la Teoría Política y el espíritu general para la sociología política.

Por lo que respecta a Rousseau, el problema principal proviene de la polarización emocional e ideológica que provocan sus escritos. Ello ha determinado, en buena parte, la escasa penetración de los estudiosos en la obra del altivo ginebrino, que suscita fobia y entusiasmo.

Estas explosiones de entusiasmo o de hostilidad son propias -dice R. Mondolfo- de "todos los que no supieron imponerse a sí mismos, como Kant, la precaución de superar primero la turbación producida por la belleza apasionada de la expresión para aprehender el significado íntimo del pensamiento de Rousseau" (4). Demasiado consciente soy yo de no alcanzar la profundidad ni la agudeza del filósofo de Königsberg para tal aprehensión del intelecto rusoniano, hurtándome a las seducciones de su prosa. Pero,

a pesar de todo, el objeto de nuestra investigación es ambicioso: diseccionar el Derecho Político del ginebrino para detectar las paredes maestras de su edificio teórico. Y como la tarea no es precisamente mollar, creo que no será baldío el hacer las siguientes precisiones:

a) La primera es insistir en que, como corresponde al declarado objeto de nuestro trabajo, no voy a tratar de la filosofía o sistema de pensamiento de Rousseau, ni siquiera de sus ideas políticas. Algo habrá que decir de todo ello, pero nos centraremos en el análisis de la consistencia teórica dle modelo político que tiene a bien - ofrecernos el ciudadano de Ginebra.

b) Por consiguiente, habré de decir, en segundo término, que la defensa y la crítica de Rousseau que pueda apreciarse, acaso fruto de la turbación que produce la belleza apasionada de sus escritos, no pretenden dirigirse al fondo ideológico de la obra estudiada, sino tan sólo a la lógica interna de su discurso intelectual.

c) Se colige, entonces, que la metodología idónea no puede consistir en oponer las ideas políticas de Juan Jacobo a otras anteriores, ni coetáneas, ni posteriores, para dilucidad -ardua tarea- cuáles son mejores o peores, más provechosas o nocivas, sino enfrentar el modelo teórico rusoniano consigo mismo para encontrar sus presupuestos en el punto de partida, su línea argumental más allá o más acá del método que él mismo declara, y su entereza especulativa, así como sus hiatos y sus contradicciones si los hubiere. Que los hay.

d) Evidentemente, el modelo rusoniano no es el único posible, ni es tampoco, probablemente, el único democrático

pensable. Pero para que haya lugar a plantear el problema de su consistencia teórica como modelo ideal, necesariamente debe ser aceptado tal cual es, a efectos de su análisis, en toda su pureza ideal, a veces incluso en contra de las palabras de su propio creador, si ello fuere menester. Que lo será.

Y, en fin, Condorcet. Sencillamente, la síntesis de su siglo. En él se dan cita el pacto social, como en Hobbes, Locke y Rousseau, los derechos naturales y no sólo el derecho natural como ordenamiento; la atención al lenguaje; la extrapolación hacia el futuro de las ideas, e instituciones presentes, etc. Pero, sobre todo, el comience la democracia representativa como idea y como forma de gobierno.

Hasta aquí, el objeto y la hipótesis de trabajo. ¿Cómo encararme con los mencionados pensadores?

De la exposición anterior se desprende que muchos de ellos, incluído Maquiavelo, construyen modelos políticos, bien modelos de gobierno, bien un modelo de sociedad, bien un modelo de príncipe. Esta es casi una constante en la Filosofía política moderna, y lo seguirá siendo en la contemporánea.

Pues bien, el método de estudio de estos pensadores me venía determinado por este hecho las más de las veces: aceptar su envite y tomar su modelo tal cual lo diseña su autor para ver si es lo que dice ser.

En esto no hay más herramienta que poner una y otra vez en relación el todo con cada uno de sus elementos y los elementos entre sí buscando la consonancia o disonan-

cia del conjunto. Prescindo, pues, del aparato de erudición, por lo menos cuando entro en los problemas nucleares, y escojo la vía del diálogo con el autor: texto y - bisturí a la hora del análisis; a la hora de la síntesis. recomposición, con los restos de la operación anterior, de una visión coherente del sistema de pensamiento si - ello es posible, lo que creo lograr en el caso de Montesquieu y Rousseau, pero no, desde luego, en el caso de Hobbes, Locke y Hume. Con Condorcet no hay problema: es la personificación de la coherencia, con grietas muy leves y esporádicas.

Me parece que esta aproximación a los clásicos, sobre la base de un análisis de los modelos ideales y de sus correspondientes antimodelos, no es frecuente en la literatura científica. Los he estudiado sin interés sectario, enemigo mortal del interés científico. No conduce a nada científicamente valioso el acercarse a ellos para hacerles decir lo que convenga a un determinado credo político, para arrimarlos, con ditirambos, a nuestra opción personal, o para fulminarlos con gratuitas descalificaciones. Ni debe buscarse su prestigio para que ampare y autorice un sistema político, ni debe condenárselos de entrada para que así sean menos molestos. Por eso Eisenmann recomienda comprender antes de condenar o alabar.

Eso he intentado hacer: comprender. Comprender con el análisis y la síntesis como instrumentos, y con el rigor -poco o mucho- de que he sido capaz y la independencia de criterio -toda- que la ciencia demanda. Y acaso sólo quede una cosa clara; que si el resultado no responde a la ilusión puesta, ha merecido la pena el intento.

NOTAS

(1) E. Durkheim: Montesquieu et Rousseau précurseurs de la Sociologie, ed. de 1966, París. Coincide con este juicio sobre Rousseau, B. Groethuysen, mucho más cercano a nosotros, en Jean Jacques Rousseau, París, 1949, págs. 124-125.

(2) E. Tierno Galván: Prefacio a la ed. cast., del "Contrato Social", Ed. Taurus, Madrid, 1969, pág. 12.

(3) A. Torres del Moral: Ciencia y método en la obra de Montesquieu, "Rev. de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid" nº 50-51, Madrid, 1977; Modelo y antimodelo en la Teoría Política de Rousseau, "Rev. de Est. Políticos" nº 212, Madrid, 1977.

(4) R. Mondolfo: Rousseau y la conciencia moderna, Buenos Aires, 1962, págs. 97-98. "Esto es lo que les sucedió -dice Mondolfo- a Herder, a Goethe y a Fichte".

CAPITULO I

INTRODUCCION: LA TEORIA POLITICA DE LA MODERNIDAD SU CONSTRUCCION SOBRE LOS CONCEPTOS DE RAZON DE ESTADO, DERECHO NATURAL Y SOBERANIA

1.- EL TRANSITO A LA MODERNIDAD: DEL IUSNATURALISMO SUBJETIVISTA A LOS MODELOS UTOPICOS.

El Renacimiento significó la asunción de la civilización grecorromana como espíritu y profunda convicción de la mente en su arte, en su naturalismo, en su paganismo, en su despreocupación licenciosa, en su humanismo antropocéntrico. Las esculturas de Miguel Angel son totalmente paganas. Rafael, como recuerda Orestes Ferrara, pinta como virgen purísima a su amante y los clérigos que pagaban su arte lo aceptaban sin escrúpulo (1).

El mercado se amplió prodigiosamente, aun antes de la aventura americana, gracias a la facilidad de las comunicaciones. Las rentas fijas de antaño y los mercados monopolizados dieron paso al mercado de iniciativa y pluralizado. Conscientes de su importancia, los gobiernos monárquicos del siglo XVI adoptaron una política de explotación de los recursos nacionales y de fomento del comercio interior y exterior. Como dice Sabine, por primera vez desde la caída de Roma, la sociedad europea tenía una clase considerable de hombres con dinero y espíritu de empresa, los burgueses, cuyos intereses chocaban con los privilegios de la nobleza feudal, a la que no podían desbancar de los Parlamentos. Por eso preferían un poder fuerte y concentrado en el Rey (2).

La unidad política de los Estados nacionales se iba consiguiendo en Francia, en Inglaterra, en España, donde el poder político del monarca se proyectó incluso sobre la Iglesia, en el nombramiento de cuyos cargos se procuraban un buen margen de posibilidades. La autoridad jurídica temporal de la Iglesia terminó por desaparecer (3).

En cambio, Italia estaba dividida en cinco unidades políticas: Nápoles, Florencia, Venecia, Milán y los Estados pontificios. Muchos italianos, y Maquiavelo entre ellos, culpaban a la Iglesia de dicha situación, pues era débil para unir Italia, pero lo suficientemente fuerte para impedir que otros lo hicieran, para lo que, además, constantemente estaba invitando la intervención extranjera. De ahí las diatribas del florentino contra la Iglesia y su ardiente deseo de un poder político secularizado en Italia.

Resumiendo con Durverger los factores de desintegración del mundo medieval, podemos referirnos a los siguientes:

- libertad de contratación y competencia en los mercados;
- búsqueda del beneficio, del éxito económico: moral del éxito;
- humanismo, relativismo, individualismo;
- pluralismo de tendencias;
- sentimiento favorable a la igualdad de derechos;
- libre interpretación (Reforma): libertad de pensamiento (4).

Maquiavelo no llegó a ver consumado el último de estos factores, y ni siquiera pareció reparar demasiado en la importancia que para la economía y para la política habría de

tener el descubrimiento de América, acontecimiento que no le merece ni una sola mención en sus obras. Pero sí está empapado de todo lo demás que hemos anotado como renacentista y moderno. Maquiavelo es moderno y antimedieval. Su ruptura con la Edad Media, con su literatura, con su sueño de una Cristiandad, con su preocupación por la eternidad, etc., es completa.

Otros movimientos científico-filosóficos de la época son:

1) El juicio de la teoría del pacto, que llegará hasta Rousseau a través de muy diversos autores y formulaciones. Tanto en Savonarola como en Vitoria puede detectarse ya el contractualismo. Otro tanto puede decirse de los monarcómacos (Fracisco Hotman, Junio Bruto), denominación despectiva que les dio Barclay a los defensores del derecho de resistencia frente al poder regio. El contractualismo de los monarcómacos, sin embargo, apelaba todavía a los pactos feudales de los ordenamientos medievales.
2) Se advierte un sesgo subjetivista en el tratamiento de la ley natural que llevara, de un lado, el escepticismo y, de otro, el movimiento revolucionario de los derechos naturales.
3) Se detecta una verdadera preocupación por el problema de la certeza de los conocimientos. Nicolas de Cusa postula tanto el apoyo en las matemáticas como la recogida empírica de datos y de propiedades naturales, la necesidad de pesar y medir para construir una verdadera ciencia, una ciencia segura. Es, en definitiva, la necesidad de los dos métodos fundamentales: el deductivo de la matemática y el inductivo de las ciencias naturales, no siempre

percibidos como distintos, y cuya combinación -deseada por unos, rechazada por otros- es el problema por excelencia durante estos tres siglos, al cual habremos de referirnos, por eso mismo, reiteradamente.

4) Igualmente, se blande la teoría (Savonarola, Bodino) de la influencia del clima y de otros factores naturales en las instituciones sociales y políticas.

5) Emergen, en fin, diversas contrucciones teóricas de repúblicas perfectas, modelos ideales en el sentido weberiano del término. Este procedimiento metodológico, sobre haber sido cultivado perennemente en la historia del pensamiento, adquiere ahora, en epoca de cambio, un particular relieve, sea la Utopía de Tomás Moro, sea La Ciudad del Sol de Campanella, sea la Nueva Atlántida de Bacon. Altusio, Grocio y Rousseau, cada cual a su modo, siguen en esta línea, bien para idear una sociedad perfecta, bien para construir un sistema normativo al modo de la matemática.

Tienen en común la Utopía con La Ciudad del Sol el repudio a la propiedad privada y la fuerte aspiración a la igualdad. A partir de ahí, uno y otro autor especulan sobre este modelo social y las diversas instituciones que le son necesarias para que pueda sostenerse y funcionar dicha mentefactura.

No siempre son coherentes. Pensemos, por ejemplo, en la ausencia de normas en Utopía, dado que los ciudadanos cumplen gozosos sus obligaciones, y, sin embargo, se trata de una sociedad fuertemente

jerarquizada, lo que desdice el fundamento igualitario del modelo; nada digamos si llevamos la mirada hasta esa clase de servidores (prisioneros de fuera, extranjeros contratados) que ni siquiera son ciudadanos.

2.- IDEA DE LA RAZON DE ESTADO EN LA CONFORMACION DE LA TEORIA POLITICA Y DEL DERECHO POLITICO MODERNO: MAQUIAVELO.

> "Sólo a espaldas de los acontecimientos, protegido por las actas y por la ley, intentaba que las cosas cambiasen. Pero si hubiera venido al Espíritu Santo para decirlo: 'Ve a la Piazza y echa en cara al mundo tus quejas por la debilidad florentina', Nicolás hubiese contestado: 'Excelencia Divina, no me corresponde, ni tampoco entra en mis obligaciones. Tengo mucho que hacer. Soy un empleado. Hable Vuestra Señoría con Savonarola'."
>
> (V.Marcu, Maquiavelo).

2.1.- La autonomía de la política: la razón de Estado.

La idea de la razón de Estado significa (5) el descubrimiento de un logos propio de la política y del Estado, la desvelación de una esfera de la realidad hasta entonces oculta por el ropaje teológico, aristotélico o retórico, pero que ahora se revela en su desnudez. Este mundo nuevo descubierto no gira en torno a Dios ni al diablo, ni a lo bueno ni a lo malo, sino en torno a un eje que da unidad,

orden y sentido político a las cosas: el poder.

Al mismo tiempo se descubre que el mundo político está compuesto de fuerzas polémicas y tensas, pero no exento de cierto orden y estructura. Asó, pues, la sabiduría política consistirá, de un lado, en el conocimiento de esa - ragione di Stato; y, de otro, en aceptar sus correctas conclusiones como guía de la acción política: se trata de - crear condiciones que pongan a uno en situación de mandar y a los otros en situación de obedecer. Tal es el sapere político.

Por supuesto, esto lo habían sabido siempre todos los políticos, y más de un autor lo había captado, como Herodoto y Tucidides. Pero la diferencia entre la moderna razón de Estado y la praxis de los tiempos anteriores consistía en que, por una parte, esa práxis tenía carácter puramente circunstancial, no sustentada en un logos, en una racionalidad de las cosas; y, por otra parte, en que, si bien la política anterior conoció de la inmoralidad y de la impiedad, el hecho de que fueran calificadas así implica que eran enjuiciadas con criterios ajenos a ese logos político que ahora se reivindica, mientras que la razón de Estado no apela -sí puede hacerlo, en rigor- a ninguna norma moral ajena a dicho logos político. Esa razón de Estado no sólo muestra a la política como realidad autónoma (tesis que ya había sido expuesta por Marsilio de Padua), sino también como soporte de otras realidades, como veremos. A partir de Botero, esa razón o logos se objetiva en un sistema de reglas generales y después sufrirá un proceso de rectificación al entrar en tensión con otras "razones", así como un proceso de particularización o adaptación a la singularidad de cada país.

El mundo romano y medieval ya habían empleado expresiones parecidas (ratio reipublicae, ratio utilitatis publicae, incluso ratio status). Pero, como dice García Pelayo, tales expresiones más bien afirman la subordinación del poder político a principios y a fines que lo trascienden, al contrario de lo que supone la moderna razón de Estado, que parte del supuesto de que el orden político se sustenta a sí mismo y que la necessitá no es algo excepcional, sino el sustrato permanente de la política. Por eso, si bien es cierto que siempre hubo razón de Estado en la política, no siempre se tenía conciencia de ella ni, menos aún, de que había un cosmos político específico, dotado de su propio logos.

"El descubrimiento del logos político es una respuesta a la necesidad de comprender intelectualmente la situación política italiana de la Baja Edad Media y del Renacimiento, sonfigurada en la signoria nacida en el norte y centro de la península... Se trata de una forma política genuinamente italiana, de ámbito espacial local, pero de significación histórica universal puesto que se gestan en ella... algunos principios destinados tanto a configurar al Estado absolutista como a constituir la razón histórica del pensamiento político moderno" (6). La transformación de la comuna en signoria supondrá la concentración de todo el poder en una sola persona. Originariamente ese poder tuvo como supuesto jurídico formal una especie de lex regia que transfería de forma "plenísima y perfecta" al señor todos los poderes que antes pertenecían al pueblo y a la comuna. Pero después se prescinde de este remedo de legitimación, de manera que el príncipe deja de ser un órgano o magistrado de la ciudad para devenir poder - originario y superior a la norma jurídica. Se prescinde de la legalidad y de la legitimidad: no existe preocupación

por ello en los nuevos príncipes, que se interesan más - por la facticidad que por la juridicidad.

2.2.- Incorrección metodológica y falta de sistema.

Tal es lo que Maquiavelo descubre -que no saca de - la nada- y tal era la verdad efectiva de la política. De ello se desprende que la signoria era un puro status, en el sentido de situación real y concreta de dominación, - agotada en la pura relación mando-obediencia, sin ninguna institucionalización ni ordenación del poder. El pueblo había sido reducido a multitud, cosificado; era visto como mero agregado mecánico de individuos, por lo que debía ser tratado también con una especie de artificio - mecánico. Así, el Estado vino a constituirse como "ingenio".

Maquiavelo busca conocer el verdadero vivi político, para lo que de poco sirven las teorías políticas. Hay que intentar un conocimiento directo de su realidad estructural y de su logos. ¿Dónde encontrarlo? No en la religión, ni en el Derecho, ni en la moral. Sólo quedan el hombre y el mundo.

Por lo que se refiere al primero, Maquiavelo percibe la existencia de dos tipos: el hombre ambicioso, dominador poderoso para destruir y para construir, y la mayoría mediocre, ni demasiado mala ni demasiado buena. Es claro que sólo aquél es capaz de conocer la materia sobre la que opera, su logos. el conocimiento del mismo aumenta sus posibilidades y le advierte sobre empresas difíciles que más vale abandonar, aunque sea por un tiempo; le ayuda a calcular. Porque el cálculo es posible en política, dado que

las cosas están unidas por relaciones causales, relaciones que tienen validez universal.

En esto, a mi parecer, Maquiavelo y el resto del "realismo" político incurren en una petición de principio, toda vez que dan por supuesto lo que tratan de demostrar: se puede calcular en política porque existen relaciones causales y universales y, a su vez, el cálculo permite establecer dichas relaciones.

Pero hay todavía una fuente de información política de validez objetiva y muy del gusto de Maquiavelo: la Historia; sólo que la utilización metodológica que de ella hace el "realismo" político no es precisamente la más validable científicamente: pretende traducir el material histórico a conceptos y reglas generales. En cualquier caso, lo importante, en este momento de nuestro trabajo es poner de manifiesto la relevancia que se da al método histórico en el descubrimiento del logos político, además de su contribución, más o menos buscada, al nacimiento de una ciencia laica.

Se ha dicho de Maquiavelo que es un científico de la política, el primero incluso; que es un racionalista, que es un empirista, etc.

No vamos a negar aquí su aportación a la Ciencia Política. Pero creo, con Sabine (7), que Maquiavelo no era un científico en sentido propio y que ni siquiera intentó serlo. En sus obras no hay una investigación en sentido estricto, ni un método constante, ni un sistema. Incluso sus obras históricas (básicamente Historias florentinas), no son, hablando con precisión, de Historia, sino un escarceo en el pasado para adoctrinar el presente y el futuro.

Quizá lo más científicamente construido sean sus ideas militares (El arte de la guerra). Y, aun así, sus argumentos se reducen con frecuencia al ejemplo histórico. Y puede sostenerse con rigor que Maquiavelo sustenta una concepción ahistórica del hombre, pues afirmaba explícitamente que la historia se repite inexorablemente dado que la naturaleza humana es siempre la misma; es decir: no admite una "historia" del hombre, un decurso o devenir histórico, sino simplemente una iteración de sucesos, en la que el hombre se encuentra instalado.

Por lo que se refiere a su racionalismo y/o empirismo, el primero está fuertemente contrapesado por su voluntarismo, pero no en un buscado equilibrio, sino a saltos, según era el talante del momento en que escribía. Y el segundo existe, en efecto, pues hay enormes dosis de observación de la realidad, de su entorno y de su pasado; pero junto a las indicaciones empíricas hay innúmeras afirmaciones dogmáticas; y también, a veces, la observación empírica e histórica ha sido de propósito buscada para confirmar una tesis.

La complejidad de este autor se debe muy fundamentalmente a su falta de sistema, como le ocurriría siglos después a Montesquieu. Quería decir cosas y las dijo. Los argumentos los buscó donde más fácilmente podía hallarlos por sus conocimientos de la cultura clásica y por su experiencia como funcionario y como diplomático.

Ahora bien, aunque falta el sistema y su método no es coherente, sí lo es el autor y las ideas que defiende. Esto facilitó su exposición y desarrollo posteriores hasta convertirse en una teoría consistente; es lo que hizo el maquiavelismo teórico, y también, a contrario, el antimaquiavelismo.

2.3.- El verdadero eje de la obra de Maquiavelo: la difícil conquista de la unidad italiana.

2.3.1.- Carácter central del capítulo XXV de El Príncipe.

Como he estudiado en mi libro Etica y Poder, que sigo en las próximas páginas (8), a la base del planteamiento de Maquiavelo está la profesión de un indudable pesimismo antropológico: "Los hombres son siempre malos, a no ser que se les obligue por fuerza a ser buenos" (9). Otras veces dice que son ingratos e injustos (10). Otras, en fin, que no saben ser ni enteramente malos ni enteramente buenos; pero, por eso mismo, son estúpidos (11). Esto supuesto, el príncipe que quiera ser bueno camina hacia el desastre, labra su propia ruina (12). Por eso dice en los discursos que el gobernante ha de suponer malos a los hombres que rige (13).

Subyace también al pensamiento de Maquiavelo el deseo ardoroso de ver a Italia libre de "bárbaros". Casi toda su obra se orienta a explicar y estimular la magna empresa de la unidad y libertad italianas. Como hemos dicho más arriba, Maquiavelo no repara en la importancia de la economía ni en el descubrimiento de América; tampoco en importantes obras del pensamiento coetáneo, como las de Moro y Erasmo. Sólo parece interesarle Italia. El capítulo XXV de El Príncipe, sobre cuyo enclave sistemático y real significación tanto han discutido los eruditos, encuentra su explicación más satisfactoria y correcta en esta perspectiva (14).

En efecto, después de estudiar a lo largo de la obra las diversas clases de principados, cómo adquirirlos, con-

servarlos y engrandecerlos; después de exponer algunas de sus ideas sobre la guerra; después de señalar las cualidades que debe reunir un príncipe que lo sea de verdad; después de todo eso, aboca en los tres capítulos finales a la cuestión que le interesa por encima de todas: el problema italiano.

En el capítulo XXIV muestra el caos de la Italia de su tiempo. Buscando las causas, acude una vez más a la historia italiana y la encuentra llena de errores y absolutamente carente de auténticos príncipes. El resultado de esta mirada histórica no podía ser más desolador. Al final del capítulo no se percibe salida alguna: la fortuna parece haberse cebado con Italia. ¿Estaría su patria condenada irremisiblemente a la esclavitud?

Maquiavelo no lo cree así; no quiere creerlo. Siente que la independencia y unidad italianas son posibles. Pero necesita razonar esta seguridad suya en la viabilidad de la empresa. Es lo que hace, a su modo, en el capítulo XXV. Y así puede ya entonar el cántico de esperanza en el capítulo XXVI, el último de la obra.

Por eso vamos a centrar la exposición en un análisis de este capítulo XXV. Ciertamente, no se nos oculta que Maquiavelo se contradice frecuentemente en todos los temas que toca, contradicciones que, al decir de Leo Strauss, son buscadas de propósito (15), lo que dificulta extraordinariamente centrar el eje de su obra en unos breves pasajes. Pero la ubicación y significado de este capítulo (tesis que considero fundada) me inclina hacerlo así. De todos modos, no se eludirán las referencias a otros textos (16).

2.4.- Relación dialéctica de la virtú y la fortuna o la viabilidad de toda empresa política.

¿Qué dice Maquiavelo? La exposición de su pensamiento, en el capítulo que consideramos, es todo un modelo de dialéctica argumental. Quiero decir de dialéctica argumental política, de dialéctica para la práctica.

1. En primer lugar, expone la tesis contraria: "No ignoro-dice- que muchos han creído y siguen creyendo que las cosas de este mundo las dirigen la fortuna o Dios, sin que la prudencia de los hombres pueda hacer que muden o ponerles remedio; y por ello podríamos juzgar que es inútil preocuparnos por lo que ha de suceder y dejarse gobernar de la suerte. Esta opinión parece reforzada en nuestros días... A tal punto, que alguna vez... me he inclinado a esta opinión" (17).

Esta es la opinión de muchos; incluso la más general y suya propia en ciertos momentos en que se deja llevar de las apariencias. Notemos que dice "y por ello podríamos juzgar", en modo potencial. No se adhiere por completo a la tesis; antes bien, como veremos, la suya es muy otra.

2. Maquiavelo hace a continuación el primer escorzo dialéctico. Dice: "Juzgo, sin embargo, que a fin de que nuestro libre arbitrio no desaparezca, puede aventurarse que la fortuna gobierna la mitad de nuestras acciones, pero que nos deja gobernar la otra mitad" (18).

Veamos: "Sin embargo, juzgo". Maquiavelo va a refutar la opinión anterior oponiéndole la suya propia (en - modo indicativo-real y en persona yo). "Que puede aventurarse"; aquí hace la primera concesión dialéctica a su

supuesto interlocutor. No quere decir nada de golpe; prefiere ir paso a paso. Y lo que puede aventurarse es que la fortuna gobierna la mitad de nuestras acciones y nosotros la otra mitad. Que no es ésta su verdadera opinión lo veremos en seguida. Sólo trata de comenzar el diálogo en tablas: la mitad para cada tesis.

Y este escorzo dialéctico lo hace para no renunciar de antemano a la existencia del libre arbitrio. Fácilmente se comprende que Maquiavelo no cree que, por admitir o no una teoría, el libre arbitrio esté en juego. Lo que se desprende es que no está dispuesto a renunciar de antemano a su existencia.

3. A continuación caracteriza a la fortuna de la siguiente manera: "La comparo a uno de esos ríos caudalosos que, cuando se sale de madre, derriba árboles, derrumba casas y arrastra las tierras de un lugar a otro" (19).

Ya ha encontrado el símil que buscaba como argumento suasorio eficaz. La fortuna es como un río caudaloso que derriba y arrastra. Se trata de una fuerza externa que opera sobre nosotros y sobre nuestras cosas (árboles, casas, tierras) de modo formidable, temible. Esta fuerza externa no es necesariamente irracional, como sus víctimas no son sólo las cosas. Puede ser un ejército francés o un tercio español, que asolaban Italia a su paso. Podemos, pues, caracterizar la fortuna como el conjunto de condiciones externas que operan en nuestro radio de acción y presionan nuestro libre arbitrio en una determinada dirección y con una fuerza formidable (20).

Una interpretación de la fortuna en un sentido similar al que le hemos dado nosotros hace L. Strauss, y G.

Prezzolini admite esta caracterización, pero no la cree ni única ni central en Maquiavelo, aunque termina haciéndola jugar en oposición dialéctica con la virtú, como nosotros hacemos(21).

4. "Todos huyen -continúa diciendo- ante sus ímpetus y ceden sin poder oponerse en parte alguna" (22).

Y es que, cuando esa fuerza opera libremente, no se la puede detener. por eso, Maquiavelo recomienda en algunos otros pasajes atemperarse a la furtuna (23) ¿Fatalismo? No parecía que fuese esta la meta a que apuntaba en párrafos anteriores. En rigor, el fatalismo de Maquiavelo no se plantea a este nivel. No olvidemos que, según su propio razonamiento, este ímpetu no tiene lugar sino cuando (el río) se sale de madre.

Por eso continúa diciendo: "Aunque así sean los hechos, nada impide que los hombres, cuando el tiempo se apacigua, se tomen precauciones con diques y pantanos, de tal forma que una crecida posterior se desagüe por un canal y su corriente no sea peligrosa ni desenfrenada" (24).

"Aunque así sean los hechos": se percibe que Maquiavelo no cree del todo en la fatalidad de la fortuna, ni siquiera cuando ésta opera libremente. ¿Por qué? Sencillamente, porque los hechos nunca ocurren así: eso sería demasiado esquematismo. En todos los acontecimientos interviene, aunque sea mínimamente, el libre arbitrio humano. Maquiavelo muestra su reticencia en el aunque, pero no se detiene. Para lo que va buscando (persuadir de la viabilidad de una determinada empresa política a pesar de la adversa fortuna) le basta con que ello pueda hacerse "cuando las aguas se apacigüen"; pues, si se las sabe aprovechar

bien, puede impedirse su peligrosidad tomando las precauciones pertinentes: construir diques que frenen, pantanos que remansen y canales que encaucen. Más aún: si todas aquellas calamidades ocurren es porque previamente no se han tomado estas precauciones.

5. Ahora ya puede Maquiavelo hablar de la virtù política; explicando el símil seguidamente: "Lo mismo ocurre con la fortuna. Esta demuestra su potencia donde no hay virtù ordenada para resistirla, y doble su ímpetu donde sabe que no hay diques ni defensas para contenerla" (25).

Por lo tanto, la virtù está dialécticamente opuesta a la fortuna, y en razón inversa: a mayor virtù, menor dependencia de la fortuna, como dice también en los Discursos (26). Con lo que tenemos dos nuevas implicaciones:

a) Curiosamente, una de las "funciones" de la fortuna (si es que se puede hablar así) es proporcionar la ocasión, la oportunidad, de que se manifieste la virtù. Son constantes las referencias que hace Maquiavelo en este sentido tanto en El Príncipe como en los Discursos (27).

b) La virtù es patrimonio de pocos. Mejor dicho, de nadie... salvo del hombre político verdadero, del hombre virtuoso, providencial: Ciro, Moisés, Teseo, Rómulo... Todos huyen, menos ese hombre providencial. La cobardía y el egoísmo, constantes en la naturaleza humana, según el pesimista Maquiavelo, no anidan en tales hombres. Por consiguiente, en esos momentos difíciles (fundación de una ciudad, guerra, etc.), el poder debe estar concentrado en el hombre salvador. En esos momentos no hay más forma de gobierno que el principado; lo demás es el suicidio. (Pero sólo en tales circunstancias extraordinarias. Maquiavelo

en los Discursos, muestra sus claras preferencias por la forma republicana de gobierno, porque, según él, respeta y conserva la libertad ciudadana).

2.5.- Observación de la realidad, formulación de un principio doctrinal y desarrollo teórico-practico.

Pues bien, es en este punto -momento decisivo, situación límite- en el que se plantea el fatalismo de Maquiavelo como síntesis de su pensamiento. Nuestro autor observa la realidad política de nuestro tiempo y repara la Historia. Por doquier encuentra esa relación dialéctica entre virtù y fortuna, acentuada en las situaciones límites. En esos momentos, el príncipe se ve compelido a actuar en una determinada dirección necesariamente. La fortuna, de una parte, lo obliga y, de otra, le proporciona la oportunidad de poner en práctica su virtù.

De ahí que Maquiavelo razone en términos de necesidad. La necesidad es un principio teórico-político inexcusable si se quiere decir las cosas como son y no imaginar repúblicas perfectas. Y, una vez que ha llegado a ese principio teórico desde la observación empírica (por muchos reparos que pueda hacérsele a su manejo de este método), el resto de la obra puede ser entendido como una deducción de las exigencias de esa verdad política efectiva, que se cifra en las relaciones entre los conceptos-realidades de fortuna, virtù, necesidad y oportunidad.

En esos momentos decisivos, la fortuna no llega a aniquilar a la virtú; pero ésta, para vencer o poder aprovechar la fortuna, ha de emplear necesariamente medios extra-

ordinarios, como corresponde a la gravedad de la situación límite; medios que la sensibilidad del hombre privado rechaza como "malos". La necesità aflora constantemente al pensamiento de Maquiavelo. Son abundantísimos los textos en que, enfrentado con este tema, recurre el florentino a expresiones tales como "el príncipe necesita", "le es indispensable", "se ve en la precisión", "se ve forzado", "cuando no queda otro recurso", "no pudiendo evitar", "no podía conducirse de otro modo", etc.

En esos momentos, no hay posible elección; lo único que interesa es el fin: desarticular a la adversa fortuna o saber aprovecharla. Por consiguiente, todo está permitido, hasta la muerte de Remo, pues en tales circunstancias Remo era adversa fortuna de Rómulo, a la que éste opuso su virtù firme (28). Y si incluso la muerte del hermano está permitida, con cuánta mayor facilidad admitirá Maquiavelo otras faltas "menores" a la moral (privada), cuales son mentir, no cumplir las promesas, etc. Los medios no califican la acción política. Todos ellos son buenos si son adecuados y eficacez. Pero han de estar en función de un fin extraordinario, que es el que define una situación como límite. Como dice Meinecke, Maquiavelo repudia el mero apetito de poder, la brutta cupidità di regnare (29). Pero en los momentos decisivos, lo que interesa es sólo el fin (siempre un fin altamente patriótico): "Dedíquese, pues, el príncipe a superar siempre las dificultades y a conservar su Estado. Si logra con acierto su fin, se tendrán por honrosos los medios conducentes al mismo..." (30).

Los medios políticos específicos de que habla Maquiavelo son la fuerza y la astucia (las armas y el fraude). La fuerza es esencial: "No se conciben leyes malas a base

de armas buenas" (31). Hasta tal punto es esto así, que nuestro autor ironiza sobre los profetas diciendo que los armados han sido siempre vencedores, mientras que los desarmados fueron siempre vencidos (32). Y evoca la sentencia de Castrasani: "Dios es amante de los hombres valerosos, puesto que le vemos castigar siempre a los débiles por medio de los fuertes".

Pero la fuerza no basta por sí sola, "mientras que, por el contrario, se reconocerá que con frecuencia sólo hubo necesidad del fraude" (33).

Ahora bien, Maquiavelo no disfraza hipócritamente tales medios presentando lo malo como bueno (34). Sabía perfectamente lo que aconsejaba y en algún momento se duele de que así sea la realidad política. Cuando emplea adjetivos como "bueno", "honroso" o parecidos -para calificar medios violentos o fraudulentos- es notorio que no está hablando en términos de moral, sino de muda y autónoma política.

Así, pues, lo que parece innegable a Maquiavelo es la enorme distancia entre el ser y el deber-ser en lo concerniente a política (35). Quiere ello decir, por consiguiente, que este problema está planteado y resuelto con nitidez, no con ofuscación sofística. Refiriéndose a las destrucciones y deportaciones que debe hacer el príncipe que entra en un Estado nuevo, dice:

> "Pero estos arbitrios son muy crueles y contrarios a las ideas no sólo del cristianismo, sino también de la humanidad, por lo cual, viéndose precisado a abstenerse de ellas, todo hombre sensible y honesto prefiere vivir como particular antes que reinar sobre la ruina de tantas personas. Con todo, el que no limitándose a tan sabio partido quisiera dominar un Estado nuevo, se ve obligado a

> a realizar tamaño mal si quiere mantenerse contra viento y marea. Ciertas vías medias que algunos toman les - son perniciosas, a causa de que no saben ser completamente buenos, ni completamente malos" (36).

El planteamiento, como se ve, está hecho en términos bastante precisos:

a) La moral es una normativa conforme a unos valores, en función de los cuales ordena o reprueba conductas.

b) La política real (no la imaginada por quienes construyen teóricamente repúblicas perfectas) exige ciertos actos que la moral reprueba.

c) Esto supone que la moral (no olvidemos que por moral se entiende siempre moral privada, y ahora vemos el porqué) y la actividad política son dimensiones radical y estructuralmente distintas, heterogéneas, incompatibles.

Toda la fuerza y toda la debilidad del raciocinio y de la obra toda de Maquiavelo, descansa sobre la segunda premisa (que la política real exige tales actos), es decir sobre el principio teórico que él cree inducir nítidamente de la observación de la realidad política y del estudio de la Historia.

3.- EVOLUCION DE LA RAZON DE ESTADO Y SU REPERCUSION EN LA TEORIA Y EL DERECHO POLITICOS.

El primer testimonio literario de la expresión "razón de Estado" data de 1521 y se encuentra en Guicciardini. La emplean S. Speroni, A. Gussoni y el obispo portugués Jerónimo Ossorio. Pero es Botero quien elabora su teoría, dando así sentido preciso y ordenación sistemática a una expresión ya bastante generalizada. No obstante su origen italiano, vinculado a la signoria, la expresión y la doctrina es incorporada por el absolutismo europeo.

El paso del orden político europeo medieval (estamentos, feudos, ciudades, Curia, Imperio) a los Estados nacionales independientes supuso toda una época de crisis, complicada con la escisión de la Iglesia por la Reforma. Ahora son ya las distintas iglesias las que acuden al Estado para de fender su pervivencia. El Estado se erige en institución salvadora del caos social y político europeo; y, lo que es quizá más interesante para nosotros, la teoría política -que es teoría del Estado y de su "razón"- tiende a presentarse como un saber de salvación, según expresión de Garcñia Pelayo (37).

El Estado se presenta, pues, como realidad histórica última y soporte de las demás. Para la historiografía dominante hasta el siglo XVIII -cuando menos- el Estado es el sujeto de la historia: soporte de la fe, origen del Derecho, centro impulsor y de referencia de la economía... Nada de extraño tiene, por lo tanto, que se construya una teoría política (del Estado) autónoma de otros saberes, principalmente de la Filosofía y no digamos de la Teología.

Sin embargo, la Contrarreforma va a afectar de manera clara a la doctrina de la razón de Estado. Como dice Meinecke, después de TRanto "las herejías modernas se han convertido en intereses de los Estados, aquéllas ya no se deciden por los concilios, ni con disputas o decretales, sino por la fuerza de las armas" (38). Cada confesión religiosa busca, viene a coincidir con, o es buscada por, según los casos, una potencia política definida. El principio cuius regio, eius religio convierte la fe de un pueblo en una decisión política. Por su parte, el poder político de nuevo busca presentarse no en la desnudez de la época de la signoria sino con ropaje confesional.

Todo ello contribuye a que en este marco de la Contrarreforma surja y se robustezca la tratadística de la razón de Estado, que procura una adaptación del pensamiento "realista" a la necesidad de defensa de la religión católica, lo que viene a suponer algo así como la transformación de la ratio status en ratio confessionis. Sólo que ello no era hacedero sin alguna rectificación. La creciente complicación de la teoría llevó a distinguir una buona y una cattiva ragione di Stato, y sólo ésta última pretende, según se dice, la neutralidad axiológica de la política.

Como, por lo demás, el Estado no renunciaba a su "razón", el mundo de la Contrarreforma trató de combinar ambas como partes complementarias de un mismo orden, que no pueden contradecirse -continúa diciéndose- como no se contradicen razón y fe, quedando el Estado como autónomo en su esfera y en su orden. A pesar de todo, dicha unidad terminó rompiéndose con el triunfo de la razón de Estado, sobre todo desde la Guerra de los Treinta Años: las alianzas entre Estados se harán a partir de entonces parcialmente al margen de consideraciones religiosas; y, en el orden interno, la tolerancia o intolerancia religiosa obedeció en la mayoría de los países a intereses políticos.

Aparte de esta relación con la ratio confessionis, la doctrina de la razón de Estado entró en tensión dialéctica con otras realidades, señaladas y estudiadas por García Pelayo (39): las particularidades de cada pueblo y de su constitución política, la opinión pública y, sobre todo. la concepción iuscentrica del Estado. Sobran razones para que en este trabajo demos preferencia a esta última tensión, que ha llegado a ser un tema capital de la Teoría Política.

En la época de aparición de la idea de razón de Estado dominaban las concepciones teocéntrica e iuscéntrica del Estado. Algunos pensadores italianos tratan de neutralizar la razón de Estado identificándola a un cierto Derecho político (ius principatus, ius status) o, lo que es igual, transformando la ratio status en ratio iuris, completamente sometida a las leyes. Ello significaba desconocer -apunta García Pelayo- que hay una dimensión estática y otra dinámica del Estado, una jurídica y otra política. Bonaventura ya puso de manifiesto que ratio es distinto de ius y de nomos, viniendo a identificarse con logos.

Cabía, sin embargo, integrar algunos aspectos de la razón de Estado en el Derecho, siempre que el Derecho admitiera en su seno el momento polémico, la necessitas y la excepción, y, por su parte, la razón de Estado, aunque continuara connotando libertad de acción, se dejara encerrar dentro de un cuadro normativo. Este intento fue, ante todo, obra de los juristas alemanes, principalmente de Clapmarius y de sus seguidores, que distinguen entre un ius imperii (apropiado para gobernar en un Estado pacificado y tranquilo), y el ius dominationis o razón de Estado propiamente dicha, (apropiado para gobernar una república violenta y sediciosa). Este segundo hace relación a la necesidad y a la excepción. Es un ius exorbitante, consistente en excepciones, restricciones, dispensas, limitaciones del Derecho común y derogaciones de la ley general. Con ello, la ratio status queda encuadrada en el orden jurídico como facultad jurídica extraordinaria inherente a la soberanía para hacer frente a situaciones excepcionales. Por una parte, es derogatoria del derecho común; pero, por otra, es superpuesto, ya que sin Estado no hay Derecho y éste, para existir, ha de avenirse al logos del Estado.

(De todos modos, la ratio status continúa sometida al Derecho divino y al natural; si los contraviene, deja de ser ius y deviene flagilia dominationis o cattiva ragione di Stato, al margen del Derecho).

También es reseñable el intento de institucionalizar la ratio status, consistente en establecer un órgano encargado de adoptar las medidas necesarias para la seguridad del Estado. En las monarquías es el propio Rey. En las repúblicas, que es donde se puede plantear como problema, se pensaba en un dictatoriam power o dictadura comisoria de inspiración romana (Harrington), o en una institución permanente (los éforos) para la defensa de la Constitución y tomar dichas medidas excepcionales (Altusio).

¿Cuáles son las principales aportaciones de la razón de Estado a la teoría y a la praxis de la política? García Pelayo señala tres: la objetivación del Estado, la concepción ideológica de la religión y la justificación de las excepciones en derecho constitucional.

a) Cuando la razón de Estado se depura de sus desmesuras iniciales, conducirá a la racionalización de los fines estatales y al sometimiento del mismo Príncipe a los fines y exigencias estatales. Así, pues, la razón de Estado, la racionalización y juridificación de la estructura estatal, y la burocratización de las funciones públicas contribuyeron fuertemente a la objetivación del Estado. La ratio status se diferenció cada vez más de la pasión política, se hizo fría, calculadora, desechó los factores irracionales. Su resultado fue la llamada política de gabinete, política sine ira et studio; frialdad y cálculo que se extiende a la misma guerra.

b) Otra de las consecuencias fue el evidenciar que muchas ideas o ideales no eran sino ideologías encubridoras de intereses políticos, a lo que no ha sido ajena la propia religión.

c) Pero la consecuencia -aunque no inmediata- más relevante para el objeto de nuestro estudio es la importancia que la ratio status ha tenido para la configuración del Derecho político. Tanto los tratadistas de la razón de Estado como los juristas estaban interesados en legitimar la razón de Estado como componente esencial del orden político. Ello motiva la paulatina formación de un -ius status análogo al futuro Derecho político. Pero más importante aún fue el reconocimiento de las situaciones excepcionales como algo no ajeno sino perteneciente a la realidad política y, por consiguiente, el reconocimiento de su necesaria regulación jurídica.

En las democracias liberales, el problema se ha planteado con perfiles propios. Son regímenes que nacen sub ratione iuris, son Estados de Derecho; en el doble sentido de Derecho objetivo (vigencia del principio de legalidad) y de derechos subjetivos (garantía de los derechos y libertades de los ciudadanos). En ellas, la ratio status se aplicará sistemáticamente en política exterior, en la que el Derecho internacional no tiene una total y efectiva vigencia. Y, en el orden interno, sólo es aplicable a las situaciones de necesidad, en las que está en riesgo la existencia misma del Estado, o su forma democrática liberal. Aun así, el Estado de Derecho ha intentado juridificar esas situaciones, mediante la suspensión legal de ciertos proceptos a fin de salvar la Constitución como un todo. La ratio status juega aquí como medidas excepcionales.

Sin embargo, estas situaciones extraordinarias han terminado haciéndose permanente en las democracias liberales, a lo que éstas han respondido con una excepcionalidad permanente también, valga la paradoja: tipifican o agravan penalmente ciertas actuaciones que consideran contrarias al demoliberalismo, prohíben los partidos que estiman totalitarios (EE.UU. y Suiza), declaran ilegales ciertos grupos subversivos (Alemania Occidental), etc. La ratio status se cubre en estos casos con el manto de "defensa de la democracia".

4.- LA TEORIA POLITICA CENTRADA EN EL CONCEPTO DE BERANIA: BODINO.

Según la perspectiva que se adopte, se señala a Maquiavelo o a Hobbes como fundador de la Filosofía Política moderna. Maquiavelo está presente en la modernidad por derecho propio. Su punto de vista central, según el cual es erróneo todo planteamiento político que culmine en una utopía, es decir que describa una forma de gobierno óptimo cuya realización sea altamente improbable (40), preside toda la Filosofía Política de los siglos XVI y XVII. Pero mientras el eje de la teoría de Maquiavelo es el Príncipe y su gloria, (proporcionada, naturalmente, por el poder) en Hobbes el eje es ya el poder por sí mismo.

Pero antes de estudiar a Hobbes, lo que haremos en el capítulo siguiente, hemos de referirnos a Bodino, al iusnaturalismo racionalista y a la escuela española del Derecho natural, como tres modos de plantear el problema político, emparentados entre sí por su preocupación principal: la de definir el poder de esa nueva realidad política que es el Estado, la soberanía, y la función de límite que respecto de ella pueda ejercer el Derecho natural.

Como dice Sabine (41), la Filosofía Política de Bodino "era una mezcla singular de cosas viejas y nuevas, del mismo modo que lo fue todo el pensamiento filosófico del siglo XVI. Su autor había dejado de ser medieval sin llegar a ser moderno".

Bodino propugnaba un estudio histórico y comparado del Derecho, además de hacerlo también a la luz de su medio (raza, clima, topografía, etc.). Con ello se asoma a la modernidad, desde el punto de vista metodológico. Su definición de la República como "Gobierno recto de muchas familias y de lo que les es común con poder soberano", - tiene el mérito de recoger los elementos del Estado con mayor precisión que la de sus antecesores, como anota J. Beneyto (42), pues ni Maquiavelo ni Savonarola, por ejemplo, se ocuparon de los mismos.

Se propuso Bodino combinar la Filosofía con la Historia: "La filosofía -dice- muere de inanición en medio de sus preceptos si no está vivificada por la historia". Por eso repudia la utopía, que no es Filosofía ni Historia. El quería estudiar temas empíricos enmarcàndolos en principios generales; de esta manera los hechos le darían solidez a la construcción, en tanto que la razón le daría sentido al buscar la formulación de esos principios generales (43).

Es esta su modernidad metodológica la que le llevó a escribir su Método para el fácil conocimientos de las historias diez años antes que Los seis libros de la República y a empeñarse en escribir, ya al filo de la muerte, el Teatro de toda la naturaleza, en el que quiere explicar las causas de todas las cosas.

Por esta modernidad metodológica ha sido identificado como claro precedente de Montesquieu y considerado padre de la Ciencia Política, en el sentido que hoy se le da a esta expresión. Confieso que la investigación de la paternidad de esta u otra ciencia no es una tarea que me subyugue, pero el parentesco de Los seis libros de la República con el Espíritu de las leyes no puede pasar desapercibido. Los enfoques son parcialmente coincidentes, - así como la preocupación por los más diversos factores de la política. Sólo divergen en que el intento de Montesquieu es más amplio, pues no se reduce al funcionamiento del aparato político, sino que se extiende a la sociedad; por eso se ocupa de las leyes civiles, de las canonicas, etc. La coincidencia en el uso de la Historia y del método comparado es evidente. Brethe de la Gressaye objeta a este parentesco que Bocino se sirve de este bagaje metodológico para apuntalar una doctrina de la soberanía que le fuera útil al rey de Francia de su época, recién terminadas las guerras de religión (44); pero tampoco Montesquieu fue - ajeno a motivaciones políticas concretas; de manera que el parentesco dicho no se oscurece por ello aunque tampoco deba ser llevado al extremo.

Pero los logros de Bodino con esos nuevos enfoque y método para el estudio de la política estuvieron bien lejos de llegar a sus largas pretensiones. Ello es debido, a juicio de Sabine, a que amalgama lo medieval y lo moderno, la superstición y el racionalismo, el misticismo, el utilitarismo y el tradicionalismo (45). En efecto, aunque Bodino quiere convencer con demostraciones, no con meras opiniones, y considera la experiencia como fuente de la certeza, termina apoyándose en las Escrituras y en relatos escasamente científicos.

No obstante, acierta a explicitar la influencia de la historia y de la geografía en las instituciones políticas aunque niega el determinismo del clima, de la raza y de otros factores. En escasa coherencia con lo anterior, habla de una ley natural de todos los pueblos, pero sus preceptos se adaptan a los lugares, las personas y los tiempos.

Su posición científica y metodológica es, pues, ambivalente, si no titubeante. Pero no otra cosa acontecería con los representantes del iusnaturalismo racionalista, como veremos.

Por lo demás, su doctrina de la soberanía, capital en su obra, es teóricamente harto deficiente y contradictoria. Por lo tanto y como dice P. Jeannin (46), Bodino no hace una fundamentación teórica de la soberanía, sino que ésta aparece más bien como imperativo categórico de la existencia y de la unidad del Estado. Trata, a mi manera de ber, tan sólo de extraer deductivamente los caracteres de la soberanía a partir de esa unidad e independencia estatal. Así, la soberanía resulta ser:

a) Un poder incondicionado.

b) No delegado de otro poder ni responsable ante ningún otro que se sea igual, inferior ni superior.

c) Indivisible, inalienable, imprescriptible y perpetuo.

d) Es una soberanía subjetiva, en el sentido de que es personal del monarca (por eso es indivisible, porque lo es la persona del monarca, al igual que indivisible es el poder de Dios).

e) Pero es también una soberanía objetiva, en cuanto que es la cualificación del poder del Estado, como ha subrayado Sanchez Agesta (47).

Sin embargo, Bodino concede después que existen límites que condicionan esa soberanía:

1º) Uno de ellos viene constituído por Dios y la ley natural (48). Llega a decir nuestro autor que el magistrado debe desobedecer las órdenes del monarca que contraríen la ley natural.

2º) El segundo es el de las leges imperdi o constitucionales, en la misma línea que defendía nuestro Mariana. Estas leyes se concretan principalmente en las que regulan la sucesión al trono y las que protegen los bienes de dominio público (que no se identifica con el patrimonio del monarca).

3º) Por último, la propiedad privada. La propiedad es un atributo de la familia, que tiene una existencia independiente del Estado; de manera que todo lo que le afecte (impuestos, por ejemplo) tiene que ser consentido por los estados generales, tesis muy cercana a la defendida por el constitucionalismo inglés desde la Carta Magna del Rey Juan.

Pero, evidentemente, aunque estos límites no se traduzcan en garantías jurídicas efectivas para los súbditos, desde el punto de vista teórico, que es el que interesa a nuestro trabajo, aquellos caracteres de la soberanía se nos quedan totalmente desdibujados, sobre todo su absolutismo. La teoría política bodiniana, por consiguiente, se nos muestra inconsistente. Acaso pedirle más hubiera sido demasiado a principios del siglo XVI. La vocación política de su teoría le llevó a acuñar un concepto de soberanía que fuera útil a su Rey. De la mano de la deducción extrae de dicho concepto unos caracteres precisos. Pero el peso de su formación jurídica y cristiana lo obliga a hurtarle a ese formidable concepto buena parte de su terrorífico contenido, pero también, con ello, toda su coherencia.

5.- ESCUELA ESPAÑOLA DEL DERECHO NATURAL.

"La especulación española clásica -dice Gomez Arboleya- se desarrolla cronológicamente a partir del Renacimiento y en un peculiar enlace y contradicción con él". Al decir de dicho autor, el nervio básico del siglo de oro español es la idea católica, en la que la Antropología es el preámbulo de la ascética (49). Los autores de este movimiento son todos escolásticos y casi todos eclesiásticos. Y es que, como dice G. Fassó, había razones políticas y religiosas en la España del siglo XVI que hacían del catolicismo un elemento esencial de la fisonomía nacional. La cultura nacional española se forjó en estrecho vínculo con la Teología de la Contrarreforma (50).

Los pensadores españoles de los siglos XVI y XVII dieron a la Teología una proyección muy amplia, que abarcaba en cierto modo lo que hoy denominamos ciencias sociales (51). Y forman una escuela pues, sin mengua de las diferencias individuales que hay entre ellos, a veces importantes, el grueso de la doctrina de todos ellos es coherente porque parte de unos supuestos filosóficos idénticos y escriben con igual preocupación.

A la base de este renacimiento escolástico se encuentra la Filosofía aristotélica y la Teología tomista, con su doctrina del Derecho natural y del finalismo de los seres y, por lo tanto, también de las asociaciones, de la sociedad. Y, aunque hay matices, casi todos se inclinan hacia el intelectualismo, dando de lado al voluntarismo. Gabriel Vázquez es en esto bastante extremo y está anticipando muy explícitamente las posturas de Grocio y de Pufendorf. No obstante, hay defensores del voluntarismo, como

Vazquez de Menchaca; y Suarez busca una vía intermedia superadora de ambas posiciones.

Sanchez Agesta ha demostrado (52) que en ciertas fórmulas jurídicas medievales españolas se comienza a gestar una Teoría del Estado, aun antes que en el resto de Europa. Son, por ejemplo, las siguientes:

1) Príncipe que no reconoce superior, cuyo origen se remonta a Casiodoro y que utiliza Alfonso X en el Espéculo, así como Juan II, y el mismo Carlos I en su testamento.

2) Principado exento, o inmune, o libre.

3) Maiestas, Majestad o Mayoría, que el mismo Bodino utiliza alguna vez como sinónimo de soberanía.

4) Suprema potestad, summa potestas, o plenitudo potestatis.

5) Potestas temporalis, potestad ad bonum o potestas in suo ordine.

La escuela española de los siglos XVI y XVII utilizan estas fórmulas y las cargan de intención teórica, hasta delinear sobre ellas una Teoría del Estado, que lo es principalmente de la soberanía, como es lógico, por ser ésta el pilar sobre el que el Estado se había edificado. Esta Teoría del Estado puede cifrarse, según el mismo Sanchez Agesta (53), en cinco puntos:

1) La socialidad natural del hombre, tesis nítidamente aristotélica. De donde es fácil deducir que el poder, como fenómeno también natural, procede de Dios. Ahora bien, esta procedencia es remota, mediata, pues es a través de la comunidad como llega al Príncipe. De manera que el poder reside en

la comunidad y a ella vuelve cuando el Príncipe lo pierde. Por eso, cuando hablan -implícita o explícitamente- de pacto, se refieren siempre al pacto político, que da forma al Gobierno, no al pacto social, puesto que la sociedad es connatural al hombre.

2) El Estado es una comunidad ético -teológica.

Conforme al aristotelismo de toda la Escuela, todos sus integrantes participan de una concepción finalista del ser. Ahora bien, con la comunidad política y con el poder sucede otro tanto: existen en función de su fin, el bien común o utilidad general. Por eso queda fuera de su alcance, y, por lo tanto de la soberanía estatal, los fines sobrenaturales. Al mismo tiempo, el Estado sólo se puede proponer esos fines dentro de su esfera, y quedan fuera tanto los ámbitos exteriores como los más reducidos en su seno (la esfera individual, la familiar, etc.). Pero, en sentido contrario, el poder político está condicionado por valores o fines temporales conducentes al bien común, como la justicia. De ahí la doctrina de la resistencia a la tiranía (Suárez, Mariana); de aquí también la insistencia en la necesidad de una causa justa para declarar la guerra o para dispensar las leyes. De aquí, en fin, la reiteración en la función turelar de la justicia que corresponde a la maiestas del Rey (Covarrubias, Mariana, Saavedra). El fin es, pues la medida del poder; éste no debe ser ni mayor ni menor sino lo necesario para su fin, el bien común (Suarez) (54).

3) El Estado es una comunidad perfecta, completa. Es un todo. Forma un corpus mysticum, fundado en la jerarquía de poder y en la cooperación general para la consecución del bien común. De ahí deriva que el Príncipe, aunque cabeza de ese cuerpo, es, al fin y al cabo, miembro del mismo y, por consiguiente, está sometido a las leyes de la comunidad, aunque procedan de él. En esto Vitoria es sumamente claro: el Rey puede promulgar o derogar una ley, pero, mientras ésta esté vigente, debe cumplirla, lo mismo que todo hombre es libre de estipular o no un pacto, pero, una vez hecho, debe cumplir lo pactado. No existen poderes no jurídicos: un poder al margen del Derecho divino, del natural y del positivo es tiranía (Covarrubias). El Príncipe no es legibus solutus sino legibus alligatus (Solorzano Pereyra).

4) Distinción entre potestas y officium. La primera es el poder de la comunidad. El segundo, el ejercicio de esa potestas por parte del Príncipe, de un Senado o del pueblo, según sea la forma de gobierno vigente. La potestas no se pierde pues reside en la comunidad. Pero el gobernante puede perder el officium o ejercicio del poder (Castro, - Suárez, Mariana) (55).

5) El mundo es un pluriverso de Estados, cada uno con su poder supremo e independiente. Por eso, no tiene justificación ninguna pretensión de dominio universal; no tiene fundamento ni en el Derecho Divino, ni en el natural ni en el positivo. No tiene ese poder ni el Emperador ni el Pontífice.

* * *

En conclusión, por lo que a nuestro trabajo interesa, hay en la Escuela Española una Teoría Política finalista y una Teoría jurídica del Estado, entendiendo el adjetivo en sentido muy amplio para albergar tanto al Derecho positivo como al natural y al divino. Pero, prescindiendo de estod dos extremos, es importante el esfuerzo de la Escuela en construir una institucionalización jurídica del poder, que anticipa posturas de Locke, Montesquieu, Rousseau, Condorcet y Kant.

Y hace todo ello la Escuela con gran coherencia y unidad metodológica, estrictamente deductiva, que incluso está formalmente construída a base de silogismos para probar las tesis que sustenta, procedimiento especialmente perceptible en las Relectiones de Vitoria. Pero, de otro lado era una teoría sustentada en las Escrituras, actitud científica y folosófica que estaba cayendo ya en desuso, al menos en el siglo XVII, como veremos en seguida. A pesar de llo, las tesis defendidas por los pensadores españoles eran políticamente modernas e incluso arriesgadas en el contexto político español.

6.- EL IUSNATURALISMO RACIONALISTA.

Sabine ha sabido resumir con pulcritud el cambio científico que se opera a principios del siglo XVII: "Con las décadas iniciales del siglo XVII comenzó la filosofía política un proceso gradual de liberación de aquella asociación con la teología que había sido característica de su anterior historia durante la era cristiana". Ello se produjo por el retroceso que experimenta la controversia

religiosa y por una vuelta a los estudios de la Antigüedad similar a la de los intelectuales italianos del tiempo de Maquiavelo. "El estoicismo, el platonismo y una interpretación modernizada de Aristóteles dieron por resultado un grado de naturalismo y racionalismo que no había podido producir en el siglo XIV el estudio de Aristóteles". Pero también influyó de modo decisivo "el gigantesco progreso logrado en las ciencias físicas y matemáticas que inicia una nueva época. Se comenzó a concebir los fenómenos sociales en general y las relaciones políticas en particular como hechos naturales, abiertos al estudio por medio de la observación y de modo más especial por el análisis lógico y la deducción, procedimientos en los cuales no desempeña ningún papel importante la revelación ni ningún otro proceso sobrenatural" (56).

La Teología estaba en retroceso desde el Renacimiento frente a la ciencia y a la Filosofía natural (= racional). Se sigue hablando de la ley natural pero se trata ya de una ley que el hombre se da a sí mismo por medio de su razón. Como dice G. Fassó, se enlaza así con la Stoa, con Ciceron y, en cierta medida, con Santo Tomás, pero no con el escolasticismo (57).

El subjetivismo se introduce en el iusnaturalismo iniciándose un proceso que llevará a Grocio y Pufendor. Pero el subjetivismo tuvo otra derivación: el escepticismo, cuyo representante más notable en la época fue Montaigne, el cual basado en datos de observación y en noticias de pueblos salvajes conocidos por los recientes descubrimientos, infiere de la variedad de costumbres, de normas y de instituciones la inexistencia de la ley natural (58).

Como ha descrito con agudeza J.M. Rodriguez Paniagua,

nos encontramos ahora con que los autores de esta corriente no son clérigos, sino laicos; tampoco son teólogos y a veces ni siquiera folósofos sino juristas o personas interesadas en las cuestiones jurídicas o políticas, y tampoco son profesores universitarios, excepto Pufendorf. No es por ello de extrañar, como dice el citado autor, que intenten desplazar desde la revelación a la razón natural el fundamento de sus construcciones teóricas sobre el Derecho y la política. Tampoco sorprende que el centro de sus preocupaciones se desplace a los problemas más prácticos y candentes (59). Que no faltaban, desde luego: las relaciones internacionales se habían hecho caóticas con la pérdida de protagonismo de la Iglesia; las monarquías absolutas, apoyadas en el "realismo" político, hacían de la fuerza el árbitro de esas relaciones; seguían las guerras de religión; y la expansión colonial, el engrandecimiento comercial y la explotación de los territorios descubiertos añadían problemas que los juristas y los teóricos de la política no podían soslayar (60).

6.1.- Altusio: el federalismo como modelo ideal.

Desde esta posición, Altusio escribe su Política methodica digesta. Se basa sólo en la idea de contrato social. La regla principal en la sociedad es la observancia del pacto (o de los pactos, porque son dos los que él concibe: el pacto de unión o social, y el que regula las relaciones entre gobernante y pueblo, que es el pacto político). Ese es el fundamento de toda sociedad, desde la familia al Estado, pasando por la corporación voluntaria o collegium, la comunidad local y la provincia.

Altusio hace del pacto su instrumento metodológico y del federalismo de fucdus, pacto) su modelo político.

Aceptado este punto de partida, el resto se da por añadidura: la soberanía sustentada en el pacto, la obligación del Príncipe de atenerse a él, el derecho de resistencia por parte de los súbditos en caso contrario y su consiguiente libertad para construir otra comunidad sobre un nuevo pacto, etc.

Anotemos, sin embargo, que, aunque Altusio inicia el iusnaturalismo en su versión contractual, en su escalonado federalismo corporativo se perciben resabios medievales (61).

6.2.- Grocio y Pufendorf: Una fallida combinación de los métodos deductivo e inductivo.

Grocio profesaba inicialmente un decidido voluntarismo, pero la intolerancia del calvinismo ortodoxo provocó en él un giro hacia el racionalismo.

Define el Derecho natural como "el dictado de la recta razón que indica la necesidad o vileza moral de una acción, según sea o no conforme a la naturaleza racional; y, por consiguiente, que tal dictado es ordenado o prohibido por el autor de la naturaleza, Dios" (62).

En esta definición la referencia a Dios es meramente consecuencial; el criterio determinante es la naturaleza racional humana. Por eso puede decir poco después: "Así como ni siquiera Dios puede hacer que dos y dos no sean cuatro, tampoco puede hacer que lo que es intrínsecamente malo no lo sea" (63). Por la misma razón, los preceptos del Derecho natural subsistirían aunque Dios no existiera

o no se ocupara de la humanidad (64), hipótesis meramente dialéctica que Grocio rechaza.

En rigor, como hemos dicho, no sólo Grocio sino todo el iusnaturalismo racionalista va dando de lado a la Teología. Aunque se sigue haciendo referencia a las Escrituras, se tiene la pretensión de que los procesos teóricos aportados valen por sí mismos sin el apoyo de la revelación. El fundamento teórico de ese Derecho natural es, pues, estrictamente racional, laico, humano, no divino.

Para nosotros, la importancia de esta construcción no reside tanto en su contenido (el Derecho natural clásico) cuanto en el método, un método racional que, como dice Sabine, trata "de llegar a un cuerpo de proposiciones subyacentes en los sistemas políticos y en las disposiciones del derecho positivo". Estamos, por tanto ante una apelación a la razón, incluso con mayores pretensiones de exactitud que en la Antigüedad. A este respecto es sintomática la referencia continua de Grocio a la Matemática, al carácter axiomático, claro, simple y evidente de sus proposiciones, que, una vez captadas, permiten que, por inferencia, se pueda "construir un sistema completamente racional de teoremas". No otro es el procedimiento de la Geometría (65).

Grocio se propone construir un sistema (eidético) de normas que sean evidentes por sí mismas, conforme al modelo deductivo de la Matemática. La evidencia de tales normas radica en que derivan de ciertas ideas fundamentales indudables, cuya negación resulta contradictoria: "Pues los principios de ese Derecho son manifiestos y claros con sólo dedicarles la debida atención, y son casi tan evidentes como aquellas cosas que percibimos por los sentidos

externos", dice el mismo Grocio.

Estas palabras son dignas de anotación. Pues en efecto, de ellas se desprende que, más evidentes aún que tales principios, lo son las cosas percibidas sensorialmente. Grocio no construyó su iusnaturalismo sobre tal base empírica pero terminó aceptando que es de Derecho natural lo que es considerado tal en todos los pueblos, o, al menos, en los más civilizados (66), posición que exige un método inductivo, junto al deductivo de las demostraciones geométricas.

No consiguió Grocio un equilibrio metódico, como tampoco el empirista Locke. Hobbes lo intentó al menos, pero su resultado no solo no fue teóricamente satisfactorio --lo veremos- sino que, políticamente, sirvió de justificación del absolutismo, con lo que ganó la enemiga para los métodos empíricos en el terreno del Derecho y de la política.

De todos modos, la contribución de Grocio al apogeo de los sistemas jurídico-filosóficos "demostrativos" fue muy alta, como lo fue la de Descartes en el más amplio campo de la filosofía y de la ciencia. Esta racionalismo contenía un disolvente del argumento de autoridad y de las creencias consuetudinarias. Como comenta Sabine, "la apelación a la razón que encontramos en los primeros racionalistas estaba dirigida contra el dogmatismo y la creencia ciega en la tradición" (67).

* * *

Cuando la filosofía política de Hobbes se abra paso,

el deseo de Pufendorf de ser el continuador de Grocio no podía ya cumplirse sino asumiendo los nuevos modos y presciendiendo un tanto del humanismo y de la inspiración estoica de éste. Pufendorf, que fue el titular de la primera cátedra de Derecho Natural y de Gentes existentes en Europa, en la Universidad de Heidelberg, a partir de 1661, se vio sometido a este juego de influencias y hubo de construir su teoría intentando armonizar metodológicamente a Grocio con Hobbes (68). El intento era ambicioso o interesante, pero, a mi juicio, no fue satisfactoriamente resuelto por Pufendorf. A decir verdad, continúa todavía sin resolverse, por lo que habrá que ir pensando si es o no tarea hacedera a la humana inteligencia. Volveremos a verlo al estudiar a Locke y en todo el siglo XVIII francés. Por eso, posponemos su análisis hasta entonces.

NOTAS AL CAPITULO I

(1) O. Ferrara: Maquiavelo. La vida, las obras, la fama, "La Nave", Valencia-Madrid, s.f., págs. 164-165.

(2) G. Sabine: Historia de la Teoría Política, edic. cast., México, 1965, págs. 249-250.

(3) Ibídem, págs. 250-251.

(4) M. Duverger: Las dos caras de Occidente, ed. cast., Barcelona, 1972, págs. 42 y ss.

(5) M. García Pelayo: Del mito y de la razón en el pensamiento político, Madrid, 1968, págs. 245-309, que sigo en buena parte de este epígrafe.

(6) Ibídem, pág. 253.

(7) G. Sabine: ob. cit., págs. 256 y 263.

(8) A. Torres del Moral: Etica y Poder, Madrid, 1974, págs. 51 y ss.

(9) El Príncipe, XXIII.

(10) Ibídem, XVII; Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio, I.3. (En número romano, el libro; en arábigo, el capítulo).

(11) Discursos, I, 26.

(12) El Príncipe, XV.

(13) Discursos, I.3.

(14) Ver A. Gramsci: La política y el Estado moderno, ed. cast., Barcelona, 1971, págs. 76 y ss.

(15) L. Strauss: Meditación sobre Maquiavelo, Madrid, 1964, passim.

(16) Una discusión de la posible sistematización de El Príncipe, puede verse en G. Prezzolini: Maquiavelo, ob.

cit., págs. 114-118. L. E. Palacios centra lo más - sustancial del maquiavelismo en los capítulos XV a XXV de El Príncipe. Luego, los textos que entresaca son principalmente del cap XXV y casi exactamente los mismos que nosotros, aunque les da una interpretación algo distinta (La prudencia política, Madrid, 3ª edic. 1957, págs. 159 y ss).

(17) El Príncipe, XXV.

(18) Ibídem, Ing. cit.

(19) Ibídem, Ing. cit.

(20) L. Strauss: ob. cit., págs. 262 y 266-7.

(21) G. Prezzolini: ob. cit., págs. 64-70.

(22) El Príncipe, XXV.

(23) Discursos, III, 9.

(24) El Príncipe, XXV.

(25) Ibídem, loc. cit. A veces, la fortuna adversa es tan fuerte que no puede con ella ni el príncipe más virtuoso. Es el caso de César Borgia (cfr. El Príncipe, VII).

(26) Discursos, II, I.

(27) Discursos, I, 10; El Príncipe, VI, XX y XVI.

(28) Discursos, I, 9.

(29) F. Meinecke: La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna, ed. cast., Madrid, 1959.

(30) El Príncipe, XVIII.

(31) Ibídem, XII.

(32) Ibídem, VI.

(33) Discursos, II 13. Sobre la astucia en Maquiavelo, cfr.

J. Burnham: Los maquiavelistas, ed. cast., Buenos Aires, 1953, pág. 73.

(34) Cfr. F. Meinecke: La Idea..., ob. cit., pág. 35.

(35) El Príncipe, XV.

(36) Discursos, I, 26 (subrayados míos).

(37) M. García Pelayo: ob. cit., pág. 276.

(38) F. Meinecke: ob. cit., pág. 86.

(39) M. García Pelayo: ob. cit., pág. 289; en las páginas siguientes las estudia por separado.

(40) L. Strauss: ¿Qué es Filosofía Política?, edic. cast., Madrid, 1970, pág. 54.

(41) G. Sabine: ob. cit., pág. 298.

(42) J. Benetto: El Estado como respuesta al cambio social; en Rev. de Est. Políticos, nº 203, sept.-oct. 1975, págs. 7-8.

(43) G. Sabine: ob. y lug. cit.

(44) J. Brethe de la Gressaye: L'Histoire de l'Esprit des lois; en "La Pensée politique et constitucionnelle de Montesquieu: bicentenaire de L'Esprit des lois", 1748-1948, París, pág. 78.

(45) G. Sabine: ob. y lug. cit.

(46) P. Jeannin: La renovación de las ideas en las luchas políticas del siglo XVI; en "Historia de las ideas políticas", dirigida por J. Touchard, edic. cast., Madrid, 1964, pág. 228.

(47) L. Sanchez Agesta: Principios de Teoría Política, 6ª edic. revisada, Madrid, 1976, págs. 475-476.

(48) Los seis libros de la República, I, 8.

(49) E. Gómez Arboleya: Estudios de Teoría de la Sociedad y del Estado, Inst. de Estudios Políticos, Madrid, 1962, págs. 185 y ss. (Recoge trabajos del autor desde 1940).

(50) G. Fassó: Historia de la Filosofía del Derecho, ed. cast., Madrid, 1979. pág. 57.

(51) J. Mª. Rodriguez Paniagua: Historia del pensamiento jurídico, Fac. de Derecho de la Univ. Complutense, 1976, págs. 87-88.

(52) L. Sanchez Agesta: El concepto de Estado en el pensamiento español del siglo XVI, Madrid, 1959, págs. 130 y ss.

(53) Ibídem, passim.

(54) Vitoria: De potestate civile, 2-3 y 8-10. Suarez: Defensio fidei, III, 3.3; III, 5.2 y 11; VI, 4,7 y 15-19; De charitate, III, 4,6 y III, 8 passim; De legibus, III, 7,5; III, 11, 6 y 12; III, 31, 8 y III, 32, 4.

(55) Suarez: Defensio fidei, III, 8-9 y VI, 6, 11; De legibus, III, 4, 5 y VI, 17, 3.

(56) G. Sabine: ob. cit., pág. 308.

(57) Cfr. G. Fassó: ob. cit., págs. 27-28.

(58) Ibídem, págs. 29-30.

(59) J. Mª. Rodriguez Paniagua; ob. cit., págs. 97-98.

(60) G. Sabine: ob. cit., pág. 312.

(61) G. Fassó: ob. cit., pág. 52.

(62) H. Grocio: De iure belli ac pacis, I, 1, X, 1.

(63) Ibídem, I, 1, X, 5.

(64) Prolegomena, 11.

(65) G. Sabine: ob. cit., pág. 315.

(66) H. Grocio: De iure belli ac pacis, I, 1, XII, 1.

(67) G. Sabine: ob. cit., pág. 316.

(68) J. Mª. Rodríguez Paniagua: ob. cit., págs. 111-112.

CAPITULO II

UN TEMPRANO INTENTO DE SINTESIS METODICA:

HOBBES

1.- EL GIRO EPISTEMOLOGICO DE LA FILOSOFIA POLITICA EN EL SIGLO XVII.

En general, cuando en una època se hace mucho hincapié en las cuestiones metódicas es porque hay bastante inseguridad en las ideas que hasta entonces se tenían por válidas. Se teme errar de medio a medio; y, más que buscar nuevos conocimientos, se procura evitar el error. Para ello se indaga un método que preserve del mismo. Como normalmente no se encuentra uno que satisfaga por completo, las cuestiones metódicas llenan casi toda la producción teórica.

En la época que consideramos ocurre así. El pensador del siglo XVII se aferra a la razón. No desprecia las demás vías, pero busca el asidero de la razón como el único firme. El hombre moderno, principalmente desde Descartes, se caracteriza, entre otras posibles notas, por la inseguridad. Inseguridad proveniente de la renacentista afirmación de una libertad individualista y antropocéntrica que subvirtió el orden teocéntrico medieval sin sustituirlo con otro sistema que ofreciera garantía de firmeza. Esa inseguridad moderna no se plantea, pues, sólo a un nivel gnoseológico, sino en todos los aspectos de la vida humana. Por lo que se refiere al ámbito político, las doctrinas pactistas obedecen al deseo de encontrar un sólido fundamento a la sociedad vivida o deseable, demostrar que la sociedad, el hecho social, no obedece al capricho humano ni al azar, ni siquiera a la fatalidad, sino que responde a la naturaleza humana, y, por ende, aunque

necesario, es una cabal respuesta a lo que los hombres, en su caso, habrían acordado en un acto fundacional reflexivo. De manera que si la existencia de la sociedad hubiera dependido de la celebración de un pacto, habrían hecho bien los hombres en celebrarlo, porque, si lo hacen con justicia y en condiciones de igualdad entre los pactantes, la sociedad resultante cumple todos los fines deseables que la razón puede pedir.

El primitivo liberalismo fue un producto de Inglaterra y Holanda, pudiéndose señalar entre sus características más acusadas -algunas de las cuales ya hemos adelantado- las siguientes (1):

1) Tolerancia religiosa.
2) Valoración positiva del comercio y de la industria, además de una firme defensa del derecho de propiedad. Como hemos indicado, es la ideología de la burguesía, que cada vez tiene mayor peso social.

Como sostiene Sabine, "la filosofía del siglo XVII era, por primera vez, una filosofía de la clase media. Por el momento la clase media estaba, en términos generales, del lado del liberalismo, el cosmopolitismo, la ilustración y el individualismo" (2).

3) Derecho de la comunidad a darse su propia forma de gobierno.
4) Limitación del poder por los derechos de los ciudadanos, entre los que el más efectivo para dicha función fue, indudablemente, el derecho de propiedad.
5) Libertad e igualdad de origen en los hombres. Para evitar las diferencias advenidas, ningún remedio mejor que la educación (Ilustración).

6) Oposición al monolitismo teocrático medieval tanto como a los modernos fanatismos religiosos.
7) Individualismo. Este individualismo fue de importancia decisiva, enfrentándose a la opinión medieval dominante. En el medievo dominó (salvo en el caso de los místicos) "una firme síntesis de dogma, Derecho y costumbre"; "lo verdadero y lo bueno tenía que ser determinado, no por la meditación solitaria, sino por la sabiduría colectiva de los concilios" (3). el individualismo penetró tanto en la práctica política como en la filosofía (que recibió el impacto del cogito cartesiano), además de en la economía, todo lo cual trastocaba integralmente los supuestos teóricos de la política.
8) Racionalismo. A fuerza de prescindir de todo lo no evidente, el hombre del siglo XVII se queda solo consigo mismo, como individuo, con su razón. Con tan escaso bagaje se trata de acceder a la naturaleza común (de los hombres principalmente, pero no sólo de ellos). Una vez hecho, quiere extraer deductivamente unos principios fundamentales que, por lo tanto, son entendidos como universales y eternos. Todo exactamente al contrario de lo que hicieron Platón y Aristóteles, que partieron del hombre como miembro de la comunidad, que era lo que les parecía evidente, por tangible, y llegaron al individuo después, por vía de abstracción.

* * *

Veíamos en el capítulo anterior que ya el mismo Grocio se debate entre el racionalismo y el empirismo, aunque con una muy decidida inclinación por aquél a la hora de construir su teoría política y jurídica. Algo parecido

sucede a Pufendorf, como también adujimos. El racionalismo cartesiano fue bien recibido por juristas y filósofos de la política porque podía ser un arma útil contra el dogmatismo y la ciega creencia en la tradición, si bien, como haría ver Locke, podía ser utilizado precisamente en sentido contrario.

Poco a poco, el método prevalece sobre el contenido, contentándose muchas veces los cultivadores del iusnaturalismo con la corrección formal de la argumentación deductiva, sin preocuparse de la existencia real de las cosas ni de los reales acontecimientos. No en vano el idealismo platónico subyace no ya en Grocio, sino en casi toda la ciencia del siglo XVII.

El Derecho natural era una "idea", un modelo, un tipo, como lo es la figura geométrica, que tampoco existe en la realidad. Ello comporta una necesaria ambigüedad que proviene de la diferencia entre necesidad lógica y necesidad moral (deber), entre correción argumental y verdad real. Y todo ello, a su vez, descansa en que se prescinde del hecho, de los hechos; pero además, se prescinde de algo incuestionable: que el hombre introduce, por su libertad, modificaciones en las condiciones sociales y políticas, en los datos con que originariamente se plantea el problema en un gabinete de estudio.

En el siglo XVII sólo Spinoza se enfrenta con este problema. sin grandes resultados. Hobbes arranca del materialismo, pero emplea el mismo método racionalista deductivo, como veremos, sin preocuparse del hecho, lo que le lleva a introducir en cada momento sucesivo de su teoría nuevos postulados que posibilitaran su continuación. Fue ya en el siglo XVIII cuando se hizo el análisis

crítico del racionalismo iusnaturalista. Lo hizo D. Hume. Y lo hizo con bastante coherencia y solidez, independientemente del juicio que pueda merecer el contenido de su doctrina política; lo cual supuso que haya sido erigido en padre de la Ciencia Política contemporánea de corte empírico.

Por lo demás, Hobbes y spinoza adoptaron el método racionalista para defender el poder absoluto. Altusio y Locke, para defender la limitación del poder. Grocio y - Pufendorf quedaron equidistantes. Pero, como conlcuye Sabine, "la teoría en conjunto, tenía una inclinación general hacia el liberalismo político" (4).

De otro lado, (como apunta H.Heller)(5), el problema de las relaciones entre el poder temporal y el espiritual pasa a un segundo plano en esta época, y el problema político crucial viene a ser -y lo será hasta nuestros días- la disputa del poder por parte del príncipe y el pueblo. La doctrina del contrato social y/o político dominó en esta polémica y fue utilizada por los dos bandos combatientes con finalidades, claro está, distintas. Como ambas partes invocaban los mismos principios, pocas posibilidades había de superar el estado científico de la cuestión. Había dos vías para ello:

a) o bien desplazar por completo al pueblo de toda intervención en la designación del soberano;
b) o bien encontrar, fuera de toda justificación teológica, un fundamento inmanente del poder político.

La primera vía es seguida por Bossuet y Fenelon en Francia, y por Salmasio y Filmer en Inglaterra. La segunda, completamente nueva, se inicia con Hobbes, el cual -desde esta perspectiva, lo mismo que Maquiavelo desde

otra- puede ser considerado también como fundador de la moderna Ciencia Política.

2.- HOBBES: EL SISTEMA DE LAS CIENCIAS Y EL PROBLEMA DEL METODO:

Todo el ciclo de la primera revolución burguesa, que dispara el advenimiento del Estado nacional, dice C. Moya, acontece entre la publicación de El Príncipe y de Leviatán. La dictadura de Cromwell, añade, que el cumplimiento absoluto de ese movimiento histórico: la revolución inglesa puso los fundamentos políticos para la expansión del capitalismo. (6).

Hobbes había entroncado en Oxford con la corriente voluntarista -nominalista- empirista medieval que había tenido en Inglaterra sus principales progenitores (7). Después, como sabemos, es ganado por la Física galileana y el racionalismo cartesiano- Y por lo tocante a política, conoce la obra de Maquiavelo, Bodino y Grocio.

Tal bagaje y su entorno histórico -político y económico- lo instalan en plena modernidad. Acerquémonos poco a poco a su construcción teórica de la política, en la que, al decir de la generalidad de los exégetas, se podrá estar o no de acuerdo con sus ideas concretas, pero hay forzosamente que rendirse a la imponente trabazón lógica de sus construcciones mentales (8).

2.1.- Ciencia y método.

Impresionado por el sistema de Galileo, Hobbes concibe

todo acontecimiento como un movimiento de mayor o menor complejidad, como una diferencia cinética. Lo cual reza también para la vida humana. La Geometría y la Mecánica estudian dichos movimientos en el mundo físico. La Fisiología y la Psicología, en el mundo psíquico. Y la Política (o Filosofía Política), en el mundo humano social.

"El objeto de la Filosofía o la materia de la misma son todas las cosas que se pueden concebir en proceso de generación... Por lo tanto, la Teología está excluída de la Filosofía" (9). La Filosofía, pues, trata exclusivamente de los cuerpos y sus propiedades.

Pero la ciencia no es un mero conocimiento de hechos sino el de las causas de esos hechos; no consiste en describir ni acumular datos sino en formular leyes y teorías. Y esto no es hacedero si no se dispone del método adecuado.

El problema del método es, pues, prioritario. Frente a la Geometría y a la Física por ejemplo, la Filosofía política ha adolecido hasta ahora de métodos poco idóneos. Por eso Hobbes, que cree haber dado con el correcto, puede decir que está ciencia comienza con su obra De cive.

Ahora bien, a una concepción materialista y mecanicista como la descrita anteriormente es evidente que le acomodan mejor los métodos empíricos, que son los únicos que pueden dar cuenta de esos cuerpos, de sus movimientos y propiedades. ¿Es así como construye su Filosofía Hobbes?

Cuando un hombre razona, dice Hobbes, no hace sino concebir una suma total o un residuo según que haya acumulado o restado unas partes a otras. Y esto, a su ves, no

otra cosa que sustituir los nombres de las partes por el nombre del conjunto, si se ha sumado, o el nombre del conjunto por el de la parte resultante, si se ha restado. - Razonar es, pues, operar con nombres. El cálculo de la - realidad por medio de las palabras es el único itinerario de la razón, la única posibilidad de razonamiento científico (10).

Operando así, la razón es capaz de formular leyes y elaborar teorías que desmientan las impresiones de los - sentidos. Tal hicieron Copérnico y Galileo con el geocentrismo "sensorial", al que opusieron un "racional" heliocentrismo que terminó por ser verificado y por abrirse camino.

Todos los conocimientos, ciertamente, se inician en los sentidos porque provienen de la percepción de un movimiento. Pero la razón puede remontarse por encima de estos datos y buscar la teoría general que dé una explicación suficiente de todos los fenómenos estudiados.

Los métodos son dos: El sintético o de composición y el analítico o de división y resolución. El método analítico arranca de lo singular, de las percepciones sensoriales, y culmina con la formulación de un principio general, en el que se identifican las causas. El método sintético parte de lo universal y de las causas para llegar a los casos particulares y a los efectos.

Pues bien, en la enseñanza, que sólo necesita exponer y demostrar, se utiliza el método sintético, mediante contínuos silogismos (11). Pero en la investigación - científica han de emplearse los dos: hay que partir de la realidad concreta tal como la percibimos por los sentidos;

ir después descomponiéndola en sus elementos simples (análisis) para ir mas tarde recomponiendo esa realidad como objeto científicamente inteligible (síntesis).

2.2.- El sistema de las ciencias.

Es coherente con este planteamiento el que nuestro autor conciba su sistema filosófico dividido en tres partes:

1) De Corpore, que trataría del cuerpo natural, viniendo a cubrir lo que estudian la Geometría y la Mecánica.
2) De Homine, que se ocuparía del cuerpo humano en su aspecto físico y psíquico.
3) De Cive, que versaría acerca del cuerpo social.

Este era el orden lógico de las ciencias según Hobbes, siendo preciso haber superado un nivel para abordar con éxito el siguiente.

Sin embargo, el orden en que aparecieron las distintas partes de su Elements of Law Natural and Politic fue distinto. En 1642 publica la parte política, De Cive; y todavía, antes de publicar las otras, da a la prensa su Leviatán, escrito en 1649 y publicado en 1651. En esta obra, fuera del sistema inicial, aborda, junto a las materias políticas, problemas metodológicos y lucubraciones en torno a la naturaleza humana. De Corpore sólo aparecería en 1655 y De Homine habría de esperar a 1658.

Lo primero que este hecho sugiere es que Hobbes contradice su esquema inicial, al comenzar por el final; o, lo que es lo mismo, que se puede estudiar Política sin pasar por los niveles inferiores. Dicho de otra manera: que la Política, por estar basada en principios propios, no

necesita apoyarse en ninguna ciencia previa, aunque, eso sí, tampoco quepa entenderla como totalmente independiente ni, menos aún, como previa a todas (12).

Pero, al parecer, fueron las circunstancias políticas las que le impulsaron a dar a la luz antes el De Cive. En realidad, ya en 1637 publicó unas páginas que eran un esbozo del De Corpore y en 1640 hizo circular, bien que en mero manuscrito, el borrador de las otras dos partes, que por entonces tenían los títulos de De la naturaleza humana y Del cuerpo político. De manera que la alteración del sistema lo fue sólo de su publicación y, si acaso, de su redacción definitiva, pero no en cuanto a su concepción ni a su primer desarrollo. Asñi lo han sabido ver J. Bernhardt y, entre nosotros, A. Truyol, que, a mi juicio, aciertan al entender que no hay contradicción en este aspecto de la obra Hobbesiana (13).

Pero Hobbes llegó a admitir la autonomía epistemológica de la Política, y esto sí que contradice la trabazón orgánica del sistema. Aduce Hobbes que la homogeneidad de la experiencia y la unidad del mundo cognoscible puede eximirnos de pasar por las etapas intermediar antes de estudiar lo político; basta con aprender el método idóneo. Más aún: le parece ilusorio que el filósofo político pretenda conocer con seguridad todos los aspectos de las otras ciencias, de manera que la censura entre ellas siempre acabaría produciéndose. Así que deben bastarle la experiencia y la razón en su ámbito específico.

A mi manera de ver, para acabar aquí no hacía falta tomarse la molestia de trazar todo un sistema de las ciencias sin solución de continuidad.

2.3.- Dualismo metódico.

Sin embargo, la peculiaridad -y, a la larga, la inconsistencia- del sistema científico o filosófico hobbesiano se identifica en un estrato más hondo.

Hobbes había unido a su mecanicismo galileano una fuerte admiración por el rigor metódico de la Geometría euclidiana. Si el mecanicismo le exigía comenzar por la realidad sensorialmente percibida, su decidida inclinación por el método de la Geometría le permitía desligarse de esa realidad básica y elaborar autónomamente los elementos más simples de la ciencia: signos, nombres y primeras definiciones.

El caso es que en su obra hay, sí, elementos, pero no empirismo; e incluso hay un cierto repudio del experimento para acogerse al método sintético de una forma muy parecida a la del racionalismo continental.

Sin embargo, ese empirismo que no logró abrirse paso en su obra le empujaba a un nominalismo más acentuado de lo que pudiera esperarse de un racionalista. Para Hobbes, más acusadamente aún que para Ockam, los nombres universales no designan cosas concretas existentes en la naturaleza, sino que son simplemente eso, nombres, hombres comunes a muchas cosas (14). Este nominalismo, que volveremos a encontrar en empiristas como Locke y Hume, porque vienen a ser dos facetas de la misma posición epistemológica, apuntó en Hobbes a un cierto formalismo o fenomenismo que los dos empiristas citados afirmarán y que alcanzará su mejor desarrollo, andando el tiempo, en el positivismo lógico del Círculo de Viena.

Hobbes aspiraba a integrar esta dualidad metódica en una filosofía unitaria. Harto difícil el empeño, como puede colegirse: conciliar el más riguroso saber racional, el que le proporcionaba el convencionalismo o fenomenismo, con un punto de partida empírico del conocimiento.

Este punto de partida debía conducirlo a una ciencia construída mediante generalizaciones inductivas, a las que siempre les falta la certeza necesaria de un teorema. Pero Hobbes quiere edificar una Geometría Política, en la que los términos y las primeras proposiciones sean convenidas para, desde ahí, deducir todas las necesarias. Por eso dice que la Geometría y la Política son las dos ciencias totalmente demostrables, porque se desarrollan dentro del marco de las convenciones humanas: definición y lenguaje (15).

La base del conocimiento científico es la comprensión de los términos utilizados; el mayor riesgo, no definir con precisión y manejar palabras sin significado (16). Para Hobbes, aunque el análisis es necesario en el primer estadio del conocimiento, resulta evidente que el conocimiento científico es fruto de la deducción y sólo es detectable en la definición. Ahora bien, las definiciones están "arbitrariamente adoptadas por los inventores del lenguaje y, por consiguiente, no necesitan ser demostradas" (17). La definición no es la esencia de nada sino la creación gramatical que significa lo que concebimos como tal esencia (18). Todo queda, pues, en el ámbito del sujeto cognoscente, sin necesidad de contraste o verificación con la realidad. Y Hobbes ilustra: "Es cierto, por ejemplo, que el hombre es una criatura viviente, pero sólo debido a que los hombres quisieron imponer ambos nombres a la misma cosa" (19).

Hobbes no se decidió a dar el paso definitivo por este camino del fenomenismo y del positivismo lógico, pero sin duda ayudó a encontrarlo.

3.- EL MODELO POLITICO HOBESIANO Y SU ANTIMODELO.

Es comúnmente reconocido que el miedo y la aversión a la inseguridad adquieren en Hobbes, en palabras de Truyol, "dimensión existencial". Las luchas políticas y eclesiásticas de su época contribuyeron a ello. Y él mismo se reconoce hermano gemelo del miedo, aludiendo a las circunstancias de su nacimiento (20). Como explica J. Bernhart, había Hobbes estudiado desde su período "humanista" a Tudícides, el más analista de los historiadores griegos, en el que podía encontrarse una viva pintura de la guerra civil y de las debilidades de la democracia. "Desde ese momento, la democracia sólo fue para Hobbes demagogia y retórica", tesis que repite en todos sus escritos políticos y en el Leviatán con más fuerza que en ninguno otro (21).

No supo romper nuestro autor el dilema que se presentaba a su mente: toda comunidad política se halla frente al peligro de la anarquía o frente al peligro de despotismo. En el siglo XVII, los puritanos, especialmente los independientes, estaban preocupados por el peligro del despotismo; por eso terminaron ideando el modelo político que terminaría denominándose liberal. Hobbes, en cambio, estaba obsesionado por el miedo a la anarquía; de ahí el caracter autocrático de su modelo político (22). Pero es interesante observar cómo lo construyó, con qué cimientos lo sustentó y qué argumentaciones le dieron su definitivo perfil.

3.1.- Los tres pilares de la teoría hobesiana.

Tres son los principios de que parte Hobbes como sustentadores de su teoría:

1) Uno de ellos es la igualdad básica de los hombres por naturaleza. Para él es un dato que los hombres son más o menos todos iguales. Es decir, no hay ninguno con especiales títulos ni atributos para dominar a los demás ni erigirse en gobernante.

2) El segundo consiste en un utilitarismo relativista en lo concerniente a los valores, muy en línea con el mecanismo materialista que expusimos más atrás. "Cualquier cosa -dice- que sea el objeto del apetito o deseo del hombre es considerado por él como bueno, mientras que el objeto de su odio es considerado como malo, y el de su indiferencia, como vil y despreciable" (23). Lo bueno y lo malo, son, por consiguiente, nociones subjetivas. Las palabras "se usan siempre en relación a las personas que las utilizan, dice el mismo Hobbes.

   De manera que la noción de bueno y de malo depende las pasiones humanas, que adoptan la forma de apetito y de aversión. En definitiva, se trata siempre de movimientos, como es propio de una concepción mecanicista; de movimientos del corazón o de la cabeza. Nada hay detrás que los sustente exiológicamente. Por lo demás, "la suma de deseos, aversiones, esperanzas y miedos que se suceden hasta que se realiza la cosa o se decide que es imposible hacerlo, es lo que llamamos "deliberación", concluye Hobbes (24).

3) Y el tercero es un principio básico de su Psicología:

el egoísmo del ser humano. El resorte último y más oculto del hombre es el egoísmo, que se traduce en un afán de autoconservación, de seguridad y de temor a la muerte. La apetencia de poder, de prestigio y de riqueza se inscribe en ese afán de seguridad. Pero, como todos hacen lo mismo, puede hablarse de un deseo perpetuo e incesante de poder y más poder, de una -diríamos- espiral de poder. H. Welzel ha subrayado que "así como Newton, partiendo de las leyes de Galileo, deduce las leyes del movimiento de los astros como resultado del impulso centrífugo y de la atracción centrípeta de las masas, así también el mecanicista Hobbes deduce el Estado como el resultado del ansia del poder, de carácter centrífugo" (25).

Dejando a un lado el carácter centrífugo o centrípeto de ese afán de poder, es cierto que de estos tres principios anteriormente citados deduce Hobbes su Teoría Política. Veámoslo.

3.2.- El estado de naturaleza como antimodelo y el Leviatán como modelo de vida humana deseable.

El ser los hombres iguales por naturaleza les lleva a perseguir los mismos fines; y, antes que ninguno, la seguridad, y, por consiguiente, el poder que se la proporciona. Naturalmente, el proceso que se desencadena es el de competencia, dice Hobbes. Y de ahí el permanente estado de guerra total, guerra de todos contra todos en el estado de naturaleza. Aunque haya treguas, no cesa el estado de hostilidad latente, de tensión antagonista, porque algunos prosiguen sus actos de conquista más allá de lo que su seguridad requiere, lo que mueve a los demás a diferen-

ciarse y a hacer otro tanto (26).

El estado de naturaleza nos es pintado por Hobbes como algo indeseable. En él cada uno goza de libertad completa, pero infructuosa. Es una situación de permanente desconfianza, de guerra sin residuo en la que únicamente rigen las "leyes" de la fuerza y la astucia. (Aquí resuena en Hobbes la imaginería del león y la zorra, la fuerza y la astucia, que han puesto en juego los "realistas" políticos desde Cicerón a Maquiavelo).

Una situación semejante no es propicia para la industria, ni para la agricultura, ni para el comercio, ni para las artes, ni para las letras. Reinan "las pasiones, la guerra, la pobreza, el miedo, la soledad, la miseria, la barbarie, la ignorancia, la crueldad". La vida del hombre se hace "solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve" (27).

Dibujado así el estado de la naturaleza, el lector espera la fórmula para salir de él y llegar al Estado políticamente constituído, que para Hobbes equivale a la forma de vida humana deseable. Al menos un Estado que se ajuste a su modelo: Leviatán.

En efecto, frente a los horrores del estado de naturaleza y en las mismas páginas, traza Hobbes este otro cuadro: si en el estado de naturaleza cada uno tiene derecho a todas las cosas pero no puede gozar de ninguna, en Leviatán goza tranquilamente de su derecho y "reinan por doquier la razón, la paz, la seguridad, las riquezas, la decencia, la elegancia, las ciencias...". Todos los miembros del Estado se sienten defendidos por igual: esta es su primera y mayor ventaja.

3.3.- La razón y las leyes naturales.

A la hora de describir el paso de un estado a otro, Hobbes hace un quiebro: necesita introducir un nuevo elemento, la razón, para poder explicar que, aun en el estado presocial, los hombres pueden proyectar, calcular y encontrar vías menos nocivas que la guerra total.

Es la razón, no los apetitos ni las pasiones, la que le aconseja al hombre construir una sociedad para obtener la paz y la civilización. Es la razón la que le dicta al hombre lo que Hobbes denomina leyes naturales (se entiende que de la naturaleza humana), que son en realidad criterios de prudencia egoísta; esto es: las normas que un ser racional observaría para obtener su propia ventaja. ¿Cuáles son éstas?

1) La primera de todas consiste en que "todo hombre ha de esforzarse por alcanzar la paz mientras tenga esperanza de obtenerla, y, cuando no pueda, ha de buscar y utilizar toda ayuda y las ventajas de la guerra" (28).

2) La segunda es "que todo hombre esté dispuesto, cuando los demás lo estén también, a defenderse y abandonar la defensa de la paz y tomarse tantas libertades contra los otros hombres como los demás se toman contra él" (29).

3) La tercera postula "que los hombres cumplan los convenios hechos"; de lo contrario, "los convenios serían vanos y no otra cosa que palabras vacías, y... estaríamos todavía en situación de guerra" (30).

Y así hasta diecinueve leyes. En verdad, como hemos dicho, no son propiamente leyes, sino, en palabras del -

mismo Hobbes, "conclusiones o teoremas relacionados con la conducta apropiada para la conservación y defensa de sí mismos (los hombres)", en tanto que, para nuestro autor, la ley propiamente dicha, la ley positiva, es "la palabra que tiene derecho a imponerse sobre ellos" (31).

3.4.- El pacto social y el modelo de Estado absoluto.

Pero como estas conclusiones, teoremas o criterios son, aunque racionales, contrarios a las pasiones humanas, y como, por otra parte, "los convenios sin la espada no son más que palabras" (32), resulta necesario que exista un poder incontestable, por encima de todos los individuos. Por eso, el paso del estado natural al civil no se puede dar sin la instauración de ese poder: los pactantes se desprenden de todo el que pudiera tener y lo transmiten a un hombre o una asamblea, esto es a una sola voluntad, a un solo soberano.

Hobbes recurre al pacto como instrumento metódico para explicar no sólo el origen del Estado sino también sus rasgos fundamentales. Porque en el modelo de pacto se contiene el modelo de Estado. Igual sucede en Rousseau, como tendremos ocasión de estudiar.

J. Pérez Royo, ha estudiado con cierto detenimiento las diferencias entre el pacto hobesiano -y de los pensadores sucesivos- y el de la teoría política preestatal (33). Para los pensadores anteriores, el pacto era sólo de sujeción, para legitimar el poder político. En cambio, Hobbes necesita explicar el nacimiento mismo de la sociedad; precisa, pues, de un verdadero pacto social.

Por una parte los hombres celebran, sí, un pacto social, pero no deciden su contenido. Este viene determinado por la finalidad que dicho pacto persigue. De otro modo no se habría adelantado nada: no se habría salido del estado natural.

De otro lado, Hobbes habla realmente de un solo pacto, en el que están coimplicados la asociación de pactantes y su sujeción al poder político. El soberano y el pueblo son criaturas del pacto, no sujetos pactantes. Antes del pacto solo hay multitud. Por primera vez en la historia del pensamiento, el Estado, la comunidad política, la república es presentada por la Filosofía Política como algo artificial, aspecto éste en el que Pérez Royo ve cifrada básicamente la ruptura de ésta con la Filosofía Política preestatal.

Veamos cómo explica Hobbes este pacto y cual es su fórmula.

La multitud de individuos, para poner término a su estado natural de guerra, confiere todo su poder a un hombre o a una asamblea de hombres, la cual puede reducir todas sus voluntades a una sola voluntad, constituyendo una sola persona. Ese soberano representa a todos. A partir de ese momento, cada uno debe considerarse autor de todo lo que haga el soberano, que lo representa en orden a la paz y seguridad comunes.

Se trata de "la unidad de todos en una e idéntica - persona hecha por pacto". Es como si cada hombre dijera a los demás: "Autorizo y abandono mi derecho a gobernarme a mí mismo a este hombre o a esta asamblea de hombres, sobre la condición de que abandones tu derecho a ello y

autorices todas sus acciones de manera semejante" (34).

Una vez hecho esto, la multitud así unida se llama Estado; el que asume el poder se llama Soberano; y cualquier otro es súbdito.

El poder de este soberano es absoluto, ilimitado, -inalienable, indivisible, irrevocable, etc., sencillamente porque, si no lo fuera, no podría cumplir la función para la que ha sido instituído: asegurar la paz en la sociedad. Por lo tanto, no está obligado por las leyes, que él puede soslayar sin necesidad de derogarlas. Ningún súbdito podrá acusarle de injusticia, porque la justicia proviene precisamente de él, no puede hacer nada en detrimento de sus súbditos puesto que sus actos son actos de éstos, como hemos visto. El soberano sólo es responsable ante Dios... pero Dios no es objeto de la Filosofía.

Así pues, Hobbes construye su modelo de Estado deductivamente a partir del antimodelo del estado natural de los fines perseguidos por los contratantes en el pacto social y de los conceptos de representación y persona, a los que dedica especial atención en el capítulo XVI del Leviatán, conceptos que curiosamente no figuraban ni en Elementos de Derecho ni en De cive. Se trata de una geometría política en la que cada proposición es deducida de la precedente y todas arrancan de las referidas definiciones previas y de la fórmula contractual.

No es desatinado ver en Hobbes un precedente del concepto weberiano del Estado, como comunidad humana que, en el interior de un determinado territorio, reclama para sí el monopolio de la violencia física legítima (35).

Menos fácil de aceptar es la tesis de J. Pérez Royo, según la cual Hobbes traza nítidamente la separación entre sociedad civil y Estado que será propia de toda la - teoría política burguesa (36). Una interpretación similar hacen G. Garmendía y N. Schnaith (37). En efecto:

a) Es mediante el pacto como y cuando surgen tanto el Estado como la sociedad. Antes del pacto no hay ni lo uno ni lo otro.

b) Es precisamente el pacto político, el pacto de sujeción, el que da contenido, sentido y eficacia al pacto social: sin un poder político irresistible se está todavía en Estado de naturaleza. No es, pues, la sociedad la que se dota de una organización político-social, en la que no puede establecerse la línea divisoria entre ambos aspectos.

c) La misma descripción hobesiana de Leviatán revela que es un ente artificial, sí, pero no separado de, ni ajeno a los individuos que integran la sociedad. Leviatán es <u>antropomórfico</u> y sus rasgos están integrados de "socialidad":
   - los magistrados y demás funcionarios son sus nexos;
   - las recompensas y castigos, sus nervios;
   - la riqueza y abundancia, su potencia;
   - los consejeros, su memoria;
   - la equidad y las leyes, su razón y voluntad;
   - la guerra civil, su muerte.

   Está hecho, pues, de "materia social", si se me permite la expresión.

De manera que ni existe sociedad sin Estado ni Estado sin sociedad. Son términos coextensivos y en relación de evidente reciprocidad. El Estado no es sino la sociedad

vista desde el prisma de su organización política. La sociedad no es otra cosa que el Estado visto, en un ejercicio mental de abstracción, desde las meras relaciones interindividuales.

Puede decirse, yendo más allá, que en Hobbes esta identidad es más estrecha que en los pensadores pretéritos pues éstos -al menos los españoles del siglo de oro- entienden preexistente la sociedad, incluso como comunidad política, y utilizan el expediente metódico del contrato, como pacto de sujeción, para explicar y legitimar el ejercicio del poder por parte de uno, varios o muchos; pero no su titularidad, que siempre reside en la comunidad.

Cosa distinta es que Hobbes tenga a la vista la sociedad inglesa de su tiempo para describir el estado de naturaleza. Pero que le sirva de apoyo imaginativo no significa que identifique estado de naturaleza y sociedad burguesa. Esto es sencillamente contradictorio: Hobbes construye geométricamente su Filosofía Política con un estado natural que es asocial y una sociedad-Estado que es artificial. De lo contrario el edificio hobesiano se desmorona por falta de unos primeros axiomas que sirvan de punto de arranque a toda la cadena silogística.

3.5.- El problema de los límites del poder soberano.

El soberano, como hemos expuesto, es absoluto; vale decir que no está sometido ni ligado a las leyes que dicta. El decide lo justo y lo injusto. Hasta la propiedad es creación suya. Nadie puede objetarle agravio alguno -

porque los actos del soberano son, a través de la representación, actos de cada uno de los súbditos. El poder soberano es irrevocable e irresistible.

Sin embargo, Hobbes introdujo en la fórmula contractual una cláusula que parece trastocar este geométrico modelo, el abandono de poder en el soberan se hace "en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad comunes"; de manera que el soberano "pueda usar la fuerza y los medios de todos ellos (los pactantes, ahora súbditos) según considere oportuno para su paz y defensa común" (38).

Acaso por eso, Hobbes estima como excepcional al poder absoluto del soberano los principios de legalidad e irretroactividad en materia penal, porque, piensa, así lo requiere precisamente la seguridad de los súbditos (39).

Según los textos transcritos no parece sino que el poder soberano está muy limitado, puesto que -lo dice el propio Hobbes- "el Estado no es un fin en sí mismo sino que ha sido instituído en función de los súbditos", sin cuya aportación "no puede conservar ni su poder ni su riqueza".

Las cosas son algo distintas. El razonamiento anterior es repetido por Rousseau; pero éste lo mantiene con mayor convicción y, sobre todo, con mejores argumentos, muy especialmente el del derecho y deber de participación constante de todos los ciudadanos en la voluntad general.

En Hobbes, tal razonamiento significa una concesión a la oligarquía que había disputado el poder a la Corono y que en 1688 acabaría por sobreponerse a ella. En tal - sentido, es una quiebra interesada en su geométrica política.

Pero que las cosas no son así se evidencia en el hecho de que es el propio soberano el que tiene competencia para juzgar adecuados o inadecuados los medios empleados al fin perseguido. Y lo que haga, por todos y cada uno está hecho en virtud del principio de representación.

Volvemos a la conclusión inicial: no existe derecho de resistencia al poder soberano. Ahora bien -y aquí aparece una nueva pista dialéctica hobesiana- si los resistentes triunfan e instauran un soberano nuevo, hay que entender celebrado un nuevo pacto que sustituye al anterior y respecto del cual cabe decir lo mismo que se ha descrito en anteriores páginas. En esto el hecho se impone al Derecho, que vale tanto como la fuerza que lo sostiene.

3.6.- El Derecho.

Como hemos tenido oportunidad de exponer, Hobbes recurrió a unas leyes naturales racionales; son, como sabemos criterios de prudencia egoísta, o, como dice el propio Hobbes, conclusiones o teoremas relativos a la conservación y defensa de sí mismo" (40). No lo necesitaba su sistema filosófico, pero Hobbes pretendía seguramente hacer pasar mejor su pensamiento, acaso demasiado novedoso.

No obstante, su modelo político le imponía una concepción jurídica marcadamente positivista, que constituye, en palabras de G. Fassó, la primera enunciación sistemática del positivismo jurídico. De ahí el difícil equilibrio que pretende entre su aceptación de leyes o teoremas jurídico-naturales y el absolutismo político.

"Las leyes naturales, dice, prohíben el hurto, el

homicidio, el adulterio y todas las diversas clases de agravios. Pero debe concretarse por medio de leyes civiles, y no por las naturales, qué debe entenderse por hurto, homicidio, adulterio y ofensa" (41). Incluso la propiedad privada (al contrario que en Bodino) es obra del soberano a través de la ley. Dígase igual de la familia, del régimen sucesorio, etc. La costumbre sólo rige cuando el legislador la admite. Y ello es así porque antes del Estado, antes de la existencia de una fuerza inapelable, no hay justicia ni injusticia (42).

Cierto que Hobbes cifra en la tercera "ley" natural -el cumplimiento de los pactos- el orígen y fuente de la justicia (43). Pero no la justicia misma. Será el poder, con su fuerza irresistible, el que, guiándose de esa ley o teorema, la realice y le dé validez.

4.- CONSIDERACIONES EN TORNO AL MODELO POLITICO HOBESIANO.

A grandes rasgos, ése es el modelo político que construye Hobbes. Si no nos hemos detenido en el detalle de las ideas políticas de nuestro pensador es porque a esta investigación sólo le atañen los supuestos científicos y metodológicos con los que se construye su teoría, la coherencia de sus pasos, de sus argumentaciones, etc. En todo caso, espero no haber falseado las ideas hobesianas por la brevedad de la exposición.

Pues bien, la construcción teórica de este modelo político, que ha sido objeto de los más diversos estudios y enfoques, nos merece algunas consideraciones, que, para

situarse en el mismo plano, tienen que ser igualmente teóricas, no ideológicas.

4.1.- El estado de naturaleza: una petición de principio.

En el punto de partida de la Teoría Política hobesiana se sustenta que la igualdad de naturaleza entre los hombres y su correspondiente igualdad de fines lleva a la hostilidad permanente.

Es evidente que Hobbes no puede sostener esto por una observación del estado de naturales. A este respecto sus referencias a los indígenas americanos ponen de manifiesto su escasa preocupación por informarse sobre ellos; sólo le interesa la lógica de su construcción.

Pero, si esto es así, únicamente puede concluir del modo como lo hace por una de estas dos causas:

a) bien porque así lo cree personalmente, porque siente que es peligroso dejar al hombre con su fuerza;

b) o porque así lo capta de la sociedad civil que estudia, sea la histórica, sea la de su tiempo; y de estas dos posibilidades, en Hobbes siempre es la Inglaterra de su tiempo la que está presente en su intelecto.

Ahora bien, en el primer caso, estamos ante una creencia o inclinación personal sin mayor valor científico que cualquier otra. Y, en el segundo, estamos ante una poco convincente atribución al hombre natural de un psiquismo que sólo corresponde al hombre civil.

Es verdad que Hobbes asimila el estado de naturaleza al estado de guerra y, por eso, supone que, de existir o haber existido, le cuadrarían los caracteres de la guerra civil inglesa que le tocó vivir. Pero, de nuevo, ésta es una suposición, una traslación científicamente ilegítima para quien quiere construir su Filosofía Política con pureza metódica. Esta insuficiencia de la teoría hobesiana ya fue puesta de relieve por Montesquieu. Y modernamente desenvuelta por Macpherson: Hobbes traslada al estado natural el comportamiento de individuos civilizados miembros de una sociedad competitiva y atomizada; el estado natural hobesiano es, pues, una abstracción, un modelo - de realciones entre hombres presentado deliberadamente como caso límite; es su modelo de no-sociedad, concluye Macpherson (44).

En fin, parece cierto, como indican G. Garmendía y N. Shnaith, que el estado natural que Hobbes nos presenta no es, en el fondo, nada robinsoniano sino que continuamente está presente en él el componente social (45).

No se nos oculta, por tanto, que la teoría del pacto social no comportaba en casi ninguno de sus sustentadores la creencia en un estado de naturaleza como fase histórica de la humanidad, sino que la utilizaban sólo con fines de hipótesis lógica. Esto es correcto, desde luego, pero siempre que se haga lógicamente, lo que no es el caso de Hobbes. ¿Por qué el hombre natural abocó a la hostilidad y no a la cooperación para la consecución de sus fines? Nuestro pensador supone, sin mayores escrúpulos teóricos, que la competitividad y latente hostilidad de la sociedad de su tiempo es la natural en el hombre; y de ahí parte para construir un modelo de Estado que le ponga término

por la fuerza y el miedo.

No se le ocurre a Hobbes poner esa hostilidad en relación con las condiciones de vida de la sociedad de su tiempo para ver si la causa se encontraba en ella; esto es, no en el hombre natural, sino en la sociedad que se había construído supuestamente para su solución. Y mientras el teórico contractualista no despeje esta incógnita no puede presentar su modelo político como el único lógico, ni siquiera somo lógico. Tn todo ello Hobbes incurre en una evidente petición de principio.

4.2.- El pacto social hobesiano como modelo teórico ideal.

Hobbes se acoge a la teoría del pacto social, como tantos otros, para dotar de un fundamento esclusivamente humano, inmanente, a la sociedad y al poder político. Pero, a diferencia de otros contractualistas, no lo utiliza con vistas a limitar el poder (conclusión que en la teoría del orígen divino del poder se hacía más problemática). Si la sociedad es producto humano, los hombres pueden modelarla a su conveniencia, pensaban los pactistas. Hobbes, por el contrario, utiliza el pacto para eludir toda injerencia religiosa en el mismo... y que así pueda ser aún más absoluto.

En esto, sin embargo, no hay contradicción. Lo contradictorio es querer justificar dicho pacto en el egoísmo calculador del hombre.

Prescindamos de la incómoda objeción de que un pensador nominalista como Hobbes no puede hablar del hombre,

sino de los hombres concretos que conozca, sin posibilidad de identificar su esencia o naturaleza. Pero, aun admitiendo que ciertas pasiones y apetitos corresponden a la naturaleza humana, lo que resulta increíble es que el egoísmo y la razón lleven al hombre voluntariamente a una sumisión ilimitada e irrevocable. Desde estos mismos supuestos teóricos, Locke y todo el pensamiento liberal llegarán a la conclusión contraria: lo que los hombres buscarían en el pacto social, de hallarse en un estado de naturaleza, habría de ser un poder vigilante, que restableciera la paz cuando ésta fuera alterada y los dejara en libertad mientras no fuera necesario intervenir.

Lógica por lógica, es poco didoso cuál resulta más convincente. Parece increíble que estos hombres egoístas y razonables no quieran asegurarse respecto de ese imponente soberano que están creando, aunque sólo fuera con el derecho de revocación, como cautela, en vez de eximirle de toda atadura legal.

Y todo ello basado en que el soberano no puede violar el pacto pues no es parte de él (al contrario de lo que expusieron los demás contractualistas). La salida es ingeniosa, pero nada más: "No puede darse violación del pacto por parte del soberano -dice Hobbes- y, en consecuencia, ninguno de sus súbditos puede librarse de su vasallaje por pretendida revocación" (46). Suponer que los hombres van a celebrar un pacto en esas condiciones, tras el cual se encontrarán cazados a perpetuidad y sin posibilidad ninguna de salir (sobre todo porque no se garantiza en él el derecho de participación, al contrario de lo que hará Rousseau), no sólo contradice el egoísmo calculador de esos hombres, sino todo comportamiento humano

de cualquier período histórico que Hobbes quisiera estudiar. Es, simplemente, una abstracción el operar con esos comportamientos. Abstracción que sólo puede admitirse como un postulado, nunca como una exigencia teórica.

Todo lo más, podemos entender este pacto hobesiano como modelo ideal, construído por su autor a voluntad, del que solamente cabe exigir coherencia en sus consecuencias discursivas posteriores. Admitámoslo así. Pero ello tiene como contrapartida el que dejemos de concebirlo como el único modelo teórico posible, como la única teoría política aceptable.

Así, por ejemplo, cabe imaginar que en las condiciones de guerra total del estado natural, el más fuerte -un hombre o un grupo de hombres- pudo imponerse a los demás y, a partir de entonces, ejercer su dominio con normas que él mismo dictara. El resultado final, el absolutismo, sería el mismo, sin la rara necesidad de pacto alguno; esto, por lo demás, sería mucho más conforme con el mecanicismo hobesiano. O bien cabe imaginar un pacto diferente, como hizo Locke.

Lo que ha hecho Hobbes es, pues, no el único modelo político posible, sino sólo imaginar su república perfecta, que es algo sobre lo que, pese a Maquiavelo, no ha dejado de escribirse de Platón a Marx. A decir verdad, el propio Hobbes temió que era eso lo que había hecho: "Estoy por creer -dice- que esta obra mía es tan inútil como la República de Platón" (47).

4.3.- Una nueva abstracción: el soberano.

Todavía tiene una salida la teoría del poder hobesiana, que es la de entender que el soberano, si cumple con su función, no puede hacer mal ni injusticia porque, aparte de que es él quien define el bien y la justicia, su finalidad es la misma que la de los súbditos: asegurar la paz. Lo que no nos dice Hobbes es por qué arte de magia se da esa coincidencia (48). ¿No es, o no son los gobernantes también hombres, con sus pasiones, con sus intereses, etc? Si se admite así, nada nos garantiza que vaya, o vayan, a gobernar en bien del pueblo y no en provecho propio. Y si niega que sean hombres como los demás, estamos ante una nueva abstracción: un soberano que no es de carne y hueso; (o, si se trata de una asamblea, hombres que no son como los demás).

Estamos de nuevo ante un mero ente de razón, una fabricación mental de Hobbes, cuya lógica, por más que tantos manuales se hagan lenguas de ella, resulta demasiado escasa.

4.4.- El poder es siempre lo que es, o la inutilidad de la teoría.

Nada digamos de la distinción que hace Hobbes entre sociedades por institución y sociedades por adquisición; esto es, por pacto libre las primeras, por conquista y sostenidas por el miedo las segundas. Según Hobbes, dicha distinción no afecta al soberano: "Los derechos y las consecuencias de la soberanía son los mismos en ambos casos" (49). Y ello porque, en el pensamiento de nuestro autor,

la soberanía o es total o no es nada; por lo tanto, no puede estar limitada ni condicionada.

Así, pues, el carácter y naturaleza del poder nada tiene que ver con el tipo de sociedad que tenga a la base; da igual que los súbditos consientan o que no; da igual que el poder responda a los intereses y expectativas de los súbditos o que no. Sin embargo, sostener que el poder funciona igual tanto si sus mandatos son cumplidos espontánea y voluntariamente como si son soportados a la fuerza o rehuídos no es ni lógico ni realista. En el primer caso, apenas necesita aparato coactivo, mientras que en el segundo no hay más que represión. En el primer caso, al poder le cabría intentar ciertos fines de progreso, etc., en tanto que en el segundo no puede pensar sino tan sólo en mantenerse.

Pero la máxima contradicción reside en que, si a la postre la naturaleza del poder es la misma en uno y otro caso, resulta totalmente superflua toda la teoría hobesiana previa acerca del estado de naturaleza, de la igualdad, de la inseguridad, del egoísmo, del pacto social, etc. ¿A qué tanta disquisición sobre si el soberano es o no es parte del pacto para construir sobre ella el modelo de soberanía absoluta? Si hemos de aplaudir el realismo de la teoría hobesiana, más realista hubiera sido prescindir de tan inútiles páginas filosóficas y atenerse a los hechos al modo maquiavélico. Y los hechos no hablan de estados de naturaleza, ni de igualdad natural, ni de pactos sociales, sino de desigualdad establecida, de guerra y de poder a secas.

4.5.- Unas "leyes" de la naturaleza escasamente convincentes.

Pero, en fin, supongamos que todo es así, y pasemos a esas reglas o "leyes" de la naturaleza de que nos habla Hobbes. lo más correcto de todo ello es el carácter teórico de las mismas, que sólo son conclusiones o teoremas. Pero su contenido es más que discutible.

En primer lugar, no se ve por qué la que Hobbes considera segunda regla o criterio de prudencia egoísta (recordemos que estos criterios o leyes inducían a los hombres a pasar del estado de naturaleza al civil), no es la primera, puesto que es la que arranca desde un estadio psíquico humano más primario: la disposición a la defensa individual.

Pero esto es lo de menos, Más importante es reparar en que si los hombres son egoísmo y razón, no se ve por qué la única salida sea reprimir por la fuerza el egoísmo para que se imponga la razón, y no, por ejemplo, utilizar la razón para encauzar ese egoísmo.

En cuanto a la tercera "ley" o criterio, que nos habla de la santidad de los pactos, que deben ser cumplidos, no parece sinopropia de otro pensador, que no de Hobbes. En el esquema teórico de Hobbes los hombres no deben cumplir ni dejar de cumplir nada por sí mismos. En el estado de naturaleza, porque en él no hay deberes propiamente dichos; en el estado civil, porque corresponde al poder obligar a los súbditos, y basta. Una vez celebrado el pacto social, éste es irreversible, irrevocable; con él se ha instaurado un poder absoluto. Por lo tanto, no cabe pensar

que nadie deje de cumplir nada porque esto es volver al estado de guerra, lo cual sólo puede acontecer si el poder no es capaz de imponerse; pero entonces, sencillamente, es que el poder ha dejado de serlo, con lo cual todo empieza de nuevo. En cambio, mientras el poder sea el poder, no cabe hablar del pacta sunt servanda entre los particulares como una regla o una recomendación: el poder los hace cumplir sin más consideraciones.

4.6.- Excepciones incongruentes que Hobbes opone a su propio modelo.

En toda esta teoría, hablar de los principios de legalidad y de irretroactividad en materia penal por motivos de seguridad parece una broma. ¿Pero no hemos quedado en que es el soberano quien proporciona esa seguridad? ¿Y no hemos quedado en que éste no puede hacerlo si no está por encima de las leyes? ¿Por qué introducir una excepción? Si a Hobbes le parece que la seguridad exige tal excepción, nada puede objetar a quien esté proponiendo otras excepciones por igual motivo. Y por aquí se nos escapa toda la teoría del poder político hasta ahora montada.

En realidad, es que Hobbes no se está creyendo del todo que con ese pacto social y ese poder omnímodo haya resuelto gran cosa, o quería hacérselo digerir más suavemente a la oligarquía inglesa. Por eso sigue apelando a la seguridad y al derecho de autoconservación sin preocuparse de la contradicción que ello encierra. Esa es la única explicación de que sostenga que los súbditos sólo deben obediencia al soberano mientras éste cumple su misión de garantizar la paz y la seguridad, quedando en

libertad de someterse a otro en caso contrario.

Si el decir esto trata Hobbes de describir la realidad política, se puede estar o no de acuerdo con la descripción, pero la teoría no queda vulnerada; tampoco queda fortalecida, sin embargo, proque ésta no se apoya en observaciones empíricas; es decir, sería una descripción al margen de su teoría. Pero si se quiere incardinar dicha afirmación en la teoría, la contradicción es obvia. ¿Cómo hablar de que los súbditos se reservan ningún derecho ni libertad frente o contra el soberano? ¿No era irrevocable su poder? Se nos podría reargüir que es irrevocable para el cumplimiento de su misión, no para otra cosa. Pero ¿no habíamos quedado en que el soberano no forma parte del pacto y que, precisamente por eso, no contrae obligaciones respecto de los súbditos? ¿Por qué ahora aparece el fin de los pactantes como obligación de quien no pactó?

El pacto social que Hobbes idea es de tal naturaleza que, una vez celebrado, los súbditos quedan atrapados irremisiblemente en él. Hobbes sostiene que es el soberano el que determina qué doctrinas políticas se pueden enseñar y divulgar, para evitar que se propalen nocivas ideas acerca del derecho de resistencia y demás. Pues bien, ¿cómo los súbditos, en tales condiciones, pueden llegar al convencimiento de que el soberano no está cumpliendo su misión? Podrán sentirlo así muchos o incluso todos individualmente, pero para que se forme un estado de opinión, un consenco, acerca del problema se necesita comunicación; y ésta está controlada.

Supongamos, de todos modos, que tal estado de opinión se logra formar. ¿Cómo hacer efectivo ese derecho a cambiar

de soberano si no es por la fuerza, en una suerte de medieval juicio de Dios en el que el vencedor tendría la razón porque tiene la fuerza para imponerla? Si, a pesar de no garantizar la seguridad ni la paz de los súbditos, el soberano tiene la fuerza suficiente para mantenerse en el poder, ¿deja de ser soberano? Si la respuesta es negativa, la teoría se desvanece porque no sería cierto que se dota al soberano de tales poderes únicamente para que cumpla esa misión; se mantiene la soberanía del más fuerte, pero a costa de dejar sin sentido el pacto social, que no ha resuelto ningún problema, dejando a los súbditos en el mismo estado de guerra permanente en que se encontraban y al cual pretendía poner remedio. Pero si la respuesta es afirmativa, esto es si se admite que, aun triunfante, el soberano deja de serlo, la teoría no sale mejor parada puesto que estaríamos ante el absurdo de que es soberano quien no tiene poder y no lo es quien lo tiene.

No hay salida: también en esto es insostenible el modelo teórico hobesiano.

4.7.- Un relativismo axiológico autocrático.

En la historia del pensamiento son frecuentes las posiciones relativistas en torno a los valores, posiciones a las que nada hemos de objetar desde el punto de vista teórico en que nos movemos. Es, por ejemplo, el caso de los sofistas en Grecia. Incluso ese relativismo puede ser políticamente más soportable que un absolutismo axiológico, que normalmente aboca a un absolutismo político mientras que el relativismo, por el contrario, suele darse la mano con posturas tolerantes y democráticas.

Pero el caso de Hobbes es justamente el opuesto. Profesa un utilitarismo relativista inequívoco: lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto son valoraciones que sólo tienen sentido desde la perspectiva del sujero que los enuncia. Y, sin embargo, cuando se instituye el poder soberano, éste es el que determina el bien y el mal, la justicia y la injusticia. Lo que vale tanto como decir que una persona o una asamblea impone inapelablemente el subjetivismo de sus valores. Lo impone y además puede impedir que los súbditos enseñen y aprendan, escriban y lean otros planteamientos. Esto es: Hobbes aúna relativismo y autocratismo, lo cual, si bien no es estrictamente contradictorio, sí es un maridaje poco consistente social y políticamente. Acaso hasta el tecnocratismo de nuestros días no se haya vuelto a dar tan singular posición.

4.8.- Leviatán, modelo ideal de autocracia.

Pero la teoría hobesiana no está horra de méritos. Hobbes está libre de superstición; no se ocupa, como tantos filósofos políticos hicieran, de lo que pudiera ocurrirles a Adán y Eva; es inteligible en sus propósitos, por muy en desacuerdo que se esté con ellos (50).

Pese a la opacidad de su obra, se contienen en ella cuatro dimensiones o vertientes, como ha destacado E.Tierno (51), que son ciertamente dignas de reseña:

1) Una lógica formal que procede de un análisis semántico.
2) Una teoría del conocimiento que procede de un análisis de la sensación.
3) Una teoría de la convivencia que nace del análisis de la guerra.

4) Y una teoría del poder político que nace de la necesidad de vivir sin miedo.

En cambio, parecen muy desenfocadas las interpretaciones de la teoría hobesiana como democrática -así lo ha hecho E. Tierno (52)- o como socialista o protosocialista, tal como han sostenido G. Garmendía y N. Schnaith (53).

Tampoco comparto la interpretación teológica de D. Negro (54) ni la concepción conspiratoria de la historia, que le dicta a Macpherson su interpretación de Hobbes y de Locke, conforme a la cual Hobbes escribió lo que la sociedad posesiva de mercado de su época necesitaba... aunque ésta rechazó el modelo hobesiano para acogerse el mas ambigüo de Locke (55).

Igualmente débil veo la presentación de la obra de nuestro autor como precedente de la teoría de los sistemas. En efecto, J. Berhnhardt escribe al respecto: "Toda la construcción se basa en la mecánica de las pasiones, explotada y aprovechada por la razón... La mecánica social funciona convenientemente cuando una parte de la energía del cuerpo social se concentra en el soberano, el cual asegura la armonización del conjunto gravitando con peso calculado sobre las partes gracias a esa energía que de dichas partes saca. Leviatán, más que una bestia enorme, es una máquina de regulación automática" (56).

Habría de pasar todavía algún tiempo para que este modo de teorizar hiciera acto de presencia en la Ciencia Política. Pero sí parece defendible que Leviatán es un <u>modelo ideal</u> ; estará construído con más o menos fortuna, pero pertenece sólo al mundo de la razón, no al de la -

realidad política.

A este respecto, G. Sabine ha sabido subrayar la falta de conexión de la teoría hobesiana con el poder político real. "Su teoría -añade- era puro análisis lógico" (57).

Leviatán sería, entonces, un innegable precedente del modelo político de Rousseau, aun con nítidas diferencias que tendremos ocasión de estudiar. También puede tomarse como precedente de los modelos ideales de Montesquieu y de Weber; concretamente encarnaría el modelo de autocracia. Ahora bien, si es sólo esto le sobran las pretensiones justificadoras de la Psicología, del estado de naturaleza, etc., porque no las necesita: los modelos ideales sólo requieren interna coherencia. Pero ¡ay! si lo primero le sobre al modelo hobesiano, lo segundo le falta.

NOTAS AL CAPITULO IV

(1) Cfr. B. Rissell: Historia de la Filosofía Occidental, edic. cast., Madrid, 1971. vol. II, págs. 219-221.

(2) G. Sabine: Historia de la Teoría Política, ed. cast., México, 1965. pág. 320.

(3) B. Russell: ob. y col. cit., pág. 220.

(4) G. Sabine: ob. cit., pág. 319.

(5) H. Heller: Teoría del Estado, edic. cast., México, 1942, pág. 33.

(6) C. Moya: Introducción a la edición cast. de Leviatán, Madrid, 1980, págs. 29-30.

(7) J.Mª Rodríguez Paniagua: Historia del pensamiento jurídico, Madrid, 1976, pág. 103.

(8) A. Truyol Serra: Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado, vol. II, Madrid, 1976, pág. 157.

(9) De Corpore, I, 1,8.

(10) Cfr. C. Moya: ob. cit., pág. 51.

(11) De corpore, I, 6, 12.

(12) L. Strauss: ¿Quées Filosofía Política? edic. cast., Madrid, 1970, pág. 243.

(13) J. Bernhardt: Hobbes; en "Historia de la Filosofía", dirigida por F. Chatelet, edic. cast., Madrid, 1976, vol. II, págs. 124 y ss.; y A. Truyol Serra: ob. y vol. cit., pág. 159.

(14) De corpore, I, 2, 4. y I, 2, 9, entre otros lugares.

(15) G. Garmendía de Camusso y N. Schnaith: Thomas Hobbes y los orígenes del Estado burgués, Buenos Aires, 1973, págs. 82-89.

(16) Ibídem, págs. 90-91.

(17) De corpore, I, 3, 9.

(18) Ibídem, II, 8, 23 y 24.

(19) Ibídem, I, 3, 7.

(20) A. Truyol Serra: ob. cit., pág. 158.

(21) J. Bernhardt: ob. cit., pág. 131.

(22) Cfr. B. Russell: ob. cit., pág. 176.

(23) Leviatán, VI.

(24) Ibídem, mismo lugar.

(25) Cit. por A. Truyol: ob. cit., págs. 159-160.

(26) Leviatán, XIII.

(27) Leviatán, XIII, y De cive, I, 11-14.

(28) Leviatán, XIV.

(29) Ibídem, mismo lugar.

(30) Ibídem, XV.

(31) Ibídem, mismo lugar.

(32) Ibídem, XVII.

(33) J. Pérez Royo: Introducción a la Teoría del Estado, Barcelona, 1979, págs. 141-147 y 154-155.

(34) Ibídem, mismo lugar.

(35) M. Weber: Economía y Sociedad, edic. cast. de México, 1964, vol. II, pág. 1056.

(36) J. Pérez Royo: ob. cit., págs. 165 y ss.

(37) G. Garmendía de Camuso y N. Schnaith: ob. cit., pags. 119-153.

(38) Leviatán, XVII.

(39) Ibídem, XXVII.

(40) Leviatán, XV.

(41) Leviatán, XVIII; De cive, VI, 16.

(42) Leviatán, XIII; De homine, X, 5.

(43) Leviatán, XV.

(44) C. B. Macpherson: La Teoría política del individualismo posesivo, ed. cast., Madrid, 1970, págs. 26 ss. y 51.

(45) G. Garmendía y N. Schnaith: ob. cit., págs. 119-120 y 137-140, entre otras.

(46) Leviatán, XVIII.

(47) Ibídem, XXXI.

(48) Rousseau dirá lo mismo, pero después de un proceso teórico muy distinto.

(49) Leviatán, XX.

(50) B. Russell: ob. cit., pág. 177.

(51) E. Tierno: Introducción a la "Antología" de Hobbes, ed. cast., Madrid, 1965, pág. XXIII.

(52) Ibídem, págs. XXI-XXIII.

(53) G. Garmendía y N. Schnaith: ob. cit., passim.

(54) D. Negro: Prólogo a "Elementos de Derecho Natural y Político", de Hobbes, ed. cast., Madrid, 1979, págs. 34 y ss.

(55) C.B. Macpherson: ob. cit., págs. 82 y ss.

(56) J. Bernhardt: ob. cit., pág. 135.

(57) G. Sabine: ob. cit., pág. 348.

CAPITULO III

LA CIENCIA POLITICA CONSTRUIDA SOBRE UNA METODOLOGIA EMPIRICA: LOCKE Y HUME

1.- INTRODUCCION

Dice Bertrand Russell (1) que Locke "es el más afortunado de todos los filósofos. Completó su obra de filosofía teórica justamente en el momento en que el Gobierno de su país caía en manos de hombres que compartían sus opiniones políticas". Por su parte, Sabine, analizando la personalidad intelectual de Locke, dice: "La característica principal de su genio no estaba constituída por la erudición ni la lógica, sino por un sentido común incomparable, gracias al cual reunió en un todo las principales convicciones que, en materia de filosofía, política y educación, había engendrado la experiencia del pasado en los espíritus más ilustrados de su generación" (2).

Estas notas de su personalidad expresan a un tiempo sus virtudes y vicios intelectuales. su obra científica es una reflexión -que él pretende profunda y rigurosa, dentro de los límites que concede al entendimiento humano- montada sobre las opiniones que el hombre medio tiene acerca de la política, de la ética y del conocimiento. Esto lo hace cálido y cercano, a lo que ayuda mucho su prosa sencilla, muy distinta del lenguaje de las escuelas. Pero se deja llevar por las opiniones "comunes" sin apercibirse de las contradicciones que comportan. El estudioso de Locke quiere hallar coherencia en su pensamiento, pero es inútil: el filósofo que es Locke no concuerda muchas veces con el hombre inglés, emocional, que es al mismo tiempo.

Todo ello sucede porque Locke quiso conciliar la independencia de su pensamiento con su interés por la Biblia; la filosofía corpuscular de Boyle, el empirismo mecanicista de Newton y el método genérico que Th. Sydenham aplicaba

a la medicina con el racionalismo; quizás también el realismo moderado con el nominalismo; y, desde luego, el planteamiento psicológico, utilitarista e individualista de Hobbes con el iusnaturalismo de raíz hondamente escolástica, recibido a trevés de Hooker.

Arranca, como Hobbes, de la hipótesis del estado de naturaleza, pero llega, paso a paso, a conclusiones totalmente opuestas, empezando por que no concibe dicho estado natural como estado de guerra pues ya en él rige la ley natural, que obliga a todos (3). Y, a este respecto, no deja de ser sintomático que en Locke encontremos propuestas y defendidas todas las tesis posibles sobre el derecho natural. El pensamiento posterior acudirá a su autoridad para apoyar las tesis más dispares, lo que hizo de él el maestro indiscutido del movimiento ilustrado del siglo XVIII.

Si nos atenemos a lo escrito en su Segundo tratado sobre el gobierno civil, su línea de pensamiento, aun con inconsecuencias, parece claramente enlazado, a través de Hooker, con el iusnaturalismo escolástico. En dicha obra, su idea del derecho natural aparece con una fundamentación teológico-cristiana, o poco menos. Pero en el Ensayo sobre el entendimiento humano sostiene una teoría empirista del conocimiento, lo que supone la refutación tanto de las ideas innatas como de los principios prácticos innatos. Si pensamos que ambas obras se publicaron al mismo tiempo, nuestra confusión de intérpretes alcanza mayores proporciones. (Bien es verdad que esta segunda obra fue iniciada casi dos decenios antes y sufrió durante ese tiempo diversas modificaciones. Locke confiesa (14) que sintió pereza a la hora de corregir los diversos retazos en la redacción definitiva. De ahí su carácter parcialmente dis-

perso, reiterativo e inconexo).

De esta manera, parece que el segundo intento de fundamentar un doble punto de partida, armónicamente conjugado, para el conocimiento político no podía tener mayor viabilidad lógica que el primero, sin perjuicio de la influencia que ambos han ejercido en la posteridad.

2.- LA TEORIA LOCKIANA DEL CONOCIMIENTO

2.1.- Orígen, fundamento y niveles del conocimiento.

El conocimiento se origina siempre en la experiencia. ¿Cómo?

a) Por sensación o experiencia externa, que consiste en la observación de los objetos exteriores perceptibles por los sentidos.

b) Por reflexión o experiencia interna, que es la percepción que hacemos de nuestras propias operaciones mentales, como pensar o dudar.

Pero nuestra mente no conoce directamente las cosas sino a través de las ideas que se forma de ellas. Estas ideas pueden ser:

1) Simples, que entran en la mente por todas las vías de la sensación y de la reflexión; por ejemplo: las de existencia, fuerza, placer, etc.
2) Complejas, forjadas por la mente a partir de las ideas simples; por ejemplo: belleza, hombre, universo.

¿Cómo puedo saber si mis ideas se corresponden con la realidad? ¿Cómo puedo estar seguro de la certeza de mis ideas?

A este problema Locke le da más de una respuesta. De un lado, adopta una postura representacionista, moderadamente realista: el proceso de conocimiento es causal, es decir que las ideas son efectos que los objetos producen en la mente; y el efecto debe corresponderse con la causa.

En otras ocasiones, combina con tal postura un cierto teologismo gnoseológico: "Las cosas actúan sobre nuestra mente de una manera natural produciendo en ella percepciones que han sido ordenadas y adaptadas a ella por la sabiduría y voluntad de nuestro Hacedor" (5).

Observemos que uno y otro expedientes son impropios de una rigurosa teoría empírica del conocimiènto, pues ni la acción de Dios sobre la mente humana es humanamente perceptible ni la causalidad deja de ser un pobre recurso desmentido las más de las veces, como Copérnico y Galileo se encargaron de demostrar.

Conocer es estar cierto de una cosa; consiste en percibir la conexión y acuerdo, o el desacuerdo y repugnancia de una idea (6).

El conocimiento se alcanza:

1) Por intuición, como ocurre con nuestra propia existencia.
2) Por demostración. Así conocemos la existencia de Dios. Como diremos después, éste es el nivel propio de la Matemática y de la Filosofía Moral y Política.
3) Por percepción sensible directa, como cuando el fuego que quema (7).
4) Fuera de estos tres niveles de conocimiento solo cabe la opinión, la creencia, la conjetura la probabilidad. La conformidad o disconformidad con nuestra experiencia y el testimonio de la experiencia de otros son factores

que avalan la mayor o menor probabilidad de una idea en este ámbito residual, pero muy amplio, de conocimiento o semiconocimiento, constituído por las cuestiones de hecho. En él, todas las pruebas son falibles; por eso no se produce conocimiento estricto sino presunciones, juicios de probabilidad (8). Este es el ámbito propio de las ciencias naturales.

2.2.- Nominalismo.

De otro lado, Locke, como empirista, profesa el nominalismo: puede que las cosas tengan una esencia, pero ésta no es desconocida. Lo único que conocemos de la esencia de una cosa es su nombre. Sólo por abstracción de las peculiaridades singulares de los hombres individuales puedo componer el término hombre para designar con él a todos los hombres suponiendo que con ello expreso algo que les es común a todos.

Esto es lo que sucede con la idea de sustancia. La mente, viene a decir Locke, advierte que ciertas ideas se dan juntas y presume que pertenecen a la misma cosa, designándolas, a partir de entonces, con un solo nombre. Se trata de una fatal propensión de la mente humana cuando actúa inadvertidamente: cree simple lo que es un complejo de ideas; tiende a suponer algún substrato de esas ideas simples que percibe juntas, y a dicho substrato lo llama sustancia (9). La sustancia es "un no sé qué que suponemos como soporte de esas ideas que lamamos accidentes" (10).

"Es posible -dice Locke- que los hombres observadores e inquisitivos puedan, por la fuerza de su juicio, penetrar más al fondo, y, fundados en probabilidades extraídas de

cuidadosas observaciones y de ciertas sugestiones bien - recogidas, logren conjeturar certeramente lo que la experiencia aún no les haya revelado. Pero esto no pasa de ser conjetura, y sólo tiene el valor de una opinión que carece de la certidumbre pedida por el conocimiento" (11). Locke se muestra más terminante en otro lugar: ¿"A qué - propósito se inquiere si esta o aquella cosa tiene la - esencia real de la especie hombre, si no supiéramos que hay una semejante esencia específica conocida"?, se pregunta con agudeza, para añadir inmediatamente: "Lo cual, sin embargo, es completamente falso" (12).

3.- RECHAZO DE LOS PRINCIPIOS PRACTICOS INNATOS.

Así, pues, si la razón es incapaz de descubrir la - esencia y, por lo tanto, tampoco la esencia humana, parece obvio que no puede conocer con certidumbre la ley natural, por cuanto se le escapa qué es lo que conviene por esencia o por naturaleza el hombre. Si la razón llegara a formular una tal ley, dicha formulación no pasaría de ser mera conjetura. Será difícil, dice Locke, citar ninguna regla moral que pueda pretender un asentimiento tan general como los principios de identidad y de contradicción (13). Y si ninguna logra tal asentimiento, menos - aún puede decirse que sea innata.

Una teoría empírica del conocimiento no puede admitir ni ideas ni principios de acción innatos. Y, en efecto, Locke, en el libro I de su Ensayo sobre el entendimiento humano, no admite ni unas ni otros (14). Ni siquiera son innatos el principio de identidad, en el orden especulativo, ni la regla áurea, en el orden práctico. "Los - principios no podrían ser innatos, e menos que también lo

fueran sus ideas", las ideas simples que entran en su formulación; pero ni la idea de identidad, ni la del todo y las partes, ni la de Dios son innatas (15).

¿De dónde procede, entonces, la opinión en favor de la existencia de principios innatos en el orden de la conducta?, se pregunta Locke, para contestarse a continuación: "Cuando fueron halladas algunas proposiciones generales que, al ser comprendidas, no admitían duda, el camino más corto y más fácil fue concluir que eran innatas. Y fue de no poca ventaja para quienes afectaban ser profesores y maestros poder convertir en principio de todos los principios el que los principios son incuestionables; porque, habiendo establecido el axioma de que hay unos principios innatos, obligaron a sus seguidores a recibir alguna doctrina como innata, lo que fue tanto como impedirles el uso de su propia razón y juicio, y forzarlas a creer y recibir esa doctrina bajo palabra, sin examen posterior. Así, colocados en una actitud de ciega credulidad, fue fácil dominarlos y servirse de ellos para los fines de quienes tuvieron la habilidad y el cargo de educarlos y dirigirlos. Y no es podo el poder que le otorga a un hombre sobre otro el tener autoridad para dictarle principios y enseñarle verdades indiscutibles, y para hacer que un hombre comulgue, como si fuera un principio innatos, con cuanto puede servir para los fines particulares de quien lo enseña" (16).

En el orden jurídico-político ésta es la doble paz que ha presentado el iusnaturalismo, su doble papel histórico: si, de un lado, fue un ariete contra el dogmatismo y el absolutismo, también, de otro lado, ha podido utilizarse al servicio de éstos. Locke ve más peligro en esta segunda posibilidad; por eso intenta combatirla desde -

posiciones gnoseológicas empiristas.

4.- ACEPTACION DE LA LEY NATURAL. SU VARIABLE FUNDAMENTACION.

Si todo lo expresado anteriormente es cierto, como parece serlo, ¿qué queda de la ley natural, que Locke admite? He aquí el maś difícil problema que nos plantea la filosofía de Locke, problema que nos atañe directísimamente porque afecta al conocimiento del derecho, y, por ende, de la política.

En efecto, Locke admite en otros muchos pasajes la ley natural, dándole, aquí y allá, fundamentos diferentes.

4.1.- Fundamentación teológica.

En el Tratado sobre el gobierno civil dice Locke: "El estado natural tiene una ley natural por la que se gobierna, y esa ley obliga a todos. La razón, que coincide con esa ley, enseña a cuantos seres humanos quieran consultarla que, siendo iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad y bienes; porque, siendo los hombres todos la obra de un Hacedor omnipotente e infinitamente sabio, siendo todos ellos servidores de un único Señor soberano, llegados a este mundo por orden suya y para servicio suyo, con propiedad de este Hacedor y Señor que los hizo para que existan mientras le plazca a El y no a otro" (17). Texto que revela un apego, que estaríamos tentados de estimar excesivo, a la fundamentación teológica y, dentro de ella, a la corriente voluntarista.

En el Ensayo sobre el entendimiento humano también parece admitir la ley natural: "Las leyes a las cuales refieren generalmente los hombres sus actos, para juzgar de ser rectos o torcidos, me parece que son estas tres: 1) la ley divina; 2) la ley civil; 3) la ley de la opinión o de la reputación, si se me permite llamarla así" (18). Y, en la sección siguiente del mismo capítulo, aclara: "Por ley divina entiendo la ley que ha establecido Dios para las acciones de los hombres, ya haya sido promulgada por la luz de la naturaleza, ya por la voz de la revelación. Creo que no habrá nadie tan estulto que niegue - que Dios ha creado una regla por la cual los hombres deben gobernarse" (19).

4.2.- Racionalismo.

Pero Locke apela a otros expedientes que ayuden a la fundamentación teológica. "La idea de un Ser Supremo, infinito en poder, bondad y sabiduría, cuya obra somos y del cual dependemos, y la idea de nosotros mismos como seres racionales, capaces de entendimiento, estando como están tan claras en nosotros, proporcionarían, supongo, si fueran debidamente consideradas y proseguidas, tales fundamentos de nuestro deber y de las normas de nuestras acciones, que podrían colocar la Moral entre las ciencias susceptibles de demostración; donde, no me cabe duda, por proposiciones evidentes, por consecuencias necesarias, tan incontestables como las de las Matemáticas, las medidas de lo lícito y de lo ilícito aparecerían claras... y no puedo comprender por qué no serían tan capaces de demostración, si se idearan los métodos debidos para examinar su acuerdo o desacuerdo" (20).

En el texto transcrito, junto al fundamento divino aparece el racionalista: la idea de nosotros mismos como seres racionales e ideas claras y distintas de lo lícito e ilícito. En cualquier caso, cuando Locke desciende a discutir proposiciones morales, abandona ya la Teología y o bien procede al modo netamente racionalista, con lo que queda malparado su empirismo, o bien se muestra empirista, con lo que la moral y la ley natural se le desvanece en el razonamiento.

4.3.- Subjetivismo.

Por otra parte, su individualismo y su utilitarismo no dejan de hacer mella, y muy importante, en su concepción de la moral y de la ley natural. Así, los únicos principios prácticos innatos que reconoce son el deseo de felicidad y la aversión al dolor y a la desgracia (21). De aquí se desprende evidentemente que las cosas "son buenas o malas solamente en relación al placer o al dolor" (22). "El bien y el mal no son... sino el placer y el dolor, o aquello que ocasiona o nos procura el placer y el dolor" (23). Este utilitarismo comporta un subjetivismo de manera necesaria, pues el placer y el dolor son, en primera instancia, sentimientos individuales. Es el individuo quien juzga y decide lo que es bueno o malo para él.

4.4.- El juicio de la opinión pública.

Este subjetivismo, este relativismo, se mitiga un poco, sólo un poco, cuando Locke acude al juicio de la opinión pública, aspecto éste sumamente interesante en la concepción lockiana y que repercutirá claramente en el pensamiento anglosajón posterior.

En efecto, según Locke, es inevitable que los hombres tengan opiniones variadas y arraigadas, aunque sin demasiadas pruebas de su verdad. Pero es poco conveniente que queramos imponer nuestras opiniones sin que se examine, a su vez, las pruebas que aportamos. Y tampoco debemos pretender que nadie se tome tales trabajos para cambiar de opinión, dice Locke con irónica agudeza. Por consiguiente, lo más probable es que nadie renuncie a unas ideas que tiene muy arraigadas y que incluso considera reveladas por Dios. Por lo demás, tampoco existe posibilidad de examinar exhaustivamente toda cuestión, incluidas las opiniones que se han dado sobre ella.

Por eso nadie puede presentarse como poseedor absolutamente seguro de la verdad. Locke concluye, muy en línea con el estilo tolerante y liberal de su pensamiento: "La necesidad de creer sin saber, es decir, con razones frecuentemente muy débiles, en este efímero estado de acción y ceguera en que estamos, debería hacernos más afanosos y cuidadosos en informarnos que en coaccionar a otros..." (24).

Así, pues, en principio toda opinión sobre cuestión tan subjetiva como el placer y el dolor es igualmente válida y digna de tenerse en cuenta en una comunidad. "Porque si es cierto que los hombres reunidos en sociedades políticas han renunciado en favor de la comunidad el empleo de todas sus fuerzas, de manera que no pueden disponer de ellas en contra de ningún ciudadano más allá de lo permitido por la ley del país, sin embargo, retienen todavía el poder de pensar bien o mal, de aprobar o desaprobar los actos de aquellos entre quienes viven o con quienes tienen tratos, y es por esa aprobación o desaprobación como se establece entre ellos lo que llaman virtud o vicio" (25).

Las previsibles consecuencias del planteamiento transcrito son evidentes, no sólo en el ámbito moral, sino también en el social y en el político. Pues, en efecto, ¿qué directrices debemos seguir a la hora de determinar el contenido de esa ley natural y cuáles son los derechos humanos naturales? Si no hay principios prácticos innatos ni universales, ni siquiera los morales, la supuesta ley natural sólo puede entenderse como expresión de la ley divina en sentido convencional o en sentido declamatorio, pero no en el émbito de las realidades. Y, en efecto, para Locke, sólo el acuerdo de los hombres que componen una sociedad puede determinar el contenido de la ley natural.

Y puesto que distintas sociedades han llamado virtud a cosas opuestas, según sus intereses, ¿qué queda del principio establecido en el Tratado sobre el gobierno civil, conforme el cual la razón coincide con la ley natural y enseña el mismo contenido a cuantos quieran consultarla?

4.5.- Locke, un filósofo sensatamente contradictorio.

La razón de estas fluctuaciones acaso pueda parcialmente explicarse por el cuidado que se toma Locke en evitar las posibles objeciones que le vinieran de los ambientes intelectuales religiosos. Por eso, lo que en última instancia nos quiere decir es que por uno u otro camino se llega a igual resultado, que la suma felicidad coincide con el Sumo Bien y que el sumo dolor o mal coincide con el Infierno. Y, así, aun cuando los hombres no conozcan "esencialmente" la ley natural ni puedan conocerla, la cumplen a la postre al seguir su propio interés. El expediente que sigue nuestro autor para obviar dificultades es ciertamente hábil, pero no las resuelve, al menos teóricamente.

Las contradicciones de Locke no se perciben tan sólo al comparar el Ensayo sobre el entendimiento humano con el Tratado sobre el gobierno civil, sino incluso dentro de una misma obra. Así, en la primera de éstas, que es - donde más extensamente trata el problema que estamos abordando, después de dedicar abundantes páginas a demostrar su tesis más constante (la de que no existen ideas ni principios innatos), acaba aceptándolos y considerándolos como pieza clave para justificar que la Etica es una ciencia demostrable al modo matemático.

El mismo Locke es consciente de la contradicción y trata de salir al paso de la previsible objeción. Pero el modo con que resuelve el problema sigue sorprendiendo: - termina admitiendo que, aunque se le atribuyen distintos nombres, los principios morales son comunes a todos los individuos; la variación es sólo semántica, pero no de - contenidos morales; si alguien llama justicia a apoderarse de lo ajeno hará bien en repudiarla; pero, en el fondo, no está discrepando en absoluto de quien a eso le llama injusticia; sólo no están de acuerdo en las palabras (26). Si suponemos, empero, por un momento que dicha explicación es satisfactoria, automáticamente quedan hueras su utilitarismo individualista.

Parece cierto, por lo tanto, que Locke no alcanzó a poner orden en su pensamiento, por lo que éste queda expuesto de manera fragmentaria, inconexa y frecuentemente contradictoria. L. Strauss da cuenta de dichas contradicciones:

1) Afirma que la existencia de la ley natural puede probarse sobre la base de la conciencia de los hombres y lo niega.

2) Niega que los hombres presten consentimiento unánime a la ley natural y lo afirma.

3) Niega que la ley natural esté grabada en el corazón o en la mente de los hombres y lo afirma.

4) Afirma y niega que exista una idea innata de Dios.

5) Dice que nadie ha negado la existencia ni la obligatoriedad de la ley natural, pero también hace continuas referencias a tales negaciones tanto pasadas como coetáneas.

6) Llama ignorantes, perezosos, ciegos, criminales, negligentes, etc., a quienes niegan la certeza y obligatoriedad de la ley natural, para terminar concediendo que dicha ley "no es fácil de conocer", que se encuentra entre "los secretos de la naturaleza", que es "remota y oscura", etc. (27).

También Sabine alude a la falta de rigor lógico de Locke: "Es extraordinariamente difícil comprender exactamente qué es lo que creía Locke que justificaba filosóficamente su teoría de los derechos naturales o, en otras palabras, cómo trataba de unir su teoría política con su posición filosófica general. Que todos los hombres estén dotados por su creador de derecho a la vida, a la libertad y a la propiedad, dejando fuera de toda referencia - sus asociaciones sociales y políticas, es una proposición de la que ciertamente no es posible dar ninguna prueba empírica. No parece haber ningún modo de demostrarla; como dijo Thomas Jefferson, tiene que sostenerse como evidente por sí misma, como un axioma... Es probable que fuera esto lo que creía Locke. La tendencia existente en la ciencia moral y jurídica a considerar la ley natural como -

análoga a los axiomas de la geometría estaba muy arraigada en el pensamiento del siglo XVII a partir de Grocio... Probablemente Locke no se enfrentó nunca en realidad a este problema, ya que no parece haber percibido lo grande que era la diferencia entre su teoría de los derechos naturales y las versiones más antiguas de la misma" (28).

Su Ensayo sobre el entendimiento humano -añade el citado autor- es un disolvente contra todo tipo de prejuicios, tanto morales como religiosos y científicos. Pero después quizá temiera por tanta audacia, quedando su filosofía dividida entre una Teoría del Conocimiento empírica y una Teoría Política racionalista (29).

Un juicio más benévolo es el que le merece a B. Russel (30). Para éste Locke está dispuesto a sacrificar la lógica antes de sacar consecuencias prácticamente indeseables. "Para un lógico, esto es irritante; para un hombre práctico, es una prueba de juicio sólido", dice Russell. Lo cual concuerda con la postura lockiana de clara desconfianza en la razón pura teórica, expresada en la siguiente frase, mitad ironía, mitad lamento: "Dios ha sido tan mezquino con los hombres como para hacerlos escuetamente unas criaturas bípedas y dejar a Aristóteles que los hiciera racionales".

Pero, cuando B. Russell abunda en el tema, la ironía va dejando paso a un cierto convencimiento de que la coherencia sistemática a toda costa no es siempre más conveniente en la filosofía ni en la ciencia -tamposo, claro, en la política- que el simple buen sentido. "Nadie ha inventado todavía -dice Russell- una filosofía que a la vez sea creíble y consecuente consigo misma. Locke apuntaba a la credibilidad, y la logró a expensas de la consecuencia.

La mayoría de los filósofos han hecho lo contrario. Una filosofía que no es consecuente consigo misma no puede - ser totalmente verdadera, pero una filosofía que es consecuente consigo misma no puede ser totalmente verdadera, pero una filosofía que es consecuente puede muy bien ser completamente falsa. Las filosofías más fecundas han contenido notorias inconsecuencias, pero por esa misma razón han sido parcialmente verdaderas".

5.- EL SABER DEMOSTRATIVO DE LA MORAL, EL DERECHO Y LA POLITICA. EL POSITIVISMO LOGICO.

En el fondo, lo que a Locke y a tantos otros pensadores coetáneos les interesa es la Filosofía Moral y Política. El resto de su obra se ordena a una mejor fundamentación del saber moral, jurídico y político. El mismo lo dice: "Pienso, pues, poder concluir que la Moral es la ciencia propia y el negocio de la humanidad en general" (31).

Locke cita, entre los ejemplos de ideas simples, las del placer y malestar; y, entre las complejas, las de belleza, gratitud, hombre, etc. Mediante modos mixtos, esto es combinando ideas simples de diferentes clases que sean compatibles entre sí, podemos llegar a nuevas ideas complejas como las de deber, asesinato, etc. Es decir que el mundo de los valores, de la moral, nos es asequible aunque sea a través de un cierto esfuerzo intelectual.

Pero se presenta la misma dificultad que en el resto de su teoría representacionista del conocimiento: ¿cómo podemos estar seguros de la conformidad o desacuerdo de esas nociones nuestras con la realidad?

Por eso Locke se decide a ubicar la Moral (que incluye al Derecho y a la Política) entre los saberes demostrativos, como el que se tiene de Dios y el de las Matemáticas. El saber matemático tiene certeza porque versa solo sobre nuestras propias ideas, como la de triángulo o círculo, pero no acerca del mundo exterior. Los argumentos morales pueden proceder del mismo modo y no dependen de lo que los hombres hagan en la realidad (32): nuestra mente pone los arquetipos o definiciones básicas que posibilitan todo el posterior desarrollo.

Pero para ello es preciso un correcto uso del lenguaje: si definimos los términos morales de un modo preciso, el conocimiento moral puede tener tanta claridad y certeza como el matemático (33).

Locke dedica el libro III de su Ensayo a la teoría del lenguaje, que denomina Semiótica, y también Lógica. En ella percibe con nitidez que el lenguaje no puede ser un cabal instrumento de comunicación -menos aún de la ciencia- en tanto no se haga de él un uso depurado. Se usa mal el lenguaje cuando utilizamos palabras que no expresan ideas claras y distintas, cuando las usamos en sentidos diferentes, cuando tomamos las palabras por cosas y cuando hablamos en sentido figurado (34).

Lo difícil es que las palabras utilizadas para designar ideas muy complejas, como las morales, tengan para dos personas el mismo y preciso significado; a menudo, incluso un mismo hombre cambia estas ideas de un día para otro (35). Todavía, en una conversación corriente cabe un cierto entendimiento, pero es muy difícil alcanzar una precisión admitida por todos.

No es, pues, exagerado hablar de la importancia de esa semiótica o lógica, como ciencia de los signos, de las palabras, del lenguaje. Locke, por lo tanto, da un paso más en la teoría del lenguaje que inició Hobbes. Ese paso consistió en un cierto positivismo lógico, que opera sólo sobre y a partir de proposiciones arbitraria o convencionalmente admitidas con independencia de su conexión con la realidad. Así ocurre en la Matemática y así puede hacerse en la Filosofía Moral.

El "sentido" de tal análisis viene dado únicamente por la corrección formal de los procesos lógicos desenvueltos a partir de la proposición primera. Si ésta es "el hombre es un ser social", habremos de llegar a conclusiones diferentes a las que obtendríamos si partimos de la proposición "el hombre es un ser antisocial". Pero, en cualquiera de los dos casos, el proceso lógico formal puede estar hecho impecablemente, que es lo que se pretendía... al menos en un primer estadio de este tipo de construcciones.

Y no es sorprendente que el camino lo inicie un empirista. Era necesario, porque, al romper el empirismo la posible conexión entre idea y realidad (o, mejor, entre idea y esencia), y no poder negar, sin embargo, que la mente humana construye unas ideas que propende a entender como expresiones de esencias, el filósofo empirista puede destruir tal ilusión arguyendo que no son sino suposiciones, presunciones, pero, en ese caso, no tiene más remedio que admitir que la mente humana puede trabajar con mentefacturas, combinándolas, clasificándolas, etc., sin relación alguna con la realidad; es decir, no tiene más remedio que admitir la posibilidad de análisis lógico-formales sobre modelos, arquetipos, etc., como venía haciendo

la Matemática, pero ahora extendidos a todos los terrenos científicos, principalmente a la Moral y a la Política.

Más aún: si profesamos un empirismo exigente, hemos de concluir que ésta es la única vía para un conocimiento "real", porque la "realidad" con la que hay que contrastar dicho conocimiento está constituída precisamente por esos arquetipos y modelos formales. De ahí -dice Locke- que podamos estar infaliblemente seguros de la verdad de dichos conocimientos (36).

Pues bien, por lo que a la Moral, al Derecho y a la Política se refiere, es posible construirla de tal manera. Y es posible porque las ideas morales, en realidad, no son sino arquetipos, como las ideas matemáticas (37).

Según esto, la proposición "donde no hay propiedad no hay injusticia" es, al decir de Locke, tan cierta como una demostración de Euclides, "pues siendo la idea de propiedad un derecho a algo, y siendo la idea a la que se da el nombre de injusticia la invasión o violación de ese derecho, es evidente que, establecidas así estas ideas y vinculados estos nombres a ellas, yo puedo conocer tan seguramente que esta proposición es cierta como la de que un triángulo tiene tres ángulos que valen dos rectos" (38). Nótese que lo que se maneja en la demostración es un material puramente eidético. De otro lado, y como no podía ser menos, el razonamiento es eminentemente silogístico.

Igualmente sucede con la segunda proposición examinada: "Ningún gobierno permite la libertad absoluta". En efecto, "siendo la idea de Gobierno el establecimiento de la sociedad sobre ciertas normas o leyes, que requieren la conformidad a las mismas, y siendo la idea de libertad

absoluta la de que cada uno haga lo que le plazca, soy - tan capaz de percatarme de la certeza de la verdad de esta proposición como de cualquier proposición matemática" (39).

La total desconexión de tales proposiciones con la vida práctica humana es evidente, sobre todo en la primera, cuya conclusión más obvia (la abolición de la propiedad) se sitúa precisamente en el polo opuesto de lo que Locke pretendía. Sencillamente, éste se limita a tales - ejemplos a ilustrar de forma envidiable el método analítico formal, que será una de las vertientes anglosajonas de las "Ciencias del Espíritu". También ha anidado este positivismo lógico en el Continente, principalmente en el Círculo de Viena, que es precisamente de donde, a través de Wittgenstein, lo ha tomado la filosofía anglosajona.

A juicio de S. Rábade, Locke evita el fenomenismo - "por un recurso (¿dogmático?) a la causalidad ontológica en los procesos de conocimiento e incluso... por recurso a un Dios que establece una armonía entre la realidad de las cosas y mis ideas de ellas" (40). Pero este recurso es, como se ve, una enorme infidelidad a los planteamientos que tienen a la base

6.- FUNDAMENTOS DE LA FILOSOFIA POLITICA LOCKIANA

Escribió Locke dos Tratados sobre el gobierno civil y una Carta sobre la tolerancia que nos muestra un perfil moderado y cercano al liberalismo que estaba abriéndose paso y que él mismo contribuyó a cimentar.

El primer Tratado está dedicado a refutar la obra Patriarca, de r. Filmer, en la que se defiende, todavía, el derecho divino de los reyes. En la Carta sobre la tolerancia reclama la libertad religiosa... salvo para los papistas mientras permanezcan sumisos al Papa, que es un soberano extranjero, y salvo para los ateos, porque no pueden comprometerse bajo juramento.

La obra que requiere nuestra atención es el Segundo Tratado, que es la hasta aquí citada en este trabajo y que también tiene un interlocutor adversario, sólo que no mencionado: Hobbes.

Arranca Locke del estado de naturaleza, situación que cree historia: "Todos los hombres están naturalmente en este estado y permanecen en él hasta que por su propia voluntad se convierten en miembros de una sociedad política" (41). A partir de aquí, son reseñables ciertas diferencias y semejanzas con el tratamiento de Hobbes.

En primer lugar, la caracterización de dicho estado natural es diferente pues en él "los hombres viven juntos según la razón" (42). La razón, que coincide aquí con la ley natural, enseña a todos los hombres que la consultan que no deben dañar a otro en su vida, salud, libertad y bienes (43). Es un estado de libertad, no de licencia: aunque los hombres pueden, en él, defenderse y castigar a los agresores, encuentran como límite la ley natural, que reconoce derechos (los derechos naturales, principalmente, como hemos anticipado: la vida, la libertad y la propiedad) y también deberes.

La semejanza con Hobbes reside en que se concibe igualmente esta situación como insegura. No es el estado natural,

en Locke, el antimodelo que es para Hobbes, pero tampoco la situación perfecta y deseable. De manera que, para preservar sus derechos, los hombres se agrupan en sociedad mediante un pacto.

Pero la concepción lockiana del pacto social vuelve a separarse de la hobesiana. En primer lugar porque Locke la considera un acontecimiento histórico y no una mera hipótesis científica (44). Y en segundo lugar porque el comportamiento de los pactantes es mucho más razonable, o, por mejor decir, más inteligentemente egoísta.

En efecto, resulta evidente que el paso del estado natural a la sociedad política comporta una pérdida de libertad, de la libertad omnímoda anterior, que resulta restringida por las instituciones resultantes. Ello no puede operarse sin el libre consentimiento de los pactantes. Pero -y en esto radica la diferencia con Hobbes- "no puede suponerse que ninguna criatura racional cambie su condición voluntariamente para empeorar" (45).

Ante todo, si el pacto se basa en el consentimiento, en él ha de basarse el funcionamiento del poder instituído. Los sujetos pactantes se reservan más poder del que otorgan: se reservan la soberanía.

En segundo lugar, ese poder otorgado lo distribuyen entre varios órganos, para evitar que ejecute la ley el mismo que la hace. La separación de poderes devendrá a partir de ahora piedra de toque del gobierno constitucional, del régimen liberal.

En tercer término, de los varios órganos de poder, es superior el legislativo, porque es lógico, dice Locke,

que quien hace la ley sea superior a su mero ejecutor. No habla Locke todavía del Parlamento como único órgano legislativo. El Rey conservaba notables facultades de esta índole. Pero el camino estaba abierto. Sobre todo porque al Parlamento le corresponde la aprobación de los impuestos, vía por donde acabará asumiendo el poder superior del Estado.

Locke, con agudeza, percibe que el establecimiento del Poder Legislativo es la operación más importante de toda la instauración de una sociedad política. Por eso acierta a calificarla como "primera y fundamental ley positiva de una comunidad". O lo que es igual: acuña un concepto de constitución ciertamente sugestivo y actual: este concepto de Constitución como creación de un Poder Legislativo equivale al kelseniano de norma para la creación de normas. He aquí una relevante aportación lockiana usualmente silenciada por la doctrina.

En cuarto lugar, la relación entre el ciudadano y el gobernante (más precisamente, el diputado, el representante de aquél en el Parlamento) es de confianza. Aquí tenemos otro rasgo moderno de la teoría lockiana, igualmente omitido en manuales y tratados: frente al mandato imperativo, que ligaba al diputado con instrucciones del representado, se concibe ahora, conforme a una cierta práctica inglesa, que la relación entre ellos es de confianza, siendo libre el diputado de hacer, decir y votar lo que estime oportuno porque el ciudadano ha confiado en su criterio al elegirlo. Andando el tiempo, este modelo de relación política se denominará mandato representativo, todavía formalmente vigente en los regímenes demoliberales (46).

Por último, el poder político queda sometido a límites:

1) la ley natural;
2) la ley positiva que ha de ser cierta y general;
3) la aprobación parlamentaria de los impuestos;
4) la intransferibilidad de la potestad legislativa;
5) la reunión del órgano legislativo en las fechas prefijadas;
6) la composición y funcionamiento, también establecidos, del cuerpo electoral; etc.

La transgresión grave de estos límites equivale a la "disolución" del cuerpo político constituído y "el pueblo queda en libertad para proveer a sus intereses mediante la institución de un nuevo Poder Legislativo, bien cambiando las personas, bien cambiando la forma, o ambas cosas a la vez" (47).

No es, pues, difícil caracterizar la "república perfecta" lockiana, su modelo político ideal, como el del Estado constitucional representativo, cuyos elementos básicos son:

1) El consentimiento como fundamento.
2) Soberanía nacional.
3) Constitución.
4) Distribución de los poderes.
5) Superioridad del Poder Legislativo.
6) Relación de confianza entre ciudadano y diputado, o mandato representativo.
7) Limitación del poder.
8) Derecho de resistencia.

Pero tanto da afirmar que este era su modelo como decir que el Leviatán hobesiano era su más acabado antimodelo:

"La monarquía absoluta, a la que algunos consideran el -único sobierno del mundo, es en realidad contradictoria con la sociedad civil y, por tanto, no puede ser en modo alguno una forma de gobierno" (48).

He aquí cómo, partiendo de un mismo punto de arranque -el estado natural como libre pero inseguro- se puede llegar a resultados diametralmente opuestos con sólo variar uno de los elementos del discurso: el de la inalienabilidad de la libertad. Inalienabilidad que no obedece a ninguna tesis metafísica acerca de la naturaleza humana sino, mucho más llanamente, a un sencillo criterio de sensato utilitarismo.

7.- LA PERMANENCIA DE LOCKE

Como ha dicho con tino S. Rábade, el Ensayo sobre el entendimiento humano es, con sus defectos y limitaciones, la biblia del empirismo, "aunque de esta biblia quepa también diversas lecturas (49). Igualmente, su Tratado sobre el gobierno civil ha sido norte de juristas y políticos.

La presencia de Locke en el siglo XVIII es innegable. Casi todos los "filósofos" franceses se reclaman discípulos suyos y de Newton. Voltaire expuso su filosofía en la decimotercera de sus Cartas sobre los ingleses. Montesquieu, D'Alambert y diderot le son más cercanos que a Descartes. Condillac lleva su sensismo al materialismo.

Puede decirse, en líneas generales, que de Locke parten dos de las tres vertientes principales de la Teoría Política que han vertebrado los tres siglos últimos siglos:

1) Una línea, apoyada en su defensa de los derechos naturales, de la limitación del poder, de la separación de poderes y de la supremacía del Legislativo, influye decisivamente en pensadores y políticos del siglo XVIII (Montesquieu, Condorcet, padres fundadores americanos) y, por ende, en el diseño del Estado constitucional representativo. La Teoría jurídica del Estado que se construye a fines del XIX y primer tercio del XX (Jellinek, Laband, Kelsen, Houriou, Carré de Malberg, Orlando, Santi Romano, etc.) será deudora de Locke por vía directa o indirecta.

2) Otra línea, apoyada en el empirismo de su Ensayo sobre el entendimiento humano, y pasando, aun con ciertos - quiebros, por Hume, Kant, el neokantismo, el positivismo lógico del Círculo de viena y Max Weber, llegara a la Ciencia política anglosajona de nuestros días, de un lado y, de otro, a la filosofía analítica.

La tercera gran vertiente, la dialéctica, tiene otros padres y padrinos.

8.- FACTORES Y ANTECEDENTES DEL BENOMENISMO DE HUME.

8.1.- Factores.

Entre los factores que S. Rabade, a quien seguimos en la primera parte de este epígrafe (50), destaca como propulsores de la aparición del fenomenismo moderno y especialmente del fenomenismo de Hume, podemos mencionar:

a) El escepticismo desencadenado por las controversias - religiosas, que puede apreciarse en pensadores como

Charron, Mersenne, Lavayer, y que tanto influye en - otros, como Gassendi, Descartes, etc. Pero, sin duda, el pensador más característico de esta corriente escéptica es Montaigne.

b) La secularización de la Gnoseología. En efecto, en la Gnoseología anterior Dios venía a ser el garante de la correspondencia entre los conceptos, ideas o percepciones, por una parte, y las cosas, por otra, con general desprecio de la experiencia sensible. "Así, pues, la pérdida de Dios y la eliminación, con ello, de los teologismos gnoseológicos, va a significar también la pérdida de un mundo de esencias, ya que históricamente resultaría anacrónico volver a una abstracción formal escolástica" (51).

c) La pérdida de la causalidad óntica, que había ya propiciado el racionalismo de Spinoza y de Malabrande, principalmente el ocasionalismo de este último.

8.2.- Antecedentes.

a) El primer antecedente, como podría inferirse de lo dicho anteriormente, es el propio racionalismo, del que se puede afirmar que comporta "el peligro de un deslizamiento hacia posturas fenomenistas. Y, si ese deslizamiento no se consuma, se debe, en definitiva, a la intervención gnoseológica de Dios y a la admisión de la causalidad óntica. En esta línea está claramente la gnoseología cartesiana como gnoseología de ideas" (52). El fenómeno de Hume debe más a la filosofía continental -escepticismo y racionalismo- que a la propia filosofía inglesa.

b) A pesar de lo que acabamos de decir, hay una auténtica "tradición" filosófica inglesa que no debemos dejar de anotar). Nosotros nos vamos a fijar exclusivamente a esa tradición desde Locke, abandonando, en aras de la concisión, las referencias a pensadores anteriores.

b.1.) Locke había dicho en el Ensayo sobre el entendimiento humano:

> "No dudo que a estas alturas, mi lector podrá pensar que durante todo este tiempo he venido construyendo un castillo en el aire... Afirma, dirá, que el conocimiento no es sino la percepción del acuerdo o desacuerdo de nuestras propias ideas; pero quién sabe qué sean esas ideas... Si es cierto que todo el conocimiento depende del acuerdo o desacuerdo de nuestras propias ideas, las quimeras de un entusiasta y los razonamientos de un hombre equilibrado tendrán igual grado de certidumbre. Nada importa, pues, cómo son las cosas: basta que un hombre observe el acuerdo de sus propias fantasías y que hable congruentemente para que todo sea verdad, todo sea cierto" (53)

Sin embargo, como ya hemos visto, Locke no llegó al fenomenismo que sus planteamientos requerían. Aunque rechaza la cognoscibilidad de la sustancia, sale del atolladero admitiendo dogmáticamente la causalidad y recurriendo a Dios, lo que resultaba notoriamente incongruente con su gnoseología.

b.2.) Para Berkeley no hay objetos al margen de la mente percipiente. "Por tanto, nos quedamos encerrados en la imnanencia de la conciencia" (54). Pero Berkeley -

tampoco es coherente con su planteamiento e intenta salir de la dificultad echando mano de los dos mismos talismanes: la causalidad y Dios.

b.3.) Newton sí es totalmente fenomenista, aunque se mueve en un terreno científico alejado de la filosofía. No se fía de los sentidos y mide. Utiliza exclusivamente el método inductivo, con total despego por el problema de la esencia. "Su prestigio va a ser tal que, sin peligro de exageración, se puede decir que nadie contribuyó más que él a la imposición generalizada del fenomenismo dentro del mundo de la Ilustración". Fue "figura modélica, prácticamente sin excepción, para todos los pensadores ilustrados" (55). Todos querían ser el Newton de la parcela científica o filosófica que tocaban.

c) Por último, cabe mencionar el ambiente cultural escocés en el que se forma y escribe Hume; ambiente práctico y antiespeculativo, tendente más al moralismo que a ninguna otra orientación. Ello nos persuade de que Hume ca a entender su propia gnoseología como <u>medio para</u> el planteamiento de su Moral, según él mismo se cuida de decirnos (56).

9.- <u>LA GNOSEOLOGIA EMPIRICA DE UN ANTIMETAFISICO</u>

9.1.- <u>La esperiencia como fuente del conocimiento y rechazo de la metafísica</u>.

También para Hume todos los conocimientos derivan de la experiencia. Llama <u>percepción</u> a todo contenido que llega a la mente, bien sea una <u>impresión</u>, bien una <u>idea</u>. La

impresión es un dato inmediato de la experiencia; por ejemplo, una sensación. La idea es una copia o imagen difusa de una impresión en la razón.

Esta reducción del conocimiento a percepciones procedentes de la experiencia ofrece serios obstáculos a la admisión de las ideas de sustancia y causalidad. en realidad, con el término sustancia designamos un conjunto de ideas simples unidas por la imaginación y al que la memoria le asigna reiteradamente un mismo nombre (57).

Por lo que a la causalidad se refiere, son igualmente la imaginación y la memoria quienes ponen todo lo que falta en la percepción empírica: vemos que dos acontecimientos se suelen dar unidos -contiguos y sucesivos- e imaginamos que uno es producido por otro, que uno es causa de otro (58). La repetición de una secuencia hace nacer en nuestra mente un sentimiento de necesidad o determinación, de la que deriva nuestra idea de causalidad.

De igual manera da Hume cumplida cuenta de la idea de espíritu y de la del yo como sustancia e identidad. Hume rompe, pues con la Metafísica. Es clásico, a este respecto, un texto suyo que todo el positivismo lógico posterior enarbolará como muerte definitiva de la Metafísica y comienzo de la era positiva:

> "Cuando persuadidos de estos principios recorremos las bibliotecas, ¡qué estragos deberíamos hacer! Tomemos en nuestra mano, por ejemplo, un volumen cualquiera de teología o de metafísica escolástica y preguntémonos: ¿Contiene algún razonamiento abstracto acerca de la cantidad o el número? ¿No? ¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de los hechos y cosas exis-

tentes? ¿Tampoco? Pues entonces arrojémoslo a la hoguera, porque no puede contener otra cosa que sofismas y engaño" (59).

Sólo que en Hume, a pesar de todo, es posible detectar una Metafísica. Esa metafísica se basaba en un análisis de la naturaleza humana y se orientaba en un inequívoco sentido moral, en la más amplia y humanística acepción del término, que abarca lo social, lo político, etc. (60).

Por lo demás, como veremos en seguida, Hume también significó la consumación y plenitud del empirismo inglés.

9.2.- Ambitos de conocimientos

Hume define dos ámbitos o clases de objetos de conocimiento: las relaciones de ideas y las cuestiones de hecho, como podía percibirse en el texto anteriormente transcrito y como quedará de manifiesto a continuación. Veamos:

a) Las relaciones de ideas es el ámbito de las ciencias formales, concretamente la Aritmética, el Algebra y la Geometría. "Que el cuadrado de la hipotenusa es igual al cuadrado de los dos lados, es una proposición que expresa la relación entre estas figuras. Que tres veces cinco es igual a la mitad de treinta, expresa la relación entre estos números. proposiciones de este tipo pueden descubrirse por la mera operación del pensamiento sin dependencia de lo que existe en cualquier parte del universo", dice el propio Hume (61). Este es el único ambito donde cabe una certeza demostrativa, porque es el reino de la no-contradicción (62)

b) Las cuestiones de hecho, por el contrario, constituyen

el mundo de los hechos y de las cosas. Es un ámbito - mucho más amplio que el anterior pero está afectado por un menor rigor de su conocimiento. Hume lo expresa cabalmente: "Las cuestiones de hecho... no son establecidas de la misma manera; ni nuestra evidencia de su verdad, por grande que sea, es de naturaleza semejante a la anterior. Lo contrario de cualquier cuestión de hecho es aún posible, porque no puede implicar nunca una contradicción, y es concebido por la mente con la misma facilidad y distinción como si en cualquier momento pudiese estar de acuerdo con la realidad. Que el sol no va a salir mañana no es una proposición menos inteligible ni implica mayor contradicción que la afirmación de que va a salir" (63).

Por lo tanto, en las cuestiones de hecho no hay demostración, aunque sí puede haber prueba, que no produce certeza especulativa rigurosa, sino certeza "vital" y a posteriori. No podemos estar seguros nunca a priori porque, como dice Hume, "lo que se puede concebir distintamente no es contradictorio". Aquí las pruebas no nos garantizan más que la probabilidad. Pues, aunque Hume distingue entre prueba y probabilidad (64), aclara que la primera degenera insensiblemente en la segunda (65).

Así pues, sólo una modalidad de conocimeinto es absolutamente racional, bien por demostración, bien por intuición. Es a ella a la que le corresponde propiamente el término knowledge o conocimiento. Frente a ella hay dos modalidades: proofs (pruebas) y probability (probabilidad) que se diferencian entre sí por el grado de seguridad de nuestro asentimiento, más fuerte en el primer caso, pero que nunca reporta una certeza absoluta; por eso, la proof no

es más que una probability fuerte o privilegiada.

En rigor, por lo tanto, no hay más que dos modalidades fundamentales de conocimiento: conocimiento estricto y probabilidad. El asentimiento a la probabilidad siempre tiene, por consiguiente, un coeficiente de opción personal, más o menos propiciada por sentimientos o pasiones. Esto es lo que Hume llamaba belief o creencia.

En síntesis, los niveles del conocimeinto en Hume son dos: knowledge y belief (66).

9.3.- Tipos de razonamiento y de verdad.

Por lo mismo que antes vimos, también los tipos de argumentación correspondientes a los ámbitos del conocer pueden ser clasificados en dos: el razonamiento demostrativo, que es el concerniente a las relaciones de ideas, y el razonamiento moral. referente a las cuestiones de hecho; a éste último le llama Hume también razonamiento probable.

De igual manera, existen dos tipos de verdad: o bien consiste en la proporción entre ideas, consideradas como tales, o bien en la conformidad de nuestras ideas con sus objetos en su real existencia (67). Parece claro, después de todo lo expuesto, que verdad estricta sólo puede haber en el primer caso, en las relaciones de ideas, en las ciencias formales, como la Matemática.

Pero este terreno científico es justamente el que menos interesa a Hume desde el punto de vista vital. Lo que él buscaba era conseguir en las ciencias morales el grado

de certeza y de verdad de que gozaban esas otras ciencias formales. Porque éstas no deben ser cultivadas por sí mismas, sino en cuanto instrumentos para o al servicio de la vida del hombre.

10.- EL METODO EN LA FILOSOFIA MORAL:

A Hume le interesan sobre todo las ciencias del hombre, es decir:

a) La Lógica, ciencia de la razón.
b) La Moral, ciencia del sentimiento.
c) La Estética, ciencia del gusto.
d) La Política, ciencia del hombre en sociedad (68).

"No hay cuestión de importancia cuya decisión no esté comprendida en las ciencias del hombre... Por tanto, el pretender explicar los principios de la naturaleza humana proponemos un sistema complero de las ciencias construído sobre una base enteramente nueva, la única sobre la que pueden descansar con seguridad" (69).

Así pues, abstracción hecha de las consideraciones críticas que la gnoseología humana pudiera merecernos o haya merecido a través de la historia del pensamiento, debemos arribar ya al modo como Hume traduce todo ese planteamiento a la hora de tratar de las cuestiones de hecho significadas como valores morales o como realidades políticas.

10.1.- Método experimental

Hume está especialmente preocupado por los problemas

de la Filosofía Moral, que le interesan, según confiesa, sobre todos los demás. La Filosofía Moral se encuentra, dice, en las mismas condiciones en que estaba la Astronomía antes de Copérnico. Esto es: agotada en su versión - tradicional.

El espera ser el copérnico, o el Newton, de la Moral y la Política. Para ello es necesario emplear el método adecuado: el experimental.

El mismo subtítulo del Tratado sobre la naturaleza humana es ya muy expresivo de las pretensiones de nuestro autor: Intento de introducir el método experimental en los temas morales. Aun reconociendo la dificultad de dicho intento, Hume confía en conseguirlo:

> "En esta ciencia tenemos, pues, que recoger nuestros experimentos desde una circunspecta observación de la vida humana, y tomarlos tal como aparecen en el curso común del mundo, a través de la conducta del hombre en sociedad, en los negocios y en sus diversiones. Una - vez que, juiciosamente, experimentos de este tipo hayan sido recogidos, nos cabe la esperanza de establecer - sobre ellos una ciencia que no será inferior en certeza y será muy superior en utilidad a cualquier otra de humana comprensión" (70).

Y en el Ensayo sobre los principios de la Moral insiste en la misma idea:

> "Sólo podemos esperar éxito si seguimos el método experimental e inducimos máximas generales a partir de la comparación de instancias particulares. El otro método científico, donde se establece primero un principio general abstracto, y luego se lo ramifica en una

variedad de inferencias y conclusiones, puede ser más perfecto en sí mismo, pero está menos de acuerdo con la imperfección de la naturaleza humana y es fuente - común de ilusión y de error" (71).

Se trata, como comenta Rabade, de una presencia modélica y estimulante del modelo newtoniano. Pero en el - Ensayo sobre el entendimiento humano la presencia de Newton es aún más clara:

"Los astrónomos se han contentado durante largo - tiempo con probar, a partir de los fenómenos, los verdaderos movimientos, orden y magnitud de los cuerpos celestes: hasta que, por fin, surgió un filósofo, el cual, a partir de un felicísimo razonamiento, parece haber determinado también las leyes y fuerzas por las que son gobernadas y dirigidas las revoluciones de los planetas... Y no hay razón para desesperar de un éxito igual en nuestras investigaciones concernientes a los poderes y economía de la mente, si es que son llevadas a cabo con igual capacidad y cuidado" (72).

10.2.- Juicios de valor.

¿Cabe tal cosntrucción científica si en "los temas morales", como dice el propio Hume, parece que de lo que se trata es de hacer valoraciones? El juicio de valor ¿puede tener objetividad y generalidad como para poder hacer una ciencia basándonos en él? Y, aún más radicalmente, - ¿tiene el deber una fundamentación suficiente?

Es también clásico este otro pasaje en el que Hume aborda el paso del ser al deber-ser:

"En todo sistema de moralidad que he examinado hasta ahora, siempre constaté que el autor procede durante cierto tiempo según la razón ordinaria para demostrar la existencia de Dios o hacer observaciones sobre asuntos humanos; y después, de pronto, veo sorprendido que en lugar de los encadenamientos habituales de proposiciones es o no es , encuentro ya únicamente proposiciones ligadas por un debe o no debe. Este cambio es imperceptible, pero, en definitiva, de grandes consecuencias. Ese debe o no debe expresa una relación o una nueva afirmación que es preciso observar y explicar. Incluso se debe encontrar una razón para aclarar lo que parece demasiado incontenible: el hecho de que esta - nueva relación pueda ser deducida de otras afirmaciones enteramente diferentes de ella. Pero como los autores no se toman generalmente esta precaución, me tomaré yo la libertad de recomendársela al lector, y estoy persuadido de que este pequeño detalle podrá trastornar todos los sistemas ordinarios de moralidad y permitirnos ver que la distinción entre el vicio y la virtud no se funda simplemente sobre relaciones objetivas y no es percibida por la razón" (73).

Según parece, aquellas esperanzas de hacer una ciencia exacta sobre los temas morales son de difícil cumplimiento, al menos sobre bases objetivas. El paso del ser al deber-ser y la distinción entre visio y virtud son subjetivos. Dicha impresión se refuerza cuando acudimos a los textos en que Hume se encara más directamente con las valoraciones:

"Hemos observado ya que, en sí mismos, no hay objetos deseables u odiosos, valiosos o despreciables, sino que los objetos adquieren estas cualidades en virtud

del carácter particular y de la constitución de la mente que los considera. Por consiguiente, no hay argumentos o razones que puedan ser empleados con fuerza o influencia alguna en orden a disminuir o aumentar la valoración de una persona respecto de un objeto, o en orden a excitar o moderar sus pasiones" (74).

Todo depende, por lo tanto, del sujeto que considera, valora o actúa. Y ante tal subjetivismo constitutivo no caben argumentaciones. Y, en efecto, el mismo Hume no deja de sacar esta conclusión:

"No es por el valor o dignidad del objeto que cada persona busca por lo que nosotros podemos determinar su gozo, sino simplemente por la pasión con la que lo buscan, y por el éxito que encuentra en su búsqueda. Los objetos no tienen en absoluto dignidad o valor en sí mismos. Derivan su valía simplemente de la pasión. Si ésta es fuerte, constante y tiene éxito, la persona es feliz" (75).

No hay valores subjetivos. Todo depende de la pasión coronada por el éxito. El título del ensayo al que corresponden los dos textos anteriores acaso nos pueda ahorrar complicadas explicaciones. Se trata del ensayo titulado The Sceptic. Porque, desde luego, de la postura referida no puede derivarse sino un escepticismo moral. Para Hume, la razón no dicta por sí misma ningún modo de obrar, sino que, todo lo más, ilustra sobre los medios idóneos para alcanzar fines determinados.

10.3.- Del sentimiento moral a la opinión pública.

El papel de la razón en cuestiones morales queda, por consiguiente, muy disminuído. Las diferenciaciones que hacemos en este terreno entre bueno y malo, virtuoso y vicioso, están dictadas más por el sentimiento que por la razón. Por eso es, como apunta F. Copleston, por lo que, antes de entrar de lleno en materia ética, dedica el tercer libro del Tratado a una discución sobre las pasiones (76). "La moral se siente más que se juzga".

De todos modos, Hume habría podido acaso superar el escepticismo moral cuando amplía el sujeto del juicio moral -mejor, del sentimiento moral- desde el sujeto individual al colectivo: "La opinión general de la humanidad goza de autoridad en todos los casos, pero en las cuestiones morales es perfectamente infalible, y no lo es menos porque los hombres no sepan explicar claramente los principios en los que se basa" (77).

Hay en este apunte, como lo había también en Locke, un filón considerable. en cualquier otro pensador -escolástico, por ejemplo,- ello habría sido una debilidad de su sistema. En Locke y en Hume no. Si el fundamento de la moral es puramente humano -llamese sentimiento, emoción o pasión- es cuantificable. No se trataría de hacer tanto una Psicología Moral cuanto una Sociología Moral.

No creo que cuando Hume habla de la opinión de la humanidad debamos tomar sus palabras literalmente: quedémonos en grupos humanos. A partir de ahí y con métodos empíricos se nos abriría un campo inmenso de investigación. Sería mucho pedirles a Locke ya Hume que lo hubieran hecho ellos. Aún estaba por nacer la Sociología. Pero tienen

el mérito de haber relacionado la moral con la opinión - pública, aunque no sea ésta la expresión que utilizan.

11.- PLANTEAMIENTO CIENTIFICO DE LA POLITICA

Hablando en términos muy amplios, en los que aún no se manejan instituciones concretas, Hume mantiene la coherencia del anterior planteamiento. En materia social y política, el subjetivismo adopta la forma de convenciones. La justicia, la libertad, etc., no son conceptos racionales que se nos presenten con necesidad ni con pretensiones de inmutabilidad, como quería el iusnaturalismo racionalista, sino que son convenciones adoptadas por los grupos sociales por su utilidad, utilidad que propicia su arraigo en los sujetos individuales. Incluso el sagrado principio que ordena el cumplimiento de los pactos no tiene otro sentido que el de satisfacer ciertos intereses egoístas, bien en el plano político (obligando a obedecer al poder establecido), bien en el plano civil (respeto mutuo de propiedades, etc.). Es decir_ los hombres están dispuestos a respetar los pactos por un interés común en mantener la estabilidad y seguridad en el seno de un grupo social (78).

Sin embargo, a la hora de enfrentarse Hume con cuestiones políticas concretas, parece olvidarse de tan estrictos planteamientos gnoseológicos. Y, así, en un ensayo de tan sugerente título como el de ¿Puede ser la Política una ciencia? podemos leer con bastante perplejidad razonamientos de corte esencialista y otros principios de índole metafísica, sin que se nos alcance a ver cómo se ha llegado hasta ahí.

a) De un lado, habla Hume de lo que corresponde o no corresponde a tal o cual forma de gobierno, lo cual difícilmente puede decirse si no se reconoce cierta entidad o naturaleza a las organizaciones y formas políticas. Que lo acepta así Hume resulta obvio cuando especula sobre la fuerza de las leyes y de las formas de gobierno. Más aún: concluye que de ese dinamismo de las instituciones cabe deducir proposiciones exactas como las matemáticas:

> "Tan grande es la fuerza de las leyes y de las formas de Gobierno particulares y dependen tan poco del temperamento y carácter del hombre, que se pueden deducir de ellas consecuencias tan generales y exactas como las que concluímos de las ciencias matemáticas" (79)

Pero no nos aclara de qué manera.

Reténgase, por lo demás, que dichas conclusiones y consecuencias derivan no ya de los sujetos, ni de posibles convenciones, sino de <u>la fuerza de las leyes y de las formas de gobierno</u>, fuerza que ni el mismísimo Hume podría estimar proveniente de la nada, sino de la propia naturaleza de dichas instituciones. Con lo que abocamos a una total contradicción, porque se encuentra uno inserto en un planteamiento esencialista, no meramente empírico.

b) Debió por eso reconocer Hume que hablar sólo de fuerza de las instituciones es bien poco explicativo. Pero, cuando trata de redondear su pensamiento al respecto, no se le ocurre sino acudir ¡a la <u>causalidad</u> y a los <u>principios eternos e inmutables</u>:

> "Este supremo magistrado puede serlo por elección o herencia, y, aunque lo primero pueda parecer a primera vista más ventajoso, un análisis detenido descu-

briría que tiene más inconvenientes que la última, según resulta de causas y principios eternos e inmutables" (80).

Añadiendo en otro lugar de manera indubitada que "los efectos se corresponden siempre a las causas" (81)

c) Y todo ello no parece tener otra intención política que la de defender la Constitución inglesa como la mejor posible, como se desprende de todo el ensayo. Lo cual, por su parte, no deja de ser ilustrativo de las intenciones que suelen esconderse en los intentos de axiomatización y geometrización de la Ciencia Política. Pero es que, al describir sintéticamente esa forma de gobierno, dice Hume:

"Se puede formular como axioma político universal el siguiente:

Que un príncipe hereditario, una nobleza sin vasallos y un pueblo que elija a sus representantes, - constituyen la mejor monarquí, aristocracia y democracia" (82).

Lo que deja muy malparadas aquellas páginas, antes referidas, que excluían toda valoración de base objetiva: "Los objetos -recordemos- no tienen en absoluto dignidad o valor en sí mismos".

Y en eso parece quedar la Ciencia Política exacta - humana.

De nuevo, como en el caso de locke, a un planteamiento gnoseológico exigentemente empírico y antimetafísico, viene a corresponderle, en el ámbito de nuestra ciencia, uno de índole conceptual esencialista. Pero en el caso de

Hume, la contradicción es más grave que en Locke, porque éste, como iniciador del camino, apenas fue consciente de su propia contradicción y no pudo contar con un newtoniano consolidado. Hume sí estuvo en condiciones de haber avanzado un poco más, apoyándose en esos dos conceptos potencialmente tan fértiles como la opinión pública y la convención, en la construcción empírica de las ciencias sociales.

12.- CONCLUSION

Se desaprovecharon esos conceptos. Y ni Hume ni Locke desarrollaron suficientemente -sería mucho pedirles- la vía abierta del positivismo lógico. Serán teóricos posteriores quienes lo hagan, con resultados irregulares hasta el momento. Y serán otros escritores menos avisados, cultivadores de la Sociología y de la Ciencia Política, quienes estén teorizando a partir de un modelo concreto de sociedad y de un sistema político mientras creen que manejan conceptos universales.

En efecto, si nos instalamos en una perspectiva fenomenista, las posibles teorías del derecho y de la política son indeterminadas, dado lo difícil que es poner coto a las posibles proposiciones iniciales. Naturalmente, son teorías meramente lógico-formales, que no necesitan contraste con la realidad social, económica, jurídica o política, ni con la historia. Valen lo que vale el rigor lógico de su construcción.

El riesgo de este comportamiento metodológico es bien claro: que el científico llegue a creer que su proposición inicial refleja efectivamente la realidad. Estaríamos en-

tonces, desde luego, ante una creencia, belief. porque esa correspondencia con la realidad es una pura cuestión de hecho. Pero si no se advierte así, el científico construirá una teoría social, jurídica o política con metodología deductiva y pretensiones de certeza absoluta, de knowledge. Hecho lo cual, si después percibe que esa realidad social, jurídica o política presenta ciertos desajustes o variantes respecto de su modelo teórico, inevitalbemente tenderá a pensar que la realidad es imperfecta y que debería incluir esto o aquello.

Locke y Hume no dieron este paso porque su sensatez política los hizo ser enormemente infieles a sus planteamientos epistemológicos, que quedan relegados al olvido cuando se trataba de defender los derechos naturales (¡), la supremacía del Poder Legislativo o las excelencias de la monarquía constitucional. Pero cuando dicha sensatez escasea, el idealismo deja ya de ser un riesgo para devenir una constante de la metodología empírica a ultranza que no quiera conformarse con la mera probabilidad.

A veces, incluso, no será la falta de sensatez, sino un más o menos consciente interés por un determinado régimen lo que llevará a adoptar como incontrovertido un punto de partida para, desde él, y con exquisita lógica, postular la organización política más adecuada a ese régimen defendido o pretendido; que es lo que sucede con buena parte de la Ciencia Política que importamos de las universidades americanas, que parte del <u>postulado</u> (indemostrado y más bien indemostrable) de que en su país, por fin, se ha encontrado la respuesta -no meramente teórica, sino práctica, como hecho tangible- a la clásica pregunta que atormentara a los pensadores políticos a lo largo de la historia: la del mejor régimen posible; de manera que cabrá

sí, hacer retoques y cambios en él, para mejorarlo más - aún, pero es suicida y regresivo pensar en un cambio de modelo. He ahí cómo el empirismo se da la mano, en el límite, con el racionalismo, en cuyo antagonismo nace.

NOTAS AL CAPITULO III

(1) B. Russell: Historia de la filosofía occidental, ed. cast., Madrid, 1971. vol. II, pág. 227.

(2) G. Sabine: Historia de la Teoría Política, ed. cast., México, 1965, pág. 386.

(3) J. Locke: Tratado sobre el gobierno civil, 6 (cap. II).

(4) Ensayo sobre el entendimiento humano, Epístola al lector.

(5) Ibídem, II, I, 25; cfr. también II, XXX, 2; II, XXXII, 14; IV, III, 28; IV, IV, 4, etc. El primer número romano expresa el libro; el segundo, el capítulo; el número arábigo, la sección.

(6) Ibídem, IV, I, 2.

(7) Ibídem, IV, II, 14; IV, III, 21, etc.

(8) Ibídem, IV, XIV, 4; IV, XV, 1 y 4; IV, XVI, 5 y 12, etc.

(9) Ibídem, II, XXIII, 1.

(10) Ibídem, II, XXIII, 15.

(11) Ibídem, IV, V, 13 (subrayado mío).

(12) Ibídem, III, X, 20.

(13) Ibídem, I, II, 1.

(14) Ibídem, I, II-III.

(15) Ibídem, I, IV, 1, 4, 6, 8, etc.

(16) Ibídem, I, III, 24.

(17) Tratado sobre el gobierno civil, 6 (cap. II).

(18) Ensayo sobre el entendimiento humano, II, XXVIII, 7.

(19) Ibídem, II, XXVIII, 8.

(20) Ibídem, IV, III, 18.

(21) Ibídem, I, III, 24.

(22) Ibídem, III, XX, 2.

(23) Ibídem, III, XXVIII, 5.

(24) Ibídem, IV, XVI, 4.

(25) Ibídem, II, XXVIII, 10.

(26) Ibídem, IV, IV, 9.

(27) L. Strauss: ¿Qué es Filosofía Política?, ed, cast., Madrid, 1970, págs. 278-279, 285 y 290-291.

(28) G. Sabine: ob. cit., pág. 391.

(29) Ibídem, mismo lugar.

(30) B. Russell: ob. cit., págs. 228-229 y 234-235.

(31) Ensayo sobre el entendimiento humano, I, I, 5.

(32) Ibídem, IV, IV, 8.

(33) Ibídem, III, XI, 17.

(34) Ibídem, III, X, diversas secciones.

(35) Ibídem, III, IX, 6.

(36) Ibídem, IV, IV, 3-5.

(37) Ibídem, IV, IV, 7 y 8.

(38) Ibídem, IV, III, 18.

(39) Ibídem, mismo lugar.

(40) S. Rábade: Introducción a la ed. cast. del Ensayo sobre el entendimiento humano, Madrid, 1980, pág. 17.

(41) Tratado sobre el gobierno civil, 15 (cap. II).

(42) Ibídem, 19 (cap. III).

(43) Ibídem, 6 (cap. II).

(44) Ibídem, 15 (cap. II).

(45) Ibídem, 131 (cap. IX.

(46) Cfr. mi trabajo Crisis del mandato representativo en el Estado de partidos, REv. Der. Pol., nº 14, Madrid, 1981.

(47) Tratado sobre el gobierno civil, cap. XIX, íntegro.

(48) Ibídem, 90 (cap. VII).

(49) S. Rábade: ob. cit., pág. 18.

(50) Id.: Hume y el fenomenismo moderno, Madrid, 1975, págs. 23-39.

(51) Ibídem, pág. 36.

(52) Ibídem, pág. 41.

(53) Locke: Ensayo sobre el entendimiento humano, IV, IV, 1.

(54) S. Rábade: ob. cit., pág. 73.

(55) Ibídem, pág. 77.

(56) Hume: Tratado sobre la naturaleza humana, III, III, 6 (estos signos se corresponden con el libro, la parte y la sección).

(57) Ibídem, I, I, 6.

(58) Ibídem, I, I, 3; I, VII, 2; etc.

(59) Hume: Ensayo sobre el entendimiento humano, III, 13.

(60) S. Rábade: ob. cit., págs. 183-184.

(61) Hume: Ensayo sobre el entendimiento humano, I, 4.

(62) S. Rábade: ob. cit., págs. 183-184.

(63) Hume: Ensayo sobre el entendimiento humano, I, 4.

(64) Hume: Tratado sobre la naturaleza humana, I, III, 11.

(65) Ibídem, I, III, 13.

(66) S. Rábade: ob. cit., pág. 191.

(67) Hume: Tratado sobre la naturaleza humana, II, III, 10

(68) Ibídem, Introducción.

(69) Ibídem, mismo lugar.

(70) Ibídem, mismo lugar.

(71) Hume: Ensayo sobre los principios de la moral, 1

(72) Hume: Ensayo sobre el entendimiento humano, IV, 1.

(73) Hume: Tratado sobre la naturaleza humana, III, I, 1.

(74) Hume: The Sceptic, ensayo XVIII de los Ensayos y tratados sobre temas diversos.

(75) Ibídem.

(76) F. Copleston: Historia de la Filosofía, ed. cast., vol. 5, Barcelona, 1973.

(77) Hume: Tratado sobre la naturaleza humana, III, II, 9.

(78) Cfr. G. Sabine: Historia de la Teoría Política, ed. cast., México, Buenos Aires, 1965, págs. 440-441.

(79) Hume: ¿Puede ser la Política una ciencia?, en "Ensayos políticos", Madrid, 1955, págs. 437-438.

(80) Ibídem, pág. 440 (subrayado mío).

(81) Ibídem, pág. 451 (subrayado mío).

(82) Ibídem, pág. 442. En el original, el axioma está todo él subrayado y no lo está la frase que lo introduce. Me he permitido subrayar ésta y tan sólo ña última parte de aquél para mejor destacar la inflexión argumental de Hume.

CAPITULO IV

LA ILUSTRACION FRANCESA: CRUCE DE CORRIENTES EPISTEMOLOGICAS Y RENACIMIENTO DE LA HISTORIA

1.- RECEPCION DE LOCKE Y DE NEWTON EN UN AMBIENTE RACIONALISTA.

Comento en el capítulo anterior la innegable presencia de Locke en el siglo XVIII francés. Otro tanto sucede con Newton. En resumidas cuentas, es Inglaterra, lo inglés, lo que es recibido en Francia como un siglo de modernidad. "La victoria de la cosmogonía newtoniana -dice B.Russell- disminuyó el respeto de los hombres por Descartes y aumentó su respeto por Inglaterra. ambas causas inclinaron a la gente favorablemente hacia Locke... En los últimos tiempos anteriores a la Revolución, la influencia de Locke en Francia se vio reforzada por la Hume" (1).

En principio es aceptable la contraposición que B. Russell hace de los dos estilos de filosofar, el británico y el continental. El británico viene a decir, es detallado y fragmentario; "cuando se permite algún principio general se lanza a probarlo inductivamente, examinando sus varias aplicaciones". La diferencia es, por consiguiente, de método: "en Locke o Hume una conclusión relativamente modesta se saca de un amplio examen de muchos hechos, mientras que en Leibniz un gran edificio deductivo se asienta sobre una minúscula base de principio lógico... En Locke o Hume... la base de la pirámide se asienta sobre el terreno sólido del hecho observado y la pirámide se afila hacia arriba, no hacia abajo; en consecuencia, el equilibrio es estable y una falla aquí o allá puede ser rectificada sin un desastre total". Todo ello tiene su repercusión también en política: el modo británico es transigente, tolerante, gradualmente reformista, mientras que en el continente predominó el talante dogmáticamente revolucionario (2).

Decimos que la contraposición es aceptable sólo en principio porque se nos podría objetar que con la penetración de Locke y de su estilo emergió en Francia, en el siglo XVIII, un interesante empirismo en una tradición racionalista. Pero, como veremos, la síntesis no se produjo de manera cabal.

A pesar de que tanto Montesquieu como Voltaire por citar sólo dos autores más que consagrados, habían ya publicado obras mucho antes de 1740, el período que abarca las dos últimas décadas del siglo XVII y las cuatro primeras del XVIII es uno de los menos definidos y más deficientemente conocidos de la ciencia y de la filosofía francesas, según J. Bury. Y, sin embargo, en ese período se está cociendo la transición a la ciencia moderna. En dicha transición se utiliza el cartesianismo como disolvente de las ideas recibidas de la Edad Media (3), motivo por el que podríamos calificar la época como cartesiana. Ahora bien, lo es no tanto porque recoja las opiniones concreas del autor del Discurso del método cuanto porque se apoya en su misma actitud epistemológica, basada en la supremacía de la razón. En este sentido puede decirse que Fontenelle fue un auténtico y corrosivo cartesiano, aunque acaso sólo en este sentido.

"La fisonomía del filósofo se transforma", dice Y. Belaval (4). Es menos teólogo y menos erudito quizá, pero procura mantenerse al corriente del avance de las ciencias, toma parte en las disputas, discute de política, actúa, "y, sobre todo, se convierte en hombre de letras: la filosofía, en adelante, se expresa mediante cuentos, obras de teatro (Voltaire, Diderot, Lesing), novelas (Rousseau, Jacobi)". Es el fin de la metafísica clásica.

Al tiempo que el abate Saint-Pierre abogaba, en su Proyecto para perfeccionar el gobierno de los Estados, por la constitución de una Academia de Política y de Etica junto a la ya existente de Ciencias y Letras, Voltaire estaba introduciendo el empirismo y el sinsismo de Locke, así como la Física de Newton. "Locke desarrolló en el hombre la razón humana como un excelente anatomista explica los resortes del cuerpo humano", dice Voltaire en sus Cartas Inglesas (5), refiriéndose al primero. Por lo que hace al segundo, se complace en mostrar la diferencia de la ciencia inglesa con la francesa: "Un francés que llega a Londres -dice- encuentra las cosas muy cambiadas en filosofía, como en todo lo demás... en París se ve el universo compuesto por torbellinos de materia sutil; en Londres no se ve nada de todo eso... La luz, para un cartesiano, existe en el aire; para un newtoniano viene del sol en seis minutos y medio... Descartes afirma que sólo la extensión hace a la materia; Newton añade a ella la solidez..." (6).

Es harto expresiva la lapidaria frase de Pope, que suele citarse como ilustración de la penetración del newtoniano en la época: "La naturaleza y sus leyes se ocultaban en la noche. Dios dijo:'Que Newton sea'; y todo se volvió luminoso".

La ciencia experimental, basada en la observación y tendente muy en primer lugar a la medición de los fenómenos, va penetrando poco a poco en Francia. El método inductivo comienza a ser utilizada no para ilustrar o confirmar una teoría deductiva, sino como punto de partida científico autónomo. "¡La experiencia! He ahí la palabra clave. ¡Atenerse a la experiencia!... cuando se trata de conocimientos inverificables, dudar es un deber. La búsqueda de la verdad, en el terreno de la experiencia, no

tiene otro recurso que el método inductivo: se invoca a Bacon, "el padre de la filosofía experimental", comenta Y. Belaval (7).

Estamos, pues, ante un movimiento cultural de extraordinaria riqueza, en el que se cruzan principalmente dos grandes corrientes: la racionalista y la empirista. La filosofía de "las luces" participa de las dos, no siempre en armónica síntesis; es, como dice. J. Deprun, "rica hasta crujir, e incluso hasta estallar si se intenta reducirla a un modelo único". Y continúa: "... las Luces nos ofrecen una reserva inagotada de visiones del mundo capaces de corregirse mutuamente, sirviendo todas de revulsivo antidogmático..." Para concluir: "Las Luces fueron un arco iris, o mejor dicho: unos fuegos cruzados" (8).

En cuanto a los problemas de las ciencias sociales, el racionalismo del siglo XVII había conectado de nuevo con las preocupaciones de la filosofía clásica sobre la naturaleza de lo justo. Como explica Cassirer, las deducciones grocianas acerca del derecho "no pretenden encontrar una solución segura para problemas concretos determinados... del mismo modo que el matemático acostumbra a considerar las figuras que estudia desprendidas de toda materia corpórea". Y dicha matematización o racionalización del derecho aún se acentuó más en el desarrollo posterior del iusnaturalismo (9).

Esta es la corriente doctrinal predominante en las universidades alemanas en el estudio del derecho. En ellas cuenta con una cátedra de Derecho Natural. También está vigente en otros países europeos. Pero no ocurría así durante esta época (fines del XVII y principios del XVIII) en Francia, en la Francia oficial al menos, en cuya Uni-

versidad la corriente iusnaturalista encontró la hostilidad de los romanistas y la desconfianza del clero católico. Por este motivo no encontramos ninguna cátedra similar, de lo que todavía se queja Rousseau, allá por 1762, en su poso sumisa respuesta a Christophe de Beaumont, arzobispo de París, que había condenado su Emilio: "Los parlamentos y tribunales de Francia -dice- parecen no tener idea ninguna del derecho natural ni del de las gentes; y es de notar que en todo este gran reino, en el que hay tantas universidades, tantos colegios, tantas academias, y en el que se enseña con tanto afán tantas inutilidades, no hay una sola cátedra de Derecho Natural. Es el único pueblo de Europa que mira este estudio como absolutamente inútil" (10).

De manera que en todo este período nos encontramos con la paradoja de un racionalismo filosófico que no encuentra su correspondencia en el estudio del derecho. La contradicción, sin embargo, es algo menor de lo que aparenta, por lo que ya hemos apuntado: se da sólo a nivel oficial y se refleja en la Universidad. Pero, como comenta Darathé, en Francia ardían otros fuegos intelectuales distintos del universitario. Grocio, Pufendorf y Wolf son difundidos en el país gracias a Barbeyrac, a Burlamaqui, a Formey (11). He aquí una imagen que se repetirá desde entonces con lamentable frecuencia, y no sólo en Francia: la Universidad, de espaldas o a remolque de la ciencia.

Y, en efecto, años después, la recepción francesa de Locke y de Newton tuvo lugar nuevamente de espaldas a la Universidad. Norman Hampson lo ve así: "Cuando la Sorbona comenzó, con precauciones, a admitir a Descartes, en la primera mitad del siglo XVIII, el edificio majestuoso de la física cartesiana estaba ya en muy mal estado" (12). Si la Universidad había estado de espaldas al cartesianismo,

cuando éste triunfaba en Francia, otro tanto sucede ahora con la "filosofía natural", que es el nombre con el que se conocía a la de Locke y Newton. Igual ocurre con la ciencia jurídica. cuando se admite el iusnaturalismo, ya Montesquieu había publicado el Espíritu de las leyes; no es que iusnaturalismo haya desaparecido ni esté en trance de ello; pero ya se cocían nuevos modos...

Sin embargo, la recepción entusiasta de Locke y de lo inglés no provoca en Francia una postura mimética; no lo permitían ni las estructuras políticas, sociales y económicas, ni la misma idiosincrasia del pueblo francés. Cuando los franceses recaben sus derechos sobre la base de los principios expuestos por Locke no lo concebirán como un logro particular francés frente al poder del soberano de su país, sino como una conquista universal frente al poder. Así se comprende que Saint-Just termine su Proyecto de Constitución con la frase "Francia vota por la libertad del mundo"; y que la Declaración de derechos del Hombre y del Ciudadano estuviese concebida en términos universales, como una conquista de la humanidad entera y no como el reconocimiento de los derechos de un pueblo concreto. Ello explica también el carácter mesiánico, casi religioso y proselitista que la Declaración tuvo para los franceses.

Por eso también los "filósofos" imprimieron un sello propio a las ideas recibidas del otro lado del canal. Unas veces extrapolan hasta sus últimas consecuencias lo que sólo eran meros atisbos; otras veces se fijan preferentemente en un solo aspecto, no siempre el mismo, por lo que, apoyándose en la misma autoridad, llegan a posiciones opuestas. Y no faltan algunos -incluso de primera fila, como Rousseau y D'Holbach- para los que Inglaterra, más

que un estímulo y ejemplo a seguir, era un peligro a evitar.

No cabe, por lo tanto, pensar que el ambiente intelectual de la Ilustración es monocordemente racionalista, ni empirista en exclusiva. La Ilustración es un nuevo estilo de cultura, con unos temas preferidos y unas actitudes mentales. Los temas son la naturaleza, la razón y el hombre. Casi podríamos resumirlos en uno solo, el hombre, del que los otros dos son el marco y la cualidad más preciada, respectivamente. Las actitudes mentales casi pueden inferirse de esos temas, de ese humanismo: autarquía de la razón, cientifismo, laicismo, despego de la Metafísica (al menos, de la que tradicionalmente venía connotada de religión y de mito), clasicismo (13).

Con ser todo ello cierto, no estamos ante un puro desmadre intelectual. El heterogéneo ambiente tiene explicación verosímil. Sobre un cartesianismo de base, la Psicología de Locke fue introducida por Voltaire y Condillac hasta hacer retroceder los principios psicológicos cartesianos. El sensismo lockiano podía llevar -y llevó- al materialismo, cuyo exponente más acabado fue Diderot. Y, por otra parte, caló en la moral, iniciándose un utilitarismo con Hervecio, que, de todos modos, no arraigó en Francia, sino que volvió a pasar el canal, influyendo en Bentham y, a través de él, en J. Mill y J. Stuart Mill (14).

Cassirer (15) explica claramente esta evolución como producto del gran proceso de secularización que se opera en la época, aliado con el sensismo locjiano. Locke, aunque había combatido las ideas innatas, mantuvo todavía las operaciones psíquicas innatas, basándose en la unidad de la psique humana. Condillac profundizará por esa vía hasta

adoptar un incipiente irracionalismo. La actividad y la energía del alma no descansa en la especulación, sino en el desear y tender, como impulso anterior al conocimiento y que constituye su supuesto imprescindible. Estamos ante el primer precedente claro de la orientación voluntarista de la Metafísica de Schopenhauer y del pragmatismo moderno. Pero tal posición lleva también al utilitarismo, por cuanto que esos deseos e impulsos se traducen en intereses a satisfacer. La conclusión será extraída y ampliamente explicada por Helvecio, peor entendido en el Continente que en Inglaterra.

De todos modos, se habrá ya podido percibir la dificultad de categorizar este tan complejo movimiento cultural. No debe sorprender, consiguientemente, que, según se ponga el acento sobre un aspecto u otro de los enunciados, se obtengan visiones muy distintas de él, particularmente en lo que más afecta a nuestro trabajo: el derecho y la política. Así, por ejemplo, Cassirer resalta el lado práctico del pensamiento ilustrado; según este autor, las figuras espirituales de la Revolución Francesa fueron muy conscientes de la conexión entre la teoría y la práctica: "No separan nunca el pensar y la acción y creen poder traducir directamente una en otra y confirmar también una por la otra (16). En igual sentido se pronuncia J. Bury (17).

Tocqueville, sin embargo, hace un retrato totalmente diferente en El Antiguo Régimen y la Revolución: "La misma condición de estos escritores -dice- los predisponía a preferir las teorías generales y abstractas en materia de gobierno y a confiar en ellas ciegamente. En el alejamiento casi infinito en que vivían de la práctica, ninguna experiencia venía a templar los ardores de su naturaleza... Se hicieron así mucho más atrevidos en sus novedades,

más amantes de ideas generales y de sistemas (...). Esta misma ignorancia les abría los oídos y el corazón de la masa". Más adelante habla Tocqueville de "esta política literaria"; y dice que "toda pasión pública se disfrazó de este modo de filosofía". Justo lo contrario del espectáculo que, según Tocqueville, ofrece Inglaterra, donde "los que escribían sobre la gobernación y los que gobernaban estaban mezclados". Al decir de este ilustre intérprete, la Revolución se hizo "con el mismo espíritu que hizo escribir tantos libros abstractos sobre el arte de gobernar. La misma afición a las teorías generales, a los sistemas completos de legislación y a la exacta simetría entre las leyes; el mismo desprecio de los hechos existentes; la misma confianza en la teoría..." (18).

La batalla entre las dos corrientes científicas terminaría venciéndose del lado de los nuevos aires europeos, con la inestimable colaboración de la Enciclopedia (19). No cerraremos esta panorámica, tan someramente exbozada, sin aludir a que en ese cruce de corrientes sucedió lo más previsible, incluso lo inevitalbe: cuando las ideas bullen es imposible agavillarlas y ordenarlas con lógica y simetría. Los "filósofos" eran racionalistas y empiristas a la vez, o lo uno en unas materias y lo otro en otras, sin encontrar la síntesis superadora. No es difícil ver algún filósofo, como Diderot, que se proclama empirista en Física, sensista en Teoría del conocimiento y defiende, sin embargo, una iusnaturalismo racionalista. Al fin y al cabo, Locke no había hecho otra cosa, desafiando impasiblemente la contradicción.

2.- RENACIMIENTO DE LA HISTORIA

La ideología ilustrada del progreso necesitaba de la ciencia histórica, de una ciencia histórica que diera razón de la fe en ese progreso humano. De ahí la floración de estos estudios desde fines del siglo XVII.

Como explica Tierno en su Tradición y modernismo, la palabra historia adquiere por aquel entonces varios sentidos: el proceso humano, su narración, la suma de las transformaciones que afectan al hombre y, por último, el desarrollo de una totalidad autónoma (una nación por ejemplo). Todos estos significados están frecuentemente yuxtapuestos, pero el que predomina, según Tierno, es el tercero: "Los franceses de la época llamaban a esta clase de historia, historia de las costumbres, moeurs. Es, desde luego, el punto de vista que más se aproxima a la concepción pragmática y conservadora del progreso" (20). Es la perspectiva que adoptan Fontenelle y Voltaire, entre otros.

"El siglo XVIII -ha podido decir uno de sus estudiosos- es el siglo de la historia: por el movimiento mismo del método analítico, es el siglo que se pregunta por los orígenes". Se hace Historia de la Tierra, Historia Natural, Historia de las sociedades, Historia de las ideas, de las costumbres, de las civilizaciones, Historia de las artes y de las ciencias, Historia de la filosofía; y se comienza a hacer Filosofía de la Historia (21).

La Filosofía de la Historia adopta, desde sus comienzos, dos posibles modos: o se apoya en una Historia documentada y precisa, o se construye con el apoyo exlusivo de la imaginación y de la deducción, sin base documental;

este último fue el preferido desde Vico a Rousseau, y desde Rousseau al mismo Hegel (22).

Bossuet fue acaso el último gran representante de los historiadores apegados a la Teología. En su Política extraída de las Sagradas Escrituras (23) hace, en expresión de Tierno, una "ingeniosidad política de laboratorio"; y en su Discurso sobre la Historia Universal (24) adopta, exagerándolo, el punto de vista providencialista, de claro sabor agustiniano. El mismo Tierno sintetiza su obra histórica como construída "bajo el signo de la quietud mágico-religiosa", porque no parece que en su Historia transcurra el tiempo: "Los hechos está yuxtapuestos en el mismo plano del tiempo. El lector no aprecia distancia objetiva ni psicológica entre el tiempo de Israel y el tiempo de Luis XIV" (25). Pero, además, ese providencialismo y esa quietud mágico-religiosa conducen "a la necesidad del orden y a la legitimidad de los poderes establecidos", como resume Touchard (26).

Por su parte, A. Sorel es mucho menos àcido con la obra històrica de Bossuet, en la que entiende que el historiador sobrepasa frecuentemente al teólogo, pero termina admitiendo que, en rigor, es el teólogo que hay en Bossuet el que siempre se reserva la primera palabra y la última de esa Historia.

Desde la obra de Bossuet, a fines del XVII, hasta el Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano, de Condorcet (27), a fines del XVIII, asistimos a una transformación de perspectivas acerca del pasado humano. En efecto, como una manifestación más de la secularización científica, en Historia se rechazará el Antiguo Testamento como versión literal del pasado y se busca

una libre interpretación de las fuerzas y modos del cambio histórico. Nace, como hemos dicho, la Filosofía de la Historia; y no deja de ser lamentable que la obra de Vico, aunque conocida por algunos autores ilustrados, entre ellos Montesquieu, permaneciera olvidada para el mundo de la ciencia hasta el siglo siguiente (28).

En sus Diálogos sobre los antiguos y los modernos (29), se preocupa Fontenelle, como lo hacían también Saint-Sorlin, Perrault y otros, del sentido que el movimiento histórico tiene para el hombre y para toda la naturaleza. ¿Es un movimiento de avance o de regresión? ¿Eran los árboles, los animales o los hombres de los tiempos antiguos mayores y más vigorosos que los de ahora? ¿Cómo saberlo? Fontenelle prueba (!) que no eran mejores árboles, animales ni hombres los antiguos en virtud del principio cartesiano de la permanencia de los procesos naturales y de las esencias. La demostración es, pues, totalmente deductiva, apriórica, y al margen completamente de toda preocupación por la documentación histórica, pero Fontenelle la toma como indiscutible y de ahí puede inferir que si los hombres antiguos fueron los inventores y descubridores de caminos del progreso fue sencillamente porque vivieron antes. No ha habido, por consiguiente, una regresión del cerebro humano. Pero ¿no parecen confirmar esta regresión los períodos decadentes de la historia? No. Dichos períodos se explican por sucesos desgraciados (guerras, invasiones, bárbaras, etcétera), y también -y este será el argumento favorito del siglo- por los malos gobiernos e instituciones, que imponen el oscurantismo, el prejuicio y la ignorancia (30).

Por su parte, Bayle encarna otro modo de hacer la Historia, modo que pudiéramos llamar positivista. Con él la Historia se convierte en ciencia modélica entre las del

espíritu, como la Matemática es el prototipo del conocimiento exacto. La certeza que proporciona la Ciencia Histórica es diferente pero no menor que la de la Matemática, pues, hablando con rigor, tenemos más certeza de que Cicerón existió que la que pueda caber acerca de la existencia real de los entes que define la Matemática pura (31).

Su Proyecto de un Diccionario crítico y su posterior Diccionario histórico crítico (32) no pretendían construir ninguna Filosofía de la Historia, pues dan por supuesto que no hay un sentido en esa cadena de acontecimientos. Bayle no pretende, apoyándose en los hechos, componer una interpretación global de la Historia, de este modo y paradógicamente, casi consiste en ir detectando lo falso, que está entorpeciendo el acceso a lo verdadero, para que esta verdad histórica quede obvia ante el lector (33).

Voltaire escribe libros de Historia (34), pero es todavía un narrador, cuyo principal mérito, al decir de Rain, reside en el estilo, en tanto que con Montesquieu -dice- "estamos en presencia del primero de los historiadores filósofos" (35). Pero el Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones, que Voltaire preparaba cuando apareció el Espíritu de las leyes y no vio ultimado hasta 1756, se instala en esa perspectiva que antes señalábamos: lo importante es seguir el avance de la humanidad y no detenerse en las batallas de cualquier rey.

Dicha concepción de la Historia queda explicitada en el Prólogo con la soltura a que su autor nos tiene acostumbrados: "No busquéis en esta inmensidad sino lo que nos merezca ser conocido; el espíritu, las costumbres, los usos de las principales naciones, apoyados en hechos que no

debemos ignorar. La finalidad de este trabajo no es la de saber en qué año un príncipe indigno de ser conocido sucedió a un príncipe bárbaro en una nación grosera... En tanto que es preciso conocer las grandes acciones de los soberanos que han hecho mejores y más felices a sus pueblos, se puede ignorar la vulgaridad de los reyes, que no haría más que cargar la memoria. "Ante estos cúmulos inmensos e inabarcables, es necesario ponerse límites y escoger. Es como un enorme almacén donde tomas lo que te hace falta" (36).

La cita es larga pero creo que útil, no sólo para conocer la orientación y alcance del nuevo modo de hacer la Historia, cuanto para situar en su contexto la última frase, que por sí sola parece indicar más bien un saqueo de la Historia a conveniencia del historiador. Es algo significativo que la frase la haya escrito Voltaire y no Bayle, por ejemplo. Voltaire no pretende la verdad histórica absoluta. "El historiador, por consiguiente, es un intérprete que busca las verdades de hecho, en la medida en que lo tolera el conocimiento y según su propia situación histórica", comenta Tierno al respecto (37). El inmenso magasin al que hace referencia Voltaire es el de esas historias de detalles que llenan volúmenes y volúmenes. Es él mismo quien lo dice en el citado pasaje, donde incluso ironiza: "Les seules annales d'un ordre monastique contiennent plus de volumes que celles de l'empire romain".

Por nuestra parte, no nos permitimos continuar esta panorámica de la ciencia histórica con la obra de Turgot (plenamente identificada con la idea o ideología del progreso y anticipadora de los tres estadios comtianos), ni con la de Mercier de la Rivière, en cuyo L'an 2240 hace

prospectiva de futuro, ni menos aún con la de Condorcet. Esta última y la de Montesquieu, serán estudiadas en sendos próximos capítulos de este trabajo.

NOTAS AL CAPITULO IV

(1) B. Russell: Historia de la Filosofía occidental, ed. cast. Madrid, 1971, vol. II pág. 262.

(2) Ibídem, págs. 264-267.

(3) J. Bury: La idea del progreso, ed. cast., Madrid, 1971, págs. 110-111.

(4) Y. Belaval y otros: Historia de la Filosofía. VI: Racionalismo, empirismo, ilustración, ed. cast., Madrid, 1976, pág. 196; corresponde al capítulo VII, redactado por el propio Belaval.

(5) Voltaire: Cartas Inglesas. XIII; cito por la ed. cast., "Obras", Barcelona, 1968, pág. 169.

(6) Ibídem, XIV, págs. 173-174.

(7) Y. Belaval: Ob. cit., pág. 197.

(8) J. Deprun: Filosofías y problemática de las Luces, cap. X de la "Historia de la Filosofía" cit. de Belaval y otros, vol. VI, págs. 307 y 309.

(9) E. Cassirer: Filosofía de la Ilustración, ed. cast., México, 1950, pág. 264.

(10) J.J. Rousseau, citoyen de Genève, à Christophe de - Beaumont, archevêque de Paris, dic de Saitn-Clous, pair de France, commandeur de l'ordre du Saint-Esprit Proviseur de Sorbonne, etc.; en "Oeuvres Complètes", ed. de París, 1846, vol. II pág. 782 a (nota).

(11) R. Derathè: Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son temps, 2ª ed. París, 1974. págs. 27-33.

(12) N. Hampson: The Pelican History of European Thought, 4: The Englishtenment, 1968; cito por la edic. francesa "Histoire de la pensèe europénne, 4: Le siècle des lumières", París, 1972, págs. 59-61.

(13) Cfr. S. Rabade, Hume y el fenomenismo moderno, Madrid, 1975, págs. 78 y ss.

(14) Cfr. J. Bury, ob. cit., págs. 150-151.

(15) E. Cassirer, Filosofía de la Ilustración, ed. cast., México, 1950, págs. 114-127.

(16) Ibídem, pág. 280.

(17) J. Bury, ob. cit., pág. 150.

(18) A. de Tocqueville: El Antiguo Régimen y la Revolución, ed. cast., Madrid, 1969, págs. 188 y ss.

(19) Cfr. Los artículos de D'Alembert: College (t. III, 1753), Ecole, Philosophie de l' (t. V, 1755, págs. 303b-304a) y Experimental (t. VI 1756, págs. 298a-301b); y el de Diderot: Encyclopedie (t. V, pág. 634-649).

(20) E. Tierno Galván: Tradición y modernismo, Madrid, 1972, pág. 68. Sobre el optimismo y/o pesimismo que alberga el historiador ilustrado acerca del progreso, cfr. pág. 70.

(21) Y. Belaval: Ob. cit., págs. 201-202.

(22) Ibídem, mismo lugar, cfr. N. Hampson, ob. cit., pág. 199.

(23) Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture - Sainte, obra póstuma, publicada en París, 1709; hay ediciones castellanas en el siglo XVIII (1743, 1768, 1789; todas ellas en Madrid); una edición más reciente, la de Madrid, 1974. Ediciones de Obras completas de Bossuet también se hicieron y se han repetido con frecuencia, desde la de París, 1743-1747 hasta la reciente de Gallimard. París, 1974.

(24) Discours sur l'Histoire Universelle, publicada en París en 1681 (puede que haya una edición anterior, que desconozco); hay ediciones castellanas también: en Madrid, las de 1728, 1767, 1767-1769; en Valencia, las de 1766, 1772, etc.; más próxima a nosotros, la edición de Barcelona, 1940. Debe consultarse también la Suite de l'Histoire Universelle, dèpuis l'an 800 de Notres Seigneur jusqu'àl'an 1700, publicada en París, 1736; cfr. la nota anterior sobre Obras Completas.

(25) E. Tierno Galván: Tradición..., ob. cit., págs. 60-61.

(26) J. Touchard y otros: Historia de las ideas políticas, ed. cast. Madrid, 1964, pág. 271; el capítulo al que corresponde dicha página ha sido redactado por el propio Touchard.

(27) Condorcet: Esquisse d'un tableau historique des progrés de l'esprit humain, Oeuvres Complètes, edic. 1804, vol. VIII; la edic. de M. y F. Hincker, París, 1972, es útil porque discrimina los textos no coincidentes de la edic. cit. y la de Arago de 1847-1849. Hay ed. cast., (parcial y muy mala) de 1921. Otra posterior, preparada y anotada por mí mismo: Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano, Madrid, 1980.

(28) N. Hampson: ob. cit., pág. 202.

(29) Poésies pastorales... avec un Traité sur la nature de l'eglogue et une digressión sur les anciens et les modernes, publicada en París, 1688; copiosas edic. de Obras Completas: "Oeuvres diverses", París, 1715 (La Digressión, en el vol. VI); Londres, 1707, etc.; Amsterdam, 1742; La Haya, 1728-1729, etc.

(30) Cfr. J. Bury: Ob. cit., págs. 98-102.

(31) E. Cassirer: Ob. cit., págs. 227-228.

(32) P. Bayle: Projet et fragments d'un Dictionnaire critique, Rotterdam, 1692; Dictionnaire historique et critique, Rotterdam, 1697.

(33) E. Cassirer: Ob. cit., págs. 228-230.

(34) Puede consultarse la ed. de las mismas en "oeuvres historiques", preparada por R. Pomeau, París, 1957, además, clato de sus Obras Completas (cfr. nota 122).

(35) P. Rain: Montesquieu et l'histoire, en "La Pensèe politique et constitucionnelle de Montesquieu: bicentenaire de L'esprit des Lois, 1748-1948", París, 1952, págs. 192 y 198.

(36) Voltaire: Essai sur les moeurs et l'esprit des nations, en "Oeuvres Complètes", ed. de París, 1867, vol. III, págs. 48b-49a.

(37) E: Tierno: Tradición y modernismo, ob. cit., pág. 108.

CAPITULO V

MONTESQUIEU: I) INTRODUCCION

1.- MONTESQUIEU, PADRE RECONOCIDO DE LA CIENCIA POLITICA.

Además de Montesquieu y de Rousseau son muchos los "filósofos" que, como diderot y D'Alembert, Condillac, Voltaire,Helvecio y Condorcet, señorean la Ilustración francesa. Pero, con ser el XVIII francés tan tico en nombres propios de la ciencia, de la filosofía y de las ideas políticas, cuantas veces lo evocamos se nos aparecen los inevitables de Montesquieu y Rousseau como los dos polos de una tensión ideológica prerrevolucionaria y como los dos modos prototípicos de encararse con el estudio de esa materia tan procelosa que es la política. Así es más cómodo, Con un tercio del esfuerzo nos hacemos la ilusión de conocer a fondo una época científica tan endemoniadamente difícil y densa. Es "el siglo de Voltaire", pero los jefes de fila son el bordelés y el ginebrino.

La Declaración de Derechos revolucionaria los acogió a ambos en sus dogmas articulados, a través de los conceptos de libertad y de ley respectivamente, si bien, a decir verdad, no es ni montesquiniana ni rousseauniana. A partir de entonces, la figura de Rousseau se va politizando, abominado por el moderantismo y exaltado por el extremismo. La de Montesquieu, en cambio, será progresivamente reservada al papel del científico desapasionado, desinteresado y atento más al ser de las cosas que a -lo diremos con palabras de Maquiavelo- imaginar repúblicas perfectas.

Durkheim hace de los dos los precursores de la Sociología (1). Pero era en vano: los papeles ya estaban repartidos hacía ya un siglo. Y desde Janet resulta difícil sustraerse al cómodo maniqueísmo de ver a estos dos clásicos como Montesquieu el bueno y Rousseau el malo (2), simplismo

en el que se mezcla el juicio científico con el político.

Naturalmente, no han faltado voces durante estos dos siglos que llamaran la atención sobre el trasfondo ideológico de la obra montesquiniana, ni los detractores de la misma, como Voltaire, más por envidia que por reparos científicos, aunque éstos no fueran escasos. Pero ha predominado esa silente y sólida imagen del científico de la política. Y en su propio siglo supo unir al éxito editorial el favor de los intelectuales. en el mismísimo año de su muerte (1755) publica nada menos que D'Alembert en nada menos que La Enciclopedia su Elogio, en el que se pondera la filosofía de la Historia existente en Las Consideraciones sobre las causas de la grandeza de los romanos y de su decadencia, mientras que por su Espíritu de las leyes "ha sido, para el estudio de las leyes, lo que fue Descartes para la filosofía". Y es interesante mencionar la razón que aduce tan destacado panegirista: "enseña con frecuencia y se equivoca a veces; pero, incluso equivocándose, instruye a quienes saben leerlo" (3); declaración amenazadora para los futuros estudiosos, cuyas entendederas quedarán en entredicho si cometieran la torpeza de no hallar tantas excelencias en la obra del presidente.

El propio Rousseau, al que no hay que suponer "partidario", dice que Montesquieu, "el ilustre Montesquieu", fue el único autor moderno que podía haber creado "esta grande e inútil ciencia" que es el Derecho Político (4). Turgot quiso gobernar conforme al Espíritu de las leyes; Catalina de Rusia hace de esta obra su breviario, según confiesa; fue muy leída y ponderada por George Washington; influye en la monarquía restaurada francesa, en Chateaubrian, en Benjamín Constant, en Talleyrand, indirectamente en - Guizot, en Mme. de Staël; es alabado por Villemain, por

Janet, por Laboulaye, por Taine; es seguido por Tocqueville, cuyas obras se estructuran de modo muy similar a la obra capital montesquiniana (5).

Autores tan calificados en sí mismos, y más aún para un estudio de las características del presente, como Comte y Durkheim, se hacen lenguas de la aportación de Montesquieu en el terreno científico y metodológico, de su contribución al origen y establecimiento de la Sociología. El primero de ellos, en su Curso de Filosofía Positiva le rinde un homenaje no menor que a Aristóteles por su aportación fundamental de que los fenómenos políticos también están sometidos a leyes naturales invariables (mejor sería decir, como veremos, a regularidades); a juicio de - Comte, Montesquieu se sitúa en línea con el progreso científico experimentado con Descartes, Galileo, Kepler y Newton.

Por su parte, Durkheim le dedicó su tesis latina, en la que afirma que Montesquieu se destaca entre la brillante cohorte de escritores franceses del XVIII por ser el que "ha establecido los principios de la nueva ciencia"; le debe "nuestra ciencia", dice Durkheim, nada menos que el haber sabido "darle conciencia de su objeto, de su naturaleza, de su método, y preparar las bases sobre las cuales se establecerá". Ciertamente cabe hacerle reparos al noble ilustrado, como, por ejemplo, que no siempre interpreta la historia correctamente o que yerra con demasiada frecuencia, "pero nadie antes que él había avanzado tan lejos por la vía que condujo a los sucesores a la verdadera ciencia social; nadie había discernido tan claramente las condiciones necesarias para el establecimiento de esta ciencia" (7).

Con ocasión del segundo centenario de la publicación del Espíritu de las leyes, sendas entidades científicas de París y Burdeos encargaron a estudiosos y expertos que analizaran una vez más la obra del señor de La Brède. El resultado fue la reunión en dos libros de una buena colección de estudios sobre la misma, en los que predominan los enfoques sobre su metodología, supuestos y modelos sin que apenas desaparezca un instante el tono encomiástico (8), en el que se alaba su lucidez escéptica y su pesimismo no desesperado. El mismo tono se conserva en otro volumen aparecido con ocasión de la publicación del Espíritu de las leyes (9).

R. Aron lo hace encabezar el pensamiento sociológico (10). D. Thomson, un historiador de las ideas políticas, asegura: "El (Montesquieu) fue quin hizo a los hombres pensar que había unas leyes sociales tan averiguables como las leyes físicas y que los asuntos humanos no tenían que seguirse considerando como una rama de la teología, sino más bien como una rama de la ciencia. Rompió asimismo con los viejos análisis clásicos de las constituciones..." (11). Y son muchos los que lo han llamado "l Newton de las ciencias sociales". como dice T. Quoniam, sobre Montesquieu se han emitido demasiados juicios prefabricados que merecen una crítica selectiva. (12).

En fin, por no hacer interminables estas palabras preliminares, valga el testimonio de uno de nuestros sociólogos españoles actuales, S. del Campo, para quien el Espíritu de las leyes "marca un hito en la literatura social, por dos razones principales; por un lado, proque supone el abandono definitivo de la concepción tradicional de la existencia de un orden de la sociedad... en este sentido, Montesquieu es el primero de los relativistas. En segundo

término, porque él cree que la legislación y las instituciones sociales deben encontrarse en relación armónica con la realidad social concreta". Pero, aun siendo esto mucho, su aportación crucial, a juicio del mismo autor, consistió en "la proposición de que los sistemas de ideas no pueden nunca explicarse totalmente sin hacer referencia al sistema de relaciones sociales, en cuyo contexto nacen, se desarrollan y tienen vigencia. Por ello se le considera, con razón, pionero de la Sociología del Saber". Y concluye S. del Campo: "Finalmente en Montesquieu -hombre de la Ilustración- hay un giro peculiar del racionalismo. Hasta él, lo que se perseguía era explicar racionalmente la unidad de la Humanidad; él intenta, por el contrario, justificar racionalmente la diversidad, sin recurrir a causas que rebasen el ámbito de la naturaleza" (13).

2.- PROPOSITOS DE NUESTRO ESTUDIO.

Todo, pues, se ha dicho sobre nuestro pensador: que es jurista y que no lo es; que es historiador y que no; que es original y que "se inspira" demasiado en otros autores, a los que se cuida mucho de no citar; que es racionalista y que es empirista; que es maquiavelista y que es moralista. En fin, todo.

¿Qué podré decir yo, entonces, en esta aproximación a su obra, en la que busco no tanto las ideas políticas cuanto el modo de operar científicamente con ellas? Las cosas se presentan de tal manera que apenas cabe sino adherirnos oportunamente cada vez a una de las tesis alternativas que se nos ofrecen o guarecernos en el cómodo - eclecticismo. Ninguna de esas perspectivas me atrae. Por eso, sin mengua del eco que nos ha de merecer tan abundante

literatura, intentaré mi propia, aunque modesta, versión.

Para ello, centraré mi atención especialmente en el Espíritu de las leyes, que es la obra más completa y ambiciosa de nuestro autor y aquella en la que pueden y deben ser planteados los problemas que interesan a una Teoría de la Ciencia. El Espíritu de las leyes es, dice Caillois, la obra de Montesquieu. Las otras la anuncian y completan; son como capítulos separados de aquella (14). Así, pues, títulos como La grandeza de los romanos o sus propios Manuscritos, nos serán utilísimas, sin duda, y a ellas acudiremos con frecuencia, pero siempre para conducir los problemas a su capital obra e ilustrar en ella la posición científica y metódica de Montesquieu.

En primer término examinaré la composición del Espíritu de las leyes para detectar su estructura y poder analizarla por partes. Una vez hecho esto, y después de un primer acercamiento a las coordenadas metodológicas que se dan cita en el barón, procederé a ese análisis por separado de las distintas partes de su Ciencia Política, así como del papel que los valores y la ideología juegan en la misma. Y, tras este análisis, intentaré una recomposición sintética y unitaria de esa Ciencia Política que tan plural, heterogénea y contradictoria se nos habrá mostrado en el análisis anterior.

3.- ORDEN Y DESORDEN DEL ESPIRITU DE LAS LEYES

3.1.- El plan montesquiniano.

En el libro I del Espíritu de las leyes, Montesquieu, después de sentar los conceptos básicos con que va a mane-

jarse en adelante, habla de las relaciones que las leyes tienen con la naturaleza y principio del gobierno, con la libertad, con el comercio, con el clima, etc.; el conjunto de las cuales constituye el espíritu de las leyes. Por consiguiente, sabiendo cuáles son sus elementos componentes, no debe tener nuestro autor especial dificultad para sistematizar su estudio. De ahí el plan de la obra que traza: "Examinaré primero las relaciones que tienen las leyes con la naturaleza y con el principio de cada gobierno... Hecho esto, pasaré a examinar las demás relaciones que parecen más particulares" (14).

A decir verdad, Montesquieu cumple este plan en líneas generales, pues dedica a lo primero los libros II a XIII y a lo segundo los libros XIV y siguientes. Pero lo cumple sólo en términos generales. La distribución apuntada quiebra frecuentemente; el desorden que percibe el lector es mayúsculo; la línea argumental, desigual y frágil. "No se puede decir bien compuesto", dice G. Vedel - del Espíritu de las leyes. "El rigor de su plan, dividido en partes, libros y capítulos, no es nada más que aparente"; así, por ejemplo, Montesquieu dice estudiar las relaciones de las leyes con el clima en los libros XIV-XVIII, pero ya había abordado el tema antes y volverá a hacerlo después. Tan es así que Vedel, por lo demás muy elogioso de la inmortal obra, no tiene inconveniente en concluir, entre la ironía y la donosura: "Como tesis, en una de nuestras facultades, habría encontrado algunas críticas severas y su autor no habría dejado de escuchar que no basta amontonar materiales bajo rúbricas aparentemente lógicas, sino que es necesario construir algo con ello" (16).

J. Robert dice del Espíritu de las leyes que es un libro mal construido, con demasiados capítulos, que se -

suceden sin lógica aparente; con desarrollos fragmentados y frecuentes reiteraciones; con capítulos que son simples monografías desordenadas, confusas y difícilmente clasificadas; con materiales acumulados "sin que la necesidad de la síntesis se haya hecho sentir nunca en el autor"; con documentación no siempre de primera mano (17).

Voltaire jusgaba esta obra como un laberinto sin hilo y sin método, una simple colección de agudezas, juicio en el que, desde luego, hay más animadversión que justicia, pero que señala el lado débil de la misma. John Adams decía admirativamente que era una recopilación muy útil de materiales, pero incompleta como obra (18). Otros autores, como Scherer y Faguet, ven en ella sólo una colección de ensayos sin coherencia y sobre temas diversos (19). Y, entre nosotros, se ha referido Truyol a su deficiente sistematización, a su ambigüedad e imprecisión, y a que "da la impresión a veces de un ensamblaje de partes yuxtapuestas" (20).

A la vista de todo ello, a nosotros seguramente nos será muy útil proceder a examinar sucesivamente la redacción de la obra y su sistemacización en libros. Veamos.

3.2.- Redacción de la obra.

Dice Montesquieu que trabajó en el Espíritu de las leyes veinte años (21). Exagera sin duda. Brèthe de la Gressaye rastrea las vicisitudes por las que atravesó su redacción y llega a conclusiones muy distintas (22). Pero el esfuerzo que debió costarle a buen seguro que fue ingente; y, de todos modos, según consta en sus Manuscritos, utilizó para su gran obra notas tomadas desde 1718. Seguramente

Montesquieu cuenta los veinte años desde que tuvo la idea germinal, lo cual debió ocurrir hacia 1728 ó 1729.

En 1728 partía Montesquieu para un viaje de tres años por Europa, y nada hace suponer que ya hubiera comenzado ni que hubiera hecho el jubiloso descubrimiento de "sus principios". Si así fuera no se comprendería fácilmente la desesperanza que invadía a veces al autor, hasta el punto de, según él mismo confiesa, abandonar la obra y lanzar al viento las hojas escritas (23). Más aún: hasta 1741 no se encuentra ninguna alusión suya a tan laborioso obra. Cosa distinta es que sus otros escritos de estas fechas, principalmente La grandeza de los romanos, le sirvieran como firmes apoyos para su obra mayor; tanto que muchos la consideran un avance del Espíritu de las leyes. Todo lo cual nos persuade de que Montesquieu tenía la inquietud de explicar sistemas políticos y de legislación, pero no de que tuviera la clave ni de que hubiera empezado a escribir dicha obra antes de 1734, que es cuando publica sus Consideraciones sobre la grandeza de los romanos (24).

Así, pues, lo más verosímil es que entre 1734 y 1740 redactara los trece primeros libros. A fines de 1741 menciona epistolarmente su total dedicación a escribir "Las Leyes". Según Brèthe de la Gressaye, debió ser entre 1741 y 1742 cuando encontró plenamente sus líneas maestras, lo que le movió a hacer una redacción renovada de lo hasta entonces escrito. Sigue corrigiendo continuamente durante años y cambiando el orden de los capítulos. En 1744 escribe con alegría: "Mi gran obra progresa a pasoa agigantados". Pero al año siguiente se lamente: "Mi vida avanza (cincuenta y seis años) y la obra retrocede a causa de su inmensidad" (25). en 1746 se encierra en La Brède para terminar de una vez, renunciando a sus acostumbrados viajes

a París, pero todavía en 1747 confiesa: "Mi trabajo se embota"; y "estoye abrumado por el cansancio" (26). Y en el mismísimo 1748, estando ya en la imprenta el original, envía al editor algunos de los últimos libros y correcciones de muchos pasajes por motivos preferentemente cautelares respecto de los censores.

Montesquieu, como se ve, no terminaba de encontrar el orden y el perfil deseados para la obra que le había costado toda su vida. No todo viene a él, a pesar de poseer sus principios. Se da cuenta y no sabe ponerle remedio. Prèlot advierte, en su descargo, que el Espíritu de las leyes fue dictado por su autor cuando estaba ya casi ciego: "Esto excusa -dice- ciertas disgresiones, explica ciertas debilidades de construcción, engendra necesariamente repeticiones, adiciones discutibles y embarazosas, e incluso sortes y rupturas" (27).

Importante explicación. Así extraña menos el crecido desorden de una obra tan cuidada por su autor, un autor que, además de brillante, tiene a bien blasonar de que razona al derecho, y no al revés como tantos ilustrador. El mismo Montesquieu nos lo dice resignado y dolorido: "Yo había proyectado dar más extensión y rpofundidad a algunos pasajes de esta obra: pero ya soy incapaz. Mis lecturas han debilitado mis ojos y me parece que lo que me queda todavía de luz no es más que la aurora del día en que se cerrarán para siempre" (28=. Pero, con ser todo ello una abrumadora justificación, no hace, por otra parte, sino consolidar la idea de desorden e insuficiencia, y urgir la necesidad de sistematizar de algún modo esos treinta y un libros que parecen resistirse a toda secuencia lógica.

3.3.- Sistematización.

Casi todos los autores que se enfrentan con el Espíritu de las leyes buscan encontrar el orden óptimo de sus libros, un orden más lógico que con el que fue publicado. Veamos algunos de estos intentos antes de pronunciarnos sobre la cuestión.

3.3.1.- Esquema de J.J. Chevalier (29).

Según Chevalier, la vasta empresa, el gran designio, la amplitud y majestad de concepción de la obra requería, efectivamente, un trabajo sobrehumano, el trabajo de toda una vida. Cuando Montesquieu encuentra "sus principios", exclama con gozo que todo lo demás ha venido a él por fin. "Reconozcamos aquí -comenta Chevalier- el optimismo retrospectivo del trabajador que, habiendo terminado su obra, la prologa con ternura. A decir verdad, Montesquieu conoció un magnífico período de euforia al desarrollar su teoría de los gobiernos... Habiendo establecido el principio de la República, el de la Monarquía, el del despotismo, veía a las leyes brotar de cada uno de estos principios como de su fuente. Tenía, como lo tiene el lector de hoy, el sentimiento de la potente cohesión intelectual de esta teoría de los gobiernos, que nutre sus ocho primeros libros". Pero la obra consta de treinta y uno. "A medida que se desarrolla, la cohesión del comienzo va progresivamente relajándose; el autor enriquece sin cesar su investigación, y acaba por verse entorpecido por su propia riqueza".

En fin, la obra puede sistematizarse así, siguiendo la exposición de dicho intérprete:

a) Libros I-VIII: Teoría de los gobiernos.

b) Libros IX-XIII: Teoría de la libertad política, que viene garantizada por cierta distribución de los poderes. hay entusiasmo por las instituciones inglesas, con las que se había mostrado reticente en los primeros libros. Esta emergente teoría de la libertad "irrumpe, como un afluente torrencial en la teoría general de los gobiernos y modifica su curso".

c) Libros XIV-XVIII: Estudio de las causas físicas, Montesquieu parece como obsesionado con ellas.

d) Libro XIX: La apelación al espíritu general le hace recobrar la seguridad del discurso con una más justa ponderación de las causas morales.

e) Libros XX-XXXI: Comienza la cuarta parte de la obra (30), en la que Montesquieu pierde decididamente el norte de su trabajo. Desorden creciente. Montesquieu, como dice A. Sorel, "se esfuerza, rebusca en textos, yuxtapone, acumula, no cimenta ya, se encarniza, se fatiga". No todo viene a él; se le escapa. Chevalier parece aceptar el juicio de Dedieu, según el cual, a partir del libro XX, no hay una obra trabada, sino una sucesión de monografías. Los temas son muy diversos: relaciones de las leyes con el comercio, con la población, con la religión; distintos dominios de la legislación; leyes sucesorias romanas; historia de las leyes civiles francesas; teoría de las leyes feudales de los francos; y modo de componer las leyes. La razón de los libros de Historia del Derecho era -dice Chevalier- la de mediar en la furiosa discusión sobre los orígenes de la Monarquía, "no sin evidentes segundas intenciones nobiliarias y antiabsolutistas"; con lo que en realidad está introduciendo en su obra capital el

bosquejo, al menos, de otra obra. El libro "sobre la manera de componer las leyes" debía coronar la obra, pero queda, así, desplazado y extrangulado entre las monografías históricas.

3.3.2.- Esquema de Brèthe de la Gressaye (31).

En pocas palabras, Brèthe de la Gressaye ve así la composición del Espíritu de las leyes:

a) Libro I: Premisas generales.

b) Libros II-XIII: Causas políticas de las leyes.

c) Libros XIV-XIX: Causas físicas y morales.

d) Libros XX-XXV: Causas varias (economía, demografía, causas espirituales), en orden poco riguroso.

e) Libros XXVI y XXIX: Estudio de la técnica legislativa.

f) Libros XXVII y XXVIII: Ejemplos históricos de relaciones entre leyes y sociedad.

g) Libros XXX y XXXI: Apéndices sobre la sociedad feudal.

A mi manera de ver, este esquema coincide sustancialmente con el anterior. De todos modos, nos puede servir para hacer al de Chevalier dos puntualizaciones. Se refiere una a que el libro I es, en efecto, de conceptuación y de exposición del plan de la obra, y no forma parte de la teoría de los gobiernos. La segunda precisión apunta al nexo que con toda corrección aprecia Brèthe de la Gres-

saye entre los libros XXVI y XXIX, por lo que no deben - aparecer como dos monografías sueltas.

Por otra parte, el esquema de Brèthe de la Gressaye nos llama la atención sobre los libros históricos, de los cuales considera dos como meros apéndices, y a los otros dos como ejemplos históricos de lo que el Espíritu de las leyes ha estudiado en todos los anteriores, lo que arguye mayor cohesión; no se nos alcanza, sin embargo, la explicación de esa discriminación entre los dos pares de libros históricos, que parecen tener un propósito unitario.

3.3.3.- Esquema de Prèlot (32)

No se pronuncia Prèlot sobre el libro I. Seguramente lo entiende como introducción de la obra. Desde el libro II, las ideas que fijan la trama son las de los gobiernos, su naturaleza y su principio. podría parecernos, dice Prèlot, que las leyes son el objeto de la obra, de conformidad con su título; pero no son más que consecuencias de aquellos otros conceptos. Estamos, pues, ante un estudio de los gobiernos, que ya se había asomado a las Cartas persas. El análisis de las formas de gobierno domina todo el desarrollo de la obra, que podríamos sistematizar de acuerdo con el siguiente esquema:

a) Libro II: Es el verdadero exordio, en el que se procede a la distinción de los gobiernos y al estudio de su naturaleza.

b) Libro III: Examen de los principios de gobierno.

c) Libro VIII: Examen de su corrupción.

d) Libros IV-VII y IX-XIII (33): Consecuencias de la existencia de diversas formas de gobierno respecto de la educación, la legislación, la condición de la mujer, la libertad, los impuestos, etc.

e) Resto de la obra: Es una Sociología, en la que, frente a lo que sucede en los libros II a XIII, la noción de gobierno apenas interviene más que secundariamente o en fugaces ramalazos, como sucede en los libros XIX (en relación con las costumbres), en el XX (en relación con el comercio), y en el XXIV (en relación con la población).

Todo ello no es óbice, sin embargo, para que Prèlot estime que la Política de Montesquieu es "perfectamente coherente en cu concepción y en sus desarrollos", si bien parece reducir dicha Política a los trece primeros libros, como hace Chevalier. No se explica uno por qué dice entonces que los conceptos de gobierno, de naturaleza y de principio vertebran toda la obra, cuando apenas intervienen en la sociología. Ni está claro por qué califica de simple el exordio del libro II, si añade inmediatamente que estudia la naturaleza de los gobiernos, que es una temática tan singularizada como la de los principios, que ocupa el libro III. en fin, el desglose que hace Prèlot de los libros II a XIII intenta explicar más pormenorizadamente su contenido, pero apenas añade nada a lo ya expuesto en los esquemas anteriores.

3.3.4.- Esquema de Cotta (34).

S. Cotta afirma que el Espíritu de las leyes obedece a una indudable unidad de propósito y de método, pero que su autor no cumplió ni podía cumplir el ambicioso intento

de abarcar en una única visión sistemática y empírica todos los problemas de la vida social. Sin embargo, para, al menos, ayudar a entender aquella unidad de propósito y de método, propone el siguiente esquema de sistematización de la obra:

a) Su primer objeto es la relación de la ley con las instituciones en sus más varios aspectos. A ello responden los libros II a XIII.

b) Su segundo objeto es la relación de la ley con el ambiente, a lo que dedica los libros XIV a XIX.

c) El tercero viene constituído por la relación de las leyes con los problemas esenciales del Estado en aquel tiempo (comercio, moneda, población, religión), problemas que abordan los libros XX a XXV.

d) Hay dos libros jurídicos, los XXVI y XXIX, cuyo orden se modificó en las vísperas mismas de la publicación, y que responden (como ha puesto de relieve Oudín, a quien remite Cotta) al último punto del programa expuesto por Montesquieu en E.L., I, 3; a saber: la relación de las leyes con su origen, con el fin del legislador y con la naturaleza de las cosas que ordenan.

e) Quedan los cuatro libros históricos (XXVII, XXVIII, XXX y XXXI), que plantean un problema metodológico particular.

Creo que el primer objeto de que habla Cotta queda un tanto abstracto y que el segundo y el tercero no aportan nada nuevo. El que Cotta llama cuarto objeto, puede ayudarnos, sin embargo, a ver más integrados los libros XXVI y XXIX. Pero, como él mismo reconoce, son los cuatro

libros históricos los que necesitan una explicación (35).

Los libros XXVII y XXVIII son para Cotta, como ya vimos en Brèthe de la Gressaye, dos ejemplos, dos casos particulares que permiten estudiar las leyes en su evolución histórica después de haberlas analizado estáticamente. El libro XXVII estudia esta evolución de las leyes sobre el ejemplo concreto del régimen romano sucesorio y de la propiedad; el XXVIII lo hace sobre el ejemplo de las leyes francesas.

Ahora bien, en los libros XXX y XXXI Montesquieu deja las instituciones concretas para abarcar un panorama más amplio y completo; la evolución de toda una sociedad. Se fija en el mundo germano-feudal, por el que se había interesado desde siempre. En él estudia la relación entre las leyes políticas y la evolución de la sociedad en viva polémica con las tesis sostenidas por Boulainvilliers y por Dubos. Pero, como el régimen feudal fue común a Inglaterra y Francia, se vale de él, además, para conectar tales libros al resto de la obra, a través -dice Cotta- del <u>problema de la libertad</u>. La conclusión es clara: en realidad no se ha dejado de estudiar lo mismo en toda la obra (cómo se conserva y cómo se pierde la libertad), sólo que ahora se hace con un análisis histórico concreto en vez de mediante los tipos ideales de gobierno.

3.3.5.- <u>Esquema de Barckhausen</u> (36)

H. Barckhausen propone el siguiente esquema explicativo de la obra que analizamos:

I. Condiciones para la conservación de las sociedades:

1. Conservación de los elementos constitutivos de la sociedad:
   1.1. Gobierno: libros II-IX.
   1.2. Territorio: libros IX-X.
   1.3. Ciudadanos: libros XI-XII.
   1.4. Economía: libro XIII.
2. Condiciones indirectas:
   2.1. Medio físico; clima: libros XIV-XVII.
   2.2. Territorio: libro XVIII.
   2.3 Espíritu general de la nación: libro XIX.
   2.4. Comercio: libros XX-XXII.
   2.5. Familia y población: libro XXIII.
   2.6. Religión y moral: libros XXIV-XXV.

II. Aplicación de esas condiciones de conservación de la sociedad: libros XXVI y XXIX.

III. Apéndices históricos: libros XXVII-XXVIII y XXX-XXXI.

Este cuadro explicativo es bien simplista y se limita a seguir el mismo orden del Espíritu de las leyes salvo en los apéndices históricos.

3.3.6.- Esquema que se propone en este trabajo.

Otros muchos autores (G. Lawson, T. Quoniam, A. Sorel, P. Vernière...) ensayan sendos esquemas reordenadores del Espíritu de las leyes que faciliten su lectura y correcta interpretación. Pero creo que ya estamos en mejores condiciones para comprender la composición del Espíritu de las leyes. Pero antes de ofrecer un esquema propio de sistematización, valdrá la pena hacer algunas consideraciones previas.

1. En primer lugar, es evidente que el libro I se individualiza en sí mismo por su objeto: conceptos generales y plan de la obra.

2. No se ve la necesidad de separar las causas físicas de las morales y de las otras "causas varias", como hace Brèthe de la Gressaye. Todas forman parte de una misma perspectiva científica, aunque en su seno haya divisiones y subdivisiones.

3. Los libros IX y X, que estudian la relación de las leyes con la fuerza de las armas y sobre los que nadie parece reparar, deben ser alineados junto a los que estudian los demás factores de la política.

4. El estudio del espíritu general no debe ser entendido como una parte nueva o desprendida del estudio de las causas. Es su síntesis, de acuerdo con el concepto que del mismo tiene Montesquieu.

5. Tampoco es preciso romper la continuidad del estudio de las causas viendo en el comercio, en la moneda y en la población los problemas esenciales del Estado en el siglo XVIII, como quiere Cotta. No son problemas, sino factores y circunstancias con repercusión política. Que todo ello plantea problemas es bien cierto, pero no más que las otras causas. Lo que ocurre es que dichos factores (comercio, moneda, etc.) no encuentran fácil acomodo en la simplista dicotomía montesquiniana de causas físicas y morales. Son causas o factores socioeconómicos.

6. Lo mismo cabe decir de la religión. Según Montesquieu, la existencia y el tipo de religiosidad de un país

no es nada casual, sino que depende de los factores físicos, morales, sociales, culturales y políticos. Y, por su parte, la religión incide en la política, en la economía, etc. Puede ser estudiada, pues, desde esta perspectiva, en una Sociología Política.

7. Finalmente, es bien posible que todas las explicaciones aducidas acerca de los cuatro libros históricos - apunten correctamente a la verdad. De un lado, Cotta habla de ejemplos en los que Montesquieu estudia la evolución de las leyes o de una sociedad entera. Realmente es al - mismo Montesquieu a quien debemos la explicación más precisa, pues se hace cargo del problema en un pasaje no demasiado citado de sus Pensamientos: "No he tomado la pluma -dice- para enseñar leyes, sino la manera de enseñarlas. Tampoco he tratado de las leyesm sino del espíritu de las leyes". Y añade explicitando hasta la evidencia el carácter de ilustración metodológica de los libros históricos: "Si he explicado bien la teoría de las leyes romanas sobre sucesiones, se podrá, por el mismo método, ver el nacimiento de las leyes de la mayoría de los pueblos" (37).

Pero, de otro lado, no debe andar descaminado Chevalier cuando piensa que Montesquieu quiso con ellos mediar en la polémica sobre el orígen de la monarquía con intenciones nobiliarias y antiabsolutistas, pues esta intención es una constante de toda la obra. Problema distinto es el de si, a pesar de no estar desconectados totalmente de los demás, estos cuatro libros históricos no debieran haber encontrado su ubicación más idónea en otra obra o constituir ellos, por sí solos, una distinta. el Espíritu de las leyes habría salido ganando con esa pérdida.

Sentado todo lo anterior, pienso que la obra cumbre de Montesquieu puede ser sistematizada así:

a) Introducción: Conceptos preliminares y plan de la obra: libro I.

b) Política, Teoría Política o Teoría de los gobiernos: Estudio de la naturaleza y principio de los gobiernos y su relación con las leyes; y la relación de todo ello con la libertad política como fin fundamental del Estado (división de poderes, etc.): libros II a VIII y XI a XIII.

c) Sociología Política: Estudio de la relación que tienen los gobiernos y las leyes con los múltiples factores o variables políticas. Se desglosa del siguiente modo:

c.1.) Relación con las armas (seguridad, fuerza defensiva, fuerza ofensiva): libros IX y X.

c.2.) Relación con las causas o factores físicos:

c.2.1.) El clima: libros XIV a XVII.

c.2.2.) La naturaleza del suelo: libro XVIII.

c.3.) Relación con las causas o factores morales (carácter de la nación, costumbres, hábitos): libro XIX (el concepto de espíritu general, cuya ubicación en este libro es poco convincente, sirve, como síntesis que es de los plúrimes factores políticos, de unión entre los que han antecedido al libro XIX, los que éste examina y los que le seguirán en libros sucesivos).

c.4.) Relación con las causas o factores socioeconómicos:

c.4.1.) El comercio: libros XX y XXI.

c.4.2.) La moneda: libro XXII.

c.4.3.) La población: libro XXIII.

c.5.) Relación con la religión: libros XXIV y XXV.

d) Teoría Jurídica: Clasificación, especialización y separación de cada rama jurídica, técnica de legislación, interpretación de las leyes: libros XXVI y XXIX (38); conexión con el libro I.

c) Apéndices históricos para un análisis de la evolución jurídica en relación con la sociedad: libros XXVII, XXVIII, XXX y XXXI.

Este es, creo, el orden que, sin alterar demasiado el que Montesquieu adoptó, facilita más una lectura del Espíritu de las leyes. Pero en esa lectura nos esperan nuevas dificultades, entre las que no es la menor la variedad metódica empleada, no siempre congruente con la diversa naturaleza de las partes de la obra enunciadas en el anterior esquema.

A título meramente indicativo, llamaremos la atención sobre la extraña ubicación de la Sociología Política, que aparece tras la Teoría. Por lo demás, aun restaurado el orden más coherente de los libros en la forma antes dicha, que intenta detectar la relativa "unidad en la diversidad" que es el Espíritu de las leyes, no por eso han desaparecido el desorden interno de los libros, la fragmentación de los mismos y aun de algunos capítulos, ni la oscuridad de abundantes pasajes.

NOTAS AL CAPITULO V

(1) E. Durkheim: Montesquieu et Rousseau, prècurseur de la Sociologie. El título no es de Durkheim, sino del editor, pero expresa muy certeramente el contenido de los dos trabajos que incluye: La contribución de Montesquieu à la constitution de la science socieale y Le "Contrat social" de Rousseau. Librairie M. Rivière et Cie., París, 1966.

(2) P.Janet: Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale, 3ª ed. París, 1887, vol. II. págs. 455-456.

(3) D'Alembert: Eloge de M. le Président de Montesquieu; en el tomo V de la Encyclopedie ou Dictionnaire raisonnè des sciences, des arts et des métiers, á Neufchastel, chez Samuel Faulche et Cie. 1755, págs. VII y XIII.

(4) Rousseau: Emile ou De l'education, edic. de Classiques Garnier, París, s.f., libro V, pág. 584.

(5) Cfr. A. Sorel: Montesquieu, París, 1887, págs 142 y ss., y 161 y ss.

(6) A. Comte: Cours de Philosophie Positive, París, ed. de 1975, vol. II, págs. 85 y ss).

(7) Dicha tesis latina, impresa en burdeos en 1892, se titulaba Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit. fue traducida por alengry en 1937 para la "Revue d'Histoire politique et constitutionnelle". Yo he utilizado la traducción de A. Curvillier, recogida en la edición cit. en la nota (2). Montesquieu et Rousseau..., págs. 26 y 28.

(8) Deuxiéme centenaire de L'esprit des lois de Montesquieu, 1748-1948; Conférences organisées par la ville de Mordeaux, 1949. La pensèe politique et constitutionnelle de Montesquieu: bicentenaire de l'esprit des lois, 1748-1949, París, 1952.

(9) Actes du Congrès Montesquieu (23-26 de mayo de 1955). Burdeos, 1956.

(10) R. Aron: Les etapes de la pensèe sociologique, París, 1967.

(11) D. Thomson: Las ideas politicas, ed. cast., Barcelona, 1967, pág. 86.

(12) T. Quoniam: Introduction à une lecture de l'Esprit des lois, Archives des Lettres Modernes, nº 166 (Archives Montesquieu, nº 7), París, 1976, pág. 4.

(13) S. del Campo: La Sociología científica moderna, Madrid, 1965, págs. 68-69.

(14) R. Caillors: Prèface a la edic. de "Oeuvres Complètes". de Montesquieu. París, 1949, vol. I, pág. XIII.

(15) Espíritu de las leyes, 1, 3. (Los textos en castellano del Espíritu de las leyes están en su mayoría tomados de la versión de M. Blázquez y P. de Vega, Tecnos, Madrid, 1972. Los textos en francés, de la edic. "Oeuvres Complètes", París, 1964).

(16) G. Vedel: Montesquieu et l'Esprit des lois, presentación de la edic. "Oeuvres Complètes" cit., pág. 8a.

(17) J. Robert: Montesquieu. De "l'esprit de lois, París, 1972, pág. 6.

(18) Cfr. S. Cotta: Montesquieu e la scienza della società, Torino, 1954, pág. 373. y J. Chevalier: Historia del pensamiento, III: El pensamiento moderno desde Descar-

tes a Kant, ed. cast., Madrid, 1963, pág. 711, nota 68.

(19) Cfr. M. Prèlot: Montesquieu et les formes de gouvernement, en "La pensèe..." ob. cit., pág. 119.

(20) A Truyol Serra: Hisotira de la Filosofía del Derecho y del Estado, II: Del Renacimiento a Kant, Madrid, 1976, págs. 220-221.

(21) Mes Pensèes, 202-204, en edic. de O. C. cit. pág. 875b. Cfr. más adelante, nota 31.

(22) J. Brèthe de la Gressaye: L'histoire de l'Esprit des lois, en "La pensèe...", ob. cit., págs. 83-87. de donde tomo algunos de los datos reflejados en el texto.

(23) Espíritu de las leyes, Prefacio.

(24) Considerations sur les causes de la grandeur des Romains er de leur décadence, en la ed. cit. de Obras Completas, págs. 435-485. Hay edición castellana, con el título "Grandeza y decadencia de los romanos". Espasa-Calpe, Madrid, 1942 (4ª ed., 1962).

(25) Cit. por J.J. Chevalier: Los grandes textos políticos desde Maquiavelo a nuestros días, ed., cast., Madrid, 1970, pág. 106.

(26) Ibídem, lug. cit.

(27) M. Prélot: Ob. cit., pág. 121.

(28) Mes Pensèes, 206, O.C., pág. 875b.

(29) J.J. Chevalier: Ob. cit., págs. 105 y ss.

(30) Chevalier, por evidente lapso, dice "segunda parte".

(31) Recogido por s. Cotta: Ob. cit., pág. 374.

(32) M. Prèlot: Ob. cit., págs. 120-121.

(33) Prèlot dice "libros IV a VIII", lo que se compadece mal con la explicación que da a continuación y con lo que acababa de decir acerca del libro VIII. El - lapso, no obstante, es fácilmente salvable.

(34) S. Cotta: Ob. cit., págs. 374 y ss.

(35) Ibídem, págs. 395-409.

(36) H. Barckhausen: Le dèsordre de l'Esprit des lois, Rev. du Droit Public, 1898; y MOntesquieu. Ses idèes et ses oeuvres d'après les papiers de La Brède, París, 1907, reimpresión Ginebra, 1970, págs. 253 y ss.

(37) Mes pensées, 198; en la ed. de Obras Completas, cit. pág. 895b. Se trata de los cuadernos de notas de Montesquieu, durante mucho tiempo inéditos, que abarca toda su vida literaris, desde 1716 a 1755. Han sido también editados -seleccionados y ordenador por materias. con el título Cahiers, textos recogidos y presentados por el editor B. Grasset y revisados sobre los manuscritos por A. Masson, experto estudioso de nuestro pensador, París, 1941. Esta edición cita el cuaderno manuscrito y su página.

CAPITULO VI

MONTESQUIEU: II) EL PROBLEMA DEL METODO

1.- IMPORTANCIA DEL METODO, SEGUN MONTESQUIEU

Antes de hacer un análisis de contenido, creo que es preferible detenernos un tanto en el problema metodológico que está a la base del desarrollo de cada una de las partes de la obra de nuestro autor. Dedicaremos el presente capítulo a esbozar la posición que adopta Montesquieu, sin prejuicio de las explicaciones pertinentes que hagamos en el capítulo XI, cuando busquemos la unidad en la diversidad del Espíritu de las leyes.

Uno de los más destacados estudiosos de Montesquieu, lo compara a alguien que, mirando el cielo, "quería poner en orden el confuso rebaño de estrellas" (1). Montesquieu quiso poner orden en el estudio de la política. El resultado fue una obra de 31 libros y 605 capítulos que, por lo que hemos podido apreciar en el capítulo anterior, es todo menos ordenada. ¿Será que el presidente no terminaba el centrarse en el método adecuado a tal propósito?

Afrontemos, pues, decididamente ese método que, se dice, Montesquieu inaugura. Porque, en efecto, como anota Durkheim, si bien hay siempre algo inexacto en hacer remontar el nacimiento de una ciencia a tal o cual autor, es cierto, sin embargo, que en Montesquieu "por primera vez, se encuentran establecidos los principios fundamentales de la Ciencia social". Y no porque el presidente teorice sobre las condiciones de la ciencia que está alumbrando. Sino porque, pese a no hacerlo, estos principios se encuentran en su obra (2). Tarea nuestra ha de ser el identificarlos y estudiarlos.

Como tantos otros pensadores de su siglo, Montesquieu había ya reparado en la importancia primigenia del método

para la constitución de una ciencia. Así lo dice explícitamente nada menos que en 1725, en su Discurso sobre los motivos que deben animarnos a las ciencias. Hoy resulta curioso e interesante recordar dichos motivos.

El primero es "la satisfacción interior que se siente cuando se ve aumentar la excelencia del propio ser, haciéndose más inteligente un ser inteligente", dice con envidiable y entusiasmado optimismo que contagia al lector más reacio, por poco vanidoso que sea. El segundo motivo viene proporcionado por "cierta curiosidad que todos los hombres tienen y que nunca ha sido tan razonable como en este siglo"; afirmación con la que nuestro pensador manifiesta su comunión espiritual con el ambiente ilustrado coetáneo. Otro motivo, el cuarto que Montesquieu enumera, consiste en "nuestra propia felicidad", pues, como aclara en seguida para maravilla del lector, mientras todas las pasiones nos abandonan conforme nuestra vida avanza, "el amor al estudio es en nosotros casi la única pasión eterna"; lo que, si fue verdad en él, está muy lejos de ser una constante del humano género.

Hay otro motivo más, el quinto, nada flaco por cierto, que estriba en "la utilidad que puede reportar a la sociedad". Pero es el tercero que enuncia nuestro autor el que más nos interesa retener al respecto, no por sí mismo, sino por la explicación con que lo sazona. Dice así: "Un tercer motivo que debe animarnos a las ciencias es la bien fundada esperanza de lograr lo deseado". ¿Qué suerte de talismán o piedra filosofal nos hace abrigar tan feliz esperanza? El método. Así lo explica el presidente: "Lo que hace tan admirables los descubrimientos de este siglo no son las sencillas verdades que se han desvelado, sino los métodos para hallarlas; no se trata de una piedra para

el edificio, sino de los instrumentos y de las máquinas para edificarlo por entero. Un hombre se jacta de tener oro; otro, de saber hacerlo; ciertamente, el verdadero rico es el que sabe hacerlo" (3).

Y en los Fragmentos no publicados del Espíritu de las leyes, muestra el mismo interés por el problema metodológico, atribuyendo tal carácter al libro XXIX: "No se lo debe mirar -dice- como un tratado de jurisprudencia; es ante todo una especie de método para estudiar la jurisprudencia; no es el cuerpo de las leyes lo que yo busco, sino su alma" (4).

Pero menos, mucho menos sencillo es descubrir el método que realmente adopta. En las páginas que siguen lo indagaremos. Pero no quedará de manifiesto hasta que analicemos su aplicación en cada una de las partes en que hemos distribuído el Espíritu de las leyes.

2.- LA BUSQUEDA DE LOS PREDECESORES DE MONTESQUIEU EN MATERIA DE METODO:

El ambiente descrito en el capítulo anterior es el que cobija al pensador que estudiamos. Las dos corrientes principales confluyentes, la racionalista y la empirista, lo alcanzan y condicionan, sin que, tampoco él, acierte a armonizarlas. Por eso unos lo han elogiado porque se preocupa más de lo que es que de lo que debe ser, y otros justamente por lo contrario, aunque, como dijimos al principio, son muchos más los primeros que los segundos.

Además de a Descartes, Malebranche, Fontenelle, Newton, etc., que tanto influyeron en sus posiciones científicas,

y metódicas, Montesquieu conocía bien la literatura política producida hasta entonces (5). Sus citas, a pie de página, procedimiento desusado en la época, evidencia no sólo una pulcritud intelectual y meticulosidad muy idónea para una metodología empírica, tanto más de agradecer cuanto que el barón cuidaba mucho de no atormentar al lector con la ostentación de lecturas (6), sino también abundantes conocimientos de los clásicos. Platón, Aristóteles, Cicerón, Plutarco, Tácito, Maquiavelo, Montagine, Hobbes, etc., aparecen en sus páginas con frecuencia. No ocurre lo mismo con Grocio, Pufendorf y Berbeyrac, lo que no deja de ser un síntoma. Ciertamente, muestra su respeto por los dos primeros, pero entiende que en este terreno del iusnaturalismo está todo dicho y que él tiene que intentar otra cosa. Por lo demás, los muy profusos datos sobre pueblos y civilizaciones exóticas, de los que tanto se vale en sus argumentaciones, proceden, según la generalidad de los intérpretes, de lecturas de segunda mano y son muy poco fiables.

Por otra parte, el empeño en detectar los antecedentes del bordelés, sin ser ocioso, aporta bien poco a nuestro estudio. Se suele citar el Traité des lois de Jean Domat(1689) como claro precedente del Espíritu de las leyes, Montesquieu, desde luego, lo conocía y, por lo tanto, bien pudo inspirarse en el capítulo que Domat dedica "à la nature et à l'esprit des lois", al menos para dar título a su obra. Al decir de Sorel (8) el concepto de esprit des lois es muy diferente en uno y otro; pero a mi juicio, sólo tan diferente en el trasfondo religioso que recorre el Traité y que está ausente de toda la producción intelectual de Montesquieu.

Que conocía la obra de Vico es algo que hoy parece fuera de duda. ¿Montaigne, Pascal? Influeyron, sin duda; pero son metodológicamente muy dispares. "Montesquieu no se contenta en absoluto con la razón difusa y vaga de Montaigne, ni se resigna tampoco con la razín confusa y prosternada de Pascal. Le hace falta una explicación y la quiere humana" (9).

¿Locke, los ingleses? En la Francia del siglo XVIII, en la Francia de la Ilustración, nada es ajeno a lo inglés del Espíritu de las leyes. Dedieu, por eso, sostiene la tesis de sus orígenes ingleses. Pero, como arguye Brèthe de la Gressaye, la perspectiva montesquiniana es más amplia que la de los autores ingleses, incluído Locke (10).

Algo más atrás, y en Francia, damos con Bodino y Los seis libros de la República, publicado en 1576. Con frecuencia se ha comparado estas dos obras capitales y ha tomado cuerpo la tesis de la filiación del Espíritu de las leyes respecto de aquélla. Los enfoques son parcialmente coincidentes, así como la preocupación por los más diversos factores de la política. Pero el intento de Montesquieu es ,ás amplio: no se reduce estrictamente al funcionamiento político, sino que se extiende a la sociedad; por eso se ocupa de las leyes civiles, de las canónicas, etc. La coincidencia en el uso de la Historia y del método comparado es evidente; Brèthe de la Gresaye objeta, sin embargo, que Bodino se sirve de ese bagaje metodológico para apuntalar una doctrina de la soberanía que le fuera útil al rey de Francia en su época, recién terminadas las guerras de religión (11); pero tampoco Montesquieu es ajeno a motivaciones políticas concretas, como veremos más adelante en este trabajo; de manera que la filicación respecto de Bodino no se oscurece por ello.

Y como no es cuestión de que sigamos remontándonos hasta Maquiavelo y todavía más, hasta Aristóteles y Platón, hora va siendo ya de que abordemos la posición metodológica de Montesquieu.

3.- LA AMBIGUA POSICION METODOLOGICA DE MONTESQUIEU

3.1.- El estado natural como hipótesis y la ausencia de pacto social.

Todos o casi todos los pensadores de los siglos XVII y XVIII son contractualistas. Las dos más notables excepciones las constituyen Vico y Montesquieu.

En efecto, el enfoque de la sociedad política usual en la época de Montesquieu era el iusnaturalista y contractualista, forjado a partir de razonamientos lógicos sobre el estado natural. Este enfoque, heredado de la Edad Media cristiana, se fue laicizando poco a poco. Los autores, dice G. Vedel, mantienen a Dios como primera fuente del derecho natural, pero, a partir de ahí, cada uno va adoptando una imagen distinta del estado natural y del acceso del hombre al estado social. Este es el caso de Hobbes, de Locke y después de Montesquieu, el caso de Rousseau. A pesar de estas diferencias, todos tienen algo en común, y que se repite en los Wolff, Burlamaqui, Piermont, etc.; a saber: la creencia en que la sociedad, con sus leyes y su legitimidad, puede ser reinventada "por una lógica que desarrolle sus proposiciones a partir de una hipótesis fundamental sobre el estado de naturaleza" (12).

El mismo Montesquieu comienza el Espoíritu de las leyes de modo semejante, pero en seguida se centra en las

leyes positivas. ¿Por qué se despega de dicha moda filosófica?

J.J. Chevalier, en su cálido y literariamente bello estudio de nuestro autor, lo razona del modo que sigue. De un lado, no era su propósito armar "de cabo a rabo" un sistema político ni "una doctrina" rigurosamente deductiva a la manera de Bodino, Hobbes, Bossuet o Locke"; de otro lado, eso "hubiese sido, por lo demás, bastante impropio de él; este gascón positivo, cerrado a la metafísica como a la teología, se sentía incómodo en el terreno completamente abstracto del fundamento de la sociedad y del derecho". Y cuando se introduce en dicho ámbito, como ocurre en las primeras páginas del Espíritu de las leyes, "esboza el problema más que tratarlo, aunque con abundancia de bellas fórmulas, más brillantes que profundas, a veces. Así ocurre con su definición de las leyes... así, con su demostración de una justicia primitiva, natural, anterior a las leyes... Así, son su descripción del estado de naturalesa, noción consagrada que, por cortesía intelectual, se cree obligado a saludar de paso... Así, con su balanceo ingenioso, que enmascara el embarazo, entre la necesidad y la libertad, cuestión obsesionante, de turbadoras prolongaciones teológicas" (13).

Althusser arriesga algo más en la interpretación (14). Lo que los contractualistas pretendían -dice- era asentar la sociedad, las instituciones sociales, sobre nuevas bases, humanas, artificiales, convencionales, frente a la teoría de su origen divino frente a quienes querían presentar el orden establecido como determinado por la naturaleza, "en la que los hombres están inscritos de antemano en órdenes y en estados". En una palabra, el contractualismo es una "teoría de inspiración burguesa", que

"trastorna, en general, las convicciones propias del orden feudal", a las que reemplaza por el contrato entre iguales. Era "una protesta contra el viejo orden y un programa para un orden nuevo". De ahí su abstracción e idealismo. Sus teóricos "se habían quedado anclados en el modelo de una física cartesiana, que no conoce más que esencias ideales". No se interesan por los hechos, sino por justificar un orden nuevo. "Y a causa de todo ello se quedaban en una postura que hay que denominar polémica e ideológica... Y sus principios, que creían ciencia, no eran sino valores comprometidos en las luchas de su época y que ellos habían elegido".

Pues bien, el contrato social no está presente en la obra de Montesquieu. Y no sólo eso, sino que le parece ridículo "indagar cuidadosamente cuál es el orígen de las sociedades", según él mismo dice en la XKIV Carta Persa: a su juicio, el hecho social es perfectamente natural y lo que habría que hacer, en su caso, sería indagar la razón de que los hombres se encontraran separados, en estado asocial. Montesquieu, dice Althusser, se muestra hostil al contractualismo iusnaturalista "por razones que se refieren a una previa toma de partido de tipo feudal". Pero, eso sí, defiende sus regresivas opciones políticas con una metodología nueva, newtoniana: atención a los hechos y a no extraer los principios de sus prejuicios, sino "de la naturaleza de las cosas", como él mismo explica en el Prefacio de su obra capital.

De este modo Montesquieu se erige en un revolucionario metodológico, pero de ningún modo en un revolucionario ideológico.

3.2.- Teoría empírica y teoría normativa. Newtonismo y cartesianismo.

Montesquieu, decíamos hace un momento y aceptar unánimemente sus exégetas, es un revolucionario metodológico. Entimetafísico y entiescolástico, Montesquieu actúa, como dice M.C. Iglesias, con la meticulosidad de un entomólogo: su Espíritu de las leyes describe, clasifica y sistematiza (o intenta hacerlo) las instituciones sociales y políticas con el método con que Linneo clasifica las plantas y Buffon determina individuos y especies (15).

Cuando Montesquieu define la ley, en general, como "las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas" está refiriéndose a la ley científica, a la ley-relación, a la ley que expresa las constantes existentes en esas relaciones entre las cosas; "en dos líneas, Montesquieu propone simplemente expulsar de los dominios que conservaba todavía a la vieja acepción de la palabra ley. Y consagrar en toda la extensión de los seres, desde Dios hasta la piedra, el reino de la definición moderna: la ley-relación" (16)

Es en este sentido en el que Montesquieu dice que todos los seres tienen sus leyes y, a mi manera de ver, sólo en este sentido cabe entender que hable en el Prefacio de leyes y excepciones. lejos queda, -dice Althusser-, la ley-mandamiento, la ley de la religión, de la moral y de la política, con sus fines, con sus ideales y con sus obligaciones. Esto supone una revolución teórica: la posibilidad de "aplicar a las materias de la política y la historia una categoría newtoniana de ley" y "deducir instituciones humanas por sí mismas", además de asumir la idea de que su diversidad está atravesada por la unidad y el cambio

por la constancia; es decir, que cabe hallar la ley de la diversidad, la ley del devenir. "Esta ley no será ya orden ideal, sino una relación inmanente a los fenómenos", hipótesis que "sólo se convertirá en principio una vez verificada en los fenómenos más diversos" (17).

Por eso, cuando estuvo en posesión de esos principios, pudo decir Montesquieu que todo lo que buscaba había venido a él y que "las historias de todas las naciones no eran más que sus consecuencias". Montesquieu mismo dice que no estudia las leyes, sino su espíritu, lo que equivale , según Althusser, a investigar las leyes científicas que explican la existencia y el devenir de las leyes jurídicas. Por donde hasta la violación de las leyes (jurídicas) puede ser reducida a ley (científica). "Y esto es lo que hace MOntesquieu en casi todos los capítulos de Espíritu de las leyes", lo cual es posible porque hay factores de la conducta humana que permanecen ignorados por el hombre: el clima, el terreno, la lógica interna de las instituciones, etc. (18).

Por eso Montesquieu, una vez deducidas las leyes de los gobiernos y de su devenir, y una vez extraídas su relación necesaria y su lógica interna, está en condiciones de decir cómo deben ser las leyes (jurídicas) y cómo también los gobiernos para ser coherentes y eficaces. Esto es, la ciencia se ofrece como canon del derecho e intenta corregir la práctica política apoyándose en la corrección lógica y en la constante que hoy podríamos denominar estadística. De este modo se esclarece, dice Althussen, "la inmensa mayoría de los ejemplos de Montesquieu"; y, aunque se le pueda reprochar idealismo, lo cierto es, según el citado intérprete, que con esta actitud Montesquieu se erige en precursor consciente de toda la Ciencia Política

moderna, que es preferentemente crítica y normativa (19).

Aquí zozobra la interpretación altuseriana, que, de saludar al principio a un newtoniano metodológicamente revolucionario, termina por ver en Montesquieu al precursor consciente de la corriente científica antiética: la teoría normativa. A mi entender, al ocuparse Montesquieu tanto o más de lo que debe ser que de lo que es, no hace teoría normativa, sino que esta extrayendo las últimas consecuancias de su teoría de los tipos, como veremos más adelante.

Dicho sea así, sin perjuicio de reconocer, como el propio Althusser hace, que otra posible interpretación de MOntesquieu, acaso un tanto forzadamente iusnaturalista, podría explicar muchas de sus construcciones. Por eso declara solemnemente la existencia de una justicia y equidad anteriores a las leyes positivas (20) y al margen de todas las circunstancias y condiciones históricas; y por eso afirma la existencia de una ley, llámese divina o natural, que expresa un deber-ser eterno, un mandamiento fijo, que salva a los hombres de sus errores y olvidos, de sus limitaciones y pasiones, "ordenándolos" al fin propio de su naturaleza a través de las leyes religiosas, morales y políticas. "Henos de nuevo devueltos a un mundo con el que pensábamos que habíamos roto", se lamenta Althusser. "En esto Montesquieu vuelve prudentemente a la tradición más insípida", afirmando la existencia de valores y deberes eternos, fijados en el cielo.

¿Cómo se explica este otro Montesquieu? Althusser, decidido a salvar la coherencia del revolucionario metodológico, asevera, subrayando los términos: "Montesquieu necesitaba este recurso y este refugio. Lo mismo que necesi-

taba el equívoco de la palabra ley para combatir a sus - enemigos más feroces, para salvaguardarse de la acusación de hobesianismo, de ateísmo y de todo lo que temía -con tanta razón- de la censura" (21).

Que las dificultades de censura no eran despreciables en la época es algo bien conocido y de lo que pueden encontrarse abundantes muestras aquí y allá por todo el Espíritu de las leyes, en donde pueden leerse vivas protestas de catolicismo y de fidelidad a todo lo que hiciera falta; y, a pesar de todo, no le sirvió de mucho. En un epígrafe posterior nos detendremos en este particular. Pero no le va a la zaga a esa causa la de que Montesquieu participaba de las dos corrientes que se disputaban la - supremacía en el siglo. Su empirismo le salva del contractualismo y su iusnaturalismo le salva del positivismo jurídico; he ahí el lado feliz de la combinación. Pero hay un reverso negativo: el empirismo le resta firmeza a su iusnaturalismo y éste entorpece el definitivo establecimiento de la nueva metodología en las ciencias sociales. Todo lo cual se verá mejor cuando accedamos al estudio temático del Espíritu de las leyes.

Esta es, en líneas generales la interpretación que sostiene Díez del Corral en su estudio sobre La monarquía de España en Montesquieu, donde expone de manera muy clarificadora la evolución metodológica de éste al paso que considera el juicio de Althusser como ad hominen e insuficientemente explicativo (22).

Montesquieu, según el profesor de Madrid, era más cartesiano de lo que se suele decir. Por lo pronto, tenemos el dato de que en 1721 se declara rígido cartesiano en su Ensayo de observación sobre la Historia natural (23). Y

lo hace con "osadía un tanto innecesaria y a destiempo", si tenemos en cuenta que ya se había producido el importante giro científico de Newton y poco después, hacia 1730, Maupertius y Voltaire iniciaban en Francia el desplazamiento de la concepción cartesiana por la newtoniana.

Por otra parte, tenemos el testimonio de Hume, pensador poco sospechoso al respecto. Hume hace una crítica de Montesquieu en la que pone de relieve que esas "relaciones necesarias" de las que éste habla -en las que Althusser se empeña en ver a Newton- son algo aprendido de Malebranche, pues fue efectivamente en Malebranche donde Montesquieu aprendió cartesianismo (24); a veces incluso le reprocha a éste algunas de sus construcciones precisamente porque "complican innecesariamente el sistema cartesiano".

En realidad, nunca reconoció Montesquieu -continúa Díez del Corral- el enfrentamiento entre Descartes y Newton, sino que juzgó a éste, al menos al principio, como sucesor de aquél. Acaso poco a poco fuera percibiendo las diferencias entre ambos, pero no las escribió expresamente; y en la Defensa del Espíritu de las leyes sigue admirando al padre del racionalismo francés. No abjuró, pues, el cartesianismo. Antes bien, lo que intentaba es precisamente llevarlo hasta el método experimental, hasta el newtonismo (25).

El giro hacia la concepción newtoniana, que más que giro debió de ser una gradual evolución, habría que cifrarlo en torno al descubrimiento de los famosos principios, que Montesquieu describe exultante de gozo, lo mismo que hizo Descartes cuando encontró su método. Díez del Corral observa que Montesquieu habla en sus primeras obras

de causas y no de principios. Desde luego, son dos conceptos diferentes en el bordelés. Por de pronto, hay que diferenciar estos principios con los principios de gobierno. Montesquieu es poco cuidadoso con la terminología e induce al equívoco. El principio de gobierno es una realidad política, el motor del sistema, mientras que los principios de que habla en el Prefacio son los principios explicativos de una realidad, son principios científicos.

Pues bien, este concepto de principio es más general y más ambicioso que el de causa: intenta aglutinar todos los factores, de la índole que fueren, dándoles un "sentido". No hay entre ambos conceptos una mera diferencia cuantitativa, sino que el principio, más que causa, es eje causal.

Al decir de Díez del Corral, acaso el momento de transición haya que situarlo en torno a las Consideraciones sobre las riquezas de España (26), pues, aunque en esta obra sigue hablando de causas, Montesquieu hace el primer "esfuerzo por entender estructuralmente un campo abigarrado de cuestiones socio-políticas", apareciendo los datos y las reflexiones "ordenados por un eje causal" (27). Añadamos nosotros, en fin, en apoyo de la tesis de la evolución intelectual frente al giro brusco, que nunca dejó Montesquieu de hablar de las causas; de manera que incluso en el Espíritu de las leyes, su última y capital obra, se habla más de causas que de principios, a pesar de haber sido éstos ya descubiertos y exprimido su ubérrimo contenido.

En eso reside, según creo, la clave de la ambigüedad metódica de Montesquieu y de sus saltos de un procedimiento y enfoque a otro: era cartesiano y acabó siendo newto-

niano sin abandonar el racionalismo.

Como cartesiano, dice C.J. Beyer, deseaba llegar a leyes universales e invariables. Como newtoniano prefiere el análisis de instituciones buscando explicación satisfactoria a una parcela de la realidad -la historia de las sociedades- aparentemente arbitraria e irracional; y busca hacerlo sin contradecir a Descartes (28).

M.C. Iglesias confirma la doble dependencia científica del presidente bordelés: aunque su modelo epistemológico se fue aproximando al newtoniano a medida que iba madurando su pensamiento, mantuvo al mismo tiempo unos supuestos metafísicos que le emparentaban con el cartesianismo y con el racionalismo malebranchiano (29).

Por lo demás, es pertinente recordar que en esa evolución metodológica influyó seguramente Vice. Este, en efecto, observó que la historia de las sociedades parecía regida por principios tan rigurosos como los aplicados en otras ciencias. La realidad social se le aparecía, entonces, como objetivable, como susceptible de una investigación empírica y, a la postre, como expresable en leyes científicas que dieran cuenta de la regularidad de su evolución. Con dicha actitud, dice Gusdorf, Vico funda la Filosofía de la Cultura y Montesquieu abre la era de la Ciencia Social (30).

3.3.- Método trifásico: hipótesis, verificación, ley.

Montesquieu abandonó el problema del estado natural antes de finalizar el libro II del Espíritu de las leyes. Para él era un nuevo ejercicio dialéctico inicial en el

que, con brevedad, debía decir y silenciar lo que quería: decir que el hombre siempre ha vivido en sociedad y silenciar cualquier referencia al pacto social. Hecho lo cual pasa a centrarse en las leyes positivas, como el objeto de su investigación.

Para dar cuenta de este objeto, comenta Vedel, Montesquieu utiliza un método positivo trifásico: hipótesis de trabajo, verificación experimental y enunciado de la ley científica (31).

1) La hipótesis de trabajo, al decir de Vedel, es única en todas las ciencias sociales, desde la Economía a la Sociología, pasando por la Ciencia Política: la sociedad es inteligible, y de una inteligibilidad científica. Por eso dice Montesquieu en el Prefacio que en la infinita variedad de leyes y de constumbres humanas había algo más que fantasía.

La sociedad no se explica por acumulación de acontecimientos azarosos ni por la Providencia. La inteligibilidad científica consiste en establecer los encadenamientos constantes de los fenómenos, diferenciándolos de los meramente circunstanciales. "Tal posición -dice Vedel- es fácilmente asimilada al materialismo", pues no pretende explicar más que la realidad observable, lo que no se le dejaría de reprochar a nuestro autor.

2) La verificación experimental de la hipótesis cree Montesquieu haberla logrado, incluso con sobreabundancia, pues aporta datos y mas datos en apoyo de cada aserto.

3) La ley es la constante natural que Montesquieu extrae de esas verificaciones.

Nunca antes de él, dice J. Robert (32), se había operado de tal modo. Los filósofos se habían limitado a especular sobre las esencias para proponer modelos abstractos. Montesquieu elabora inductivamente leyes científicas con las que se pueden explicar, las costumbres, el derecho y las instituciones de todos los pueblos. Sin embargo, "hoy -señala Vedel frente a tanto ditirambo laudatorio- estamos menos seguros... de que todas las correlaciones establecidas por Montesquieu sean irreprochables. Unas - faltan, en rigor; otras son arbitrarias; otras... son tautológicas y, en parte, verbales". Y no es esto sólo, sino que vemos aparecer contínuamente en la obra de este "gascón positivo" a la naturaleza, a la ley natural, a los valores e incluso a los intereses políticos. De ahí que no sea tan fácil decir la última palabra sobre la metodología montesquiniana y hayamos de esperar a ver cómo plantea y resuelve los problemas concretos.

NOTAS AL CAPITULO VI

(1) Cfr. P. Vernière: ob. cit., pág. 51.

(2) E. Durkheim: Ob. cit., pág. 110.

(3) Discoirs sur les motifs qui doivent nous encourager aux sciences, en O.C., ed. cit. págs. 187b-188a. Hay edic. cast., en el vol. cit. "Ensayo sobre el gusto", págs. 106-111.

(4) Fragments de l'Esprit des lois non publiés, en O.C., edic. cit., pág. 804a.

(5) Cfr. Mes Pensées, 755-988, en O.C., ed. cit; principalmente, para los autores franceses del XVIII, los números 904-950.

(6) "Es preciso leer mucho y hacer muy poco uso de lo que se ha leído". (Mes Pensées, 189, O.C., pág. 874b). "Haciendo ostentación de mis lecturas, es más lo que vicio el espíritu de mis lectores que lo que los ilustro con mis investigaciones" (Ibídem, 190, mismo lugar).

(7) M.C. Iglesias: El pensamiento de MOntesquieu, Madrid, 1984, passim, especialmente los tres primeros capítulos, págs. 22-179.

(8) A. Sorel: Montesquieu, ob. cit., pág. 66.

(9) Ibídem, pág. 67.

(10) J. Brèthe, de la Gressaye: L'jistoire de l'Esprit des lois, en "La pensée...", ob. cit., pág. 77.

(11) Ibídem, pág. 78.

(12) G. Vedel: Montesquieu el l'Esprit des lois, presentación de la edic. "Oeuvres Complètes" cit., págs. 8b-9a.

(13) J.J. Chevallier: ob. cit., pág. 109.

(14) L. Althusser: Montesquieu: la Política y la Historia, ed. cast., Barcelona, 1974, págs. 23-31.

(15) M.C. Iglesias: ob. cit., pág. 19

(16) L. Althusser: ob. cit., pág. 36.

(17) Ibídem, págs. 37-38.

(18) Ibídem, págs. 37-42.

(19) Ibídem, págs. 40-44.

(20) Espíritu de las leyes, I,1.

(21) L. Althusser: Ob. cit., 44 y ss.

(22) L. Díez del Corral: La monarquía de España en Montesquieu, discurso de recepción en la Real Academia de la Historia, Madrid, 1973, pág. 82.

(23) Cfr. la citada edic. de Obras Completas, págs. 52a-56a, con el título Observations sur l'Histoire naturelle, redactadas entre fines de 1719 y fines de 1721. Hay edic. cast., incluída en el vol. "Ensayo sobre el gusto", cit., págs. 78 y ss.

(24) Cfr. Mes Pensées, 2060 y ss., O.C., págs. 1070-1073.

(25) L. Díez del Corral: Ib. cit., págs. 80-84.

(26) Considerations sur les richesses de l'Espagne, en O. C., págs. 207a-210b.

(27) L. Díez del Corral: Ob. cit., págs. 77 y 92-94.

(28) C.J. Beyer: Montesquieu et l'esprit cartésien, en "Actas du Congrés Montesquieu", Burdeos, 1956, págs. 171 173.

(29) M.C. Iglesias: ob. cit., pág. 168. Cfr. también, las págs. 155-156 y 161, entre otras.

(30) G. Gusdorf: L'avenement des sciences humaines au siècle des lumières, París, 1973, págs. 424 y ss; - tomo la referencia de J. Vallet de Goytisolo: Montesquieu. Leyes, gobiernos, poderes, Madrid, 1986, pág. 232.

(31) G. Vedel: ob. cit., págs. 9a-10a.

(32) J. Robert: Montesquieu. De "l'Esprit des lois", París, 1972, pág. 35.

CAPITULO VII

MONTESQUIEU: 3) SOCIOLOGIA POLITICA

1.- INTRODUCCION

En nuestro ensayo de sistematización del Espíritu de las leyes, distribuíamos sus libros, haciendo abstracción de la distinción en "partes" que hace su autor, en tres grupos principales; una Teoría Política, en la que se estudia la naturaleza y principio de los gobiernos y su relación con las leyes, con la incidencia de todo ello en la libertad como fin político fundamental; una Sociología Política, en la que estudia los factores o variables políticas, desde las físicas a las morales y socioeconómicas; y una Teoría Jurídica, menos nutrida, pero con la suficiente entidad y diferenciación de las otras dos. Y aducíamos que, en puridad -es lo que hoy se haría- la Sociología debería haber precedido a la Teoría, pues es la que comienza el análisis desde maś abajo, y precisamente con metodología empírica. Que Montesquieu no lo haga así es hasta cierto punto explicable, puesto que es él quien está abriendo camino y más de una implicación le habría de pasar por alto; pero no podemos dejar de pensar también que, precisamente por eso, es posible que Montesquieu no percibiera que en su obra había esas dos ramas científicas y que lo único que se propusiera con la segunda fuese consolidar y demostrar la corrección de su Teoría de los gobiernos. Tendríamos entonces una Sociología Política y una metodología empírica destinada no a la investigación sino a la demostración, lo que es bien distinto.

En este estudio vamos a seguir el orden lógicamente más correcto, comenzando por la Sociología Política.

2.- UNA SOCIOLOGIA POLITICA DE BASE HISTORICA

Se puede decir sin desvarío que la Historia se constituye desde Montesquieu como ciencia empírica, una ciencia de hechos. Así lo proclama él y así se percibe en sus múltiples incursiones históricas en busca de datos de los cuales obtener una constante o "relación necesaria". Desde esta plataforma accede a una Filosofía de la Historia, aunque de signo muy distinto a la que hasta entonces y en esa misma época se presentaba como tal.

No se nos oculta que Montesquieu es a menudo infiel a dicho planteamiento, hasta el punto de que podría sostenerse sin demasiada dificultad otra concepción suya de la Historia. Algo veremos de ello. Pero el hecho cierto es que el lector del Espíritu de las leyes y de La grandeza de los romanos se encuentra ante un modo distinto de acercarse a la Historia y no se sustrae a la impresión de que bien pudo arrancar de ahí esa nueva forma de enfocar dicha ciencia.

Conocido es, por otra parte, el significado de Montesquieu para la sociología, y muy concretamente para la Sociología Política. El análisis de los muchos factores que interfieren y condicionan el proceso político tiene en Montesquieu no sólo un decidido cultivador sino, muy principalmente, el primero que cobró conciencia de que con ello se inauguraba un nuevo modo científico de estudiar la política. También aquí busca datos, hechos, constantes, para proceder, en lo posible, a una sistematización que permita una visión de conjunto de los sistemas políticos establecidos. Que lo consiga o no es ya otro problema.

Por consiguiente, el tratamiento sociológico e histó-

rico se hallan bien cercanos el uno del otro en nuestro autor: son dos ciencias sociales por su objeto, empíricas por su método y orientadas a obtener un mismo resultado: el conocimiento de las constantes que presiden la vida política de los pueblos. Naturalmente, tampoco se identifican. Su diferencia reside en que la Historia se ocupa de todo ello en el devenir del tiempo, en tanto que la Sociología no tiene por qué, si bien Montesquieu intenta construir la sociología Política precisamente sobre las constantes históricas. El conocimiento de esas constantes hace posible la acción política, esto es aquella que busca aprovechar esas "relaciones necesarias" o bien trata de influir sobre ellas. En una palabra, es un conocimiento para la praxis política.

Por eso los libros sociológicos del Espíritu de las leyes -aunque no sólo ellos- están preñados de Historia sin que sean libros históricos. Montesquieu detecta los factores sociopolíticos en el devenir histórico de las naciones y los contrasta con los que observa en su tiempo. Así, pues, la sociología Política tiene una indisimulable base histórica; o, lo que viene a ser lo mismo, la Ciencia Histórica es un instrumento imprescindible en el análisis sociológico de la política, tal como las entiende este "gascón positivo".

Esta aproximación y esos puntos de coincidencia entre ambas ciencias, que no impide su distinción, explica el enunciado de este capítulo, que anticipa el tratamiento conjunto -aunque espero que no confuso- de ambas facetas de la obra del barón.

3.- MONTESQUIEU, FILOSOFO Y ARQUITECTO DE LA HISTORIA

3.1.- La opinión de D'Alembert.

Acaba D'Alembert su ya citado artículo Expérimental con una idea, que es mitad observación mitad solicitud, muy ilustrativa de los nuevos vientos que respiran los estudios históricos en Francia mediada la centuria: "Habiendo imitado el ejemplo de los extranjeros -dice- en el establecimiento de una cátedra de Física Experimental, que nos faltaba, ¿por qué no habríamos de seguir ese mismo ejemplo en el establecimiento de otras tres cátedras, muy útiles, que nos faltan por completo, una de Moral, otra de Derecho Público y otra de Historia, tres objetos que pertenecen en cierto sentido a la Filosofía Experimental, tomada en toda su extensión...?

El apunte es digno de reseña por lo que a las tres ciencias -ciencias útiles- se refiere. D'Alembert explica su propuesta en lo tocante a cada una de ellas. Retengamos sólo lo que atañe a la Historia: "... por último, una (cátedra) de Historia, que debería ser ocupada por un hombre que fuera sabio y filósofo a la vez, es decir, por un hombre bien raro" (1).

Raro, a la verdad, debía ser entonces ese hombre a la vez sabio y filósofo que estudiara la Historia como una ciencia útil y experimental. Todavía hoy sigue siendolo. Pero D'Alembert pensaba en un hombre ilustre, que por desgracia ya no podía ocupar esa cátedra. Era el fallecido Montesquieu el que habría podido colmar tan estrechas exigencias, según el sabio enciclopedista había estampado un año antes en el Elogio que dedica en la Enciclopedia al

presidente bordelés: "Los imperios, como los hombres, deben crecer, debilitarse, extinguirse; pero este ciclo necesario tiene a menudo causas escondidas que la noche de los tiempos nos sustrae... Las causas de la grandeza romana se encuentran, pues, en su historia, y corresponde al filósofo descubrirlas... el estudio reflexivo de la historia, tan importante y tan difícil, consiste en combinar de la manera más perfecta esos materiales defectuosos: tal sería el mérito de un Arquitecto que sobre las sabias ruinas trazara el plano de un edificio antiguo del modo más verosímil, supliendo con su genio y con felices conjeturas los restos informes y mutilados". Y afirma seguidamente: "Es bajo este punto de vista como es preciso contemplar la obra de Montesquieu..." (2).

3.2.- La Historia, ciencia empírica.

Puede discutirse, y se ha discutido, la conveniencia de llamar historiador a Montesquieu. J. Bury ve en él lo que Tierno dice de Bossuet y nosotros recogíamos en el capítulo IV: que no distingue ni conecta las diferentes etapas de la civilización, por lo que parece asomarse a los diversos períodos históricos como si nada hubiera entre ellos (3). Y Tierno asegura que Montesquieu no es un historiador y que su método fue el jurídico más que el histórico (4).

Por el contrario, Ebenstein estima (5) que nuestro autor supo combinar el racionalismo (para conocer lo universal) y el método histórico (para conocer lo particular). Y Rain considera que si bien el Espíritu de las leyes es la obra de un filósofo político y de un jurista, y no la de un historiador, "sin embargo, Montesquieu es ciertamente

un historiador". Y lo es no sólo por su Grandeza de los romanos, sino porque, además, entre sus manuscritos se encuentran páginas destinadas a una Historia de Francia, o, por lo menos, a evocar sus períodos más característicos. El tratado de feudos contenido en los últimos libros del Espíritu de las leyes evidencia un material abundante para esa Historia de Francia. Y muchos papeles de la biblioteca del castillo de La Brède, publicados a fines del XIX, apoyan esta afirmación, sobre todo la leyenda que reza en uno de los legajos: "Fragmentos de lo que quisiera escribir sobre la Historia de Francia" (6).

A mi manera de ver, dejando de lado la cuestión terminológica acerca de las incorrectas expresiones "método jurídico" y "método histórico" (7), parece que lo más plausible es ver en Montesquieu un escritor político principalmente. Pero un escritor político que utiliza la Historia como vasto campo de observación en el que es posible detectar las constantes o relaciones necesarias (las leyes) de las distintas formas de gobierno contempladas en su devenir, y en el que es posible, por lo mismo, conocer las causas de este proceso.

Por eso hace historia no sólo en sus libros históricos, sino continuamente, porque la necesita para centrar las cuestiones políticas sobre las que escribe; esto es lo que hace en el Espíritu de las leyes, obra en la que la Historia está al servicio de un tratamiento empírico de la política y de una más consistente fundamentación de la Teoría Jurídica: "Necesitamos conocer las cosas antiguas, no para cambiar las nuevas sino para utilizarlas bien", dice en Pensamientos, para añadir: "Yo querría que se escribieran mejores obras sobre las leyes de cada país. Para conocer bien los tiempos modernos es preciso conocer

bien los antiguos; es preciso seguir el curso de cada ley por el espíritu de todos los tiempos" (8).

Sea o no historiador, su preocupación por la Historia es evidente. Sea o no historiador, su afición por esta ciencia está fuera de toda duda, como también su creencia de que estaba dotado para ella: "Estoy en las mejores condiciones del mundo para escribir Historia", declara abiertamente. Y lo explica con detalle diciendo que su nacimiento y posición lo ponen a salvo de la envidia y no necesita hablar ni para envanecerse ni para justificarse. Así, pues sólida posición que garantiza su independencia de criterio. Pero también, un nutrido arsenal de conocimientos aprendidos aquí y allá: "He vivido en el mundo y he mantenido relaciones, incluso amistad, con personas que habían vivido en la Corte... He viajado por países extranjeros, de los que guardo buenos recuerdos... en fin, he tenido una profesión que me ha proporcionado conocimientos del derecho de mi país, sobre todo del derecho público..." (9). Ante tan conmovedora afición, sería grave descortesía pasar sobre esta página de la obra del barón sin leerla siquiera.

Y, sea o no sea historiador, debemos ocuparnos de la postura que adopta ante esta ciencia, de su concepción de la Historia como teórico de la ciencia, si es que esta denominación le cuadra, que alguna habrá de ser. Y dicha posición es clara, incluso diríamos que felizmente clara, en dos aspectos, que exponemos seguidamente.

a) El primero consiste en entenderla como una ciencia de hechos, no de milagros. Es revelador, sobre este particular, el capítulo del Espíritu de las leyes que versa "Sobre el repudio y el divorcio romanos" (10). en él, tras examinar las distintas explicaciones que acerca del asunto

ofrecen Dionisio de Halicarnaso, Valerio Maximo, Aulo Gelio y Plutarco, se pregunta: "Pero ¿de dónde puede venir tan gran contradicción en los autores?" Y se responde inmediatamente: "Muy sencillo: Plutarco ha examinado un hecho, mientras que los demás han referido una maravilla".

En realidad, apenas tiene importancia para nosotros la polémica de fondo ni si es cierto o no lo que Montesquieu atribuye a uno y otros historiadores. Lo destacable es el concepto de Historia que maneja y la rotundidad con que lo expresa. "Los historiadores -dice en otro lugar al mismo respecto- son los severos examinadores de las acciones de quienes han aparecido sobre La Tierra; son una imagen de aquellos magistrados de Egipto que invocaban en el juicio el alma de todos los muertos" (11).

Lógicamente, tampoco tendrán cabida en la Historia ni los deseos ni el deber-ser, como zanja Montesquieu en una dura crítica dirigida al historiador Le Cointe y que es tópico citar: "Es digno de admiración ver a un historiador juzgar acerca de lo que los hombres han hecho por lo que hubieran debido hacer. Con esta manera de razonar nunca habría Historia" (12).

b) El segundo aspecto reseñable es la cuidadosa discriminación de las fuentes. La Historia no puede estar basada en el testimonio de los poetas ni de los oradores, es decir, en "obras de ostentación", como hace el abate Dubos en El establecimiento de los francos (13), a la que Montesquieu distingue con sus críticas más tenaces. Y mucho menos, claro está, en los prejuicios o en las pasiones. Sobre esto dice con ironía: "Horacio y Aristóteles nos han hablado de las virtudes de sus padres y de los vicios de su tiempo; y los autores, de siglo en siglo, han repetido

lo mismo" (14).

Es capital este problema de las fuentes. Sabe nuestro noble ilustrado que con demasiada frecuencia "las historias son de hechos falsos compuestos sobre los verdaderos o con ocasión de los verdaderos" y que era muy cierto lo que decía La Bruyère: "Un hombre ha inventado una historia; a fuerza de contarla se persuade al fin de que es verdadera" (15); mientras que, por el contrario, "lo verdadero no siempre es verosímil" (16). De ahí la necesidad de someter a crítica las pruebas aportadas por los historiadores.

Por lo demás, esa crítica de las fuentes no comporta una exclusiva atención a los libros históricos ni su constante preferencia sobre los demás. Si bien es cierto que la Biblia no resulta aceptable como libro histórico (17), no menos cierto es que la Historia ha sido concebida con lamentable unanimidad como narración bélica. En este sentido, Montesquieu coincide con Voltaire y con ese estilo de hacer Historia atendiendo preferentemente a los modos de vida y a las leyes. Y en este cometido hay libros que nos son más útiles que los históricos al uso: "Es preciso -dice- reflexionar sobre la Política de Aristóteles y sobre las dos Repúblicas de Platón si queremos tener una idea justa de las leyes y de las costumbres de los griegos. Buscarlas en sus historiadores es como si quisiéramos encontrar las nuestras leyendo las guerras de Luis XIV" (18).

Esa es, digo, la concepción montesquiniana. Cosa distinta es que nuestro autor no acertara a materializarla en sus libros. Pues es unánime el dictamen de la crítica acerca de que Montesquieu es poco escrupuloso con la selección de los hechos y de las fuentes en los que apoya sus afirmaciones, que no discrimina el significado que

hechos parecidos pueden tener en épocas y países diferentes, que acepta a veces la versión de un suceso que mejor se aviene con lo que quiere demostrar, que fuerza el sentido de los textos, o que, en fin, desconoce en ocasiones trabajos históricos de su época (19). En pocas palabras: que incurre, también para lo malo, en los modos volterianos que mencionábamos en el capítulo IV: la historia es un inmenso almacén en el que cada cual escoge lo que le conviene.

No obstante, Montesquieu representa un buen paso adelante al superar la concepción narrativa de la historia.

3.3.- ¿Historia como sistema o sistemas de Historia?

Si se me perdona el empleo de una locución orteguiana para referirla a nuestro autor y se sigue leyendo este trabajo, se verá que no es atrevimiento ni frivolidad por mi parte, sino que son palabras textuales de éste las que están reclamando dicho rótulo.

Si la historia de todas las naciones es consecuencia de unos principios, la tarea del historiador no consistirá tanto en narrar hechos cuanto en explicar con ellos "el sentido de la historia" de la nación estudiada, en buscar lo ejes causales de la misma y su explicación de fondo más que las meras causas particulares. Se separa, pues, de la Historia narrativa para aproximarse a la Historia sistemática: "Cuando leemos las obras monimentales de nuestra historia y de nuestras leyes, parece que toda esta meteria es un mar sin orillas" (20). El ingente material acumulado por él mismo se lo decía claramente. Mar sin orillas, penoso trabajo. Pero ha lugar a encontrar el norte: "Si

bien en la búsqueda de las leyes feudales me veo en un - laberinto oscuro lleno de sendas y de rodeos, creo que - tengo el hilo en la mano y que puedo caminas" (21). Sólo con ese hilo conductor se puede intentar una explicación coherente y orgánica del decurso histórico y reducir la Historia a sistema.

Son muy numerosas las ocasiones en que Montesquieu se refiere a la Historia como sistema: el autor del Establecimiento de los francos (el abate Dubos), monta su sistema sobre malas fuentes, dice Montesquieu; y añade: "los sistemas no pueden ir basados en obras de ostentación" - (22); "El conde de Boulainvilliers ha fallado en el punto capital de su sistema" (23); la obra sobre el establecimiento de la monarquí francesa, del abate Dubos, "ha convencido a mucha gente porque está escrita con mucho arte... porque se sientan como principios una infinidad de conjeturas... Y como hay, no en el sistema, sino al margen, una erudición sin fin, el espíritu se distrae con lo accesorio y no se ocupa de lo principal... si el sistema del abate Dubos hubiera tenido cimientos sólidos, no se hubiera visto obligado a hacer tres volúmenes mortales para probarlo" (24); "...para establecer su sistema, el abate Dubos necesitaba pruebas terminantes y precisas... Errado este punto, es fácil ver que todo el sistema del abate Dubos cae por su base" (25).

A poca atención que hayamos puesto en la lectura de los anteriores textos, habremos apreciado que siempre el término sistema adquiere un sesgo subjetivista. Según parece, cada historiador tiene sus sistema. Y así lo podemos leer literalmente: "Los autores modernos, que tenían sistemas particulares... creyeron..." (26). Incluso, en una de sus abundantes críticas al abate Dubos y al conde

de Boulainvilliers, Montesquieu habla del sistema de historia como arreglo ideológico, como arma política: "El - conde de Boulainvilliers y el abate Dubos elaboraron cada uno un sistema, uno de los cuales parece una conjuración contra el tercer estado y el otro una conjuración contra la nobleza" (27).

Sistema viene a ser, entonces, el particular enfoque o perspectiva de cada historiador, el hijo con el que cada cual camina por el laberinto oscuro de la historia. Pero, según todas las trazas, cada historiador escoge de antemano el hilo conductor que le lleva a su salida del laberinto; cada uno acude a la Historia para demostrar lo que quería; y, por eso, cada cual hace su Historia.

Atención a los hechos y precisión en las pruebas son los ejes exiales de una Historia empírica, de una Historia neutral y, por ende, con garantías de veracidad, en la que la erudición no nuble el análisis ni estorbe la exposición sistemática. Pero él no espera conseguirlo en el Espíritu de las leyes: "Necesitaría hacer otra obra..." (29).

Que Montesquieu no se contenta con meras comprobaciones de hechos y que se afana en la búsqueda de explicaciones causales es la evidencia misma para quien se haya asomado a alguna de sus obras. Pero que su realización de este modelo de Ciencia de la Historia sea satisfactoria es ya otro cantar. He aquí la grandeza y la miseria del revolucionario metodológico.

Sus preocupaciones en torno a las causas de las cosas aparecen mucho antes de escribir el Espíritu de las leyes. Su más temprana producción versa sobre dicho problema, - bien que referido a las ciencias naturales y en pleno

período cartesiano, como en un capítulo anterior hemos referido. En esa primera época escribe sus breves ensayos (en realidad, discursos para ser leídos en la Academia de Burdeos) Sobre la causa del eco, Sobre la causa de la gravedad de los cuerpos, Sobre la causa de la transparencia de los cuerpos; y todavía después de su obra sobre las riquezas de España, escribe en Ensayo sobre las causas que pueden afectar a los espíritus y a los caracteres, por las mismas fechas que sus Consideraciones sobre las causas de la grandeza de los romanos y de su decadencia.

Todo ello anticipa indudablemente la actitud del científico con el que nos las habemos. También vimos que, según Díes del Corral, puede apreciarse el giro de Montesquieu hacia el newtonismo en sus Consideraciones sobre las riquezas de España, obra escrita hacia 1728. En cualquier caso, lo que sí puede afirmarse con seguridad es que en las Consideraciones sobre las causas de la grandeza de los romanos y de su decadencia, a pesar de que se siga hablando de causas y no de principios, Montesquieu no se contenta ya con explicaciones causales inmediatas y se esfuerza por acceder a las causas generales, a lo que hemos antes denominado ejes causales, que operan por debajo de las causas particulares y en dilatados períodos de tiempo.

Montesquieu estudia Roma, al decir de A. Sorel, porque constituía "El más completo fenómeno político que la Historia permite observar" y porque, si estudiamos así fenómenos de este tipo, tendremos la clave de todos los demaś (30). "En ningún otro libro -dice Sorel- ha sido más enteramente él mismo, es decir, tan telúricamente latino y tan francamente francés, como en las Consideraciones... Se podría comparar su libro a un templo antiguo con el pórtico parcialmente derruído, con los muros arruinados y con

el interior abierto a todos los vientos; pero sus columnas de mármol están en pie, los capiteles no se han resentido, subsiste el frontón y el friso queda intacto; contemplado a la distancia precisa, el edificio guarda todas las grandes líneas de su arquitectura. Su posible restauración arriesgaría quebrantar el monumento sin aumentar en nada su belleza" (31).

Muchos le habían precedido en el cometido: Polibio, Tácito, Maquiavelo, etc. Pero no buscaban una causa general y superior como Montesquieu. Bossuet, que sí hace como que la busca, no la encuentra sino en la Providencia; en su obra, aunque el historiador desborda constantemente al teólogo, es éste quien se reserva la primera palabra y la última. Para Montesquieu, en cambio, la historia sucede de otro modo: "En entreveramiento de causas y efectos -comenta Sorel- forma la trama, y la atracción recíproca de hombres e ideas, o gravitación universal de los sucesos, regula el curso de la historia" (32).

En toda obra sobre los romanos abundan los apuntes sobre esa trama causal de los acontecimientos y del devenir humano, y habremos de referirnos a ella. Pero creo que ningún pasaje existe en el libro que sea tan conocido ni tan citado, por importante, como el capítulo XVIII.

Dice Montesquieu que los romanos consiguieron dominar a todos los pueblos no sólo por el arte de la guerra, sino también por su prudencia, sabiduría, constancia y amor a la gloria y a la patria, además de por una sutil razón de Estado -si se me permite la anacrónica expresión- que Montesquieu ya había analizado en el capítulo VI ("De la conducta que siguieron los romanos para someter a todos los pueblos"). Cuando estas virtudes se desvanecieron

durante el Imperio, sólo les quedó el arte militar, con el cual aún conservaron lo adquirido. "Pero cuando la corrupción de las costumbres llegó al ejército, se convirtieron en presa para los otros pueblos". Después, la cobardía de los emperadores y la debilidad del Imperio impulsaron a comprar con dinero a los pueblos que amenazaban con invadirlo. "Pero la paz no puede comprarse...". Además, los bárbaros mercenarios no eran disciplinados ni tenían la misma idea de patria que los romanos, por lo que a veces se unían al enemigo. La decadencia se hizo presente en todo: en el gobierno, en la virtud cívica, en el ejército... Todo se corrompió, víctima del exceso (33).

El dictamen de Montesquieu será discutible, pero es coherente. El hombre es el protagonista de la historia; la virtud ciudadana y la fuerza son sus principios motores (la primera, al menos, en una república, como era la de Roma que más le interesa a nuestro autor). Cuando no hay ni una ni otra, el pueblo camina a su ruina.

Sin embargo, a la hora de la reconstrucción sintética, Montesquieu se vuelve algo más abstracto: "He aquí, en una palabra, la historia de los romanos: sus máximas vencieron a todos los pueblos; pero, conseguido esto, la República no pudo subsistir; fue preciso cambiar de gobierno, y las nuevas máximas, contrarias a las primeras... fueron la causa de la decadencia". Montesquieu utiliza esta expresión (máxima) profusa e imprecisamente, pero casi siempre como alusión a los modos. formas y estilo político de un pueblo o de su gobierno. Habrá que entender, pues, que las máximas que hicieron la grandeza de Roma fueron aquella virtud ciudadana y la fuerza militar. Naturalmente este eje causal no se da así de nítido, sino cruzado con otras causas particulares y efectos que, a su vez,

devienen causas del proceso subsiguiente.

Lo más curioso, no obstante, es que el escritor político que más habría de llamar la atención sobre el imperio del clima, "el primero de los imperios", no lo había entendido así en 1734, fecha de La grandeza de los romanos. el clima no parece haber influído ni en la grandeza ni en la decadencia. Como tampoco la religión, En cambio, al menos en la decadencia, Montesquieu concede importancia capital a las causas económicas: revolución del comercio, crisis monetaria, abuso de los impuestos, abandono de las tierras, ruina de las administraciones provinciales...

Pero donde la crítica ha creído ver, con razón, la expresión más acabada de la concepción montesquiniana de la Historia, es en las palabras, inmediatamente posteriores a las arriba indicadas, en las que ofrece una síntesis o principio general de la Teoría Histórica. Frente al providencialismo de Bossuet, el barón secuestra de la historia a la Providencia; y, hallados los ejes causales, tiene que erradicar el azar. Pero dice lo segundo expresamente, mientras que lo primero debe ser inferido del silencio al que somete a la Providencia y a la religión en casi toda la obra, apareciendo esta última sólo al final y con no muy digno papel.

Dice así Montesquieu: "No es la fortuna la que gobierna el mundo, tal y como demuestra la historia de los romanos... Son causas generales, ya morales, ya físicas, las que actúan sobre cada Estado, lo elevan a la cima, lo mantienen o lo derriban. Todos los acontecimientos singulares se encuentran sometidos a estas causas; y si el albur de una batalla, es decir de una causa particular, ha

destruído un Estado, es que existía una causa general que condujo a que éste tuviera que hundirse por una sola batalla. En una palabra: el movimiento principal es el que - lleva consigo todos los destinos y sucesos particulares".

No podrá negarse, desde luego, que Montesquieu arriesga científicamente en sus afirmaciones en unos momentos, como eran aquéllos, en que la Filosofía de la Historia - estaba haciendo sus primeros balbuceos tras muchos siglos de Historia meramente narrativa o providencialista. Y seguramente no es del todo ajeno al mérito de Montesquieu el que la Ciencia Histórica se haya decidido por este camino, a la par que por el empirismo.

Movimiento de fondo, ejes causales, explican la historia de los pueblos e ilustran nuestro presente.

Por eso puede afirmar en el Prefacio de su obra máxima que los pueblos, al adoptar sus instituciones, "no - obran conducidos por sus fantasías". "Si César y Pompeyo hubiesen pensado como Catón, otros habrían pensado como ellos y otras manos habrían arrastrado la República al precipicio" (34). Bajo la superficie de los acontecimientos, la razón ejerce "un imperio natural, incluso tiránico; se la resiste, pero esa resistencia constituye su triunfo, pasado algún tiempo no hay que volver a ella" (35). No es extraño que se haya querido ver en el señor de La Brède una concepción dialéctica de la historia.

Montesquieu extrae con frecuencia de la historia romana enseñanzas para su tiempo. Así lo dice desde el inicio mismo de la obra, lo que nos persuade de que ésta debía ser su real preocupación teórica y de que, si acude a la Historia, es para encontrar ese hilo conductor con

el que caminar por el no menos laberíntico presente: "La historia moderna -dice- nos ofrece un ejemplo de lo que entonces ocurrió en Roma; y esto es muy notable porque, como los hombres han tenido en todo tiempo las mismas pasiones, las causas son siempre las mismas aunque difieran las ocasiones que provocan los grandes cambios" (36).

Esa permanente identidad de la naturaleza humana hace que las situaciones se repitan: "Casi todas las naciones del mundo ruedan en este círculo: en un principio son bárbaros; después conquistan y devienen naciones civilizadas; esta civilización las engrandece y se convierten en naciones refinadas; el refinamiento las debilita; son conquistadas y vuelven a la barbarie. Griegos y romanos dan testimonio de ello" (37).

La historia es, por consiguiente cíclica. Pero no queda claro si en este punto Montesquieu trasciende el mecanicismo y accede a la concepción dialéctica de la historia.

Conocía, eso sí, la obra de Vico y, aunque no se apoyó en ella, no debió parecerle descabellado su sistema. D'Alembert -también lo vimos- se fijó en este aspecto de su Historia. Y Althusser hace de él el nervio del sistema montesquiniano: la historia se mueve conforme a una relación constante, consistente en el ciclo adecuación-inadecuación-nueva adecuación de la unidad estructural existente entre la naturaleza y el principio de los gobiernos. Dicha dialéctica, que Tierno interpreta como dialéctica de la autodestrucción (38), es la que preside, "los cambios y las revoluciones en las totalidades concretas de la historia", es decir en los Estados.

He ahí el motor profundo de la historia: si estos dos términos (naturaleza y principio) están de acuerdo, la totalidad del Estado es apacible; si son contradictorios, estalla la crisis hasta que se esboce un nuevo acuerdo. "Se aprecia la dialéctica de este proceso, cuyos momentos extremos son la paz de los dos términos o bien su conflicto... cada modificación de uno de ellos provoca inevitablemente la modificación del otro" (39).

Al decir Althusser, toda esta brillante concepción está coronada -o propiciada, según se mire- por el escepticismo montesquiniano acerca de la existencia de un fin en la historia, frente a los ilustrados que veían dicho fin en el reino de la razón, en la libertad, en las "luces" y en el progreso. "Montesquieu es sin duda el primero que, antes de Marx, haya emprendido una reflexión sobre la historia sin prestarle un fin, es decir sin proyectar en el tiempo de la historia la conciencia de los hombres y sus esperanzas", dice el estructuralista francés (40). Olvida Althusser que cuarenta años antes de La grandeza de los romanosBayle publicaba su Historia, no menos "sin sentido", bajo la forma de Diccionario histórico y crítico; y da por supuesto que ni el señor de La Brède ni el padre del socialismo científico proyectan esperanzas en la historia, afirmación más que discutible por lo que a ambos se refiere.

4.- VIRTÙ Y FORTUNA. AZAR Y NECESIDAD.

4.1.- Breve recordatorio de Maquiavelo.

Este conocimiento de la historia, este saber de sus movimientos de fondo, de sus ejes causales, de su dialéc-

tica, proporciona al legislador óptimas armas para establecer o conservar, según los casos, una situación política concreta, aprovechando esa multiplicidad y heterogeneidad de causas, que Montesquieu clasifica en la simplista dicotomía de causas físicas y causas morales, o bien combatiéndolas si fueran adversas. En este punto Montesquieu está repitiendo, acaso sin sospecharlo, la teoría maquiavélica sobre la virtù y la fortuna.

En efecto, como quedó patente en el capítulo I de este trabajo, a pesar de lo que Maquiavelo reitera tantas veces acerca de la inevitabilidad de situaciones y del imperio de la fortuna, termina admitiendo que ni ésta ni Dios y dice sólo: "No es la Fortuna la que gobierna el mundo..."; pero, como dijimos, Dios y la religión están ausentes de su Historia. Para el florentino, es la vitù del príncipe que es digno de ese nombre la que sabe oponerse -con la fuerza y con la astucia- al ímpetu formidable de la fortuna, sacar provecho de ella e impedir que en otra nueva acción destruya lo ya conseguido. Para el bordelés un buen legislador sabrá adaptar las leyes a las distintas condiciones del pueblo, a las causas físicas y morales; pero también oponerse a ellas cuando sea menester para evitar la servidumbre del hombre a las mismas. (41).

Maquiavelo fue en esto muy consecuente. Para el autor de El Príncipe, la naturaleza humana es estable, no ha variado con los siglos. por eso basta saber lo que sucedió para poder anticipar lo que sucederá. De este modo, la Historia deviene fuente suprema del conocimeinto político y la política resulta ser un ámbito de la vida humana en el que cabe el cálculo. Todo lo cual proporciona al príncipe virtuoso inapreciables armas para enfrentarse con

la fortuna o conjunto de fuerzas y de circunstancias que empujan los acontecimientos en una cierta dirección con ímpetu formidable.

4.2.- La titubeante posición de Montesquieu.

Los presupuestos de que parte Montesquieu en este terreno son muy similares, como se habrá advertido. Hay en su obra una tensión constante entre la "naturaleza de las cosas", como el medio en el que opera el hombre y que, por eso mismo, lo condiciona, y ese protagonismo humano en la historia. En una palabra: hay tensión contínua entre necesidad y libertad.

A veces no se percibe con nitidez cuál es la convicción profunda de Montesquieu. Pero, a mi juicio, siempre termina venciéndose del lado de las causas morales frente a las físicas y de la libertad fuerte a la necesidad.

Más aún: el escéptico bordelés no duda en mitigar el determinismo de la "naturaleza de las cosas" apelando a un providencialismo en el que acaso cree muy poco pero del que no quiere desprenderse... o, al menos, quiere poder mostrarlo a quienes lo acusaban de spinozismo: la naturaleza física es invariable, dice precisamente en la Defensa del Espíritu de las leyes, porque Dios lo quiere así y quiere conservar el mundo.

En el fondo, como apunta M.C. Iglesias, ese medio natural que condiciona la acción del hombre propicia su libertad. Sólo conociendo qué factores externos e internos intervienen en la formación de una sociedad y de su forma política es posible aislar aquellos que son susceptibles

de modificación mediante la acción combinada de la libertad y la inteligencia humanas. El hombre "estaría desarmado en un universo regido por el capricho o el azar imposible de prever" (42).

El hombre, entonces, dicta normas, crea instituciones, incrementa su educación y su higiene, desarrolla los estudios de Medicina... Dicho con brevedad: actúa sobre el medio adaptándose a él y, a veces, contribuyendo a su transformación (43). Como podemos apreciar y salvando todas las diferencias, esta posición montesquiniana se parece notablemente a la que Maquiavelo sostiene acerca de la tensión entre la fortuna y la virtù. Incluso aquel término, virtù, bien puede traducirse por esa un tanto vaga - "naturaleza de las cosas".

Theimer estima que el intento montesquiniano de combinar lo objetivo (fuerzas externas, causas y circunstancias varias) con lo subjetivo (cualidades del legislador, acción política) es contradictorio (41). Yo me inclino, por el contrario, a ver en dicho intento uno más de los muchos méritos de Montesquieu. Pero, a la hora de hacerlo realidad, esa combinación determina, como observa Ehrard (45), que su filosofía de la Historia se resienta de ambigüedad. Ello es así no por falacia en el intento, sino porque Montesquieu se pone a sí mismo más obstáculos de los que es capaz de resolver, como vamos a ver.

4.2.1.- La Historia como dudosa fuente de conocimiento político.

En primer lugar, el barón asume dos perspectivas opuestas respecto de la utilidad de la Historia como fuente de

de conocimiento político. De un lado, ya sabemos lo que dice en La grandeza de los romanos: "... como los hombres han tenido en todo tiempo las mismas pasiones, las causas son siempre las mismas aunque difieran las ocasiones que provocan los grandes cambios". Las situaciones se repetirán. La historia de las naciones es cíclica. Vistas así las cosas, todo parece positivo.

Pero, por otra parte, no olvidemos que daca pueblo se diferencia de los otros por su espíritu general, que es espíritu nacional (46); lo que equivale a decir que las cadenas causales que lo producen, aun componiéndose de análogos elementos, dan resultados distintos cada vez. Es, consiguientemente, inútil esperar que la investigación histórica de un pueblo vaya a arrojar mucha luz sobre el presente de otro. Estudiar Roma para mejor conocer Francia semeja un esfuerzo desproporcionadamente mayor que la utilidad que reporta.

Ni siquiera la Historia propia sirve para mucho más. puesto que -es de nuevo Montesquieu quien lo dice- el espíritu general cambia de una época a otra. Montesquieu distingue el espíritu gótico, el monacal, el de caballería, el de conquista y el comercial "Cada uno de ellos -dice- tiene su genio particular". El barón refiere estas variedades del espíritu general a Europa, lo que desdice su carácter nacional. No nos detendremos en esta otra contradicción pues no obsta a lo que venimos diciendo, ya que hay que suponer que ese espíritu europeo encarnaría en cada pueblo de modo distinto y adecuado a las variantes que la cadena causal adopta en cada uno de ellos (47).

Contempladas las cosas desde este otro ángulo, todo parece negativo. Y resulta un misterio saber cuál de las

dos perspectivas hace más suya Montesquieu.

4.2.2.- La casi imposibilidad del conocimiento histórico sistemático.

En segundo lugar, aun dando por válido y conducente el intento de aprender política en la Historia, son tan plurales los factores del acontecer humano y tan difícil abarcarlos que su cálculo y previsión se hace casi imposible. Son tantas y tantas esas pasiones humanas de que habla en La grandeza de los romanos, tantas y tantas las causas de que habla en el Espíritu de las leyes, que el conocimiento de los procesos políticos no puede sino ser siempre impreciso. Montesquieu se da cuenta y no deja de señalarlo a fuer de honesto, aunque ello distorsionaba - muy mucho su esquema teórico.

Añadamos que todos los indicadores válidos para el conocimiento político no son de igual naturaleza. El científico de la política tiene que distinguir entre las causas particulares y las generales, por decirlo con la terminología montesquiniana. Pero Montesquieu las discrimina sólo en contadas ocasiones, no por pereza mental, sino por dificultad, como veremos seguidamente. Nada de sorprendente tiene, pues, que la política se le apareciera a nuestro autor como "acontecimiento que, dada la naturaleza de las cosas y el capricho de la fortuna, es decir de los hombres, no están sometidos a cálculo" (48).

Pasemos, de momento, sobre esa reintroducción de la fortuna en la causación política cuando las había desterrado en La grandeza de los romanos,. Pasemos también sobre su confusa identificación con los hombres. En el apar-

tado siguiente volveremos sobre ello. Rentengamos ahora sólo esa incalculabilidad o inmensurabilidad de la política.

La afirmación montesquiniana no es incidental; antes bien, este gascón ilustrado no escatima el pronunciarse sobre dicha cuestión en unos pasajes que rezuman escepticismo sobre la utilidad prospectiva de la ciencia. Pero acaso sea en su ensayo De la Política, que casi con seguridad constituye lo que debieron ser los capítulos XIII y XIV del perdido Tratado de los deberes, donde reitera de modo mas expeditivo esta su idea de la imprevisibilidad histórica: "La mayoría de los efectos aparecen por vías tan singulares o dependen de causas tan imperceptibles y tan lejanas, que son casi imprevisibles". Montesquieu es cauteloso utilizando el término casi. Pero inmediatamente lo elimina: "Se puede proponer como máxima general que toda la revolución prevista no acaecerá jamás (...) Que si, de una parte, se consulta las Historias, no se encontrará por doquier más que grandes acontecimientos imprevistos (...) Preved una cosa que pueda suceder y no sucederá... (49).

Montesquieu se deja llevar en estos momentos por la idea de la inmensurabilidad la política y afirma mucho más de lo que sus premisas le exigen, pues, en vez de concluir que nunca podremos estar seguros de que suceda lo previsto, zanja la cuestión afirmando categóricamente que no sucederá, lo que, a contrario, sería una manera de conocimiento histórico y político, aunque negativo.

Pero, en fin. no es cuestión de abrumar con la lógica a quien sólo intenta "razonar al derecho"; aduzcamos sin más la explicación montesquiniana, que no es otra que

la que ya hemos avanzado antes: el espíritu general o alma colectiva adopta un tono que es "efecto de una cadena de causas infinitas que se multiplican y combinan de siglo en siglo". Del mismo modo, el cambio, la pèrdida o la destrucción de ese tono o estilo del espíritu general de un pueblo sucede siempre "por vías singulares e imprevisibles" /subrayado mío). Sus verdaderas causas quedan muy lejanas y nadie repararía en ellas; en cambio, parecen serlo otras cualesquiera con tal de que sean más próximas. Y, en definitiva, Montesquieu admite, claro, que son grandes causas las que han producido esos grandes efectos aparentemente pequeños que sólo fermentarán después de varios siglos; con lo que, cuando esto suceda, quedarán ya aquellas causas tan distantes que se hace difícil identificarlas como tales.

La conclusión que de todo ello extrae el presidente es muy confusa, viniendo a expresarse de esta guisa: "Se puede fácilmente concluir de todo lo dicho que una conducta simple y natural puede conducir al objeto del gobierno lo mismo que una conducta desviada".

A primera vista, la conclusión nada tiene que ver con lo que venía diciendo, por lo que maravilla que Montesquieu la califique, además, como conclusión fácil. ¿Se trata de que haga lo que haga el gobernante siempre llega a su objeto? Si eso fuera lo que dice Montesquieu, además de no tener nada que ver con las premisas, sería un despropósito de importantes dimensiones.

A mi juicio, la única forma de entender dicha conclusión, es situarla en la perspectiva subjetiva del historiador, que es el que, se supone, está analizando el objeto del gobierno. Entonces esa frase vendría a ser algo así

como que el historiador puede llegar al conocimiento del objeto del gobierno lo mismo analizando conductas simples y naturales que conductas desviadas. Esto ya es, al menos, inteligible. Pero de ahí, entonces, cómo por encanto la Historia se nos ha convertido en la más fácil de las ciencias (pues todos los caminos conducen al objeto investigado), precisamente en un pasaje en el que nuestro autor está argumentando su casi imposibilidad.

4.2.3.- La constante reaparición de la fortuna.

Habíamos dejado para este apartado la referencia a la fortuna como tercera dificultad del esquema montesquiniano consistente en montar la Sociología Política sobre la Historia. Y es que el bordelés atribuyó al azar, a la fortuna, la causalidad de los acontecimientos políticos con tanta frecuencia que puede hacer sospechar que no estamos ante un mero recurso retórico. Así, unas veces habla de "la prodigiosa fortuna de los romanos" (50); en otra ocasión dice que "Roma se engrandeció porque tuvo la suerte de que..." (51); e incluso llega a dogmatizar que "no es la naturaleza ni la razón las que gobiernan a los hombres, sino el puro azar" (52).

4.2.4.- Conclusión.

¿Cuál es el verdadero Montesquieu, el que afirmaba en La grandeza de los romanos que no era la fortuna la que gobernaba el mundo o este otro de los Pensamientos que atribuye al azar, al puro azar, el gobierno de los hombres? ¿Cuál es el auténtico Montesquieu, aquél que sentaba como principio general de la Ciencia Histórica el de

que hay que indagar, bajo el albur de una batalla, los reales movimientos de fondo, o el que afirma, ¡en la misma obra!, que en las guerras de los tiempos de Augusto "una batalla decidía casi siempre la cuestión y una derrota era irremediable" (53)? ¿O ese tercero que atribuye a causas meramente particulares una determinada situación, cuando sabemos que en otras ocasiones concede primacía absoluta a las causas generales? Porque a causas particulares apela Montesquieu, de nuevo en la misma obra, aludiendo a varios casos en un solo párrafo: "Y, mientras el Imperio se veía agobiado por el mal gobierno, era sostenido por causas particulares. Así vemos que muchas naciones de Europa se sostienen hoy, a pesar de su debilidad, por los tesoros de las Indias; los Estados temporales del Papa se mantienen por el respeto a su soberano..." (54).

¿Cuál es el verdadero Montesquieu? Uno estaría tentado a decir que el verdadero Montesquieu son los dos, o los tres, o los que puedan detectarse a lo largo de sus libros; y podría salvar la paradoja apelando a la pura e inesquivable contradicción que recorre toda la obra que estamos estudiando. Pero yo creo que, bajo tanta contradicción, late un pensamiento unitario, aunque complejo y torpemente expuesto: que existen causas generales y una cierta dialéctica naturaleza-principio a las que se pliegan las historias de todas las naciones, que es lo que Montesquieu dice en el Prefacio del Espíritu de las leyes, pieza clave en el cabal entendimiento de la obra del bordelés.

Entonces, estas alusiones al azar, a las causas particulares, etc., deben ser interpretadas como expresión de la extraordinaria riqueza de variables que es preciso

barajar en el análisis histórico, como también en el sociológico; tarea ingente que desborda al investigador, el cual ha de conformarse finalmente con no saber prever lo que va a ocurrir, ni siquiera averiguar con exactitud cómo pasaron las cosas.

Y de ahí que se sienta Montesquieu inclinado, o resignado, a aceptar que las cosas ocurren como si el azar los motivara. Es azar sólo para el investigador, porque no puede preverlo; no es azar en el devenir histórico, pues todo tiene sus causas, próximas o lejanas.

Creo que únicamente interpretado de este modo puede entenderse el sistema montesquiniano de la Historia y, por extensión, su esquema de análisis sociológico.

5.- CAUSAS FISICAS Y MORALES

Pasando ya a la distinción cualitativa de las causas, Montesquieu las clasifica, como se sabe, en causas físicas y causas morales. Y al resaltar la importancia de las mismas en la configuración de los sistemas políticos, de sus instituciones y de sus leyes, se ha hecho acreedor, también por esta vía, a la paternidad de las ciencias sociales modernas. Su estudio ocupa más de la mitad del Espíritu de las leyes y está presente en toda La grandeza de los romanos.

5.1.- Atención especial al clima.

Aunque la oposición entre las causas físicas y las morales se puede encontrar en los moralistas cartesianos

del siglo anterior es quizás Montesquieu quien primeramente intenta construir con ella un esquema de interpretación de las formas de gobierno y de las legislaciones. Ya se había ocupado el noble ilustrado de esta cuestión en Cartas Persas y en Sobre las causas que pueden afectar a los espíritus y caracteres, obra de la que toma el material para el Espíritu de las leyes (55).

Ha sido la atención que Montesquieu dedica al clima la más estudiada de entre todas las causas físicas. De - nuevo en esto, como en todo, es posible encontrar predecesores: Aristóteles, Bodino, Huarte de San Juan... Al parecer, Montesquieu se interesó en este problema con ocasión de su viaje a Italia, durante el cual creyó percibir que el cambio de clima sufrido por la comarca romana había determinado un cambio en el psiquismo de sus habitantes. Incluso leyó en la Academia de Burdeos unas Reflexiones acerca de la sobriedad de los habitantes de Roma comparada con la intemperancia de los antiguos romanos.

También aquí se le puede reprochar -se le ha reprochado- a nuestro gascón positivo que los datos que maneja son incompletos, tomados al azar y arbitrariamente relacionados, de manera que sus páginas pueden ser juzgadas como meras observaciones ingeniosas sin ligazón sistemática (56). Mucho de cierto hay en ello. Nos detendremos especialmente en las insuficiencias argumentales, que son las que interesan a nuestro trabajo. Pero queda en pie la idea matriz: la política está influída por las causas físicas, entre las que el clima se erige en fuerza primera.

Cuando Montesquieu habla del clima se refiere a varios factores conjuntamente: temperatura, régimen de los vientos, humedad, lluvia. La correlación de todos ellos

da a cada país una fisonomía, reflejada en su vegetación. Si a todo eso se le une otra causa física, la naturaleza del suelo (altitud, fertilidad, insularidad...) no es arriesgado afirmar la repercusión de tales causas en materia política (57). Lo difícil es componer un cuadro explicativo correcto.

Montesquieu concibió la influencia del clima a través de tres fases: primero, sobre la constitución física de los individuos y sobre sus tendencias; de aquí su influencia en el espíritu general de la sociedad considerada, principalmente en sus hábitos y costumbres; finalmente, en su legislación (58).

Y es de estimar que el bordelés únicamente establece combinaciones ternarias en su tratamiento del clima en relación con otras causas. No importa que sea poco convincente en sus apreciaciones; lo digno de anotación es que sea precisamente en estas páginas donde alcanza mayor complejidad teórica su Sociología Política.

En efecto, de un lado, liga el clima con la forma política, que, a su vez, se relaciona con la libertad o esclavitud del pueblo; así, los pueblos cálidos de Asia abocan a la esclavitud y al despotismo, mientras los europeos, al menos los del norte frío, son libres y tienen un gobierno moderado. Y, de otro lado, relaciona el clima con la religión, de donde infiere este par de combinaciones cuadrangulares:

1) la esclavitud y el despotismo se han extendido en países cálidos de religión islámica;
2) la libertad y el gobierno moderado son propios de los países cristianos de Europa.

Estas correlaciones pueden afinarse aún más diferenciando en Europa los pares catolicismo-sur y protestantismo-norte. E incluso distinguiéndose, dentro de éste, el luterianismo y el calvinismo (59). Pero, al llegar a este grado de complejidad analítica, Montesquieu se pierde, limitándose a categorizar con supuesta certeza y necesariedad científicas sencillamente lo existente.

5.2.- El análisis de las causas, una tarea inabarcable.

Como era presumible en nuestro autor, aquella misma imprevisibilidad del devenir histórico se proyecta sobre todo si el analista, como ocurre con Montesquieu, quiere además salvar su obra de toda sospecha de ateísmo, de spinozismo, de antimonarquismo, de relativismo y de otras cuantas acusaciones, con lo que aboca a contradicciones y ambigüedades sin cuento. Por eso no es nada seguro que estemos, como con frecuencia se nos ha dicho, ante un lineal e inequívoco sociologismo de la política, que haga depender a ésta, o a su parte más importante, del carácter de los pueblos, de su clima y de algunas otras causas físicas y morales.

La duda esbozada es lícita porque, en primer lugar y como ya hemos adelantado, Montesquieu siempre acaba concediendo mayor importancia a las causas morales que a las físicas; en segundo lugar, porque, incluso contemplando la obra de nuestro autor desde este prisma y haciendo abstracción de lo anterior, las afirmaciones que hace no siempre esclarecen su pensamiento; en tercero, porque aún concede mayor peso específico al principio del gobierno como fuente inspiradora de la legislación y, a su través, de

todo el sistema; y en cuarto término, porque, a la postre, un legislador prudente lo puede arreglar todo por encima de climas, de caracteres psicológicos y de principios de gobierno. Veámoslo.

5.2.1.- Primacía de la religión y demás causas morales.

Cuando apareció el Espíritu de las leyes Voltaire no deja pasar la oportunidad para objetar la influencia que Montesquieu concede a las causas físicas: el clima tiene su fuerza, sin duda, pero el ilustre autor (Montesquieu) no tiene razón al afirmar que los pueblos del Norte han vencido siempre a los del Sur: los árabes adquirieron por las armas y en muy poco tiempo, en nombre de su patris, un imperio tan extenso como el de Roma; y los romanos mismos habían sometido países fríos. "La diferencia más real -concluye Voltaire- es la existencia entre europeos y el resto del globo; y esta diferencia es obra de los griegos. Fueron los filósofos de Atenas, de Mileto, de Siracusa, de Alejandría, quienes han hecho a los habitantes de la Europa actual superiores a los demás hombres. Si Jerjes hubiera vencido en Salamina, acaso fuéramos todavía bárbaros" (60).

En cuanto a la influencia del suelo, Voltaire desmonta los débiles ejemplos de Montesquieu con otros de signo contrario, para concluir: "Yo no concibo cómo entonces se pueden establecer pretendidas reglas que están contínuamente desmentidas por la experiencia" (61).

Pero, como sabemos, no hay determinismo telúrico ni climático. El propio Montesquieu defiende la supremacía

de las causas morales. Así lo hace, desde luego, en el - Espíritu de las leyes y, más clara y enfáticamente aún, en sus posteriores Respuestas a la Facultad de Teología (que le hacía tales objeciones) y en su Defensa del Espíritu de las leyes. Pero incluso había sostenido dicha tesis desde hacía muchos años, como puede apreciarse en el ya mencionado Ensayo sobre las causas que pueden afectar a los espíritus y a los caracteres, que no debe ser posterior a 1733.

Por lo demás, es conocido el relevante papel que - otorga a la religión en la suerte de los pueblos. Detengámonos un poco en este punto.

Montesquieu no era un espíritu muy religioso, pero, acaso por eso, percibe con mayor claridad el papel determinante de esta otra causa -causa moral ahora- en la sociedad política. De ciertas críticas más o menos veladas a la religión en Cartas Persas pasó a su estudio sociológico como factor de la política en el Espíritu de las leyes.

Entre todos los factores que integran y componen el espíritu general de una nación, el clima es el primero. Cuando Montesquieu afirma que "de todos los imperios, el del clima es el primero" (62), podemos tomar su aserto en un doble sentido: es el primero cronológicamente y/o el primero intensidad condicionante. El propio señor de La Brède aporta textos en uno u otro sentido.

Digamos, entonces, que el clima es la causa cronológicamente primera y, además. la más importante de todas las físicas. Porque, desde luego, entre las causas morales la religión tiene la primacía. He aquí el más formidable

binomio causal, de fuerza incontestable (63) y del que ya hemos anticipado una muestra al contraponer la esclavitud y el despotismo en la Asia cálida e islámica a la libertad y moderación del gobierno en la Europa fría y cristiana.

Así, pues, tenemos, de un lado, el condicionamiento del hombre como ser físico y, de otro, la impulsión interior y el compromiso con lo trascendente que suelen guiar a los humanos.

No es desatinado interpretar que el análisis montesquiniano de la religión como factor sociopolítico tenía muy presente la fuerza del mismo y las dificultades en que podía ponerlo: acusaciones de materialismo, de ateísmo, de determinismo, etc. Pero, fuera por eso o por convicción como sociólogo, el caso es que reparte equilibradamente los papeles entre el clima y la religión: aquél es la causa mas influeynte en las sociedades primitivas; ésta, en las mas civilizadas.

El equilibrio es, sin embargo, más aparente que real porque lo que a nuestro noble ilustrado interesa es la suerte de Francia, la de Europa acaso, pero no la de los pueblos salvajes. Estos son objeto de su atención tan sólo como contraste para el mejor estudio de las sociedades más evolucionadad. Solamente con la mirada puesta en éstas escribe su teoría de la división de poderes, verbigracia.

Interpretado Montesquieu de este modo, tenemos a la religión erigida, cínica o verazmente (acaso ambas cosas, según qué momento y qué pasaje de su obra), en el factor político fundamental. Tanto que el legislador debe ser muy prudente en este ámbito. Un príncipe que ame la religión

y que la tema, viene a decir el bordelés, es como un león que se retrae ante la mano o la voz del domador, es como la fiera que muerde la cadena que le impide lanzarse sobre los transeúntes; en cambio, el que no tiene religión es un animal terrible cuya libertad consiste en devorar. (64). La religión, sea verdadera o falsa, tiende a hacer buenos ciudadanos a los hombres y a humanizar la sociedad (65).

De todos modos, ya lo hemos dicho, la superioridad le corresponde no sólo a la religión sino a las causas morales en general. Es a este respecto paradigmático el citado Ensayo sobre las causas que pueden afectar a los espíritus y a los caracteres.

En él podemos leer: "He aquí otro ejemplo que muestra bien hasta qué punto la causa moral fuerza a la física". Este ejemplo que anuncia consiste en contraponer los pueblos del sur, entre los que Montesquieu se fija preferentemente en los asiáticos, a los del norte, principalmente los europeos. Los del sur, dice, son tímidos e inclinados a obedecer; los del norte son osados y emprendedores. Es el imperio del clima, que así los ha hecho. Es una causa física la que origina los respectivos caracteres.

Uno creería que el carácter osado de los pueblos del norte es el menos dado a la moderación política. Pero erraría de medio a medio. Montesquieu da entrada a las causas morales que necesita para contravenir a esa formidable causa física cuyo imperio es el mayor de los imperios. Y así todo transcurre como desea demostrar. La tiranía -viene a decir- tiene en el sur terreno abonado mientras que en el norte, como todos quieren mandar, se impone la mo-

deración puesto que nadie soporta un poder excesivo de - otro.

Quizá sea la endeblez del argumento lo que le hace insistir, pero el caso es que vuelve a hacerlo de modo harto equívoco, ya que afirma que los pueblos del sur son más sensatos, aunque, como se encuentran en servidumbre, la esclavitud termina arruinando aquel buen espíritu, en tanto que la libertad de que gozan los del norte educa y fortalece el suyo. Evidentemente Montesquieu está partiendo ya de la situación de esclavitud de unos y de libertad de otros, incurriendo así en una petición de principio que dice muy poco de su lógica.

En fin, la conclusión que extrae Montesquieu reza - así: "La causa moral destruye la causa física y la Naturaleza queda tan desmentida que los pueblos que había destinado a tener mejor espíritu tienen menos sensatez y aquellos a los que había dado menos sensatez tienen mejor espíritu" (66).

En seguida volveremos sobre la anterior argumentación. (Ni siquiera nos detendremos en esa perla final en la que, queriendo el presidente oponer simétricamente dos "errores" de la Naturaleza, no hace sino repetir dos veces el mismo). De momento, para concluir esta apartado, sólo nos interesaba justificar nuestro aserto de que Montesquieu concede más importancia a las causas morales que a las físicas. En las Respuestas a la Facultad de Teología es aún más explícito: "... se puede decir que el libro El espíritu de las leyes consagra un triunfo constante de la moral sobre el clima o, más aún, sobre las causas físicas en general". El autor de las objeciones, dice Montesquieu, no ha sabido leer toda la obra, quedándose

en afirmaciones parciales: "... el autor, tomando dos o tres libros por toda la obra, que tiene treinta y uno, argumentaba contra ella como si hubiera negado la influencia de las causas morales, políticas y civiles, siendo así que la obra toda apenas tiene otro objeto que ése" (67).

5.2.2.- Fragilidad argumental de Montesquieu.

Decíamos que, en segundo lugar, la defensa que hace Montesquieu de las causas morales es muy débil dialécticamente, como hemos comprobado en el ejemplo anterior sobre los pueblos del norte y los del sur. en dicho ejemplo, parece ser que denomina causa moral a la libertad y a la esclavitud, pues son las que logran triunfar sobre todas las demás; es decir, por hipótesis, las que triunfan sobre las causas físicas. ¿Cuáles son éstas? ¿La sensatez y la osadía? ¿El mucho o el poco sentido que tienen estos pueblos? Esta respuesta es la que más directamente se infiere del texto, pero se hace difícil admitir que es esto lo que Montesquieu ha querido decir, por muy pobre concepto que se tenga de su lógica. ¿Lo será la situación geográfica? Esto sería más acertado, y seguramente es lo que quiere decir nuestro autor. Pero hemos de reconocer que, en dicho ejemplo, esta causa física es la que ha desencadenado los dos procesos (norte y sur), incluída la libertad y esclavitud respectivas, pues, a fin de cuentas, los de una situación geográfica acaban teniendo regímenes de libertad y los de la otra regímenes de servidumbre. Si es así, contra lo que Montesquieu quiere y cree demostrar, es la causa física la que triunfa sobre la moral.

¿O es todo fruto del azar? Ya sabemos que Montesquieu liquida muchas veces la cuestión acudiendo a dicho expediente, pero en este pasaje está bien claro que quiere demostrar -así lo dice al principio- la superioridad de la causa moral. Sin embargo, metido en demostraciones, el noble ilustrado pierde a menudo el control de su discurso y no es raro encontrar en él lo contrario de lo que acaba de decir. Así podemos leer incidentalmente que el hecho de que el buen sentido de los sureños desemboque en la servidumbre y el mal temple de los norteños en la libertad es azaroso: "Pero como el buen espíritu de unos tiene, - por azar, efectos de esclavitud y el mal temple de los - otros los tiene de libertad, sucede que..." (68).

Cada vez que el président à mortier aborda el tema se pronuncia con parecida inconsecuencia. A estas alturas, nada puede sorprender que encontremos la misma confusión cuando el el Espíritu de las leyes enjuicia, y continuamos en terreno muy próximo al anterior, el orígen - climático de la esclavitud. El texto es sobremanera elocuente en cuanto venimos diciendo y merece ser analizado: "Hay países en los que el calor enerva el cuerpo y debilita tanto el ánimo que los hombres no se prestan a un - deber penoso más que por el temor: en ellos la esclavitud repugna menos a la razón" (69).

Líneas después rechaza las pruebas aristotélicas de que hay esclavos por naturaleza, pero "si los hay -añade- se trata del caso al que acabo de referirme".

La afirmación que es grave y seguramente no expresa lo que quería decir. A mi modo de ver, trata de no discutir un tema que le parece irrelevante: las pruebas de Aristóteles no prueban nada, pero si hay que admitir un tipo

de esclavitud natural, el referido es el que menos repugna a la razón.

Hasta aquí, todavía puede salvarse la lógica. Sigamos: "Pero como todos los hombres nacen iguales, necesariamente la esclavitud es contraria a la naturaleza, aunque en algunos países se apoye en una razón natural..."

Como vemos, se repiten los titubeos. La observación le había dejado constancia de que en los países cálidos hay esclavitud. Y esta explicación climática le parece, si no convincente, sí mejor que las pruebas aristotélicas en caso de que haya que admitir la esclavitud natural. Pero, para no hacerlo, opone a esta opción una tesis del racionalismo de su tiempo, la igualdad de los hombres, de la que está muy lejos de haber tenido un conocimiento empírico; y concluye, de acuerdo con ella, que la esclavitud es contraria a la naturaleza.

Ahora bien, si las argumentaciones del barón son casi siempre escasamente sólidas, su honestidad intelectual le impide aceptar completamente ciertas conclusiones, por muy deseables que le parezcan, si chocan con lo que él cree haber comprobado. Por eso añade en seguida para suavizar la rotundidad de aquella conclusión: "... aunque en algunos países se apoye (la esclavitud) en una razón natural". Con ello, debió pensar nuestro autor, unas afirmaciones se matizan y corrigen con sus contrarias y estaremos más cerca de la verdad, de esa verdad tan incapsulable en una sola fórmula. La contradicción es la servidumbre de dicha honestidad científica, pues al dar cabida a las dos tesis antagónicas, aboca a la más flagrante que podamos pensar: admitir nada menos unas razones naturales que operan contra la naturaleza.

Ejemplos de tales insuficiencias se encuentran por doquier en la obra de Montesquieu, en quien debiéramos - ver, sin embargo, no sólo a un mal lógico, sino también a un autor constantemente preocupado por acercarse a los puntos medios de la compleja realidad, que es donde suele residir la verdad, al paso que no menos preocupado por evitar la censura de su obra, lo que, como sabemos, no - logró del todo.

5.2.3.- Influencia de los principios de gobierno.

Decíamos que, en tercer lugar, Montesquieu concede mucha mayor importancia al principio de cada gobierno que a las causas físicas y morales como fuente de inspiración de las leyes y, a su través de todo el sistema. Y, ciertamente, en el tantas veces citado I,3 del Espíritu de las leyes se puede ver el plan que va a seguir en el resto de la obra: " Examinaré en primer lugar las relaciones de las leyes con la naturaleza y el principio de cada gobierno; y, como este principio tiene una suprema influencia sobre las leyes, me interesaré en conocerlo bien; y si alcanzo a establecerlo, se verá manar de él las leyes como de su fuente. Pasaré después a las demás relaciones, que parecen ser más particulares".

No olvidamos que, a su ves, la forma del gobierno - está condicionada, con su naturaleza y con su principio, por todas las demás variables; pero, una vez adoptada por una sociedad la forma política más adecuada, es su principio el que tiene la suprema influencia, incluso, en ocasiones, para vencer a los demás factores.

5.2.4.- El papel central del legislador.

Mas aún: el principio al que alude Montesquieu es o bien el del gobierno establecido, o bien el del que se quiere establecer. De ahí la cuarta consideración que aducíamos: el papel central del político activo, y principalmente del legislador, en todo el sistema. El legislador puede estabilizarlo y conservarlo, para lo que, al parecer, debe bastarle con las leyes civiles; o puede intentar su remodelación y cambio mediante leyes políticas.

El legislador, por consiguiente, puede potenciar, anular, equilibrar o desequilibrar, según convenga, la fuerza de las causas físicas y morales para adaptarla al gobierno establecido o para desestabilizarlo e instaurar otro. Puede, en definitiva, hacerlo todo. Como buen ilustrado, Montesquieu acepta este principio general de la cultura ambiente: las leyes (y, por extensión, el legislador) moldean al ciudadano ("Las leyes hacen los buenos y los malos ciudadanos") (70). Por eso alaba a los legisladores chinos, porque han inducido a la acción a un pueblo que, por ser de clima cálido, tiende al reposo. Los pasajes podrían multiplicarse.

Pero como no podía ser menos, también en este punto Montesquieu recoge las dos tesis opuestas, pues defiende en otro lugar que el legislador no debe violentar el espíritu general y, por lo tanto, las leyes deben adaptarse a las costumbres (71). Por lo demás, como apunta finamente Sabine, no se ve la escondida razón por la que, una vez admitida la multiplicidad de influencias en la vida política, los legisladores pueden encontrarse a recaudo de ellas (72).

5.2.5.- Apelación a la naturaleza y a la ley natural. Su total inconsistencia.

La cosa no pasaría de una simple falta de decisión del "gascón positivo" para aventurarse por caminos poco transitados, pero que él intuye, si no fuera porque en ocasiones saca a relucir en sus lucubraciones a la ley natural, que, lejos de resolver los problemas, los complica en gradu sumo, dado el uso que de la misma se permite hacer.

Ya hemos podido comprobar lo que daban de sí la naturaleza y las razones naturales al hablar de la esclavitud. No otra cosa es lo que hace al hablar del suplicio, que explica y casi justifica en algunos casos apelando a argumentos tan increíbles como la naturaleza y las fuentes del bien y del mal: "Esta pena se deriva de la naturaleza de las cosas, es conforme a la razón, y dimana de las fuentes del bien y del mal". Más adelante dice que sería mejor (¡mejor que lo que mana de tan exquisitas fuentes!; en realidad habría que entender que Montesquieu no está creyendo en nada de lo que dice) castigar en sus bienes a quienes atentan contra los bienes de los demás. Pero como tales delincuentes suelen carecer de ellos, Montesquieu acepta como natural el suplicio: "por eso la pena corporal tuvo que suplir a la pecuniaria" (73).

Nada digamos cuando en el libro XXIII relaciona las leyes con la población. en él escribe nuestro autor del matrimonio, de la familia, de las mujeres legítimas, de los bastardos, del consentimiento de los padres para el matrimonio, etc., acogiéndose siempre a los dictados de la naturaleza y de la razón, de cuyo carácter empírico más vale no hablar (74).

Pero seguramente es en el capítulo que versa "sobre el pudor natural" y su trascendencia en la vida política donde alcanza cotas de confusión difícilmente igualables y, mucho menos, superables (76).

En él arranca, como principio general, de que "la naturaleza se hace oir en todas las naciones". Dicho aserto, que no es rechazable de plano por su contenido, pero que está bien lejos de proceder de una observación empírica, le vale para aceptar como naturales los roles sexuales que hombre y mujer han venido asumiendo respectivamente; en expresiones del propio Montesquieu, ataque y temeridad el hombre, defensa y pudor la mujer. No se le ocurre poner dichos roles en relación, como tantas veces hace en otras materias, con la cultura o con cualesquiera otras causas morales o físicas, sino que admite dicho reparto de papeles como el natural. De lo cual deduce, nada menos, que lo natural es la modestia y la reserva sexuales y que la incontinencia quebranta las leyes naturales. El lector queda con la impresión de que Montesquieu atribuye a la ley natural todo lo que va necesitando para concluir como desea, sin reparar en que poco antes él mismo admitía que ése era sólo el rol de la mujer, siendo el del hombre el de ataque y temeridad.

Hasta aquí, sin embargo, nada hace que no hayan hecho antes y después tantos iusnaturalistas. Pero Montesquieu pasa por no serlo; y, además, la conclusión final se sitúa ya al margen de la posible polémica entre el iusnaturalismo racionalista y el empirismo; es simplemente una incongruencia absoluta. Dice así: "Por consiguiente, cuando la fuerza física de algunos climas viola la ley natural de los dos sexos y la de los seres inteligentes, corresponde al legislador hacer leyes civiles que violenten la natu-

raleza del clima y restablezcan las leyes primitivas".

De manera que, sin que sepamos cómo, tenemos unos - climas cuyo poder físico contraviene a la ley natural; por si esto fuera poco, parece haber unas leyes primitivas, enormemente misteriosas, que son anteriores al clima (por eso se las restablece) y más conformes a la ley natural; y, en fin, un legislador que lo arregla todo violentando la naturaleza del clima para ponerla de acuerdo con la - ley natural, lo que ya es arreglar.

Apenas hace falta advertir que, en manos de MOntesquieu, la naturaleza y la ley natural devienen comodines dialécticos para utilizar a conveniencia. Pero, habida - cuenta del torpe empleo que de ellas hace, dicho comportamiento científico es objetable no ya por oportunismo, sino por pura inconsecuencia... salvo que sea nuestro - autor el mayor de los cínicos: aquel que ni siquiera se propone sacar adelante una tesis a costa de lo que sea, sino encubrir lo que realmente piensa (como sabemos, no le faltaban razones) tejiendo una tupida malla que oculte el verdadero rostro de sus ideas, pero que deje percibir su silueta a los iniciados: Aunque algún estudioso - así lo ha apuntado sin demasiadas comprobaciones (76), entiendo que, de introducirnos por esta vía, la labor de - exégesis requerida para detectar el pensamiento real del bordelés excede toda capacidad humana; al menos, -lo confieso-, excede ampliamente la mía.

6.- FACTORES SOCIOECONOMICOS.

Anotemos con suma brevedad un aspecto, generalmente silenciado, del Espíritu de las leyes: el de la relación

del derecho con la economía.

Ya hemos tenido ocasión de apuntar que, entre las - causas de la decadencia romana, Montesquieu se fija especialmente en las económicas. En su obra capital insiste sobre la importancia de esta variable de la política. Y de nuevo la intuición es superior a su materialización - escrita, porque, por ejemplo, el presidente se empeña, poco convincentemente, en relacionar el honor de la monarquía con grandes negocios lucrativos y la virtud republicana con la frugalidad y el lucero moderado.

En estas tan escasamente felices correlaciones Montesquieu, una vez m-as, da como teóricamente correcto el caso histórico que más le cuadra a su tesis. Pero ahí está el mérito del intento y el haberlo hecho fuera de la ortodoxia fisiocrática y antes de que A. Smith diera forma científica a los problemas de la economía política. (77).

NOTAS AL CAPITULO VII, III

(1) D'Alembert: Expérimental, en "Encyclopedie...", ob. y ed. cit., tomo VI, pág. 301b.

(2) Id., Eloge de M. le Président de Montesquieu, en "encyclopedie...", ob. y ed. cit. tomo V, pág. VII.

(3) J. Bury: La idea del progreso, ob. cit., pág. 137.

(4) E. Tierno: Tradición... ob. cit., pág. 113.

(5) W. Ebenstein: Los grandes pensadores políticos, ed. cast., Madrid, 1965, pág. 515.

(6) P. Rain: Montesquieu et l'histoire, en "La Pensée..." ob. cit., págs. 191 y ss. y 200.

(7) No se debería hablar, creo, ni de método jurídico ni de método histórico. el Derecho y la Historia son dos ciencias que, claro, utilizan métodos. Pero ni tienen por qué ceñirse a uno sólo, ni dichas ciencias los disfrutan en régimen de monopolio.

(8) Mes Pensées, 399. O.C., pág. 896a.

(9) Ibídem, 539, O.C., pág. 913a.

(10) Espíritu de las leyes, XVI, 16.

(11) Mes Pensées, 611, O.C., pág. 941a.

(12) Espíritu de las leyes, XXXI, 16.

(13) Ibídem, XXVIII, 3.

(14) Mes Pensées, 1464. O.C., págs. 1009b-1010a.

(15) Ibídem, 1441 y 1443, O.C., pág. 1006a.

(16) Ibídem, 1447, O.C., pág. 1006b.

(17) Ibídem, 1458, O.C., 1007b-1008b.

(18) Ibídem, 1452, O.C., pág. 1007a.

(19) Cfr. H. Puget: L'apport de Montesquieu a la Science Politique er au Droit Public, Rev. du Droit Public et de la Science Politique, marzo-abril de 1952, págs. 10 y 14-15. J. Ehrard: Préface a la "Considerations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence", París, 1968, págs. 16 y ss; citado por J. Valles de Goytisolo: ob. cit., págs. 40 y 239.

(20) Espíritu de las leyes, XXX, 11.

(21) Ibídem, XXX, 2.

(22) Ibídem, XXVIII, 3 (subrayado mío).

(23) Ibídem, XXX, 10 (id.).

(24) Ibídem, XXX, 23 (id.).

(25) Ibídem, XXX, 24 (id.).

(26) Ibídem, XXX, 14 (id.).

(27) Ibídem, XXX, 10 (id.).

(28) Ibídem, lugar citado.

(29) Ibídem, XXX,1.

(30) A. Sorel: Montesquieu, ob. cit., pág. 51.

(31) Ibídem, págs. 55-56.

(32) Ibídem, págs. 51-54.

(33) La grandeza de los romanos, en O.C., cit.,m pág. 472b; ed. cast., cit., págs. 116.

(34) La grandeza de los romanos, XI, ed. cast., cit., pág. 72.

(35) Espíritu de las leyes, XXVIII-38.

(36) Ibídem, O.C., pág. 435b; ed. cast., pág. 13.

(37) Mes Pensées, 236; O.C., pág. 878a; en igual sentido, núm 398, pág. 895b.

(38) E. Tierno: Prólogo a la edición del "Espíritu de las leyes", Madrid, 1972, págs. 32-33 y 37-38; recogido en Estudios de pensamiento político (E. Tierno y R. Morodo), Madrid, 1976, págs. 104-107 y 112-114.

(39) L. Althusser: ob. cit., págs. 62-63.

(40) Ibídem, págs. 61-62.

(41) Cfr., entre otros lugares que veremos más adelante, E.L. XIX, 27

(42) M.C. Iglesias: ob. cit., pág. 301.

(43) Ibídem, págs. 257 y 396 y ss.

(44) W. Theimer: Historia de las ideas políticas, 2ª ed. cast., Barcelona, 1969, pág. 157.

(45) J. Ehrard: Politique de Montesquieu (présentée par...) París, 1965, pág. 78.

(46) Espíritu de las leyes, XIX, 4 y ss.

(47) Cahiers, ed. cit., págs. 50-51; remite al manuscrito I, pág. 518.

(48) Espíritu de las leyes, XIX, 27 (subrayado mío).

(49) De la Politique, en O.C., págs. 172a-174a (id.).

(50) La grandeza de los romanos, cap., III, O.C., pág. 439b; ed. cast., pág. 23.

(51) Ibídem, cap, XIX, O.C., pág. 475b; ed cast., pág. 125.

(52) Mes Pensées, 579.

(53) La grandeza de los romanos, cap. XIII, O.C. pág. 460a; ed. cast. pág. 81.

(54) Ibídem, cap. XXIII, O.C., pág. 483b; ed. cast., pág. 147 (subrayado mío).

(55) Cfr. P. Vernière: ob. cit., págs. 77-78.

(56) Cfr. G. Lanson: Montesquieu, París, 1932, págs. 115 y ss.

(57) P. Verniére: ob. cit., pág. 81.

(58) Ibídem, pág. 84.

(59) Ibídem, pág. 92.

(60) L'Esprit des lois, ed. anotada por voltaire, Crevier, Mably, Condorcet, etc., París, 1941, pág. 364.

(61) Ibídem, pág. 368.

(62) Espíritu de las leyes, XIX, 4.

(63) Cfr. P. Verniére: ob. cit., págs. 91-92.

(64) Espíritu de las leyes, XXIV, 2.

(65) P. Verniére: ob. cit., pág. 92.

(66) Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères, O.C., pág. 493b.

(67) Réponses et explications données à la Faculté de Théologie, en O.C., pág. 824a.

(68) Ibídem, lug. cit. (subrayado mío).

(69) Espíritu de las leyes, XV, 7. Cfr. Mes Pensées, 1476, O.C., pág. 1011a.

(70) Mes Pensées, 1755, O.C., pág. 1031b.

(71) Espíritu de las leyes, XIX, 21 y ss.

(72) G. Sabine: Ob. cit., pág. 410.

(73) Espíritu de las leyes, XII, 4.

(74) Espíritu de las leyes, XXIII, 1 a 10.

(75) Ibídem, XVI, 12.

(76) P. Verniére: ob. cit., pág. 80.

(77) Cfr. G. Lanson: ob. cit., págs. 123 y ss.

CAPITULO VIII

MONTESQUIEU: IV TEORIA POLITICA

A la hora de abordar la Teoría Política montesquiniana, de nuevo nos encontramos con juicios encontrados de prestigiosos exégetas. Por poner tan sólo una muestra de cada lado, recordemos la muy diversa opinión que le merece a Althusser y a Duverger. El primero estima que toda la teoría de los gobiernos de nuestro pensador está orientada por una toma de posición política frente a la Monarquía absoluta y en favor de la Constitución estamental anterior. El segundo considera que Montesquieu abandona la perspectiva de la legitimidad y los argumentos lógicos y metafísicos, analiza el hecho del gobierno, su anatomía, su morfología, su fisiología, y busca las leyes naturales de su funcionamiento y evolución (1).

Y de nuevo hay algo de cierto en todo ello, como tendremos ocasión de ilustrar.

1.- CONCEPTO DE ESTADO

A la hora de conceptuar el Estado, Montesquieu distingue entre Estado civil y Estado político.

a) El Estado civil consiste en la reunión de todas las voluntades. Idea ésta en la que nada hay del pactismo al uso ni una anticipación precisa de la voluntad general de Rousseau, aunque el ginebrino pudo tomar buena nota del apunte montesquiniano. Las voluntades se unen en los usos, en las costumbres, que rigen tanto para los gobernados como para los gobernantes.

b) El Estado político es la reunión de fuerzas particulares, dice Montesquieu siguiendo a Gravina. Pero esta reunión de fuerzas no puede tener lugar sino sobre

una previa reunión de las voluntades. Esto es: el Estado político se construye sobre el Estado civil.

La distinción se corresponde con la de Sociedad civil y Estado y tiene su reflejo normativo en las dos grandes ramas del Ordenamiento de un país: el Derecho civil y el Derecho político. Sobre estos últimos conceptos volveremos en el capítulo siguiente.

2.- LOS TIPOS IDEALES DE GOBIERNO

Nos las vemos ahora con una de las facetas más estudiadas de la obra del bordelés.

Señala Montesquieu que de una sociedad a otra difiere no sólo la constitución del poder soberano, sino también toda la vida social; pero que, no obstante, es posible compararlas y, al comparar, se hace viable la distinción de tipos y de especies.

Planteada así la cuestión, estamos inmersos en el más pleno empirismo, en el mismísimo esquema metodológico utilizado por las ciencias naturales: observados ciertos individuos (inertes o seres vivos; igual, en nuestro caso, las sociedades, las formas de gobierno, etc.), se los compra, se los distingue en lo posible y se los clasifica; la catalogación obtenida es resultado de esa observación y comparación; pero como éstas no pueden ser exhaustivas, dicha taxonomía siempre es provisional y pendiente de nuevos datos, de nuevos hallazgos de la ciencia; aún más precarios y revisables serán los caracteres que, sobre la base de aquella observación, se consideren en cada momento como expresivos de un tipo. Así es el método

inductivo con su enorme ventaja de apoyarse en lo tangible, por lo que proporciona seguridad al conocimiento; pero con su miseria, que es, si bien se mira, su grandeza: apenas nunca, y menos aún en ciencias sociales, podremos concluir con una definición esencial, eterna e inmutable, dado que las esencias no son observables ni experimentales en laboratorio.

¿Es así como Montesquieu estudia las formas de gobierno? No del todo. Pero, naturalmente, tan rotunda negación debe ser explicada por mi parte.

P. Vernière afirma que los libros II y III del Espíritu de las leyes, en los que se estudian la naturaleza y los principios de los gobiernos tienen un rigor euclidiano: de la naturaleza de cada gobierno deriva, por lógica interna, su Constitución; y, de ésta, las leyes positivas. Aparentemente, concluye el citado autor, en este proceso deductivo no parecen necesarias ni la Historia ni la experiencia (2).

Y, sin embargo, ésta sería tan sólo una pintura estática de la teoría que nos ocupa, porque junto a la naturaleza de los gobiernos Montesquieu coloca los principios. La naturaleza de un gobierno "es lo que lo hace ser tal". Su principio es "lo que lo hace actuar". "La una es su estructura particular; el otro, las pasiones que lo hacen moverse" (3).

Como vemos, la naturaleza es definida al modo como los filósofos definen la esencia: lo que hace a algo ser aquello y no otra cosa; y eso se debe a la estructura peculiar de sus elementos componentes. En el caso de los gobiernos, la naturaleza viene determinada por los titu-

lares del poder y por su distribución en órganos. Por este camino pocas novedades podemos encontrar. El principio es lo que hace moverse a los gobiernos, es principio dinámico. Y ese dinamismo lo proporcionan ciertas pasiones o actitudes anímicas.

Pues bien, ¿cuál es la clasificación que hace Montesquieu con ese instrumental teórico en las manos?

Es bien conocida la clasificación montesquiniana trimembre: monarquía, república y despotismo. La monarquía es el gobierno de uno solo mediante leyes establecidas. La república es el gobierno en el que tiene el poder el pueblo o una parte de él. El despotismo es el gobierno de uno solo sin ley ni regla: gobierna la voluntad y el capricho del déspota.

Esta clasificación responde únicamente a la naturaleza de los gobiernos, aunque en el concepto de despotismo Montesquieu da entrada a otros elementos, acaso inadvertidamente. Por eso hay que acudir a los respectivos principios para fijar los modelos mencionados (4).

El principio de la república es la virtud, la virtud cívica y política que hace a los ciudadanos interesarse en las cuestiones de la comunidad por encima de las propias. El de la monarquía es el honor, el sentimiento que tiene de su honor, de sus hábitos, etc., principalmente el estamento nobiliario, que sirve de apoyo al monarca al par que lo frena. el del despotismo, el temor.

Todavía hace Montesquieu una subdivisión de las formas políticas: la república puede ser democrática o aristocrática. En la democracia gobierna el pueblo; en la

aristocracia, una parte de él. La democracia se alimenta y se mueve, además de por la virtud, por la igualdad, por el sentimiento popular de que todos son iguales; en la - aristocracia, la virtud se reviste de moderación, que, al menos, iguala a los nobles entre sí.

Lo usual en tratados, manuales y monografías es reiterar la originalidad clasificatoria del presidente, si bien es factible señalarle precedentes. Pero, a poco que meditemos sobre los tipos descritos, repararemos en que se corresponden, con otro orden y distinta terminología, a la clasificación tradicional de monarquía, aristocracia y democracia, a la cual se añade el despotismo y se le incluye la aristocracia y la democracia como subtipos de la república. Esto supuesto, no queda nada claro el criterio seguido por nuestro autor para clasificar así.

Esta nueva ordenación crea numerosos problemas exegéticos. ¿Cómo conjuga Montesquieu esa adición del despotismo a las otras formas sin mayores matices? ¿No semeja el despotismo una de las clásicas "formas degeneradas", la tiranía, de la que muchos autores del siglo lo consideran sinónimo? Y, si es así ¿por qué excluye las otras formas desviadas de los clásicos? Por otra parte, y de momento estamos refiriéndonos sólo a los problemas que plantea el tipo despótico, Montesquieu lo presenta a veces como la negación de lo político (en cuanto público), pues en él todo queda privatizado, sometido a la propiedad y al capricho particular del déspota, como oportunamente ha señalado Truyol (5). Pero ¿cómo elevar a tipo político algo que es precisamente lo no político?

A mi manera de ver, todos esos problemas podrían ser superados entendiendo el tipo de despótico como compendio

de todas las clásicas formas degeneradas de gobierno. Y esta interpretación es plausible por dos motivos. Primero, porque Montesquieu no excluye que el despotismo pueda darse en una (aparente democracia o aristocracia; o, al menos, que sea la culminación de la degeneración de - éstas, y no sólo de la monarquía. Segundo, porque también las dos clásicas formas con participación política de los ciudadanos (la aristocracia, de un sector; la democracia, de todos) están incluídas en un solo tipo: la república.

Pero esta respuesta no hace sino sugerir otras muchas preguntas: ¿Por qué se excluye a la monarquí de esta "reducción" de las formas clásicas a dos tipos, uno de las correctas y otro de las incorrectas? ¿Por qué, a pesar de la reducción similar, en el despotismo aparecen confundidas las formas ilegítimas y, en cambio, en la república permanecen netamente diferenciados los subtipos democrático y aristocrático?

Sea de ello lo que fuere, el caso es que nos queda una muy peculiar clasificación trimembre, en la que dos tipos -república y despotismo- son complejos y uno solo -la monarquía- es simple e idéntico únicamente a sí mismo. Hasta ahora, como vemos, más preguntas que respuestas, más problemas que soluciones.

Para allanar dificultades teóricas, la doctrina suele aducir las connotaciones tempo-espaciales de los tipos montesquinianos de gobierno.

De una parte, parece que Montesquieu tuvo muy presentes ciertos gobiernos históricos para inducir sus tipos ideales. Así, el tipo republicano sería el precipitado de los gobiernos ateniense, romano, genovés y veneciano, estos

dos últimos como ejemplos de república aristocrática. El monárquico es extraído de los gobiernos europeos medievales (el modelo gótico), así como de algunos coetáneos. El despótico se encuentra en los gobiernos orientales.

Merece la pena detenerse un instante sobre este punto. Las referidas inducciones entrañan un comportamiento metódico a tono con el propósito innovador de Montesquieu. La Historia es una ciencia empírica y, a su vez, sólido cimiento para construir sobre ella -pero no sólo sobre -ella- las ciencias sociales; Montesquieu acude profusamente a la Historia y por aquí le viene lo más firme de su Política. Pero lo que hace nuestro autor es seleccionar los ejemplos históricos que respaldan su clasificación y obviar los que se le acomodan menos.

Este procedimiento no es rechazable, pero no es inductivo; al menos, no lo es suficientemente. Consiste sencillamente en construir teórica, idealmente, unos modelos e ilustrarlos con la Historia como prueba de su razonabilidad.

b) De otra parte, Montesquieu establece una relación entre esas formas políticas y la extensión del territorio, conforme a la cual la república es la forma de gobierno propia de los Estados pequeños; la monarquía, de los medianos; y el despotismo, de los muy extensos.

En realidad, esta conexión coincide básicamente con la anterior o está extraída de ella: la polis y la civitas son pequeñas (al menos, en el momento ideal considerado9; las monarquías medievales y coetáneas son medianas; Rusia y Turquía son muy extensas (6).

Este apunte, que habría podido dar a la clasificación de las formas de gobierno un evidente sesgo geopolítico, por muy discutible que sea y muchas excepciones que se le quiera encontrar, no alcanza, sin embargo, la categoría de criterio clasificador porque la clasificación ya estaba hecha con método distinto y aquí el autor sólo busca un refuerzo empírico de su ordenación, mejor o peor apreciado, pero no clasificar.

Lo mismo debe decirse de otras relaciones que se observan a través del Espíritu de las leyes con el clima, con la naturaleza del terreno, etc.

Y no más convincente es la interpretación de P. Vernière, según el cual, para Montesquieu la república es el pasado; la monarquía es el presente y el despotismo, lo lejano, lo exótico en el espacio y en el tiempo (7).

Así, pues, nos resta la taxonomía de unas formas políticas geométricamente elaboradas, de unos tipos ideales construidos libremente por nuestro autor (por mucha que fuera su inspiración geohistórica) con "rigor euclidiano" sobre el par de conceptos de naturaleza y principio. De estos dos, la fisonomía propia de los tipos montesquinianos, frente a las formas políticas descritas por los pensadores anteriores, viene proporcionada por los principios de cada gobierno.

No incurre con ello Montesquieu en ningún mecanicismo sumplista. La correspondencia entre gobiernos y principios no es automática sino ideal, lógica, teóricamente tendencial. El mismo lo dice con palabras más expresivas: "Tales son los principios de los tres gobiernos. Esto no significa que en una determinada república se sea virtuoso,

sino que se debería serlo. Tampoco prueba que en una determinada monarquía haya honor ni temor en un determinado gobierno despótico, sino que sería necesario que los hubiera; sin ellos el gobierno es imperfecto" (8).

Hay, pues, o puede haber, unas repúblicas más perfectas que otras, unas monarquías más monárquicas que otras, unos despotismos más acabados que otros, según que sean movidos en mayor o menor medida por su principio propio y no por otro; es decir, según encarne en mayor o menor medida el tipo ideal construído por nuestro autor. Hay en ello una clara muestra de fenomenismo que no sólo no está reñido con una epistemología empirista sino que es una de sus más notables desembocaduras.

No hace falta decir, por consiguiente, que Montesquieu no ignora la existencia de muchos gobiernos intermedios. Esto es lo que normalmente sucede con los tipos ideales: que no se dan puros en la realidad. Pero ésa es su función teórica: servir de modelo, de punto de referencia para el análisis de los gobiernos existentes.

Pero, por lo mismo, tampoco hace falta insistir demasiado en que la corrupción de los gobiernos se produce por la de sus principios. siendo su naturaleza una estructura estática, será la merma o desvío de su principio dinámico lo que motivará una degeneración del ripo de gobierno para pasar a otro, usualmente al despotismo: "Abolid -dice- en una monarquía las prerrogativas del clero, de la nobleza y de los municipios; pronto tendréis un Estado popular o un Estado despótico" (9). Y en otro lugar: "Los ríos corren a mezclarse con el mar; las monarquías van a perderse en el despotismo" (10).

3.- ¿TEORIA EMPIRICA O TEORIA NORMATIVA?

Debe ser, necesidad, perfección de los gobiernos. ¿Estamos ante lo que con no muy feliz expresión se ha dado en llamar teoría normativa?

Así ha sido entendido por muchos; incluso han cedido a esta interpretación, al menos parcialmente, quienes, como Prélot y Althusser, más han alabado la revolución metódica de este "gascón positivo". No voy a negar yo, por mi parte, que haya conceptos normativos en la obra de Montesquieu. Los veremos más adelante. Pero no los hay, desde luego, en su concepción de los tipos ideales.

Por consiguiente, tampoco ha de parecerme aceptable la crítica que le dirige Durkheim, el cual, si bien no le regatea los elogios, le censura su catalogación de las formas de gobierno en dos puntos, de los que sólo interesa a nuestro debate el segundo: "No obstante, (Montesquieu) se equivoca en dos puntos -dice Durkheim-. En primer lugar... De otra parte, admite que uno de los tipos que él distingue, el gobierno despótico, tiene en sí mismo algo de anormal, lo cual es incompatible con la noción de tipo" (11).

Y digo que no creo correcta la objeción porque el despotismo, para Montesquieu, no es un tipo con "algo de anormal", sino la anormalidad política misma, en el sentido anteriormente reseñado de que es lo no político, la privatización de lo público a capricho del déspota. Así entendido, podríamos decir que es el modelo de anormalidad política, por lo que bien puede constituir un tipo ideal, lo que es bien distinto de un ideal político.

El despotismo responde, como dice P. Vernière, a la construcción mítica de una "ciudad del Diablo", por oposición a la agustiniana "ciudad de Dios". Es, por decirlo con un témrino reiteradamente empleado en este trabajo, el antimodelo de Montesquieu. Montesquieu no sólo le dedica sus más encendidas condenas, lo cual se cohonesta mal con un análisis científico, sino que, como ha subrayado M.C. Iglesias, lo juzga políticamente ineficaz: es inestable, inseguro, débil, perezoso...

Sucede así porque sus dos elementos estructurales son bastante inasibles. El capricho del déspota puede hacerle tomar decisiones inconvenientes. El temor es incontrolable; las más de las veces se escapa a los secuaces del déspota. Añadámosle la gran extensión del territorio y la ambición de los servidores del déspota.

Pero quedan en pie los diseños: la monarquía debe apoyarse en el honor; la república, en la virtud; el despotismo en el temor.

La literalidad de las expresiones utilizadas por Montesquieu (on devrait, il faudrait, gouvernement imperfait) es muy equívoca a primera vista, pero una lectura menos apresurada nos persuade con toda garantía de que los principios son instrumentos de análisis lógico, no deontológico ni axiológico. Igual sucede, por ejemplo, cuando decimos que un problema matemático debe ser resuelto de tal manera o que un silogismo debe tener tal conclusión o que de aquellas premisas se concluye necesariamente esto otro.

Ese debe ser y esa necesidad aluden sólo a corrección lógica. Y la mencionada perfección de los gobiernos

es únicamente coherencia en la realización de un modelo previamente construido en el ámbito exclusivo de los conceptos. Tan sólo en ese sentido dice Montesquieu que debe haber honor en la monarquía, virtud en la república o temor en el despotismo; porque piensa que, de otro modo, sería difícil su funcionamiento y sostenimiento como tales y dejarían de ser, antes o después, monarquía, república o despotismo.

Los tipos ideales son una de las manifestaciones más notables de la extensión del fenomenismo a la Ciencia Política. Sus dos representantes máximos han sido Montesquieu y Max Weber.

Lo interesante del caso montesquiniano que nos ocupa es que, al contrario de lo que acontecía con Hobbes y, sobre todo, con Locke y Hume, el bordelés no se pronuncia previamente sobre su propia epistemología, por más que puedan detectarse aquí o allá textos fragmentarios. Ciertamente, como queda dicho en páginas precedentes, es cartesiano en un principio y va evolucionando hacia el empirismo newtoniano sin desdecirse de sus orígenes intelectuales. Por otra parte, dejó dicho en sus Pensamientos: "Trabajo desde hace veinticinco años en un libro de dieciocho páginas que contendrá todo lo que sabemos sobre Metafísica y Teología, y lo que nuestros modernos han olvidado en los inmensos colúmenes que han publicado sobre aquellas ciencias" (12).

Lo que este "gascón positivo" nos fuera a deparar en esas dieciocho páginas es posible que despejara bastantes de las incógnitas que en este trabajo planteamos. Pero no tenemos tan excelente síntesis de todo lo que se sabe acerca de esas intrincadas ciencias. Seguimos debatiéndonos en la conjetura.

Acaso fuera aquella confluencia en él del cartesianismo y el newtonismo lo que propició el hallazgo de los tipos ideales de gobierno, hallazgo que, con las cautelas arriba apuntadas, ha proporcionado a la Ciencia Política un modelo de interpretación de regímenes políticos cuya fertilidad aún está lejos de agotarse. Pero no parece que dicho resultado fuera fruto de una buscada radicalización empírica, toda vez que, como hemos tenido oportunidad de ver, su empirismo es, más que una toma de posición elaborada y sistemática acerca de la teoría del conocimiento por él profesado, un método de exposición y de demostración: lo que Montesquieu busca es probar hacia fuera, hacia el lector, algo que él, el autor, ha conocido previamente por otras vías.

En cualquier caso, lo que sí puede sostenerse es que, si la adopción de los tipos ideales no está claramente inserta como pieza de un personal y acabado sistema epistemológico, tampoco podemos ver en ellos, sin más, ni juicios de valor ni teoría normativa. Los habrá, sin duda, en otros puntos de su obra, incluso en su Teoría Política (fines del Estado, división de poderes, etc.), pero no en éste (13).

4.- LOS FINES DEL ESTADO

4.1.- Referencia general a los fines estatales.

En lo que respecta a los fines del Estado (14), Montesquieu comienza sentando una comprobación realista y nada axiológica, según la cual todos los Estados buscan mantenerse (otra vez resuena Maquiavelo) y algunos pretenden otros fines particulares, como son la extensión territorial,

la guerra, la religión, el comercio, la tranquilidad, la libertad natural, etc. Pero hay una Constitución, la inglesa, que se propone como objeto directo la libertad política. "Ahora bien, si se la puede contemplar (a la libertad política) y si ya se ha encontrado, ¿por qué buscarla más?", dice Montesquieu, que una y otra vez se resiste a proseguir su investigación más allá de la Constitución política que personalmente le satisface.

En pura Teoría de la Ciencia, el buscar generalizaciones válidas que exoneren de la obligación de recorrer cada vez la serie causal entera es un comportamiento lícito y que no contradice en absoluto el método empírico; antes bien, está exigido por él si quiere ser eficaz y no quedarse siempre bloqueado en el primer capítulo de la investigación, reproduciendo datos, procesos y argumentaciones ya conocidos. Pero, claro, para que dicho procedimiento sea válido es preciso que se generalicen observaciones, datos establecidos. Sin embargo, no es esto lo que hace Montesquieu en este asunto tan importante de los fines políticos, sino que, después de las oportunas anotaciones sociológicas e históricas, más o menos fidedignas se detiene en uno de los casos estudiados, que le da noticia de la finalidad más valiosa: la libertad política. La Constitución que la procura será, por eso mismo, la mejor. Y Montesquieu prefiere detenerse en ella y no buscar más. A partir de aquí dicho modelo constitucional se erige en canon de los demás.

Por eso se le ha reprochado al autor del Espíritu de las leyes una buena dosis de apriorismo en el corazón mismo de su Teoría Política, ya que sólo la sustenta en un valor previamente aceptado como el fundamental, en cuya función están las técnicas de gobierno que propone, sino

que, además, la generalización teórica que hace consiste exclusivamente en la exaltación de un caso particular: el inglés. Aparte de que, por lo demás, tampoco este caso parece que esté correctamente explicado, sino idealizado, o incluso instrumentalizado para exponer su propia opción política.

4.2.- La libertad

El concepto de libertad es acaso el más claramente deontológico y axiológico que desenvuelve Montesquieu. Es el valor político fundamental, en función del cual están todas sus consideraciones de Derecho Constitucional.

Por de pronto, dicho concepto está ligado al de seguridad: "La única ventaja que tiene un pueblo libre sobre cualquier otro reside en la seguridad de cada cual de que el capricho de nadie atentará a sus bienes o a su vida" (15). "Para un ciudadano -dice en otro lugar- la libertad política consiste en la tranquilidad de ánimo proveniente de su creencia en su seguridad" (16).

Esa seguridad y tranquilidad de ánimo, y, por consiguiente, la misma libertad, remiten a la ley; es fundamentalmente seguridad jurídica: "Un pueblo libre no es el que tiene una determinada forma de gobierno, sino el que goza de la establecida por la ley" (17). Pero el concepto de libertad está igualmente unido al de deber, aunque éste, a su vez, entrañe la misma remisión a la ley: "La libertad política no consiste en hacer lo que se quiera. En un Estado, es decir en una sociedad en la que hay leyes, la libertad no puede consistir sino en poder hacer lo que se debe querer y en no estar obligado a hacer lo que no se

debe querer... La libertad es el derecho a hacer todo lo que las leyes permiten" (18).

En una sociedad políticamente constituída, por lo tanto, son las leyes las depositarias del criterio del deber; y, siendo ellas las únicas que pueden ordenar la conducta del ciudadano, son portadores de la seguridad necesaria para el disfrute de los derechos y de los bienes. No es una casualidad que Montesquieu defina también así la libertad, cuando la contempla desde este ángulo: "La libertad, ese bien que hace gozar de los demás" (19). Valor político, pues, de primera magnitud. Y todo ello, como digo, definido por la ley.

En alguna ocasión, sin embargo, el entusiasmo nomocrático del ilustrado se desborda un tanto excesivamente, como cuando pone un demasiado airoso punto final a la descripción de la constitución inglesa: "No me corresponde examinar si los ingleses disfrutan actualmente de esta libertad o no. Me basta decir que está establecida por las leyes y no coy a indagar más" (20). Texto éste en el que se puede ver perfectamente prefigurada la insuficiencia de las libertades meramente formales y, en general, del Estado liberal.

Pero en el conjunto de la obra que examinamos, tal concepto juridicista de la libertad no es producto de ningún fetichismo de leguleyo, sino que proviene del convencimiento de que la ley comporta o produce la libertad porque el procedimiento legiferante reúne, por su parte, garantías suficientes de corrección y de atención al bien general. Por eso la libertad política "sólo se encuentra en los gobiernos moderados". Y ni siquiera en todos ellos, sino únicamente en aquellos en los que no se abusa del

poder; esto es en los que existe división de poderes: "Cuando la potestad legislativa está unida a la ejecutiva en una misma persona o cuerpo de magistrados, no hay libertad... Tampoco la hay si la potestad judicial no está separada de la legislativa y de la ejecutiva" (21). - Consiguientemente, sólo en un sistema político constituído sobre la división de poderes tiene sentido positivo la democracia, en la que "nadie está obligado a hacer lo que la ley no ordena ni a dejar de hacer lo que la ley permite" (22).

Queda patente, pues, que la teoría nomocrática montesquiniana no es en sí misma encubridora de ningún interés político individual ni de grupo, que no es en sí misma ideológica ni parece serlo en la intención del barón.

5.- GOBIERNO MODERADO Y DIVISION DE PODERES

5.1.- Clasificación encubierta de las formas de gobierno.

Prélot afirma que en el Espíritu de las leyes hay dos clasificaciones de las formas de gobierno, una puramente descriptiva y estática, otra doctrinal y dinámica. Prélot llama a aquélla "clasificación del siglo" o de su tiempo; y a ésta, "clasificación del porvenir" por ser la que ha prevalecido en la ciencia del Derecho Constitucional, al menos implícitamente (23).

La primera clasificación es la que tópicamente se nos repite y de la que nosotros nos hemos hecho eco en este trabajo: monarquía, república y despotismo. Cada una con su naturaleza y con su principio.

La segunda clasificación está basada en la libertad como criterio diferenciador y no es tripartita, sino bimembre: de un lado, la forma de gobierno que procura y garantiza la libertad, que es la monarquí limitada o "constitucional" (en el decir de Montesquieu, aquella "que tiene la libertad como objeto"); de otra parte, todas las demás, que no tienen objeto tan excelente. En trazos gruesos, esta nueva división bimembre de los gobiernos equivale a la que distingue sólo entre gobiernos moderados y gobiernos despóticos.

Gobiernos moderados son tanto la monarquía como la república, en las cuales puede encontrarse la libertad política porque no se abusa del poder. (Montesquieu dice: "cuando no se abusa del poder" (24), pero es evidente que se trata de una expresión defectuosa porque, cuando se abusa del poder, se inicia el camino del despotismo).

Montesquieu hace vivas protestas de neutralidad entre la república y la monarquía: "Toda Europa ha leído mi libro y todo el mundo coincide en que no puede descubrirse si estoy más inclinado por el gobierno republicano o por el monárquico. Y, efectivamente, hubiera sido una mezquindaz escoger entre ellos porque ambos son muy buenos, y el mejor de los dos es el que se está disfrutando" (25).

Más diplomático que realmente conformista parece en las anteriores afirmaciones. Montesquieu no quiere gastar pólvora en salvas. Le interesan los gobiernos moderados que ha habido, principalmente el romano de la república, la época de grandeza de Roma precisamente; pero también la monarquía inglesa coetánea.

En ambos ejemplos cifra la moderación en el término

medio, en el equilibrio. Pero Roma es el pasado. Para Francia, para la Francia de Montesquieu, que se debate entre la Monarquía moderada y el despotismo, no hay otra opción que la monárquica.

Además, pese a las aseveraciones anteriormente transcritas, lo cierto es que el noble gascón encuentra cierta superioridad "técnica" en la monarquía. En ella las funciones de la vida pública, e incluso de la privada, están repartidas entre las diversas clases de ciudadanos: unos hacen la ley, otros la aplican, otros juzgan; sin injerencias, sin abandono. Esto supone, claro está, la existencia de fuerzas sociales intermedias que moderen el poder del monarca.

Por su parte, ni la república ni el despotismo presentan igual estructura. En ambas todo el poder (legislativo y ejecutivo fundamentalmente) está concentrado en la misma mano o fuerza política: el pueblo o una fracción suya, según que la república sea democrática o aristocrática, o bien el déspota. Igual ocurre con la monarquía absoluta, no demasiado lejana del despotismo (26).

5.2.- División de poderes.

Prélot llama "del porvenir" a la clasificación de las formas de gobierno en monarquía constitucional y las demás porque los tratadistas de Derecho Público contemporáneos no han querido saber nada de los gobiernos no "constitucionales"; es decir que han limitado sus análisis a los regímenes políticos que, como esa monarquía ideal de Montesquieu, están constituídos en función de la libertad, lo que, a su juicio, es un "error manifiesto" (27).

Al margen de este último comentario del profesor francés, perfectamente discutible, lo que se pone de relieve en esta clasificación implícita de las formas de gobierno es que, por estar basada en el criterio de la libertad, no puede hacerse sino asumiendo las técnicas constitucionales adecuadas. De ahí la necesidad de referirnos a la división de poderes, tema tan montesquiniano que empalidece a todos los demás y acerca de la cual parece que se ha dicho todo, que se ha discutido todo (28).

La faceta que ahora abordamos de la obra de Montesquieu es estrictamente de Derecho Constitucional: la articulación técnica del poder político mediante normas jurídicas como garantía de la libertad.

Nuestro pensador entiende que el gobierno despótico es demasiado simple y de ahí su peligro. El gobierno moderado debe ser complejo, debe combinar los poderes para formar con ellos un sistema político prudente para que ningún órgano de poder pueda abusar del que tiene. Se trata de una arquitectura constitucional de frenos y contrapesos que, aunque siempre en difícil equilibrio, asegura la libertad política.

El mismo lo dice con admiración hacia su propio modelo: "Para formar un gobierno moderado hay que combinar los poderes, regularlos, atemperarlos, ponerlos en acción, poner lastre, por así decirlo, a uno para que pueda resistir a otro. Es una obra maestra de legislación que rara vez consigue el azar y rara vez también se deja en manos de la prudencia" (29).

Y es que el poder necesita límites. Como todo. "Hasta la misma vitud necesita límites" afirma nuestro jurista aristócrata (30).

No vamos a detenernos en rastrear los precedentes de la división de poderes, tan estudiados y conocidos por lo demás. Pero sí merece la pena recordar que Montesquieu se ocupa de ello mucho antes de la publicación del Espíritu de las leyes. Parece incluso que tenía redactadas estas páginas allá por 1733 como ensayo independiente que posteriormente incorporó a su obra capital.

Más aún: en La grandeza de los romanos (1734), habla Montesquieu del gobierno moderado, o sea aquél en el que no se abusa del poder. Y lo cifra principalmente, lo mismo que hará en el Espíritu de las leyes, en la división de poderes (o del poder). En un pasaje leemos: "El gobierno de Roma fue admirable, porque desde su nacimiento, sea por el espíritu del pueblo, por la fuerza del Senado o por la autoridad de ciertos magistrados, estaba constituído de tal modo que todo abuso de poder pudo ser siempre corregido (...) En una palabra: un gobierno libre, como siempre es agitado, no podrá mantenerse si no es capaz de corregirse por sus propias leyes" (28).

Las leyes políticas deben procurar, por lo tanto, corregir todo abuso de poder. Y la mejor manera de hacerlo es previniéndolo. Busquen las leyes, entonces, un cierto equilibrio entre las fuerzas políticas (pueblo, senado, magistrados; nótese el paralelismo con el planteamiento del Espíritu de las leyes: pueblo, nobleza, monarca), de manera que se frenen unas a otras. Desde el punto de vista constitucional formal, estamos ante una división de poderes; pero, desde una óptica sociológica, se trata de la participación en el poder de las diversas fuerzas políticas existentes: es el gobierno mixto de los clásicos. Sorprende que quienes han estudiado este principalísimo problema de la teoría montesquiniana se hayan limitado a su

examen en el Espíritu de las leyes, cuando, como vemos, había quedado explicitado catorce años antes.

Algo más adelante, Montesquieu insiste: "Las leyes de Toma habían dividido sabiamente el poder público en un gran número de magistraturas, que se sostenían, se moderaban y se detenían unas a otras; y como cada una de ellas tenía un poder limitado, todos los ciudadanos eran aptos pra desempeñarlas; y el pueblo, viendo desfilar uno tras otro a muchos personajes, no se acostumbraba a ninguno. Pero en este tiempo (32) el sistema de la república cambió, los más poderosos obtuvieron del pueblo comisiones extraordinarias, lo que aniquiló la autoridad del pueblo y de los magistrados, y puso los grandes asuntos en manos de uno solo o de muy pocos individuos" (33).

División del poder y temporalidad de los cargos políticos. He ahí dos principios del estado liberal, que Montesquieu esboza en 1734. De los dos, es el primero, según dijimos, el que va a ocupar brevemente nuestra atención.

Charles Eisenmann constata dos interpretaciones de la teoría de la división de poderes a través de la historia. dos interpretaciones sucesivas y contradictorias, si bien no todos las perciben como contradictorias. Una arranca desde la publicación del Espíritu de las leyes y llega hasta casi finales del siglo XIX; la otra aparece en este momento en Europa y prevalece desde entonces. Eisenmann las llama por eso interpretación del siglo XIX y del siglo XX respectivamente. También cabe llamarlas, dice, interpretación política y jurídica, atendiendo a sus portavoces más notorios de la primera, los padres fundadores americanos, los hombres de la Constituyente de 1789, Sieyès, Destutt de Tracy, Benjamin Constant, Labulaye; de la segun-

da, Jellinek, Laband, Esmein, Duguit, Carré de Malberg. Políticos o escritores políticos en la primera interpretación; representantes de la austera disciplina del Droit Public, de la Staatsrechtswissenschaft, en la segunda (34).

Esta segunda interpretación es "separatista", esto es basada toda en la separación de poderes. Según ella, Montesquieu propone una distribución de los tres poderes estatales en tres órganos "absolutamente distintos, plenamente independientes e incluso perfectamente aislados los unos de los otros". Dicho de otro modo: constituidos, en primer lugar, por elementos totalmente diferentes; en segundo lugar, dedicado cada uno a ejercer un poder estatal distinto; sustraídos, además, a toda mutua influencia; y, en fin, sin relación ni comunicación alguna entre sí. Cada órgano, por consiguiente, monopoliza un poder de forma absoluta y sin reserva; ninguno será interferido en su ejercicio, pero tampoco podrá participar en el poder de otro órgano. Todo lo cual exige:

a) la irrevocabilidad mutua de los tres órganos;
b) que ninguno de ellos pueda impedir ni obligar la actividad de otro;
c) que no haya relación ni comunicación entre sus miembros y, por lo tanto, tampoco haya ejercicio de su poder en presencia de los miembros de otro órgano.

"Utilizando una comparación: el mundo constitucional mejor para Montesquieu estaría formado por tres cuerpos, cada uno de los cuales se movería en su esfera propia con movimiento autónomo, independiente, sin estar sometido a ninguna atracción ni rechazo de los otros ni, por su parte, ejercerlos sobre ellos" (35).

Interpretado así, el pensamiento de Montesquieu aparece monolítico, y, por eso, según Eisenmann, impresionó a quellos juristas. Pero no responde a lo escrito en el Espíritu de las leyes. Ante todo, porque, cuando Montesquieu desciende a soluciones concretas, se sitúa las más de las veces en las antípodas de dicha posición: el Poder legislativo aparece atribuído al Parlamento junto con el monarca; confiere al Parlamento, por otra parte, algunas funciones judiciales; los ministros deben justificar su conducta ante el cuerpo de los representantes del pueblo (E.L., XIX, 27); el Gobierno convoca y suspende (en el - sentido lato) el Parlamento; y el Parlamento ejerce sobre el nombramiento regio de los ministros una fuerte influencia. La interpretación "separatista" está, además, en contradicción con la perspectiva de conjunto que Montesquieu suministra, a veces, de su constitución ideal, de sus principios y de sus consecuencias; así por ejemplo, en E.L., XI, 7 habla de poderes distribuídos y fundidos, como sucede en Inglaterra. Por último, esta interpretación no se ajusta a la clave constitucional de Montesquieu, según la cual, "es preciso que, por la misma disposición de las cosas, el poder frene al poder", pero no para bloquear el mecanismo constitucional, sino para garantizar la libertad (36).

En cambio, la interpretación política o del siglo XIX ve en la doctrina constitucional montesquiniana dos principios primordiales y diferentes que resuelven problemas también distintos. A cada uno de ellos dedica Montesquieu una gran sección de E.L., XI, 6. El primero consiste en que no estén atribuídos a un mismo órgano íntegramente dos poderes (menos aún los tres que él distingue); pero esto no obsta a que un órgano participe de varios de ellos. Lo que se postula es la no confusión de poderes,

no la separación absoluta; por ejemplo, Montesquieu no habla de incompatibilidad entre la función parlamentaria y la ministerial, sino que, por el contrario, el modelo inglés lo inclina a admitir que los ministros sean miembros del Parlamento.

El segundo principio es que el poder soberano no debe residir en un sólo órgano, ni individual ni colegiado, sino en un órgano compuesto. El órgano legislativo es el supremo; luego debe ser compuesto. Debe tener una Cámara popular, otra aristocrática y el monarca.

¿Por qué esta participación? Porque esos elementos encarnan fuerzas distintas, principios de gobierno y legitimidades diferentes; de este modo la ley expresará la voluntad concordante de esas varias fuerzas. (El Poder Judicial queda al margen del juego político auténtico; tan es así que Montesquieu llega a decir que "el poder de juzgar, en cierta forma, deviene nulo e invisible"; y es que no encarna ninguna fuerza o sector político relevante y diferenciado). La finalidad de ese órgano complejo es asegurar su ejercicio moderado, que es garantía de libertad. El equilibrio de poderes ha de presidir la producción legislativa para que la ley pueda ser el criterio de la libertad (37).

De estos dos principios, el segundo hunde sus raíces en la estructura social e intenta traducirla en términos políticos, y el primero que hemos enunciado es sólo la consecuencia técnica obligada. El segundo consigue que el poder (la fuerza social y política) detenga al poder; el primero trata de salir del impasse y de que el sistema se mueva. El segundo asegura la moderación y la libertad; el primero intenta que esa moderación y equilibrio sean dinámicos y creadores (38).

Hasta aquí la técnica constitucional al servicio del valor político fundamental, que es la libertad. Algún autor, como Mirkine-Guetzévitch, discrepa de la exposición de Eisenmann, calificándola de doctrinalmente interesante pero históricamente irreal. Apoyándose en Seignobos, critica Mirkine-Guetzévitch la construcción montesquiniana como muy elemental, "apenas suficiente para analizar el gobierno de un país merovingio" y, desde luego, inexistente en Inglaterra. Mucho más pertinente para nuestro tema es su afirmación de que Montesquieu defendió la tajante separación de poderes, que así lo entendieron sus coetáneos y que los constituyentes americanos y franceses, ante la imposibilidad de llevarla a la práctica, hubieron de separarse del modelo, a pesar del prestigio que entre ellos tenía Montesquieu. Esta tesis merecería aún mayor consideración si Mirkine-Guetzévitch la apoyara en textos o en otro tipo de argumentación solvente (39).

Althusser adopta la interpretación de Eisenmann en el punto en que la hemos dejado, con sus dos poderes propiamente dichos (legislativo y ejecutivo) y tres potencias políticas: rey, nobleza y pueblo. Nótese que en este esquema se está ya presuponiendo que la forma de gobierno es la monárquica, lo que no es ninguna sorpresa después de lo que vimos en el apartado anterior. Estamos, pues, ante un problema político de equilibrio de fierzas, no ante un problema jurídico de definición de la legalidad, a-anota agudamente Althusser. El problema de la moderación deviene, por consiguiente, un problema sociopolítico: repartir los poderes constitucionales entre las fuerzas políticas de modo ponderado para que se limiten unas a otras (40).

6.- REPRESENTACION FRENTE A DEMOCRACIA

Muy conexo al problema de las formas de gobierno y al de la división de poderes, y ligados todos ellos naturalmente al de la libertad política, está la opción, tan discutida en el siglo, entre los dos modelos de participación política, el directo y el representativo. He estudiado el tema en otro lugar, al que remito en términos generales. Lo resumo a continuación en lo que afecta a nuestro autor (41).

Al principio del Espíritu de las leyes hace Montesquieu una afirmación favorable, aunque titubeante, de la democracia: "El pueblo, que tiene el poder soberano, debe realizar por sí mismo todo lo que pueda hacer bien, y lo que no, es preciso que lo haga a través de sus ministros" (42).

Tengamos presente que el texto no plantea en general el problema de la participación política del pueblo, sino tan sólo en el seno de la república, y aun cabe entender, por el contexto, que Montesquieu está centrándose en la república democrática, esto es, en aquella en la que "el pueblo es... dueño del poder soberano". Pues bien, ni siquiera en esta forma de gobierno acepta Montesquieu el poder decisorio del pueblo sino sólo en "aquello que puede hacer bien", quedando sin aclararnos en qué cuestiones o sobre qué materia cabe pensarlo.

Aun así, podríamos entender que, en la democracia al menos, el gobierno directo es la regla y el representativo la excepción, que tendrá lugar únicamente en aquello que el pueblo no pueda resolver bien. Pero no. Inmediatamente después asevera Montesquieu que el pueblo necesita

de la guía de un Consejo o Senado; la necesita más aún que los monarcas. Lo que equivale a afirmar subrepticiamente que tanto la república como la monarquía deben asentarse en una estructura representativa. dicho Consejo o Senado debe estar elegido por el pueblo, que en esta función de elegir gobernantes "es admirable".

De otro lado, el paso que se inicia en Inglaterra hacia el mandato representivo como relación de confianza entre electores y elegidos se acentúa en Montesquieu: "No es necesario que los representantes, que han recibido de sus electores una instrucción general, reciban una particular para cada asunto... Es cierto que de esa manera la palabra de los diputados expresaría mejor la voz de la nación; pero produciría infinitas dilaciones..."; "toda la fuerza de la nación podría ser detenida por un capricho" (43).

Burke y condorcet consumarían en tránsito al mandato representativo, pieza todavía vigente en nuestros Estados demoliberales.

NOTAS AL CAPITULO VIII

(1) M. Duverger: Montesquieu et notre temps, en "II Centenaire de "l'Esprit des lois", 1748-1948", Burdeos, 1949, págs. 232-233.

(2) P. Verniére: Montesquieu et l'Esprit des lois ou la raison impure, París, 1977, págs. 61-62.

(3) Espíritu de las leyes, III, 1.

(4) Ibídem, III, 3-9.

(5) A. Truyol Serra: ob. cit., pág. 223.

(6) Espíritu de las leyes, VIII, 16-19.

(7) P. Vernière: ob. cit., pág. 65.

(8) Espíritu de las leyes, III, 11.

(9) Ibídem, II, 4.

(10) Ibídem, VIII, 17.

(11) E. Durkheim: ob. cit., pág. 111.

(12) Mes Pensées, 106, O.C., pág. 862a.

(13) Ver al capítulo X: "Ciencia, valores, ideología".

(14) Espíritu de las leyes, XI, 5.

(15) Mes Pensées, 1802, O.C., pág. 1035b.

(16) Espíritu de las leyes, XI, 6.

(17) Mes Pensées, 631, O.C., pág. 947b.

(18) Espíritu de las leyes, XI, 3.

(19) Mes Pensées, 1797, O.C., pág. 1035a.

(20) Espíritu de las leyes, XI, 6.

(21) Ibídem, mismo lugar.

(22) Ibídem, XI, 4.

(23) M. Prélot: ob. cit., pags. 122-123.

(24) Espíritu de las leyes, XI, 4.

(25) Respuestas a la Facultad de Teología de la Sorbona, resp. XI.

(26) M. Prélot: ob. cit., págs. 123-130.

(27) Ibídem, pág. 132.

(28) Cfr. J. Vallet de Goytisolo: ob. cit., págs. 357-358.

(29) Espíritu de las leyes, V, 14.

(30) Ibídem, XI, 4.

(31) La grandeza de los romanos, cap. VIII, O.C., pág. 452a; ed. cast., pág. 58.

(32) Se refiere Montesquieu a la época de Mario y Sila, y a la inmediatamente posterior, protagonizada por Pompeyo y César.

(33) La grandeza de los romanos, cap, XI, O.C., pág. 455a-b; ed. cast., pág. 67 (subrayado mío).

(34) Ch. Eisenmann: La pensée constitutionelle de Montesquieu, en "La Pensée...", ob. cit., págs. 134-136.

(35) IBIDEM, págs. 136-141.

(36) Ibídem, págs. 141-146.

(37) Ibídem, págs. 147-156.

(38) Ibídem, pág. 156.

(39) B. Mirkine-Guetzévitch: De la séparation des pouvoirs, en "La Pensée...", ob. cit., págs. 162 y ss.

(40) L. Althusser: ob. cit., págs. 123-124.

(41) A. Torres del Moral: Democracia y representación en los orígenes del Estado contitucional, R.E.P., núm. 203, Madrid, sept-oct. 1975.

(42) Espíritu de las leyes, II, 2.

(43) Ibídem, XI, 6.

CAPITULO IX

MONTESQUIEU: V) TEORIA JURIDICA

1.- INTRODUCCION: EL LIBRO PRIMERO DEL ESPIRITU DE LAS LEYES.

También la concepción montesquiniana del derecho ha dado pábulo a la polémica, que obviaremos en lo posible en aras de la brevedad, limitándonos preferentemente a - seguir la propia exposición del Espíritu de las leyes, - como ha venido siendo la tónica general de este trabajo.

Montesquieu abre el Espíritu de las leyes, al decir de J. Chevalier, con "una de las páginas filosóficamente más fuertes que se escribieron en ese siglo, que cuenta con tantos 'filósofos', pero en el que se encuentra tan escaso espíritu filosófico" (1).

El primer libro de la obra que estudiamos está destinado según apunta con agudeza P. Vernière, a delimitar su objeto y eliminar las cuestiones que ya no va a tratar (2).

Y, en efecto, por mucho interés objetivo que tengan estas páginas, no debemos olvidar que muchos de los puntos en ellas aludidos desaparecen de la obra; o lo que es lo mismo: no le interesan a Montesquieu. Tal es el caso del estado de naturaleza y de la ley natural.

Esta libro I tiene, dice el mismo Vernière, carácter de prólogo y tiene un primer capítulo denso y oscuro, propio de un filósofo, si no de un teólogo. Pues en esa oscuridad hemos de ver y a través de esa densidad hemos de abrirnos paso en la identificación de la Teoría Jurídica de Montesquieu.

2.- TRES CONCEPTOS DE LEY

2.1.- Necesidad y libertad en la Creación.

El mundo, dice Montesquieu, se rige por leyes invariables. De otro modo no podría subsistir. Es así porque Dios, su creador, así lo ha dispuesto para poderlo gobernar. "Estas reglas constituyen una relación constantemente establecida... Toda diversidad es uniformidad; todo - cambio, contancia" (3).

Estas reflexiones y otras parejas que aduciremos en seguida le valieron al noble ilustrado la acusación de determinismo. El mismo parece alimentar en este libro I una cierta tensión entre esa invariabilidad del mundo y la libertad del hombre. Pero, para dilucidar esta y otras cuestiones hemos de proceder con cautela.

Las leyes son definidas, en general, como "las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas". Todos los seres tienen sus leyes, desde Dios a la materia inerte. También, pues, el hombre tiene las suyas. Pero sería absurdo, dice, "pensar que los seres inteligentes son producto de una ciega fatalidad". ¿En qué consiste, entonces, la necesidad de aquellas relaciones?

La mencionada definición de ley es tan sugerente como aparentemente imprecisa, por lo que necesita aclaración en el mismo significado de sus componentes terminológicos.

a) "Relaciones necesarias"

Por lo que afirma después, resulta evidente que Montesquieu no quiere significar con dicha expresión ni fatalidad ni determinismo. ¿Entonces? Habrán de ser entendidas

esas relaciones necesarias, a mi juicio, como relaciones constantes o, quizá mejor, como las constantes observadas en las relaciones. En sentido similar lo interpreta Althusser.

b) "Que se derivan de la naturaleza de las cosas".

Esta locución ("naturaleza de las cosas") era muy utilizada en la época, lo fue abundantemente por Montesquieu, y lo seguiría siendo posteriormente. No obstante esa apelación a la naturaleza, la expresión no tiene, en nuestro autor, si estoy en lo cierto, ningún sentido iusnaturalista.

J. Vallés de Goytisolo resume con la complejidad de este concepto advirtiendo que, cuando Montesquieu expone hechos como historiador o como sociólogo, emplea dicha expresión como causa eficiente para la conservación del gobierno que está tratando; y cuando especula como filósofo o como jurista, la utiliza para inferir lo que es justo (4).

Todavía más sencillamente, creo que el bordelés quiere definir con la citada expresión algo así como el estado o la situación concreta de las cosas en el momento y lugar considerado.

Si todo ello es así, la definición de ley, "en general", puede ser "traducida" como las constantes observadas en las relaciones de las cosas, tal como éstas se nos presentan.

El concepto de constante, que Montesquieu maneja, evoca tanto un reflejo del objeto conocido cuanto una construcción intelectual del sujeto cognoscente. Y a esa cierta

síntesis de objetivismo y subjetivismo une la ventaja de que se puede seguir hablando de constante aunque la relación expresada no se dé en alguna circunstancia, porque no connota necesidad, sino regularidad. Sólo de esta manera puede hablar Montesquieu de relaciones necesarias y, sin embargo, rechazar como absurda la fatalidad, por muy inteleigentes que sean los seres a los que se está refiriendo: los hombres.

2.2.- Ley-fórmula, ley-razón y ley-mandato.

De todos modos, el barón da súbitos giros, saltos - frecuentes. Así, el libro tiene un comienzo que acaso pague en imprecisión lo que tiene de renovador; porque, en efecto, Montesquieu está definiendo la ley científica, la ley-fórmula y, sin embargo, no la distingue con nitidez de la ley-mandato, sea jurídica o religiosa, sino que parece estar refiriéndose a las dos categorías indistintamente, con lo que pierden uno y otro conceptos. Veamos los pasos que da en el mismo capítulo:

a) El primero, ya referido, es la definición de la ley - científica. de la ley-fórmula, de la ley que expresa científicamente una relación observada en las cosas.

b) En seguida afirma la existencia de una razón primigenia (primitive), sin explicar en qué se basa, para a continuación ofrecernos una segunda definición de ley: "las relaciones que existen entre esa razón originaria y los distintos seres, así como las relaciones de estos diversos seres entre sí".

Definición de corte similar a la anterior, es, sin embargo, de contenido notoriamente distinto, porque en esa

relación entre la razón originaria y los distintos seres, son éstos los que se acomodan a aquélla y no puede ser de otra manera ya que esta razón es la divina y Dios crea y conserva el universo, como dice nuestro autor inmediatamente después. De todos modos, aunque en este concepto de ley-razón puede verse una concesión al iusnaturalismo, en rigor todavía no estamos ante la ley-mandato, e incluso se insiste en el carácter de constancia, regularidad, uniformidad, que expresa la ley: "relación constantemente establecida", dice Montesquieu, que añade: "Toda diversidad es uniformidad, todo cambio es constancia".

c) La Ley-mandato surge cuando Montesquieu contempla las relaciones entre los hombres. Nos encontramos, entonces, con la equidad, la justicia, las leyes positivas, otras leyes anteriores (que son preceptos de la ley natural por todas sus trazas), etc. No se hace ninguna observación previa acerca del distinto carácter de las leyes a las que ahora se refiere, sino que sigue hablando, en general, "de las leyes".

Lo más interesante de todo es la explicación que ofrece el presidente de esta plural normación de las conductas humanas y, en particular, de la existencia de la ley natural.

Dejemos para el siguiente apartado el segundo aspecto. En cuanto al primero, la explicación nos reserva pocas sorpresas: el hombre es un ser inteligente, sí, pero limitado y, por lo tanto, sujeto a error; es libre y, como tal, contraviene las leyes (pasemos por alto que está presuponiendo la existencia de lo que intenta justificar); está sujeto a mil pasiones, etc. "Un ser semejante podría olvidarse a cada instante de su Creador, pero Dios le llama a Sí por medio de las leyes de la religión; de igual

forma podría a cada instante olvidarse de sí mismo, pero los filósofos se lo impiden por medio de las leyes de la moral; nacido para vivir en sociedad, podría olvidarse de los demás, pero los legisladores le hacen volver a la senda de sus deberes por medio de las leyes políticas y civiles". Ya tenemos al hombre, ser olvidadizo, falible y pasional, "ordenado" por la senda de sus deberes, con la inestimable colaboración de los filósofos, apunte éste en el que Montesquieu anda más acertado de lo que a primera vista se deja ver.

2.3.- Una confusa explicación de la existencia de la ley natural.

Decíamos que también nos interesa la explicación de la existencia de la ley natural. Pues de la ley natural se trata, aunque no se la llame así expresamente: son leyes que expresan lo justo y lo injusta antes que las leyes positivas. En otras obras se hace eco Montesquieu de esta misma posición doctrinal: el principio de justicia es anterior a la sociedad humana y a las leyes positivas, incluso condiciona el contenido de éstas (5).

Pues bien, Montesquieu razona así: "Antes de que hubiese seres inteligentes, éstos eran ya posibles; así, -pues, tenían relaciones posibles, y, por consiguiente, leyes posibles. Antes de que se hubiesen dado leyes había relaciones de justicia posibles. Decir que sólo lo que ordenan o prohíben las leyes positivas es justo o injusto es tanto como decir que antes de que se trazara círculo alguno no eran iguales todos sus radios". Y concluye: "Hay que reconocer, por lo tanto, la existencia de relaciones de equidad anteriores a la ley positiva".

El pasaje merece comentario. El hecho de estar dirigido a refutar el positivismo jurídico de Hobbes, como el propio Montesquieu adujo en su Defensa del Espíritu de las leyes, no lo hace inmune a la crítica.

Se compone de tres pasos bien definidos. En el primero busca persuadir únicamente de que la ley natural es posible y no un absurdo. En el segundo pone un símil que convenza de que lo absurdo es negar la ley natural. Y así puede, en el tercero, concluir como pretendía: la ley natural existe. Vayamos también nosotros por partes.

1) Nótese que en el primer paso el autor, en vez de hablar de posibilidad de seres inteligentes, habla de seres inteligentes posibles. Es casi igual, pero no exactamente igual. El significante "seres posibles", con un verbo en forma personal, acerca, corporeiza la expresión y "ayuda" al lector a imaginarlos ya, sólo que con el adjetivo de "posibles"; en tanto que imaginar la posibilidad de seres inteligentes es notoriamente difícil porque se trata de un término abstracto.

Por esta misma vía sigue diciendo que estos seres - "tenían relaciones posibles", en vez de limitarse a decir que la posibilidad de tales seres comporta la posibilidad de relaciones entre ellos. Si esos seres, aunque posibles, tenían ya relaciones, aunque también posibles, el lector se acerca aún más a la tangibilidad de los mismos. Por lo tanto, "había relaciones de justicia posible", dice Montesquieu, introduciendo un nuevo voncepto, el de justicia, de espontánea aparición y sin más explicaciones.

Está jugando el filósofo bordelés con la equivocidad del término "ley": de afirmar que había relaciones posibles

concluye que había leyes posibles; todavía el concepto de ley se vincula al de relación, al de constante, etc.; esas leyes posibles bien podrían ser aún las constantes observadas -en este caso, observables- en esas posibles relaciones si nos las pudiéramos representar de algún modo. Estaríamos ante un juego lógico y de imaginación, pero no habríamos abandonado el rigor de los conceptos, que es lo que requiere la lógica. Pero no. Inmediatamente después MOntesquieu afirma que había relaciones de justicia posibles, sin habernos explicado su concepto de justicia.

¿Es que tampoco esos seres posibles tenían lo que les correspondían y había que proceder a darles a cada uno lo suyo? ¿No estará suponiendo demasiadas cosas en abstracto tan sólo porque le hacen falta para la conclusión que busca? No digo yo que todo lo que Montesquieu afirma como posible no lo sea. Digo sólo que Montesquieu no aporta los mejores fundamentos para sostenerlo.

2) El razonamiento se remoza brillantemente con el símil del círculo. ejemplo sugestivo, que incorpora decididamente la autoridad de la Matemática en apoyo de la - existencia de la ley natural. La evidencia y exactitud de esta ciencia a la que Montesquieu remite predispone al - lector a concluir de conformidad con el autor sin el menor asomo de duda. Y algún intérprete tan minucioso como Althusser ve reforzada con él su visión del revolucionario metodológico (6).

Sin embargo, es más que dudosa la corrección del ejemplo utilizado. Repárese en que los radios, todos los radios, no son iguales si no son de un mismo círculo, que es a lo que Montesquieu debe querer referirse. Esto es: al hablar de radios iguales estamos presuponiendo ya el círculo, -

esté éste trazado o simplemente imaginado. Sin tal círculo, sus (?) radios no son iguales ni desiguales: sencillamente no son. Los conceptos de radio y de círculo son relativos, mutuamente referentes, inseparables, pues no son pensables dos radios que no acoten un arco de círculo y que no estén unidos precisamente en el centro de su círculo. Si no se da así es que son radios de círculos - distintos, con lo que se está hablando de otra cosa, no de la que el autor quiere sugerir.

3) El tercer paso consiste en concluir no ya la posibilidad y no contradicción de una ley natural preexistente, sino su preexistencia real, en lo que hay un salto lógico evidente y de considerables proporciones, muy en línea con los argumentos racionalistas que de la idea de un sernecesario concluyen su existencia necesaria. Esta demostración nos sume en las profundidades del binomio aristotélico potencia-acto. El gascón positivo, "cerrado a la Metafísica y a la Teología", acude a ellas, no obstante, con cierta frecuencia.

Una discusión promenorizada de este argumento haría demasiado tediosa la lectura de este trabajo para, al fin, llegar a bien poco. Baste decir que quienes aceptan dicha estructura dual de la realidad no conceden a la potencia una existencia real separada del acto, y su realidad virtual anterior consiste precisamente en tender al acto. - Quiere ello decir que si la ley natural es sólo posible y para relaciones posibles, Montesquieu está admitiendo, al principio, que dicha ley natural no es más que mera - potencia de ley positiva y que sólo en ésta se actualiza para regular relaciones actuales. En una palabra, que no hay ley natural separada de la ley positiva y que es el derecho positivo el que en cada momento va actualizando,

realizando, el derecho natural.

En la demostración montesquiniana no hay más que dos opciones: o la antes señalada de que es un apriorismo racionalista pasar de la mera posibilidad a la preexistencia real de la ley natural, o aceptar que la ley natural no es nada aparte de la ley positiva; ninguna de las cuales opciones sería del agrado de nuestro revolucionario metodológico, de haber sido consciente de las implicaciones de sus planteamientos.

No hay salida. Montesquieu ha querido demostrar la preexistencia y acaso también la inmutabilidad de la ley natural y no lo ha conseguido. Casi consigue lo contrario con los dos argumentos esgrimidos, principalmente con el símil del círculo; pues, en efecto, basta con que se cambie de círculo para que los radios cambien también en igual sentido y proporción; esto es: basta con que cambie la sociedad o, por mejor decir, el marco o estructura social de referencia, para que las relaciones entre sus elementos sean también distintas y, por lo tanto, ya serán otras las constantes que en esas relaciones se puedan observar y las leyes que formulen esas constantes.

Esta idea aún se refuerza más si reparamos en un rasgo casi imperceptible del pasaje que analizamos: que la ley natural aparece en él como inseparable del hombre, pues incluso en su estadio meramente ideal y potencial es sólo una ley que regula las relaciones posibles de los posibles hombres. (Poco después, como veremos, Rousseau llega a la misma concepción humanista, pero por otros caminos y con una radicalización que no existe en Montesquieu).

Todo lo expuesto apunta, por consiguiente, a una

subyacente filosofía jurídica montesquiniana mucho menos trascendental y metafísica que mundana y humanista, a pesar de los torpes escarceos metafísicos del bordelés. Esta concepción, por lo demás, y en clara paradoja con el carácter subyacente y semioculto de dicho rasgo en el pasaje en cuestión, está más de acuerdo con el resto del Espíritu de las leyes, con su humanismo, con su más o menos latente relativismo sociológico y con su correspondiente positivismo jurídico.

Sería muy aventurado, sin embargo, juzgar que Montesquieu ha escrito con ese propósito oculto, con esa segunda intención. Tengo como más probable, por lo ya examinado y por lo que todavía habremos de ver, que Montesquieu no encuentra el equilibrio entre las dos mencionadas corrientes epistemológicas y metodológicas, la empirista y la racionalista. La obra se beneficia de la riqueza que supone una dualidad de este tipo, pero se resiente de no poca ambigüedad y confusión cuando el autor salta de una a otra o las mezcla sin acertar con la síntesis superadora. Como la lógica no parece que fuera su fuerte a pesar de razonar "al derecho", ha resultado que, aunque en este capítulo de su obra pretendía, al menos aparentemente, apuntalar una concepción iusnaturalista y racionalista del derecho, vino a respaldar una mucho más empírica y positiva.

Concepción que, repetimos, es la más presente a todo lo largo de dicha obra, pues, en verdad, no vuelve a ocuparse del derecho natural en toda ella. Por eso puede decir con razón Bodenheimer que Montesquieu se preocupa muy poco de éste, añadiendo que "la descripción que hace de su contenido tiene casi tan poco significado como la de Ulpiano", por lo que lo califica como "un precursor de la

escuela sociológica del Derecho más que un defensor de la doctrina del Derecho natural" (7). El contenido de dicho derecho natural aparece ilustrado más que descrito -no parece haber pretensiones de exhaustividad- conforme al descubrimiento que el hombre va haciendo de sus preceptos:

a) El instinto de conservación lleva al hombre al precepto de la paz.

b) El sentimiento de sus necesidades lo lleva a buscar alimentos. (Es curioso que Montesquieu entienda esta conducta como de posterior conocimiento a la de paz).

c) El instinto de placer lleva a la solicitud sexual.

d) La facultad de conocimiento lo predispone a la vida social (8).

En otro lugar Montesquieu habla de unos deberes humanos que no son realmente de conocimiento progresivo, sino evidentes. Creo que también a título de ejemplo y no de enumeración exhaustiva, cita los siguientes: el agradecimiento al benefactor, la dependencia del creador, el castigo del mal y la adaptación a las leyes. Si los tres primeros ofrecen peculiaridades comentables, este último -que Montesquieu cita en primer lugar- sume de nuevo en la ambigüedad la relación entre el derecho natural y el positivo, ya que Montesquieu nada aclara respecto de la justicia y equidad de esas leyes positivas a las que, por imperativo del derecho natural, debe adaptarse el hombre (9).

2.4.- Concepción estructuralista del derecho.

Una de las afirmaciones en las que más se ha aplaudido el realismo de Montesquieu es aquella de que "el gobierno más coforme con la naturaleza es aquél cuya disposición particular se acomoda mejor a la del pueblo para el que

fue establecido". De ahí que pueda decir poco después que "las leyes políticas y civiles... deben ser tan adecuadas al pueblo para el que son dictadas que sólo por un azar muy grande pueden convenir las de una nación a otra". Y, puesto a concretar esta su concepción del derecho, establece que las leyes deben adecuarse a la naturaleza y al principio del gobierno establecido o que se quiera establecer; a los caracteres físicos del país, cuales son el clima, la calidad del terreno, su situación y dimensiones; y a otras circunstancias, como la libertad permitida, la religión, la riqueza, el comercio, etc., como tuvimos ocasión de analizar más atrás. Pero, abundando en el cúmulo de factores que intervienen en el mundo jurídico, Montesquieu advierte que las leyes también tienen relaciones entre sí, con sus orígenes, con el objeto del legislador y con el orden de las cosas sobre las que se legisla (10).

El derecho, pues, constituye un todo, un sistema de normas interrelacionadas que hay que suponer por lo menos tendencialmente coherentes. Pues bien, dejando al margen el derecho de gentes, sobre el que Montesquieu se pronuncia escasamente, esa unidad, esa totalidad compleja y estructurada, debemos entenderla referida al derecho interno como ordenamiento jurídico de un pueblo. Dicho ordenamiento está concebido, por consiguiente, como un sistema jurídico o estructura normativa en la que el todo lo es por y según sean sus elementos componentes, pero, a su vez, condiciona a éstos. Recordemos que de este modo es como define Piaget la estructura. No es casual, por eso, que, entre las muy variadas interpretaciones del presidente bordelés, una de las más sugestivas sea la estructuralista.

Ya nos hemos hecho eco, y volveremos a hacerlo, del

estudio que Althusser dedica a nuestro autor, en el cual analiza la naturaleza de cada gobierno como su estructura particular y en el que, asimismo, interpreta la relación naturaleza-principio. y su homologable leyes-costumbres como totalidades estructuradas. En este sentido, Cassirer entiende que, tal como los concibe Montesquieu, todos los factores o elementos de las formas políticas están en estrecha relación: "No son -dice- puros elementos de una suma, sino fuerzas cuya interacción depende de la forma de todo" (11).

Acaso por eso Tierno se inclina a conceptuar la ley, en Montesquieu, también como estructura (12), cuando quizá lo más ajustado sería decir que la estructura lo es el ordenamiento jurídico entero (que, por otra parte, está configurado como una subestructura de la estructura social general), siendo la ley, individualmente considerada, un elemento de aquélla , en cuya función está y de la que - deriva y depende, aun cuando desde su individualidad, contribuya a la conformación total de dicho ordenamiento o sistema jurídico.

En esta línea de interpretación se entiende mejor, creo, por qué cada orden de seres tiene sus leyes (la divinidad, el mundo material, las inteligencias superiores al hombre, los animales y el hombre mismo) y por qué a cada pueblo le convienen leyes distintas, siendo puro azar que las de uno convengan a otro. Es así porque cada estructura, cada totalidad, es un sistema diferenciado de los demás, y sus elementos, aun coincidiendo aparentemente, son distintos porque distintas son las funciones que cumplen en el sistema y su relación con el todo y con los demás elementos.

Por consiguiente, sendas leyes de dos países pueden coincidir en su literalidad y ser, sin embargo, diferentes. Por eso, copiar leyes de otro país para asemejarse a él es un autoengaño si no se implanta el resto del ordenamiento jurídico o, todavía más, su estructura social. Ahora bien, esto último es imposible, porque depende de muchos factores, algunos de los cuales son fijos, y no importables, como el clima o la naturaleza del terreno. Luego...

Así lo entiende también H. Puget, que caracteriza el derecho en Montesquieu con las siguientes notas:

1ª) el derecho forma un sistema en cada pueblo;
2ª) que obedece a causas generales y permanentes, las mismas en todo el mundo, pero que se concretan de modo distinto en cada país;
3ª) por eso, en cada país arraiga un sistema jurídico de imposible exportación (13).

Todo lo cual aboga por que la Ciencia del Derecho no puede limitarse a ver en éste un conjunto de reglas sin otra relación que la que tienen consigo mismas, sino que ha de relacionar el derecho con el conjunto de causas y factores sociales de todo tipo (14). La Ciencia del Derecho no es sólo Lógica Jurídica.

Gurvitch también parece convenir en esta imterpretación cuando señala los dos objetivos que, a su juicio, se propone la obra de Montesquieu (15). el primero es -dice- poner de relieve la inspiración y conexión de las leyes con las formas de gobierno. El segundo, explicar la génesis de los tipos jurídico-políticos por su dependencia de otros fenómenos sociales. Con ello, según Gurvitch, estamos en una consideración empírica y sociológica del derecho (16).

Friedrich también interpreta así el concepto que del derecho sustenta Montesquieu, el cual, según el citado estudioso, "tiene la intención de explicar el derecho y las leyes dentro del contexto de un sistema cultural determinado", si bien su filosofía jurídica "se encuentra contenida y, hasta cierto punto, sepultada por los detalles políticos, sociales e históricos" (17).

3.- CLASIFICACION DEL DERECHO

Más adelante habrá oportunidad de comprobar que, si bien Montesquieu es parco en dar cuenta del contenido y de los fundamentos del derecho natural, acude frecuentemente a la naturaleza y a la ley natural como apoyo o prueba única de sus argumentos. Pasemos ahora a la clasificación que hace el derecho antes de referirnos al derecho político.

Son muchos los momentos en los que Montesquieu alude a diversas categorías de ordenamientos jurídico, pero hay dos en los que aborda derechamente el problema teórico de su clasificación. A ellos reducimos nuestro análisis:

1) El primero de ellos se encuentra a continuación de los pasajes que hemos examinado (18). Montesquieu, después de haber hablado de la ley natural, se centra en las leyes positivas. Lo que antes llama la atención a este respecto es la hábil inversión que hace de la tesis hobesiana para explicar el origen del derecho positivo: "Desde el momento en que los hombres se reúnen en sociedad pierden el sentimiento de su debilidad; la igualdad en que se encontraban deja de existir y comienza el estado de guerra".

Declaración ésta que Rousseau debió leer con agrado, por muy opuestas que fueran las concepciones de ambos ilustrados.

Ahora bien, la sociedad es un hecho tan natural que ha existido siempre con el hombre; no ha tenido comienzo concreto y menos aún mediante un pacto entre sus futuros miembros. Montesquieu había ya expuesto esta idea con desenvoltura en Cartas Persas: "Jamás he oído hablar del - derecho público sin que comenzara a indagar cuidadosamente cuál es el origen de las sociedades lo cual me parece ridículo. Si los hombres no las formaran, si se aislaran y huyeran los unos de los otros, habría que preguntar la razón y buscar por qué se mantienen separados. Pero nacen ligados unos a otros; un hijo nace después de su padre y así permanece: he aquí la sociedad y la causa de la sociedad" (19).

Pero, si esto es así y el estado de guerra se origina con la sociedad, podemos concluir -extrapolando mínimamente el pensamiento del barón- que la querra es un estado natural del hombre en cuanto ser social que es. Y si recordamos ahora que la sociabilidad humana es consecuencia, según nuestro pensador, de su facultad de conocimiento (20), podríamos deducir que el estado de guerra es consecuencia de la racionalidad humana, conclusión ésta menos sorprendente de lo que parecería a primera vista.

Pues bien, ese estado de guerra, como no podía ser menos, se da tanto entre particulares como entre Estados. A ambos trata de hacer frente el derecho, cuyo origen, como se ve, deja ya en el olvido todas aquellas consideraciones metafísicas que hizo Montesquieu en los capítulos anteriores: "Estos dos tipos de estado de guerra -afirma-

son el motivo de que se establezcan las leyes entre los hombres".

Uno se habría considerado legitimado a pensar que de esos dos estados de guerra (entre particulares y entre Estados) se originaban dos tipos de leyes. Pero el señor de La Brède encuentra tres:

a) "Tomados (los hombres) como habitantes de un planeta tan grande que hace necesaria la existencia de diversos publos, existen leyes para las reclaiones entre dichos pueblos; éste es el derecho de gentes".

b) Paralelamente, la contemplación de los hombres como miembros de una sociedad nos habría de llevar al otro ordenamiento jurídico, el interno, que regule las relaciones entre dichos miembros. Y así ocurre, en efecto: "Existen también leyes para las relaciones de los ciudadanos entre sí: el derecho civil".

c) Pero entre ambos coloca Montesquieu un tercer ordenamiento, el derecho político, que regula las relaciones entre gobernantes y gobernados, relaciones que lógicamente hay que entender como una manifestación más del estado de guerra: "Tomados (los hombres) como viviendo en una sociedad que debe ser conservada, tienen leyes para las relaciones entre gobernantes y gobernados; es el derecho político" (21).

2) El segundo pasaje en cuestión (22) adopta un criterio clasificador diferente, considerando las leyes "en la relación que deben tener con el orden de las cosas sobre las que estatuyen". Si en el libro primero se atendía preferentemente al origen, ahora se fija el autor en "el

orden de las cosas" o materia regulada. Unicamente hay que exceptuar, aunque Montesquieu no lo hace, el derecho divino y el natural, que no estatuyen sobre una materia específica, sino desde una superior "fuente de producción", si se me permite la expresión.

Conforme a este segundo criterio, los tipos de ordenamiento que recoge Montesquieu son: el derecho natural, el divino, el eclesiástico o canónico, el de gentes, el derecho político general, el derecho político particular, el derecho de conquista, el civil y el doméstico.

Bien mirada, esta clasificación incluye a la anterior, con alguna mayor complejidad en lo referente al derecho político, y añadiendo otros ordenamientos seleccionados con poca fortuna.

a) El derecho natural y el divino faltaban de la clasificación del libro primero porque en aquella ocasión - Montesquieu se refería sólo a las leyes positivas. ¿Cómo es que se incluyen en el libro XXVI, en el que, además, se les dedican varios capítulos? Tengamos presente, para mayor dificultad, que la idea del libro es la de dar una orientación al legislador a fin de que sepa qué tipo de leyes debe utilizar para operar sobre la materia deseada, y esto es algo que no se puede predicar del derecho natural ni del divino.

La emergencia de estos ordenamientos en dicho libro debe entenderse, según creo, a título meramente de advertencia y límite del poder legislativo, si bien no falta una muy notable invitación a éste para que contraríe en algunos casos el derecho natural mediante el civil (23).

b) El derecho de conquista puede ser conceptuado sin esfuerzo como una parte del derecho de gentes. La poca entidad que nuestro autor le concede como categoría específica del derecho se deja ver en que en los capítulos subsiguientes habla del derecho de gentes sin hacer de aquél especiales menciones (24). Entonces, lo único que no encaja bien es que figuren ambos al mismo nivel en una clasificación del derecho.

c) El derecho doméstico aparece muy desvaídamente - dibujado y, a falta de una más firme caracterización, creo que puede cuestionarse seriamente su índole jurídica (siempre según el Espíritu de las leyes, no según mis ideas personales).

d) Sólo el derecho canónico es un auténtico ordenamiento jurídico diferenciado aparte del derecho de gentes, del político y del civil. El derecho canónico "es el que regula la religión"; por lo tanto, es una concreción temporal del derecho divino, "que es el de la religión", según nuestro autor.

De las anteriores reflexiones cabe concluir que Montesquieu, más que hacer una clasificación, ha alineado - atropelladamente unos subtipos de ordenamientos jurídicos, algunos de los cuales ni siquiera merecen el nombre. Pero, al margen de los reproches que pudiéramos hacer al autor del Espíritu de las leyes como clasificador científico, hay algo que merece ser destacado: por encima y más allá de las relaciones entre el derecho natural y el civil, o entre el divino y el humano, Montesquieu se esfuerza en distinguir y separar (sobre ejemplos prácticos más que sobre construcciones teóricas) las diversas ramas del derecho positivo, aconsejando no hacer mediante una lo que

corresponda a otra: no se mezcle el derecho canónico y el civil (25), ni el civil y el político (26), ni el civil y el de gentes (27), como tampoco este último y el político (28), etc.

Esta clarificación de las distintas ramas del derecho presta a la Teoría Jurídica de Montesquieu un perfil de modernidad que no ha sido suficientemente resaltado por sus estudiosos.

4.- EL DERECHO POLITICO.

como ha puesto de manifiesto García Pelayo en Del mito y de la razón en el pensamiento político, y recogimos en el capítulo primero de este trabajo, el derecho político surge propiamente allá entre la Baja Edad Media y el Renacimiento, cuando la comuna se transforma en signoria y aparece la idea de razón de Estado (29). Esta significa el descubrimiento de un logos propio de la política y del Estado, la desvelación de una esfera de la realidad hasta entonces oculta tras un lenguaje teológico, aristotélico y retórico, pero que ahora se revela en toda su desnudez. Este nuevo mundo gira alrededor de un eje que da unidad, orden y sentido a las cosas: el poder. El conocimiento de esta realidad básica devendrá, naturalemnte, una ciencia laica. Esa razón de Estado se pretendía por encima de toda norma, por encima del derecho. Pero cabía, en sentido contrario, juridizar la razón de estado legalizado la necessità y la excepción, al menos para circunstancias extraordinarias. Con ello se va configurando paulatinamente un derecho estatal, germen de lo que después se llamará derecho político, si bien éste, en las democracias liberales, intentará delimitar junto a la razón de Estado, incluso frente a ella, los derechos subjetivos.

Pues bien, Montesquieu es de los primeros -el prurito de la prioridad es mediocre y científicamente irrelevante- en utilizar la expresión "derecho político", droit politique, que puede leerse varias veces en el Espíritu de las leyes, como hemos podido apreciar al hablar de la clasificación del derecho, y que tan familiar se hará en los años siguientes, en la segunda mitad de la centuria. Nuestro autor se había puesto a sí mismo en óptimas condiciones para recoger aquella vinculación del derecho político a la razón de estado, pues para él todo derecho se origina por el estado de guerra. Pero, sin que sepamos a ciencia cierta a qué se debe, este estado de guerra entre gobernantes y gobernados se diluye bastante, acaso porque se supone que todos los contendientes están unidos por un solo fin: el bien general; incluso desaparece sin dejar rastro en todo el Espíritu de las leyes, excepto cuando se trata del despotismo. Una vez más, Montesquieu es infiel a su inicial planteamiento realista.

El derecho político es ahora simplemente una clase de normas, una rama del ordenamiento jurídico. Y, por más que Montesquieu no sea muy convincente al mostrarnos su origen, sí es muy preciso a la hora de definir su concepto: leyes que regulan las relaciones entre gobernantes y gobernados en el seno de un Estado político. Es, por lo tanto, uno para cada Estado, uno para cada sociedad. Como también el derecho civil. Y es justamente en su relación con el derecho civil como alcanzaremos a comprender la verdadera naturaleza del derecho político. Pero esto lo veremos más adelante, al analizar la opción montesquiniana entre cambio y conservación, pues la relación entre ambos sectores normativos tiene un alcance muy superior al meramente jurídico.

Terminamos la exposición de la Teoría Jurídica del Espíritu de las leyes aludiendo a la distinción que Montesquieu hace entre derecho político general y derecho político particular.

El segundo, el derecho político particular, es "el que concierne a cada sociedad" y no ofrece peculiaridad alguna reseñable respecto del derecho político sin adjetivos contemplado en el libro primero, que regulaba la relación entre gobernantes y gobernados. Pero el derecho político general viene caracterizado de un modo curioso: "que tiene por objeto esa prudencia humana que ha fundado todas las sociedades" (30).

De entrada, caben dos formas de entender la generalidad de este derecho político:

a) Podemos estimar que es el que se aplica a todos los Estados (el texto habla de "todas las sociedades". En este caso se identificaría con una parte del derecho de gentes, pues estaría compuesto por normas supraestatales relativas al nacimiento de los Estados soberanos independientes. Pero entonces la clasificación del derecho quedaría falseada, dejando maltrecha la unidad del derecho de gentes;

b) También cabe interpretar que es el que regula las relaciones políticas internas más generales, en cuyo caso estaríamos ante lo que comúnmente se ha conocido como derecho constitucional, o una parte del mismo.

Esta segunda explicación se apoya, además, en que la definición montesquiniana alude claramente a la fundación o constitución de la sociedad ("que ha fundado..."). Pero,

en rigor, sólo una parte de lo que hoy se entiende como derecho constitucional tiene ese nivel de generalidad: los principios referentes a la relación gobernantes-gobernados o, como se suele decir, la parte dogmática. Las normas que regulan la composición, competencias y funcionamiento de los órganos de poder (parte orgánica) son bien concretas y "particulares".

¿Sería válido, entonces, identificar el derecho político general con la parte dogmática del derecho constitucional y el particular con la parte orgánica? Creo que - Montesquieu, que de nuevo se muestra poco explícito en su discurso, no rechazaría de plano esta interpretación.

Pero hay algunos obstáculos. 1) Uno de ellos es que refiere claramente el derecho político particular a "cada sociedad", mientras que el general concierne a "todas las sociedades". 2) Otro, que el tono de su definición, sin paralelo en las demás, es de claro sabor académico, más propio de la definición de una ciencia ("tiene por objeto...") que de un tipo de normas jurídicas. Es decir, que este derecho político general aparece como un tanto desnormativizado; no parece regular nada; sería algo así como los criterios generales que la prudencia política (la sagesse) ha decantado acerca de la constitución de los Estados.

En este último caso el derecho político general sería un conjunto de principios teóricos de derecho constitucional. La confusión entre el derecho como norma y como principios teóricos estuvo muy acentuada entre los iusnaturalistas, por la peculiar índole del derecho que estudiaban. Y no es de extrañar que la confusión alcanzase al derecho político porque éste fue concebido en aquella

época precisamente como derecho natural de la política: mitad norma, mitad discurso teórico.

Pero esta interpretación choca, a su vez, con dos dificultades. La primera es que Montesquieu adoptó un estilo científico muy distinto, más apegado a la observación que a la especulación: "Yo no he extraído los principios de mis prejuicios, sino de la naturaleza de las cosas" (31); y más dado a tratar con leyes positivas que con el derecho natural, motivo por el cual Rousseau le niega ser fundador del Derecho Político (32). en efecto, dice Rousseau que el Derecho Político no ha nacido ni nacerá. Y explica que "el único autor moderno que pudo crear esta grande e inútil (!) ciencia fue el ilustre Montesquieu. Pero no se cuidó de tratar los principios de derecho político sino que se contentó con el derecho positivo de los gobiernos establecidos. Y nada hay en el mundo más diferente que estas dos ciencias".

La segunda, acaso más directa e importante, es que, concibiendo así al derecho político general, su ubicación en una clasificación de las normas jurídicas no tiene explicación satisfactoria.

Yo no veo cómo puedan solucionarse todos los problemas que suscita el texto en cuestión. Por cualquier camino que nos dirijamos queda algún cabo suelto. La única manera de no abrir grandes brechas en el mismo, aun dejando sin explicar ciertas expresiones, es considerar ese derecho político general como los principios fundamentales del derecho constitucional, al modo como se incluyen, en términos parecidos, en las constituciones de casi todos los países (en "todas las sociedades"). Por lo tanto , sería derecho-norma y no derecho-ciencia. Pero como no puede

decirse que eso fuera una realidad en los tiempos preconstitucionales de Montesquieu, no nos queda otra alternativa que entenderlo como principios de derecho natural relativos a la constitución de los estados, concepto que está bien cercano al que sustentó Rousseau.

NOTAS AL CAPITULO IX

(1) J. Chevalier: ob. cit., pág. 440.

(2) P. Vernière: ob. cit., págs. 57-58.

(3) Espíritu de las leyes, I, 1.

(4) J. Vallés de Goytisolo: ob. cit., pág. 194.

(5) Cfr. Cartas Persas, LXXXIII; Mes Pensées, 615, 1906, etc.

(6) L. Althusser: ob. cit., págs. 44-45.

(7) E. Codenheimer: Teoría del derecho, 3ª ed. cast., México, 1964, págs. 172-173.

(8) Espíritu de las leyes, I, 2.

(9) Ibídem, I, 1.

(10) Espíritu de las leyes, I, 3.

(11) E. Cassirer: ob. cit., págs. 236-237.

(12) E. Tierno Galván: Tradición y modernismo, Madrid, 1972, pág. 114.

(13) H. Puget: L'apport de l'Esprit des lois à la science politique et au droit public, en "La pensèe...", ob. cit., pág. 29.

(14) Ibídem, pág. 27.

(15) Tomo la referencia de e. Días: Sociología y Filosofía del Derecho, Madrid, 1971, págs. 140-141.

(16) Ibídem, lug. cit.

(17) C. Friedrich: Filosofía del Derecho, ed. cast., México, 1974, págs. 157-158.

(18) Espíritu de las leyes, I, 3.

(19) Cartas Persas, XCIV, O.C., pág. 1118.

(20) Espíritu de las leyes, I, 2; cfr., más arriba, nota 84.

(21) Los subrayados son de Montesquieu.

(22) Espíritu de las leyes, XXVI, 1.

(23) Ibídem, XXVI, 5.

(24) Ibídem, XXVI, 20-22.

(25) Espíritu de las leyes, XXVI, 8 y ss.

(26) Ibídem, 15-17.

(27) Ibídem, 20.

(28) Ibídem, 21.

(29) M. García Pelayo: Del mito y de la razón en el pensamiento político, Madrid, 1968, págs. 245-309.

(30) Espíritu de las leyes, XXVI, 1.

(31) Espíritu de las leyes, Prefacio.

(32) Rousseau: Emilio, Libro V.

CAPITULO X

MONTESQUIEU: VI) CIENCIA E IDEOLOGIA

1.- NEUTRALIDAD DE LA CIENCIA Y VALORES HUMANOS

Si científicamente Montesquieu ha sido calificado dentro de las más diversas corrientes, en lo referente a su ideología no ha sucedido de otro modo. Es sorprendente, dice J. Robert, ver a nuestro autor reivindicado por casi todo el mundo en todo momento.

La explicación se encuentra, seguramente, en la complejidad y ambigüedad de su obra, dice el citado exégeta. ¿Quién puede decir que ha comprendido el verdadero pensamiento de Montesquieu, sus intenciones profundas? (1).

No obstante, progresivamente han remitido quienes lo estiman un liberal o un demócrata -esto último perfectamente insostenible- en favor de su consideración como aristócrata ilustrado, ferviente fustigador del despotismo y defensor de la libertad política mediante un sistema nomocrático de gobierno apoyado en el equilibrio de fuerzas políticas. Si hay algo más debajo o detrás de dicho esquema político, tendremos que verlo a continuación; en caso afirmativo, es que hay ideología en la Ciencia Política montesquiniana, pero ya de ideología en el sentido de defensa encubierta de un orden político y/o de unos intereses particulares so capa de la más exquisita asepsia científica.

Nosotros adujimos en su momento la posición del presidente ante esta cuestión: neutralidad de la Historia, neta separación entre hechos y deseos, entre ser y deber-ser. Posisión que es extensible a todas las ramas científicas que toca, no sólo porque en ninguna desmiente el anterior planteamiento, sino porque, además, la Historia penetra y vertebra toda su obra, y muy especialmente, como hemos examinado, su Sociología Política.

Montesquieu escribe en sus Cahiers: "Por lo demás, en todo esto no he pretendido alabar ni censurar a nuestra nación. Cuando yo actúo soy un ciudadano; pero cuando escribo soy un hombre y miro los pueblos de Europa con la misma imparcialidad que a los de la isla de Madagascar" (2).

No es cuestión de insistir en esa su posición inicial de no involucrar los valores ni los prejuicios en la ciencia. Como tampoco parece necesario recordar su constante infidelidad a ese realismo tan elocuentemente expuesto: su veta racionalista y sus creencias personales se le imponen con demasiada frecuencia.

Vamos ahora a referirnos exclusivamente a las quiebras de este realismo por motivos axiológicos e ideológicos. Porque, en efecto, Montesquieu se aparta muchas veces de sus planteamientos sencillamente porque le llevan a conclusiones indeseables, como ya vimos que ocurría al discutir el problema de la esclavitud y del suplicio en los países cálidos.

Su de aquí pasamos al análisis del despotismo, nos las tendremos que ver con similares escrúpulos. El despotismo es un gobierno contra natura incluso allí donde se adapta a causas físicas y morales, como es el caso de Persia. No hay manera: el despotismo persa es execrable y corrupto se mire como se mire, y el harén y los eunucos son los ejemplos más vivos de la corrupción del hombre por las instituciones.

En cuanto a los medios que el despotismo emplea, Montesquieu recupera la línea realista al trazar una caracterización sombría de los mismos, de la educación y de

las leyes que le son idóneas (3); y, sin embargo, no admite la tortura como instrumento de dicho gobierno. Lo interesante de esta negativa no es ella misma, sino la razón que nuestro pensador esgrime, en la que margina el análisis científico para dejar paso al sentimiento humano; "Iba a decir que ella (la tortura) podría convenir a los gobiernos despóticos, en los que todo lo que inspira temor forma parte de los recursos del gobierno... Pero escuvho la voz de la naturaleza que grita contra mí" (4).

Una vez más Montesquieu se abstiene de llevar sus hallazgos teóricos hasta sus últimas consecuencias, recoge vuelos y se acoge al concepto de naturaleza para decir lo que desea o para callar lo que teme decir. No se nos oculta, sin embargo, que el pasaje anterior pudiera ser interpretado como una suavemente hipócrita manera de decir lo que lógicamente conviene al tipo despótico sin que los celosos censores lo acusaran de impiedad. El texto deja distinguir con claridad la lógica y la ética. Pero si con ello la coherencia de Montesquieu queda por una vez a salvo, no deja de ser cierto que continuamente trata del despotismo a base de desfavorables juicios de valor. Este comportamiento científico es aún más diáfano, si cabe, cuando se enfrenta al problema de la libertad y de los mecanismos constitucionales que la garantizan, así como cuando muestra sus preferencias por determinadas formas políticas.

2.- DIVISION JURIDICA DE PODERES Y EQUILIBRIO POLITICO DE FUERZAS.

En un capítulo anterior ha quedado expuesta la doctrina montesquiniana de la división de poderes y sus diversas interpretaciones como técnica constitucional. Sin

embargo, es posible ver algo más en ella: una propuesta política en la que el autor está interesado.

Althusser adopta la interpretación de Eisenmann en el punto en que la hemos dejado en el capítulo precedente, con sus dos poderes propiamente dichos (legislativo y ejecutivo) y tres fuerzas políticas: rey, nobleza y pueblo. Nótese que en este esquema se está ya presuponiendo que la forma de gobierno es la monarquía, lo que no es ninguna sorpresa a estas alturas.

Estamos realmente ante un problema político de equilibrio de fuerzas, no ante un problema jurídico de definición de la legalidad, anota Althusser. El problema de la moderación deviene, por consiguiente, un problema sociopolítico: repartir los poderes constitucionales entre las fuerzas políticas de modo ponderado para que se limiten unas a otras (5).

Pero el reparto que hace Montesquieu tiene un beneficiario principal: la nobleza, Montesquieu provoca la ilusión de que ese reparto de poder es natural, equilibrado y equitativo; pero según Althusser, en ello no hay sino otro mito. Se detecta en lo siguiente:

a) El legislativo no puede ejercer los poderes del ejecutivo, pero éste (el rey) si podría detentar el poder legislativo sin que la monarquía perdiera su moderación: "En las monarquías que conocemos, el príncipe tiene el poder ejecutivo y el legislativo, o al menos una parte del legislativo, pero no juzga" (6). "En la mayoría de los reinos de Europa el gobierno es moderado, porque el príncipe, que tiene los dos poderes, deja a sus súbditos el ejercicio del tercero" (7).

b) El poder judicial, por lo tanto, no puede ser ejercido por el ejecutivo, pero buena parte de sus competencias es atribuída a la cámara alta (nobiliaria), precisamente las competencias judiciales de maś alcance político, aparte de que los nobles comparecen sólo ante el tribunal de sus pares.

De este modo, rey y nobleza quedan reforzados en ese reparto. La monarquía constitucional, cuya moderación proviene de los cuerpos intermedios, de los que el más natural es la nobleza, es resultado obligado de toda la construcción montesquiniana. Nuestro autor, como vemos, toma partido en su aparentemente neutra y aséptica Teoría Política. Su antidespotismo se alía con su antidemocratismo en beneficio de una monarquía apoyada en la nobleza, a la que él pertenece y en cuya reposición política cifra sus mejores esperanzas (8).

3.- PREFERENCIA POR EL GOBIERNO REPRESENTATIVO FRENTE AL POPULAR.

También pudo apreciarse en el capítulo anterior la nítida preferencia del bordelés por el gobierno representativo frente al democrático, entendida la democracia, según era usual en la época, como autogobierno popular directo. Alguno de los argumentos allí expuestos eran ya claramente reveladores de que la preferencia personal de autor se anteponía a la lógica. Detengámonos en ello siquiera sea un instante.

Como sabemos, la democracia no es un gobierno moderado en el sentir de nuestro noble ilustrado. Por lo tanto, no puede ser propiamente un gobierno libre a pesar de

las apariencias (9). Más aún: la democracia descansa sobre un grosero concepto de la libertad: "Es verdad que en las democracias el pueblo parece hacer lo que quiere; pero la libertad política no consiste en hacer lo que se quiere", sino en "poder hacer lo que se debe querer" (10), como señalábamos en su momento.

Reconoce Montesquieu ciertamente que "en un Estado libre todo hombre debe ser gobernado por sí mismo". Por lo tanto, "sería necesario que el pueblo en su conjunto tuviera el poder legislativo".

Esto le parece lógico. Pero consideraciones prácticas lo alejan de tan democrática conclusión: "Pero, como esto es imposible en los grandes Estados -dice Montesquieu- y está sujeto a muchos inconvenientes en los pequeños, es preciso que el pueblo haga por medio de sus representantes todo lo que no puede hacer por sí mismo". Y termina: "El pueblo no es idóneo en esto (en el gobierno), lo cual constituye uno de los grandes inceonvenientes de la democracia". No verlo así fue un gran vicio en la mayoría de las repúblicas antiguas (11) y también de las monarquías que tuvieron la debilidad de otorgar al pueblo el poder legislativo, como les pasó a las monarquías heroicas griegas, pues el pueblo "por el menos capricho" puede aniquilar la realeza (12).

Ya lo sabemos: el pueblo no está preparado para actuar por sí solo en política. Pero, según el barón, sí lo está para elegir representantes, tarea en la que, un tanto mágicamente, es considerado admirable. Y estos representantes, acaso sólo por serlo, tienen toda la preparación política necesaria: La gran ventaja de los representantes es que son capaces de discutir los asuntos" 813).

Lo dice igual de claro en otro lugar: "Como el cuerpo legislativo tiene la confianza dle pueblo y está más instruido que él, puede hacerle abandonar las malas impresiones adquiridas y calmar sus reacciones. Esta es la gran ventaja que tiene este gobierno (el representativo) sobre las democracias antiguas, en las que el pueblo tenía un poder inmediato..." (14).

De esta manera, aquella regla consistente en que el pueblo haga lo que puede hacer bien queda reducida a sólo esto: elegir representantes. No es preciso inferirlo; lo dice taxativamente nuestro autor: "el pueblo no debe entrar en el gobierno más que para elegir sus representantes" (15).

Consiguientemente, frente al vicioso gobierno democrático se sitúa el virtuoso sistema representativo. De todos modos, dicho sistema representativo no lo es sino por lo que respecta al pueblo llano, pues la nobleza está presente (no representada) en el Parlamento, que comparte con el monarca el poder legislativo. Dos fuerzas - presentes y una representada es, según parece, el ideal de equilibrio político para el bordelés, el único sistema que, por ser moderado, impide el abuso de poder y garantiza la libertad.

Hasta aquí nos han llevado las exigencias de la libertad como valor político fundamental en torno al cual se construye la Teoría Política montesquiniana. El concepto de libertad nos llevaba a la ley como su criterio garante. Y de aquí la necesidad de que el poder legislativo sea moderado, equilibrado, lejano a los abusos de - los poderosos y a los caprichos del pueblo. Esto no se - consigue sino ubicando el centro de gravedad político en

las fuerzas o cuerpos intermedios: nobleza, clero... y - representantes del tercer estado. En cualquier caso, la nobleza es el más natural de estos cuerpos.

En conclusión, la república y la monarquía no alcanzarán la moderación (y, por ende, no serán Estados libres) más que si la nobleza tempera el poder del pueblo y del rey respectivamente; esto es, si son república y monarquía nobiliarias.

Y es que Montesquieu oponía a la Monarquía absoluta francesa las instituciones tradicionales, muchas de ellas en desuso:

a) La Justicia feudal frente a la regia centralizada.
b) Las prerrogativas de los Parlamentos.
c) Las autonomías provincial y municipal.

El aristócrata ilustrado expresa a su manera, dice T. Quoniam, la rebelión de las libertades provinciales - contra la opresión unificadora del poder central de la Monarquía francesa (16).

"Por un singular viraje de la historia -dice Althusser- el que miraba al pasado parece abrir las puertas del futuro". "Yo creo -añade- que esta paradoja se mantiene ante todo por el carácter anacrónico de la posición de - Montesquieu. Puesto que defendía un orden sobrepasado, se convirtió en adversario del orden presente, al que otros iban a sobrepasar" (17).

Defendiendo el orden feudal, dice el mismo autor, se opone a la Monarquía absoluta, con lo que la burguesía - prerrevolucionaria de unos decenios después lo utilizaron como ideólogo del cambio.

Demasiado duras parecen, no obstante, las palabras de Althusser, según el cual "este opositor de derechas ha servido, en el curso del siglo, a todos los opositores de izquierdas antes de armar a todos los reaccionarios en el futuro de la historia" (18).

No todo era conservadurismo y, menos aún, reaccionarismo en el bordelés. Más equilibrado parece el juicio de M.C. Iglesias (19), que, sin perjuicio de anotar esa indisimulable faceta conservadora del señor de La Brède, evoca un ramillete de tesis difícilmente explicables con tan simplista calificación: tales son, por ejemplo:

a) El concepto de sociedad civil como acuerdo de voluntades.
b) El rechazo de una doctrina paternalista del poder.
c) La condena del despotismo y de la esclavitud.
d) La fundamentación de la propiedad privada en un orden civil, no natural, afianzada luego por el trabajo; etc.

4.- LA OPCION ENTRE CAMBIO Y CONSERVACION

4.1.- Derecho político y sociedad civil.

Decíamos en un capítulo precedente que estudiaríamos la relación entre derecho civil y político cuando nos ocupáramos de la opción montesquiniana entre cambio y conservación, porque tiene un alcance mayor que el meramente jurídico.

Montesquieu se enorgullece de haber sido el primero en relacionar ambos sectores normativos: "Voy a tratar de la relación que tienen las leyes políticas con las civiles,

lo cual no conozco que nadie haya hecho antes que yo" (20). Veámos cómo lo hace.

Recordemos, de entrada, que el derecho se origina, según nuestro autor, por la guerra y que ésta se puede dar entre Estados y entre particulares; pero, a la hora de las definiciones, el término guerra desaparecía, ocupando su lugar el de relaciones, mucho más genérico y neutro (21). Sin embargo, al describir el contenido del derecho de gentes, vuelve a aparecer la guerra, cosa que no ocurre cuando se refiere al derecho civil o al político, no ya en este pasaje, sino en todo el Espíritu de las leyes.

¿Habrá que entender que el estado de guerra entre particulares era una expresión retórica, válida tan sólo para mantener el paralelismo entre el derecho político y el de gentes, pero que no tiene detrás una relación bélica real? ¿Habrá que considerar que la guerra ha sido erradicada por la sociedad precisamente mediante el derecho? No es posible que nos pronunciemos de momento sobre esta cuestión, que reaparecerá más adelante.

Entonces, ¿qué rol desempeña el derecho político y el civil en la sociedad? Montesquieu hace de este problema dos planteamientos bastante dispares por no decir opuestos:

1) En algún momento defiende el presidente el rol dinámico del derecho político por contraste con el estabilizador del derecho civil. Estas son sus palabras: "Es necesario que ellas (las leyes) estén en relación con la naturaleza y con el principio del gobierno establecido o que se quiera establecer, bien porque ellas lo constituyen, como hacen las leyes políticas, bien porque lo mantengan,

como hacen las leyes civiles" (22).

El derecho político aparece como creador de sistemas políticos, como proa de la sociedad que puede incluso enfrentarse al sistema político para cambiarlo. Desde esta óptica, es lógico que el derecho político determine, por muy en última instancia que fuere, al derecho civil, pues al cambiar el sistema político se verán afectadas todas las relaciones sociales entre los miembros del colectivo. Por eso dice Montesquieu: "No digo yo que los cambios sean irreversibles y que cuando se destruye el gobierno político quede destruído necesariamente el gobierno civil. Digo sólo que lo natural es que así suceda, y que así sucede en los pueblos que han tenido buenos legisladores" (23).

La alusión a los buenos legisladores no debe despistarnos. Montesquieu no aboga ni por esto ni por aquello; simplemente afirma que un buen legislador no dejará pasar la oportunidad del cambio político para cambiar, o intentarlo al menos, las relaciones civiles.

Por lo demás, este primer planteamiento teórico, bastante nítido por cierto, es el que ha gozado del favor de los constitucionalistas, de los ensayistas políticos y de los gobernantes de estos doscientos años de "era constitucional". La Constitución es concebida como cimiento del Estado y su norma fundamental, norma que establece los principios a los cuales debe ajustarse el resto del ordenamiento jurídico, que le está subordinado. Los cambios políticos tienden, por eso, a verse reflejados constitucionalmente. En cambio, la proposición inversa, ha sido falsa con mucha frecuencia, cuando se ha querido dar cierta impresión de cambio político mediante meros cambios de las fórmulas jurídicas constitucionales.

Se me excusará que no me extienda sobre el tema. Sólo quería dejar patente, con textos, que en Montesquieu está ya presente el planteamiento que podríamos llamar "ortodoxo" de las relaciones entre derecho político y derecho civil, ortodoxo, se entiende, respecto de lo que ha sido la ciencia del Derecho Constitucional en el marco demoliberal.

2) Pero también está presente otro planteamiento, menos racionalista y simétrico, pero más revelador del fonde de la cuestión. Y para estímulo de unos y tormento de los más, este otro planteamiento se encuentra mezclado con el anterior.

En el mismo libro y capítulo, Montesquieu se refiere conjuntamente a las leyes políticas y civiles, después de haberlas distinguido, para decir que deben adaptarse al pueblo para el que fueron dictadas, a sus caracteres físicos, etc. Y tan sólo unas líneas más adelante da la explicación de este tratamiento conjunto: "No he separado las leyes políticas de las civiles porque, como no trato de las leyes, sino de su espíritu, y como este espíritu consiste en las diversas relaciones que las leyes pueden tener con las distintas cosas, he tenido que seguir el orden de las relaciones y de las cosas, y no el orden natural de las leyes".

La explicación, de nuevo muy confusa, deja entrever, no obstante, algo concreto: si atendemos, más que a las leyes, a su espíritu, el tratamiento de las leyes políticas y civiles tiene que ser conjunto. Lo que quiere decir que el espíritu de ambos tipos de normas está muy próximo, si es que no coincide. ¿Qué razón hay para juzgarlo así?

'a cosa comienza a cobrar más sentido cuando se pone en relación, y a mi juicio hay que hacerlo, este par de normativas con las dos realidades sociopolíticas que tienen a la base: el Estado civil y el Estado político, tal como los llama Montesquieu. Los conceptos que de éstos - ofrece Montesquieu están tomados de su coetáneo italiano Gravina y son dignos de nuestros actuales científicos de la política que más blasonan de un exquisito realismo. Loa expusimos en un capítulo anterior. Recordémoslos ahora:

a) Estado político es "la reunión de las fuerzas particulares". Se supone que es su reunión en una sociedad, precisamente en la sociedad civil o Estado civil. Es, por lo tanto, cuestión de fuerzas.

b) Estado civil es la reunión de las voluntades; cuestión de consenso.

Pues bien, como se puede colegir, Estado civil y Estado político se dan conjuntamente, inseparablemente. Lo dice el propio Montesquieu: "Las fuerzas particulares no pueden reunirse sin que se reúnan todas las voluntades" (24). Consiguientemente, nada más lógico que la solidaridad en la suerte de ambos estados.

No es, sin embargo, necesario deducirlo. Es nuestro autor mismo quien lo deja bien patente cuando advierte, según vimos, que "el gobierno más conforme a la naturaleza es aquél cuya disposición particular se adapta mejor a la disposición del pueblo al cual va destinado". Lo que vale tanto como decir que es aquel que se adapta a la sociedad civil que tiene en su base.

Los dos tipos de ordenamiento jurídico se proyectan

sobre lo mismo: la sociedad vivil. El derecho civil directamente; el derecho político indirecta o mediatamente, a través del Estado político. como el espíritu de las leyes es su relación con las cosas, resulta que el de las leyes políticas es el mismo que el de las civiles. No se diferencian estas dos clases de normas más que en la perspectiva desde la cual regulan y se adaptan a la sociedad civil. ¿Cuáles son estas perspectivas?

No encontraremos la respuesta sino en el otro libro del Espíritu de las leyes que aquí estamos rastreando: el XXVI. En la clasificación del derecho que ahí hace el bordelés sostiene un revelador concepto del derecho civil: es aquél "por el cual un ciudadano puede defender sus bienes y su vida contra cualquier otro ciudadano": he ahí cómo inopinadamente ha reaparecido el estado de guerra, la guerra entre los miembros de una sociedad civil, que es lo que da origen a una forma de derecho que trata de regularla: el derecho civil.

Vida, libertad y bienes eran los pilares de la sociedad política que reclamaba John Locke. Montesquieu, más complejo, divide su garantía y regulación en dos ordenamientos jurídicos distintos. Sin referirnos a la vida, que no está en cuestión y sobre la que nuestro autor deja de pronunciarse, nos quedan la propiedad y la libertad. La propiedad es materia de derecho civil; la libertad, materia del derecho político. De nuevo es Montesquieu quien lo dice taxativamente cuando deslinda los respectivos terrenos de las leyes políticas y de las civiles: "las primeras les aseguran (a los hombres) la libertad, las segundas la propiedad" (25).

De este modo queda muy clarificado el segundo plan-

teamiento montesquiniano: la propiedad es la última expresión, el núcleo y síntesis de las relaciones civiles, de la sociedad civil. Y a esa sociedad o estado civil es al que tiene que adaptarse el Estado político o gobierno.

Debe adaptarse, sí; tienen un mismo espíritu las dos clases de leyes, de acuerdo; pero sigue habiendo un principio de distinción entre ellas. Por eso dice Montesquieu: "No hay que decidir por las leyes de la libertad... lo que sólo debe ser decidido por las leyes concernientes a la propiedad". El orden de la libertad, que es el del bien público o general, no se ve afectado por las cuestiones que atañen a los bienes particulares, son de distinta índole y no puede hablarse de subordinación de éstos a aquél; pretender tal cosa, que es lo que hace la teoría clásica, es sencillamente un paralogismo.

Uno puede colegir que el brillante discurso montesquiniano nos lleva al abstencionismo de los poderes públicos respecto de las relaciones civiles, de las que las más significadas son las económicas o concernientes a la propiedad. Lo cual fue un buen motivo para que Montesquieu fuera rescatado por el liberalismo burgués conservador del XIX, pues, aunque el bordelés no estaba pensando preferentemente en la burguesía al escribir dichas palabras, ésta, una vez ocupado el poder económico y el político, podía perfectamente reconvertir en su apoyo una tesis tan meridiana.

Pero Montesquieu no se queda en dicha conclusión abstencionista, sino que, aun violentando una vez más planteamientos, pasa de la diferenciación a la identificación de ambos órdenes en el breve tránsito de un modesto punto y coma. Dice así el texto íntegro: "Decir que el bien particu-

lar debe ceder ante el bien público es un paralogismo: esto sólo ocurre en los casos en que se trata del imperio de la ciudad, es decir, de la libertad del ciudadano; pero no ocurre en aquellos en que se trata de la propiedad de los bienes, porque el bien público consiste siempre en que cada cual conserve invariablemente la propiedad que le dan las leyes civiles" (26).

Con lo que tenemos al Estado político y a su orden normativo, el derecho político, como garantía y sostén de la sociedad civil, que está asentada en la propiedad. Montesquieu está evidenciando el verdadero trasfondo de la tesis abstencionista que el liberalismo adaptaría después a sus necesidades de un orden económico más complejo.

Es cierto que Montesquieu insiste en que tampoco se haga mediante leyes civiles lo que corresponde a las políticas, con lo que parece conservarse la idea de una zona autónoma de la política respecto de la sociedad civil (esto es, la tesis encubridora de su real identificación). Pero basta echar una ojeada a las materias que recoge Montesquieu a este respecto para abandonar toda posible ilusión idealista de la política y de la Constitución como protagonistas del sistema y determinantes de todas las demás relaciones sociales.

Dichas materias son el problema de la alienabilidad o no de las rentas y propiedades estatales (problema no insignificante pero de importancia secundaria, y más aún en el siglo XVIII) y el de la sucesión en la monarquía (27). Son ejemplos, sí; pero, aunque los extrapoláramos a un nivel mas general, no alcanzarían a contradecir de ningún modo lo anteriormente establecido.

La conclusión se obtiene por sí sola: frente a lo que se desprendía del primer planteamiento, ahora vemos que es el derecho político el que se adapta al civil. Y así se entiende perfectamente lo que se decía en el libro primero acerca de la suerte solidaria del Estado político y el civil, y sobre la unidad de espíritu de las leyes políticas y civiles. Todo el derechos es, al menos en espíritu, uno solo: el derecho que necesita la sociedad civil.

Para destacar la importancia científica e ideológica de Montesquieu, su estudioso podía contentarse con haber puesto de manifiesto la presencia en su obra de los dos planteamientos anteriores, en los que han podido inspirarse tanto la teoría liberal como la marxista del derecho y del Estado. Sí, no obstante, queremos saber suál es el verdadero Montesquieu, de nuevo hemos de decir que los dos... desde el punto de vista científico. Su realismo y sensatez científica le hacen recoger, aun a costa de no saberlos integrar en una síntesis armónica, los hechos de los que deja constancia:

a) de un lado, que las sociedades cambian y que, en el cambio, las leyes políticas trazan caminos, marcan pautas, sientan principios, etc.; todo lo cual determina en buena medida lo que va a ser la sociedad civil, o, al menos, lo que se pretende o se dice pretender que sea.

b) De otro lado, que en los sistemas ya establecidos las leyes políticas no son sino una garantía más, acaso la más poderos, de dicho sistema, cuya dinámica corresponde a la sociedad civil.

¿Y cuál es, ideológicamente, el verdadero? Alguien recordará, a este respecto, que el Espíritu de las leyes

dedica más espacio y atención a los gobiernos establecidos que por establecer, más a explicarnos cómo deben gobernarse los Estados que cómo deben cambiarse, más a detallarnos qué leyes vienen exigidas por los principios de gobierno que cómo destruir esos principios. Pero no menos convendrá recordar que la Teoría Política siempre lo había hecho así y que sería mucho pedirle a Montesquieu que también revolucionara esto. Es decir, que si bajo este prisma, la Teoría Política montesquiniana es conservadora, es acaso porque la Teoría Política, en cuanto Teoría de los gobiernos, es siempre conservadora, al menos por razón del objeto.

¿Es entonces imposible verle una faz ideológica definida a nuestro autor? Para hallarla hemos de hacer alguna nueva consideración.

4.2.- Espíritu general y sistema político.

Si el mejor gobierno para cada pueblo es aquel que mejor se le adapta, adaptación que debe exigirse también de las leyes, y si es muy raro azar que el gobierno de uno convenga a otro, se ha de concluir necesariamente que los gobiernos (y las leyes) no deben cambiar más que cuando hayan cambiado las condiciones sociales que los soportan. Pero, por la misma razón, es claro que deben cambiar cuando esto último ocurre, sin que parezca tener justificación alguna el aferrarse a un Estado político (hoy, mejor sería decir un régimen, un sistema político) ya caducado. Y también se deriva de lo anterior que todo gobernante (por antonomasia, el legislador) que quiera cambiar el gobierno y las leyes políticas o bien necesita apoyarse en un cambio previo de esas condiciones sociales, o bien es que busca

remodelarlas precisamente con el ariete legal.

Contemplado el problema a este nivel de generalidad, tenemos ya ganadas dos implicaciones:

a) Que el derecho, como dijimos, es único; por consiguiente, su distinción en ramas es sólo formal, académica.

b) Que derecho y sociedad, por eso mismo, caminan juntos, al menos tendencialmente; buscan ajustar sus diferencias a la corta o a la larga, ajuste que se renueva continuamente, evolutiva o revolucionariamente (sobre esto volveremos en seguida), en ese movimiento dialéctico adecuación-inadecuación-nueva adecuación del que nos hemos ocupado en otro lugar de este mismo trabajo. Derecho y sociedad -insisto en que al menos tendencialmente- forman parte de un solo sistema.

Hasta aquí lo que se infiere de la concepción montesquiniana y lo que el propio presidente deja traslucir con más claridad de la que una lectura apresurada del espíritu de las leyes depara. Montesquieu era consciente de esta "ley" sociológica y no le opone reparos científicos.

Pero, por eso, un somero examen de la realidad política circurndante había de mostrarle un hiato importante entre el derecho y la sociedad de su tiempo y país, cuya sutura demandaba una reforma profunda de la legislación, que ya no se acomodaba a las estructuras socioeconómicas reales; y también una remoción de las estructuras cuya -obsolencia ya no podría disimular una legislación de privilegios en favor de determinados estamentos. Pero Montesquieu se resiste a concluir de este modo. Parece entender, quiere entender, que las instituciones acuñadas e histó-

ricamente consolidadas responden al genio de un pueblo, a su temperamento, a su clima, a su religicón; en una palabra, a su espíritu general. Y cree preferible lo que históricamente ha encontrado asiento. Adopta por eso una actitud conservadora que acaricia más una política de acumulación e integración de lo nuevo en lo existente que una política de cambio.

Esta tesis no es una gratuidad por mi parte, sino que se extrae directamente de sendas propuestas que se contienen en las dos partes más importantes del Espíritu de las leyes:

1ª La primera consiste en lo que hemos destacado en los epígrafes anteriores de este mismo capítulo, por lo que nos limitamos a recordarlo ahora: en la Teoría Política lo más que se postula es una reforma que busque un equilibrio de las fuerzas políticas; equilibrio que, como vimos, se vencía claramente del lado de una de ellas, o de dos, pero, en cualquier caso, nunca del lado de la fuerza más pujante por aquel entonces y que era la que reclamaba cambios: el tercer estado.

2ª Por su parte, la Sociología Política descansa en una idea de la que se puede decir todo menos que sea un estímulo a la revolución: el espíritu general; y apunta a una concepción de los gobiernos como sistemas, que se cercena toda veleidad rupturista.

Como resultado que es de causas morales y físicas, el espíritu general, una vez decantado ("una vez adquirido el tono", dice Montesquieu), templa y filtra los ímpetus nuevos y resiste la renovación. Como también resiste y frena la desmesura del déspota que quiera gobernar

contra él, que no todo va a ser negativo en la ideología conservadora.

Quiere esto decir que el espíritu general no es algo meramente inerte, sino que actúa en cada momento, como caldo de cultivo para algunas ideas y actitudes, como rémora para otras; pero nunca gestándolas o abortándolas él mismo. Dicho de otra manera: el espíritu general de cada nación es espuela que impide la total quietud política y freno a la fogosidad. El legislador, por ende, no debe ir contra el espíritu general, sino amoldarse a él. Así lo advierta Montesquieu en el Espíritu de las leyes (28). Pero es quizás más elocuente en La grandeza de los romanos, donde sentencia: "Es un error creer que haya en el mundo autoridad humana absolutamente despótica; ni la ha habido ni la habrá jamás; el poder más absoluto está siempre limitado por algo... en cada nación existe un espíritu general sobre el cual se funda el poder; cuando éste choca con ese espíritu, se hiere a sí mismo y tiene que detenerse" (29).

Desde luego, todo cambia. Los pueblos, como los individuos, nacen, crecen y mueren. Pero no hay en ello fatalismo. El legislador lo puede todo. Sin embargo, no es conveniente ni prudente hacer efectiva su omnipotencia. Es mejor seguir un ritmo pausado para facilitar su asimilación por parte de los demás elementos del sistema y así asegurar el perenne equilibrio en la evolución.

Y el ritmo que Montesquieu hace suyo es más bien lento. Para mejor sugerirlo, no duda en hurtarle al espíritu general sus ingredientes más dinámicos. En efecto, éste viene a ser resultado del clima, de la religión, de las leyes, de las máximas de gobierno, de los ejemplos de cosas

pasadas, de las costumbres y hábitos (30); esto es, de las causas físicas y morales, como gusta nuestro autor de sintetizar. Pero deja fuera las causas que pudiéramos denominar socioeconómicas: el comercio, la moneda y la población (31), que en el siglo XVIII apuntaban decididamente, al menos en Francia, por la reforma de las estructuras feudales que las encorsetaban (32).

En La grandeza de los romanos Montesquieu había destacado la enorme importancia de la economía en la historia de un pueblo. En el Espíritu de las leyes también las estudia y resalta; pero parece como secuestrada en los libros que expresamente le dedica; luego, a la hora de relacionar o cruzar variables, se queda en las causas físicas y morales (clima y costumbres, clima y matrimonio, fertilidad del suelo y derecho de gentes...); a la hora de construir con todas esas variables un concepto sociopolítico genérico, se quedan fuera las socioeconómicas; lo mismo que, a la hora de hablar de las causas en general, se apela a la dicotomía entre físicas y morales, en la cual no tienen cabida estas causas socioeconómicas, que no son ni lo uno ni lo otro.

Sea porque la cercanía de la realidad política que tiene a la vista al escribir el Espíritu de las leyes empaña la lucidez que había derrochado en La grandeza de los romanos, sea porque el político se mezcla con el científico, el caso es que hay en la sociología Política montesquiniana como un olvido inconsciente del elemento más disconforme con la sociedad civil formalmente vigente en su tiempo y que nuestro autor prefiere no encausar.

De nuevo hemos de decir que tampoco se trata de una gratuidad por nuestra parte, ni una mera extrapolación,

sino que es el propio barón el que extrae la conclusión conservadora. Así, en un pasaje de sus Manuscritos en el que anota esta misma idea de la variedad de factores de la política, dice: "Los Estados están gobernados por cinco cosas diferentes: por la religión, por las máximas generales del gobierno, por las leyes particulares, por las costumbres y por los hábitos. Todas ellas tienen entre sí una relación mutua. Si se cambia una, las otras sólo la siguen lentamente, lo que por doquier crea una especie de disonancia" (33).

El texto presenta alguna variante respecto del que recoge el Espíritu de las leyes, pero coincide en silenciar las causas socioeconómicas, además de evidenciar que es la lentitud evolutiva del sistema lo que dificulta una política de cambio. He aquí, en su orto, el conservadurismo de la teoría de los sistemas.

Y, si esto es así, apenas hay un paso que dar entre exigir a un gobierno, para ser bueno, que se adapte a la sociedad civil y conformarse simplemente con que esté establecido. O, relativizando la cuestión muy al gusto montesquiniano, terminar admitiendo que más vale permanecer en un gobierno establecido que andar con cambios que a - nada conducen: "No pienso de ningún modo -dice nuestro - autor- que una forma de gobierno deba repudiar a las otras. El mejor gobierno de todos es ordinariamente aquel en que se vive, y un hombre sensato debe amarlo: porque, como es imposible cambiarlo sin cambiar las maneras y las costumbres, no concibo, dada la brevedad de la vida, de qué utilidad sería para los hombres abandonar por completo el hábito que tomaron" (34).

Esto es: el gobierno establecido, que forma con las leyes, con las costumbres y con la sociedad entera un sistema, tiende a su autoconservación, a permanecer; el sistema tiende a posponer el cambio, a dificultarlo e incluso a disuadir del mismo argumentando su inutilidad. Esta apelación a la inutilidad del cambio es elocuente: quienes lo intentan no llegarán a verlo consumado, dadas la resistencia del sistema y la brvedad de la vida. El sistema establecido arguye en términos de utilitarismo egoísta e insolidario con generaciones futuras para conseguir actitudes conformistas en las generaciones presentes.

Ese es el Montesquieu conservador, mucho más constante y coherente que el que habla de rebeldías y cambios. Pero éste último también existe y sería deshonesto cerrar el capítulo de su opción política sin poner de manifiesto el Montesquieu que se inquieta, se remueve, se desembaraza de la lógica y arremete contra el despotismo, contra el absolutismo y contra la esclavitud. No valen aquí apelaciones al sistema y a su lentitud evolutiva. Estamos ante aberraciones políticas y la sola perspectiva de su erradicación nos libera de todas las exigencias de la Sociología Política como ciencia.

A guisa de síntesis, es de recordar la anotación que hace Montesquieu del tejer y destejer histórico de sistemas políticos. Las invasiones de ciertos pueblos, dice, nos trajeron sus costumbres y maneras: los árabes, el despotismo; los nórdicos, el gobierno de los nobles; fueron precisos novecientos años para establecer el gobierno de uno solo; y así seguiremos "hasta el último grado de obediencia", y sólo acabará cuando "por algún accidente cambie la disposición de los cerebros y haga a los hombres tan indóciles como lo fueron en otro tiempo". Y termina:

"He ahí cómo siempre hubo un flujo y reflujo del poder y de la libertad" (35).

Aunque Montesquieu se muestra un tanto indeciso, debemos destacar:

1) Que simpatiza con la indocilidad de los nórdicos, la cual, como defendía en otro lugar ya analizado por nosotros, ha generado un estado de libertad mientras que la docilidad de los sureños les ha llevado a la - servidumbre. Nótese cómo esa indocilidad instauró el gobierno de los nobles; ¿identifica Montesquieu gobierno de los nobles con libertad?

2) Que esa rebeldía que aflora al texto lo es contra el absolutismo y con mayor razón, hay que entenderla contra el despotismo.

3) Que el barón no se atreve, sin embargo, a postular un cambio drástico y provocado; apela vagamente a "un accidente" y a un cambio en las mentes, no a un cambio en las estructuras.

Pero, en otro momento, Montesquieu ensalza la guerra de los siervos romanos por conseguir la libertad al tiempo que censura una vez más la esclavitud: "¿Por qué degradar a una parte de la naturaleza humana? ¿Por qué crearse enemigos naturales? ¿Por qué disminuir el número de ciudadanos? ¿Por qué habérselas con quienes no serán retenidos sino por el temor? ¡Guerra de los siervos! La más justa que jamás se haya emprendido, porque buscaba impedir el más violento abuso que nunca se haya hecho a la naturaleza humana" (36).

¿Es la guerra "de liberación" el tipo de accidente a que aludía en el pasaje antes citado? De ser así estaríamos ante un Montesquieu abanderado de la revolución - violente, lo que, desde luego, él se habría guardado muy mucho de proponer contra la monarquía absoluta francesa y sólo aplaudiría contra la esclavitud romana o contra el despotismo turco o persa...

5.- INGLATERRA Y ESPAÑA

Montesquieu no refleja con fidelidad la Constitución inglesa, como es sólito reconocer, sino que la idealiza o incluso la instrumentaliza para exponer y defender su propio ideal político. Por el contrario, fustiga a otros Estados, y al español entre los que más: ¿Es un recurso literario para no nombrar a Francia u obedece a un análisis riguroso de los Estados que critica?

Esta faceta de la obra montesquiniana, acaso un tanto lateral en nuestro trabajo y que abordamos por terminar este capítulo con alguna nota de cálida cercanía, ha sido estudiado, entre nosotros, por R. Morodo y por L. Díez del Corral. Lo hacen de modo divergente y vamos a recoger sucintamente su respectiva visión del tema.

Según Morodo, Inglaterra es presentada por Montesquieu como ejemplo de Constitución libre, en tanto que en el polo opuesto sitúa a la España de los Austrias, que viene a ser como el "antimodelo permanente referencial". Hay, ciertamente, otros antimodelos en la obra del bordelés, cuales son, por ejemplo, Turquía y Persia. Pero, como advierte Morodo, son "antimodelos exóticos", son la "anécdota lejana y pintoresca, sin integración en el ius poli-

ticum europeum", mientras que, por el contrario, España pertenecía a esa legalidad y cultura, a pesar de lo cual, vulneraba sus supuestos. De todos modos, independientemente de la verdad objetiva del diagnóstico, Inglaterra y España servían en realidad a Montesquieu como pretexto para criticar el absolutismo francés, tesis ésta que es ampliamente compartida por los estudiosos del presidente (37).

En palabras de Morodo, el antimodelo español queda perfilado por el ilustrado francés como "una sociedad política, dominada por los eclesiásticos, que, sin ser despótica, tiende al despotismo, y cuya economía está disfuncionalmente montada con un dispositivo que lleva a la autodestrucción". En cambio, el modelo inglés es "una sociedad secularizada, al menos sin control eclesiástico, y que basa su estructura económica en el comercio y en el desarrollo interno" (38).

Por su parte, P. Vernière nos llama la atención sobre el interesante dato de que Montesquieu presenta dos caras de Inglaterra según trate de ella en su Teoría Política o en su Sociología Política. Si en el libro XI, capítulo VI del Espíritu de las leyes Inglaterra es el país que ha sabido dotarse de una Constitución garante de la libertad, en el libro XIX, capítulo 27, pone de relieve sus tensiones y conflictos internos, la corrupción ministerial, etc. Por lo demás en sus Notas sobre Inglaterra critica a los ingleses a quienes no considera dignos de su libertad (39).

Díez del Corral matiza en varios sentidos la actitud de Montesquieu respecto de Inglaterra y, sobre todo, de España. Recuerda un pasaje de Cartas Persas en el que Montesquieu hace referencia a los principales países europeos;

Inglaterra, desde luego, era ya en esta obra descrita como modelo de libertad, libertad que, como argumentaría después en el Espíritu de las leyes, surgió de la discordia, de la lucha; la monarquía francesa aparece y desaparece en la historia como ciertos ríos en la superficie de la Tierra, dice Montesquieu; y la española decayó y apenas le queda el orgullo de su antiguo poder (40).

Montesquieu, que no visitó España, "estuvo -dice Díez del Corral- atento a las informaciones que le daban quienes sí la conocían, fiándose más de ellos que de los libros" (41). Con ocasión del largo viaje por Italia, entre 1728 y 1731, y de los datos que recoge en él, Montesquieu enjuicia muy favorablemente la monarquía española y su dominación en dicho país, como asimismo favorables son sus estimaciones respecto de las relaciones de la monarquía hispánica con la república de Génova, como refleja en su Carta sobre Génova; en resumen, encuentra que las regiones italianas resultaron beneficiadas de dicha dominación, que no fue en absoluto tan gravosa (42). Y si bien en Cartas Persas habla de la renuencia de los ibéricos a los trabajos útiles, de su ociosidad y mercantilismo de los genoveses, en el Espíritu de las leyes se hace eco de la buena fe de los españoles, famosa en todos los tiempos (43).

Muy otra, sin embargo, es su opinión sobre la conquista y dominación española de América, expresada tanto en Cartas Persas, donde se hace eco de la llamada leyenda negra, como en Pensamientos y en el Espíritu de las leyes (44). el imperio indiano era, para él, la causa principal del deslizamiento de España al despotismo, pues sacó a la monarquía de su perfecto marco geográfico de la península, mucho más idóneo que Inglaterra y el de Francia. La enorme extensión del continente americano y la índole de su

población exigían, según Montesquieu, un gobierno de cariz despótico, que habría de viciar a la monarquía peninsular. La intoxicación de la economía metropolitana por la venida de metales preciosos propiciaba igualmente el despotismo. Como tampoco existía una nobleza digna de tal nombre, que pudiera ser freno del poder monárquico, ni un Parlamento ni una división de poderes como en Inglaterra, realmente no quedaba otra sociedad intermedia que pudiera ejercer ese freno que el clero precisamente.

Díez del Corral cita en apoyo de su aserto el texto del Espíritu de las leyes, según el cual, aun siendo un mal el poder eclesiástico, es un bien si se opone al despotismo. Ahora bien, dicho autor no deja de anotar que en esto Montesquieu se equivocaba por falta de información, puesto que el clero español de la época estaba más ligado al poder civil que el de ningún otro país europeo (45).

En fin, según dicho intérprete, se puede decir que, en general, la obra de Montesquieu no es tan agria para con España. Dos terceras partes de sus escritos han estado inéditos hasta hace poco, y en ellos están un noventa por ciento de sus alusiones a España. Más justo es, entonces, afirmar que Montesquieu se interesó vivamente por el caso español, y no siempre en actitud descalificadora. Pero es claro que las referencias que encontramos en el Espíritu de las leyes son más críticas; ello acaso se deba, dice Díez del Corral, a que Montesquieu quería "acomodarse a los presuntos prejuicios de los críticos y lectores 'ilustrados'", lo que no necesitaba hacer cuando escribía anotaciones de uso personal. (46).

NOTAS AL CAPITULO X

(1) J. Robert: ob. cit., págs. 6-7.

(2) Mes Pensées, 86, O.C., pág 861a.

(3) Espíritu de las leyes, III, 9 y 10; IV, 3; y V, 14 y 15.

(4) Ibídem, VI, 17.

(5) L. Althusser: ob. cit., págs. 123-124.

(6) Espíritu de las leyes, XI, 11.

(7) Ibídem, XI, 6.

(8) L. althusser: ob. cit., págs. 125-129; cfr. también págs. 131 y ss.

(9) Espíritu de las leyes, XI, 4.

(10) Ibídem, XI, 3.

(11) Ibídem, XI, 6.

(12) Ibídem, XI, 11.

(13) Ibídem, XI, 6.

(14) Ibídem, XIX, 27.

(15) Ibídem, XI, 6.

(16) T. Quoniam: ob. cit., pág. 6.

(17) L. Althusser: ob. cit., pág. 146.

(18) Ibídem, págs. 145-146.

(19) M. C. Iglesias: ob. cit., págs. 185-386.

(20) Mes Pensées, 392, O.C. pág. 895b.

(21) Espíritu de las leyes, I, 3.

(22) Ibídem, mismo lugar.

(23) Mes Pensées, 393, O.C., pág. 895b.

(24) Espíritu de las leyes, I, 3.

(25) Ibídem, XXVI, 15.

(26) Ibídem, mismo lugar (subrayado mío).

(27) Ibídem, XXVI, 16-17.

(28) Ibídem, XIX, 5.

(29) La grandeza de los romanos, O.C., pág. 483a; ed. cast., pág. 145.

(30) Espíritu de las leyes, XIX, 4.

(31) Ibídem, libros XX a XXIII.

(32) Esto no significa, en absoluto, que los beneficiarios de dichas estructuras fueran ya por aquellas fechas los estamentos privilegiados; por lo menos, no lo era la nobleza en bloque. Se había operado en los siglos XVII y XVIII una fuerte subrogación de elementos de la burguesía en los privilegios de los nobles arruinados, de quienes compraron propiedades y derechos. Cfr., ante todo, A. de Tocquebille: El Antiguo Régimen y la Revolución e Inéditos sobre la Revolución. Cfr. también, entre otros, N. Hampson: Historia social de la Revolución Francesa; A. Cobban: Interpretación social de la Revolución Francesa; D. Guerin: La lucha de clases en el apogeo de la Revolución Francesa, 1793-1795; A. Seboul: Las clases sociales en la Revolución Francesa; A. Gerard: Mitos de la Revolución Francesa; obras todas ellas citadas en la Bibliografía.

(33) Mes Pensées, 645, O.C., pág. 948b. El texto de E. L., XIX, 4 está tomado de Mes Pensées, 1903, O.C., pág. 1044a.

(34) Ibídem, 632, O.C., pág. 947b.

(35) Ibídem, 1475, O.C., pág. 1011a.

(36) Ibídem, 171, O.C., págs. 872a-b.

(37) R. Morodo: Modelos y antimodelos políticos: Montesquieu y España, en "Boletín de Ciencia Política", - núm. 3, marzo 1970, Madrid, pág. 72; recogido en E. Tierno Galván y r. Morodo: Estudios de pensamiento político, ob. cit., págs. 138-139.

(38) Ibídem, pág. 81; en "Estudios...", pág. 150.

(39) P. Vernière: ob. cit., págs. 74-75.

(40) L. Díez del Corral: ob. cit., págs. 119-120; cfr. Cartas Persas, CXXXVI, O.C., págs. 135a-b.

(41) Ibídem, pág. 62.

(42) Ibídem, págs. 20 y ss. y 37-38; cfr. Lettre sur Gênes, O.C., págs. 344a-348b.

(43) Espíritu de las leyes, XIX, 10.

(44) L. Díez del Corral: ob. cit., págs. 121-124; cfr. Cartas Persas, LXXVIII, O.C., págs. 104a-105a, y Mes Pensées, 617 y 1573, O.C., págs. 943b-944b y 1019b-1020a.

(45) Ibídem, pág. 141.

(46) Ibídem, pág. 37.

CAPITULO XI

MONTESQUIEU: VII) BÚSQUEDA DE LA UNIDAD EN EL ESPIRITU DE LAS LEYES

1.- DIFICULTAD DEL INTENTO.

No debe el estudioso contentarse con la alabanza o la censura, ni siquiera cuando siguen a un análisis honesto de la obra estudiada, sino que debe todavía interrogarse acerca de si dicha obra, con sus logros y malogros, es expresión y desarrollo de un esquema intelectual unitario o es simplemente una recopilación aforismática. Este es el problema que nos proponemos abirdad al final de nuestra investigación sobre la obra de Montesquieu y, muy principalmente, sobre el Espíritu de las leyes.

En un anterior capítulo pudimos apreciar que, a pesar del desorden de los libros de esta obra cumbre de la historia del pensamiento político, era posible sistematizarla en dos partes científicamente diferenciadas, la Teoría Política o Teoría de los Gobiernos y la Sociología Política, a las cuales cabía añadir una Teoría Jurídica algo más difusa y de menor encarnadura. Y, aunque forzosamente el contenido de las mencionadas partes es heterogéneo, el conjunto conforma una Ciencia Política de considerable entidad y no desdeñable cohesión.

Pero que no debe ser fácil encontrar el punto de conexión entre el filósofo y el sociólogo, entre las causas físicas y las morales, entre el determinismo y la libertad, entre el racionalismo y el empirismo, lo prueba el dato de la multitud de estudios dedicados a encontrarlo y explicarlo.

Los defectos del Espíritu de las leyes son el resultado de que sea una de las primeras obras de tales pretensiones y fuste científico, si no es la primera. De otra parte, el hecho de que la Teoría Política preceda a la Sociología evidencia que el autor no se decidía de modo

resuelto por la metodología y el enfoque empíricos propios de esta última disciplina (en su descargo no debemos olvidar que aún faltaba un siglo para que la Sociología fuera "inventada") y, por consiguiente, que dicha parte de la obra estaba pensada más como ilustración de la Teoría que como su más sólido pilar. Pero una "lectura" actual del Espíritu de las leyes no debe sentir ningún escrúpulo científico en invertir su orden, pues no desvirtúa ni un ápice su mensaje. Así lo hemos hecho en este trabajo. Por lo demás, no es pequeña la unidad que proporciona a la obra su latente ideología, como acabamos de analizar en el capítulo precedente.

Tenemos, pues, acanzado algo de nuestra tarea con esta unidad ideológica y aquella sistemática de los libros que componen la obra objeto de nuestra investigación. Cabe, no obstante, que nos preguntemos si hay en la misma alguna idea eje que la incardine teóricamente, algún concepto teórico fundamental que, ideología aparte, vertebre tan desordenada defensa de la libertad política. Porque si, a la vista de las contradicciones, de las imprecisiones, de las cautelas y de los equívocos que hay en ella, hemos de renunciar, aunque no gustosos, a conocer con ajuste y nitidez lo que Montesquieu verdaderamente pensaba en todas y cada una de las mil cuestiones que afronta o meramente roza en los treinta y un libros del Espíritu de las leyes, no podemos sin embargo, abdicar de buscar las ideas matrices de su Ciencia Política, por si las hubiere. Porque, en caso de encontrarlas, seguramente la obra lograría ofrecer una imagen más coherente de la que hasta ahora han ofrecido este estudio y otros similares.

No se nos oculta, por lo dicho, que, a través de este ya extenso estudio, ha predominado la crítica lógica y metodológica de los puntos más sobresalientes y de las

argumentaciones más constantes de la capital obra del barón. Creo que era necesario no sólo por lo que pudiera contribuir a su desmitificación, labor ésta reiteradamente emprendida con mejor o peor fortuna, sino también, y en medida muy importante, como muestra de las dificultades científicas y políticas del momento en que nuestro autor escribe.

Pero es un principio fundamental de la exégesis el suponer la coherencia del autor y de la obra analizados mientras no conste lo contrario, e incluso buscarla más allá de las primeras y de las segundas apariencias que, como en el caso de Montesquieu, pudieran persuadirnos de la inutilidad del intento. Por eso resulta preciso, a estas alturas de nuestro estudio, que invirtamos su óptica e indaguemos si, a pesar de tanto análisis crítico, el Espíritu de las leyes ha resistido la prueba y sigue manteniéndose en pie. La respuesta afirmativa se presume: el Espíritu de las leyes ha devenido una obra clásica, lo que difícilmente cabe atribuir a la casualidad ni a la mera ideología; como tampoco es una obra de utopía, debemos esforzarnos en encontrar la clave en su vertiente científica.

Sería huero que buscáramos ahora adecuado encaje y acomodo a tantas afirmaciones concretas como se contienen en las muy nutridas páginas de esta obra. Lo que queremos acometer ahora es una visión más unitaria de la misma, entendida como conjunto, como el esforzado intento que es de dar una explicación global del muy complicado mundo político considerado como totalidad.

2.- DIVERSAS INTERPRETACIONES UNITARIAS.

Esta investigación de la unidad y cohesión montesquiniana no es una inútil gallardía intelectual, sino una legítima aspiración científica sentida por numerosos estudiosos. Ante la imposibilidad, e incluso inconveniencia, de recoger la muy extensa literatura que se ha vertido sobre el particular, veamos tan sólo algunas de estas aproximaciones antes de exponer nuestra opinión, que no pretende ser muy original, pero si constructuva y científicamente sólida.

2.1.- Interpretación de P. Barrière.

P. Barrière cree encontrar la médula del Espíritu de las leyes y de toda la obra montesquiniana en el humanismo (1). Esta es la idea que cohesiona y da sentido a tanta riqueza de datos y -digamos nosotros- a tanta fragilidad dialéctica. Este humanismo se detecta en la presencia constante, en las páginas del bordelés, de Montaigne y, sobre todo de Cicerón. por otra parte, Montesquieu valora la cultura por encima de la técnica; se preocupa continuamente por indagar sobre la felicidad, lo que le lleva al concepto de dignidad humana y, de aquí, al de libertad, que recorre todos sus escritos, para acabar haciendo una Filosofía de la Historia y de la política que le permitiera conocer la pauta del devenir humano; y esta pauta no es otra que la mayor importancia de las causas morales que de las físicas. "Humanismo en el tema, humanismo en el método, humanismo en la meta y en las ideas, ése es Montesquieu", concluye Barrière.

A mi juicio, decir que ese humanismo sea determinante de todos y cada uno de los análisis de Montesquieu es

algo más que exageración de devoto. Pero, aun así, la interpretación es sugerente y, en términos más moderados, clarifica el entendimiento de la obra que estudiamos, pues ese humanismo existe verdaderamente en ella, la informa y le sirve de fondo.

2.2.- Interpretación de L. Althusser.

L. Althusser, de cuyo notable esfuerzo exegético nos hemos ocupado varias veces en este trabajo, nos ofrece un Montesquieu perfectamente coherente. Recordemos que Althusser ve en el despego montesquiniano respecto del contractualismo una finalidad política "reaccionaria" (su opción feudal); pero también unas consecuencias metodológicas revolucionarias, que pasaban por la distinción entre la ley como mandato y como fórmula científica, aunque guste, por cautela, de saltar de un significado a otro sin preaviso. De este modo podemos encontrar un Montesquieu metodológicamente unitario, pero ¿cuál es el hilo conductor de su obra, la idea aglutinante?

Althusser reconoce, al efecto, el caos y la confusión que reina en la ordenación de libros en el Espíritu de las leyes, en el que cree ver "tres partes hilvanadas a posteriori, como ideas imprevistas que no se ha querido desperdiciar". No se percibe la unidad entre la Teoría de los Gobiernos, que hace en los primeros libros, la exposición de los factores materiales y morales que determinan las leyes, existente en los libros centrales, y la Historia de los libros finales. "Se diría que Montesquieu se encuentra desgarrado entre un materialismo mecanicista y un idealismo moral, entre estructuras intemporales y una génesis histórica, etc.". De modo que el desorden de su obra "prueba, en contra suya, que no ha hecho el descubrimiento que decía" (2).

Althusser, sin embargo, quiere mostrar la unidad del Espíritu de las leyes. Veámoslo muy sucintamente.

a) La totalidad estructural naturaleza-principio.

Aunque la naturaleza y el principio de los gobiernos se distinguen conceptualmente, se dan necesariamente unidos en la realidad, formando una totalidad estructural, que es lo único que permanece o cambia: "Sólo es cambiable, en tanto que real, la totalidad naturaleza-principio", que no es una estructura jurídico-formal, sino una estructura política con unas concretas condiciones de existencia y duración. Estamos ante una nueva categoría teórica que le da la clave (a Montesquieu) de una infinidad de enigmas". La variedad de legislaciones y de costumbres no es entonces fortuita, sino el efecto y la expresión del sistema como unidad total.

Platón y Hobbes lo habían entendido así, pero desde la construcción de un estado ideal. Montesquieu, en cambio, hace de la totalidad "una hipótesis científica destinada a explicar hechos". La historia deja de ser un caos; tiene su estructura (la adecuación-inadecuación de esa totalidad naturaleza-principio) y sus centros de referencia (los Estados). "Hegel, que ha dado un prodigioso alcance a la categoría de totalidad en su filosofía de la historia, sabía perfectamente quien era su maestro cuando agradeció este descubrimiento al genio de montesquieu" (3).

b) El principio como determinante en última instancia.

Bien, pero, en la realidad histórica, no se dan monarquías puras ni repúblicas puras. ¿Cómo explicar las totalidades reales de los Estados reales? ¿No seguimos en

el idealismo? Montesquieu sólo aclara que el modelo es puro si la unidad naturaleza-principio es adecuada, e impuro si es contradictoria; si se da lo primero, el gobierno subsiste, y, si lo segundo, perece. De ahí que dedique el libro VIII precisamente a la corrupción de los gobiernos, libro en el que Althusser ve una importante clave de toda la obra.

Frente a Cassirer, que no cree que en esa totalidad haya un elemento determinante, puesto que ve en ella una causalidad circular en la que el principio es a la vez padre y criatura de la forma de gobierno, Althusser, interpreta que Montesquieu "quiere, en última instancia, un elemento, determinante: el principio". La gran lección del libro VIII es que "la fuerza de los principios lo arrastra todo" y que "la corrupción de cada gobierno comienza casi siempre por la de los principios". Cuando los principios son sanos, las leyes malas producen el mismo efecto que las buenas; si se han corrompido, las leyes buenas devienen malas, dice Montesquieu. Ahora bien, dicha determinación en última instancia del principio no excluye una cierta influencia de la naturaleza sobre él.

Althusser, que lee a Montesquieu del mismo modo que a Marx, esto es desde el punto de vista estructuralista, completa así su visión del Espíritu de las leyes: naturaleza y principio forman una estructura que, como tal, es una totalidad, determinada en última instancia por uno de sus elementos, pero con autonomía relativa del otro. Dicha determinación por el principio "puede parangonarse --dice- con el tipo de determinación que Marx atribuye en última instancia a la economía", que no excluye una zona de influencia de la política. "Esta interpretación -añade- sacaría a la luz una unidad real entre la primera y la última parte del Espíritu de las leyes, entre la tipología y la historia" (4).

c) Las costumbres como espíritu general y como principio del gobierno.

Sólo queda aclarar el papel que juegan los factores físicos y morales. Si leemos con atención, dice Althusser, podremos observar que ni el imperio del clima, ni el del terreno, ni el de la religión, etc., determinan directamente las leyes; actúan sobre las costumbres y sólo a través de éstas influyen en aquéllas.

La conjunción de todos esos factores forman el espíritu general de cada nación, que es concebido por Althusser como equivalente a las costumbres de esa nación; ambos, aunque Montesquieu nada dice al respecto, constituyen la esencia del principio de gobierno; Althusser lo interpreta así basado de nuevo en el libro VIII, en el que se dice que la corrupción de los principios comporta el deterioro de las costumbres. Los principios son, pues, la expresión de las costumbres (a mi juicio, lo que se deduce es exactamente lo contrario). Y, entonces, aquella determinación de la naturaleza por el principio se puede traducir como determinación de las leyes por las costumbres; determinación, claro, en última instancia y sin excluir una cierta influencia recíproca, aunque subordinada.

No pierde de vista Althusser que Montesquieu no es tan diáfano como él nos lo presenta, que en el Espíritu de las leyes, "no se aprecia bien la transición de las costumbres al principio, de las condiciones reales a las exigencias políticas de la forma de gobierno), inclinándose con excesiva frecuencia a este segundo término. Pero ello tiene su explicación. Y la tiene no tanto en el hecho de ser Montesquieu un pionero que no podía franquear los límites de su época cuanto en su deseo de mantener el equívoco, una zona oscura que le permitiera defender su

tesis partidista: una monarquía limitada y moderada por los cuerpos intermedios, de los que, como sabemos, el más natural es la nobleza (5).

2.3.- Interpretación de E. Tierno.

Tierno Galván, como ya dejamos apuntado, se acerca bastante a la interpretación althusseriana, al menos por lo que a la dialéctica de la historia se refiere. A este respecto, hace del concepto de autodestrucción esa buscada médula de la obra del gascón (6). Nada frecuente en la época, la idea de autodestrucción es, -dice-, algo más que una ocurrencia, a las que tan dado era Montesquieu. La autodestrucción consiste en "una cierta cualidad o condición congénita a determinado organismo, o lo que se considera como tal, que le lleva a su aniquilamiento".

El texto más notable o de los más notables en el cual Montesquieu utiliza dicha idea pertenece a La grandeza de los romanos y dice así: "El amor a nosotros mismos, el deseo de conservarnos, se transforma de tantas maneras y obra por principios tan contrarios, que nos lleva al sacrificio de nuestro propio ser por amor a nuestro propio ser. Y tanto es el cuidado que ponemos en nosotros mismos, que consentimos en perder la vida por un instinto natural y oscuro que hace que nos queramos más que a nuestra vida misma" (7). Párrafo deslumbrante "que parece nacido de la pluma de Hegel", comenta Tierno.

Todo organismo tiene un impulso de crecimiento al que llega a sacrificar incluso su propia conservación. "Autodestrucción equivale a desmesuramiento, es decir a la grandeza sin equilibrio". Así ocurrió en Roma y así sucede siempre. Las ideas de autodestrucción, decadencia, ciclo,

renovación, "suponen el germen de la valoración de la Historia como una totalidad que no cesa de renovarse fluyendo"; sin ello no hubiera aparecido ni el historicismo ni la dialéctica. De todos modos, Montesquieu alterna esta concepción con la mecanicista (fuerzas que accionan y reaccionan); y en ocasiones se le entremezclan ambas concepciones de forma contradictoria.

En cuanto a su Teoría Jurídica, también queda clarificada con la idea de autodestrucción, o, por mejor decir, con la de su impedimento. Las leyes, como sabemos, se corresponden con un cúmulo de circunstancias y factores, "pero son las leyes positivas las que deben definir correctamente este correlato", las que deben evitar "que se produzca el engrandecimiento que mata porque desarrolla la autocorrupción". Por eso afirma Montesquieu con admirable economía de lenguaje: "Lo sostengo y creo que no merecería la pena haber escrito esta obra sino para probarlo: la idea de la moderación debe ser la idea del legislador" (8).

De esta manera, la Antropología que hay a la base de la idea de autodestrucción culmina, según Tierno, en una Teoría Política que propone un gobierno moderado.

3.- INTERPRETACION UNITARIA QUE SE PROPONE EN ESTE TRABAJO

3.1.- La prudente ambigüedad del escritor frente a la censura.

La cantidad y la calidad de los intérpretes que, además de los mencionados, apuestan por la unidad científica montesquiniana persuaden a cualquiera que sea sensato de

la conveniencia, si no de la obligación, de acercarse a sus páginas intentando ver en ellas algo más que mero desorden. Ya lo recomendaba D'Alembert allá por 1755 en el Elogio que escribe de nuestro autor y al que nosotros volvemos una y otra vez para centrar los problemas exegéticos más importantes: "Es preciso -decía- distinguir el desorden real del aparente. el desorden es real cuando no se observa en absoluto la analogía y secuencia de las ideas; cuando se erige las conclusiones en principio, o los preceden; cuando el lector, después de rodeos sin número, se encuentra en el punto de partida. El desorden es sólo aparente cuando el autor, situando en su verdadero lugar las ideas que ha utilizado, deja a los lectores suplir las ideas intermedias; y así es como Montesquieu ha creído que podía y debía utilizarlas en un libro destinado a hombres que piensan, cuyo genio debe suplir las omisiones voluntarias y razonadas" (9).

¿Ahí es nada: estamos ante un libro escrito para lectores que sepan suplir lo que el autor omite voluntariamente! "Por otra parte -continúa D'Alembert unas páginas más adelante- la oscuridad voluntaria no es más que una: teniendo Montesquieu que presentar a veces verdades importantes cuyo enunciado absoluto y directo pudiera herir sin provecho, tuvo la loable prudencia de envolverlas, y por este inocente artificio las ha velado a aquéllos a quienes perjudicarían, sin que quedaran ocultas para los sabios" (10).

Un modo, pues, de obviar la censura mediante la autocensura, procedimiento que habrá de extenderse tanto en los totalitarismos de nuestro siglo. Y, efectivamente, apenas hay un estudioso de nuestro ilustrado que no vea esta reserva en más de un pasaje. Sorel rastrea estas cautelas en la gravedad con que trata la religión en el

Espíritu de las leyes, sin apenas nada de aquella ironía del final de La grandeza de los romanos, aunque es bien cierto que, si en esta obra "había secuestrado, por así decirlo, la Providencia de la historia", en el Espíritu de las leyes no la rescata del todo, relegando la religión a ser un elemento más de la política y estudiándola después del ejército, del clima, del comercio, etcétera.

Respetuoso libro, sí; pero su espíritu no era ortodoxo. Montesquieu lo sabía y se inquietaba. De ahí sus precauciones, sus frases matizadas y las bellas profesiones de fe, un tanto impertinentes en el discurso. Era un estilo que Montaigne y Buffon habían realizado de maravilla; pero Montesquieu no logró engañar a casi nadie porque se dejaba llevar demasiado de su espíritu laico.

Digamos lo mismo con sus precauciones políticas. Unas veces son los circumloquios con los que habla de Inglaterra (11). Otras veces, su gusto de llevar el problema a un pueblo oriental; así, por ejemplo, trata el tema del lujo en China (12), en lo que podríamos ver reproducida su técnica -o coartada- de Cartas Persas: hablar de Francia tomando como pretexto un pueblo oriental (sería correcto, pues, hablar de una "carta china"). Lo mismo sucede con el capítulo que trata de la "importancia de las leyes japonesas" en el que podríamos ver sin esfuerzo una "carta japonesa" (13). Este comportamiento es contínuo y, como reconoce Sorel, el presidente a veces se excede y abusa del mismo (14).

Althusser habla de "precauciones de mala conciencia" (15) y entiende que Montesquieu busca de propósito la ambigüedad para poder defender su opción política sin ganarse la enemiga ni de unos ni de otros. Prélot las estima "precauciones habituales en el autor"; y añade: "Montes-

quieu tiene altas cualidades, pero no la de la valentía. Diversos episodios de su vida nos lo recuerdad. El presidente es un hombre prudente. Por temor a la policía, a la censura, a la Sorbona, al Indice y a no sé qué más, multiplica las precauciones y se esfuerza en despistar respecto de sus verdaderas intenciones" (16).

El comprensivo Chevalier se hace cargo: "Montesquieu debe andarse con cuidado: los desarrollos serios, científicos, sobre este capítulo de los climas pueden ser más peligrosos que las más arriesgadas burlas. Porque los teólogos vigilan. Grandes nociones, de las que viven o mueren las almas, están implicadas en el debate. Ya sabemos cuáles son: necesidad, fatalidad, determinismo, materialismo, panteísmo... Montesquieu, ya comprometido por esta misma expresión de 'relación necesaria' en su definición de las leyes, debía cubrirse tanto más cuanto que entre Bodino y él había estallado Spinoza... Nada más grave en el siglo XVIII que ser acusado de spinozismo" (17). Y Montesquieu, a pesar de todo. lo fue. No eran, pues, cautelas de pusilánime.

Para escapar al control de la censura pensó Montesquieu publicar el Espíritu de las leyes en Holanda, como La grandeza de los romanos y las Cartas Persas. Pero, a causa de la guerra, se decidió por Suiza utilizando como intermediario a Pierre Musard, ministro de ginebra, que visitó París en junio de 1747 (18). En 1749, un año después de su publicación, el Journal de Trévoux, periódico de los jesuitas, y las Nouvelles eclésiastiques, jansenista, atacan al Espíritu de las leyes en el aspecto religioso, pretendiendo que Montesquieu defendía la poligamia, el suicidio y otros graves pecados, aparte de que no mostraba mucho entusiasmo hacia el celibato sacerdotal y relativizaba las religiones en función del clima, de las

costumbres, etc.

El ataque de los jesuitas era moderado, quizá porque Montesquieu contaba entre ellos muchos amigos; el de los jansenistas era furioso: le acusaban de spinozismo, de - deísmo, etc. Montesquieu contesta en 1750 con su Defensa, escrita con vigor y con mejor dialéctica, a mi juicio, que el Espíritu de las leyes (que no pretendía ser un libro polémico), incluso con mordacidad.

Por otra parte, el Espíritu de las leyes corría riesgo de ser incluído en el Indice de libros prohibidos. Montesquieu utiliza sus muchas y buenas relaciones para evitarlo. Conoce por ellas las acusaciones que se le hacen en Roma y prometió publicar una nueva edición dando plena satisfacción a tales críticas. Pero no lo hizo. En 1751 se ordenó la inclusión en el Indice; pero, por una notable irregularidad, no se hizo pública, por lo que los jansenistas no pudieron utilizar el dato en su contra.

Algo parecido ocurrió con la Facultad de Teología de París, que en 1750 había censurado ciertas proposiciones del Espíritu de las leyes como heréticas, calumniosas, antimonárquicas y otras acusaciones propias, como se ve, de una Facultad de Teología. En 1752 condenaba formalmente diecisiete proposiciones. Montesquieu contesta en términos parecidos a como lo hizo a Roma, anunciando una próxima edición corregida, que tampoco publicaría. Así, en 1754, la Facultad rechazaba las explicaciones de Montesquieu y mantenía su censura y condena, ordenando la publicación de la misma. Pero esta publicación tampoco tuvo lugar, - repitiéndose el curioso dato, que habla mucho de los buenos hilos que el presidente supo mover.

Montesquieu conocía las dificultades de escribir sobre materias políticas, tanto si se intentaba teorizar sobre los gobiernos como si se hacía Historia. Por lo que a ésta se refiere, dejó en sus Manuscritos párrafos de gran vigor expresivo. Es mucho -viene a decir- lo que les va a los príncipes en ello como para dejar que se haga Historia sin inmiscuirse y vigilarla: "Desde el descubrimiento de la imprenta no ha habido Historia verdadera, dice el Padre Cerati". Montesquieu asume la idea y continúa: "Antes los príncipes no estaban atentos a ella y la policía no se entrometía. Hoy todos los libros son sometidos a la Inquisición de esta policía, que ha establecido las reglas de la discreción. Violarlas es una ofensa. Con lo cual se ha enseñado a los príncipes que es una ofensa lo que se decía de ellos. En otros tiempos no se preocupaban, y se decía la verdad" (19).

Vuelve a hacerse cargo del problema de "si la imprenta ha servido o no a la verdad de la Historia" (20), y lo hace de forma aún más pesimista, pues no concede veracidad ni siquiera a los autores anteriores a tan magna invención: "En otro tiempo los autores sectarios disfrazaban la verdad más descaradamente: sus obras eran poco difundidas y apenas eran leídas sino por algunos correligionarios; por eso temían menos decir cosas absurdas, cargaban más los caracteres y gritaban más fuerte, porque eran menos escuchados". Cuando aparece la imprenta cambian las actitudes pero no mejora la situación, porque "los príncipes han hecho de este arte el principal objeto de su policía; los censores que han establecido dirigen todas las plumas".

La conclusión no puede ser más desalentadora: "En otro tienpo se podía decir la verdad y no se la decía; hoy se la querría decir y no se puede".

Y, por lo que atañe a la Ciencia Política, si se puede aplicar dicha locución a nuestro autor, realmente no es preciso sino asomarse al corto Prefacio del Espíritu de las leyes para hacernos una idea bastante aproximada, en contrario sentido, de las precauciones que adopta. Se abre el Prefacio con un párrafo untuoso acerca de su buena intención, de su voluntad de no ofender, de las gracias que da al cielo por haber nacido bajo el Gobierno en que vive y de amor a quienes le mandan. Vuelve a decir más adelante que no escribe el libro para censurar. Advierte de los peligros del cambio y dice desear fervientemente que el mundo encuentre nuevas razones para amar sus deberes, como asimismo a sus príncipes, a su patria y a sus leyes. Si el breve Prefacio es rico en sugerencias y, como habremos de comprobar, casi se convierte en clave para una correcta intelección de la obra, no se queda a la zaga en lo que respecta a mostrar las cautelas con que el barón la escribe.

Por lo demás, contando como contamos con unos escritos de Defensa y de Respuestas a objeciones formuladas al Espíritu de las leyes, e incluso el texto de estas mismas objeciones, no hay más que asomarse a ellos para ponernos al corriente de las dificultades ideológicas que tenían que afrontar los escritores políticos. Montesquieu se defiende humilde unas veces, con irónica superioridad otras, quejándose con frecuencia, en fin, de que no se le ha leído por completo y en conjunto, sino fragmentariamente. Y a menudo se traiciona con comentarios despectivos hacia sus censores: "Yo me quejaba -dice en una ocasión- de que infinidad de críticas provenían de que no se me había querido entender. Multitud de mezquinos espíritus tenían lugares comunes acerca de la moral y querían cargarlos en cuenta. Ahora bien, para eso era preciso no entenderme..." (21). Véase este otro comentario, entre la queja y el

contraataque sutil: "No sé por qué no se puede construir un sistema (científico) sobre el mundo sin que a uno se le acuse primero de ateísmo: Descartes, Newton, Gassendi, Malebranche. Con lo que sólo se consigue reforzar el ateísmo, haciendo creer que éste es tan natural que todos los sistemas, por diferentes que sean, tienden a él" (22).

Su amargura por sentirse injusta y tendenciosamente tratado llega al desgarro del hombre superior que se siente impotente ante tanta mezquindad: "Esta obra es el fruto de las relfexiones de toda mi vida, y puede suceder que de un trabajo inmenso, de un trabajo realizado con las mejores intenciones, de un trabajo hecho con vistas a la utilidad pública, sólo obtenga disgustor y sea pagado por manos de la ignorancia y de la envidia" (23). O bien llega el peligroso despecho, apelando al juicio de sus pares intelectuales, el único que debería importarle a un autor: "Los que hacen obras de finura espiritual deben ponerse en la idea de que serán jusgados por sus pares" (24). Pero tuvo el buen cuidado de no dar a la imprenta estas quejas, que permanecieron un siglo entre sus papeles inéditos.

* * *

Explanada queda esta importante faceta de la obra de Montesquieu, que es obligado asumir para interpretarla con justeza y que nos explica no pocas oscuridades e insuficiencias. Pero no por esto quedamos eximidos de buscar un norte teórico en la misma. Así como Montesquieu necesitaba un hilo conductor que le ayudara a caminar por el laberinto oscuro de la historia, así precisamos nosotros de un semejante hilo que nos oriente en el no menos laberín-

tico Espíritu de las leyes. A ello van dedicadas las páginas que siguen.

3.2.- El hilo conductor en la lectura del Espíritu de las leyes.

3.2.1.- La necesaria visión de conjunto.

Un tan calificado estudioso como es Díez del Corral, de cuya obra sobre Montesquieu y la monarquía española nos hemos hecho eco en reiteradas ocasiones a lo largo de este trabajo, nos advierte con agudeza que las selecciones y discriminaciones que hay en la obra de montesquieu "se contrapesan y corrigen, sin embargo, las unas a las otras y acaban armonizándose en el seno de ese vasto universo que es L'esprit des lois (25). Advertencia que, al mismo tiempo, nos ofrece una pista acerca de que ha de ser una visión de conjunto la que nos permita encontrar la respuesta a nuestra pregunta.

Curiosamente, es el mismo Montesquieu quien con más certidumbre nos pone sobre aviso cuando, como hemos dicho ya, se queja de haber sido leído fragmentariamente, de que se haya tomado dos o tres libros por toda la obra, que consta de treinta y uno. Y en el Prefacio del Espíritu de las leyes, de cuya importancia para la exégesis hablábamos hace un instante, lo dice con suma claridad; "Pido una gracia que temo no se me conceda: que no se juzgue el trabajo de veinte años por la lectura de un momento; que se apruebe o se condene el libro entero, pero no sólo algunas frases. El que busque la intención del autor sólo podrá descubrirla en la intención de la obra" (26).

Cuando Montesquieu escribe esto la obra está ya acabada. El la repasa, la contempla y percibe que hay cortes, reflexiones de ida y vuelta, divagaciones, etc. Teme que todo ello dificulte la comprensión de su mensaje y la unidad de su propósito. Pero ya no puede volver a empezar, ni lo desearía de ser posible. Por eso nos insta en el - Prefacio a que leamos el libro entero para obtener una correcta visión de conjunto, en la cual uans afirmaciones quedarán contrapesadas con las otras y en el ánimo del - lector se producirá -eso espera si leemos como él quiere- una impresión general más armónica y cohesiva: la de que todas las causas son importantes, que todas influyen en la vida política y que ésta es la resultante dialéctica de todas ellas. E insiste en esa dirección: "Muchas verdades no se harán patentes en esta obra hasta después de haber visto la cadena que une unas con otras. Cuanto más se reflexione sobre los detalles mejor se percibirá la verdad de los principios. Sin embargo, no los he expuesto todos porque ¿quién podría decirlo todo sin hacerse mortalmente aburrido?" (27).

Pero no es sólo un prurito literario, no. Es también íntimo convencimiento de que ni puede escribirse de una vez todo sobre política, ni, de ser hacedero, sería recomendable empeñarse en la tarea. El ha intentado recoger muchos factores cuya asunción le parecía ineludible para una cabal comprensión del fenómeno político; y, una vez hecho, observa resignadamente que los detalles pueden oscurecer, oscurecen, la idea central, que los árboles no dejan ver el bosque, dicho sea con frase de nuestro siglo.

3.2.2.- El espíritu general como síntesis de las causas físicas y morales.

Yo no creo en absoluto que sea una casualidad que en un libro tan importante y central del Espíritu de las leyes, como es el XIX, escriba Montesquieu unas palabras similares a las recogidas más arriba.

Recordemos que este libro XIX sigue a los dedicados a las causas físicas; que a partir del XX comienza una nueva parte de la obra, la cuarta, dedicada a las causas socioeconómicas. Más adelante aún estudiará la religión. - ¿Y las causas morales? Montesquieu no desvincula moral y religión, pero sí las distingue. Por eso, propiamente hablando, las causas morales se reducen a "las costumbres y los hábitos de una nación", que es lo que estudia en este libro XIX, en el cual centramos ahora nuestra atención.

En el momento de redactar dicho libro, Montesquieu ha dejado atrás muchos datos y observaciones. Inmediatamente procederá al estudio de otros muchos más, de índole distinta. Pero antes de hacerlo llama la atención sobre el peligro de desorientación que corre el lector y él mismo como autor: "Esta materia -dice nada más comenzar- es muy extensa. En la multitud de ideas que se presentan en mi mente, stenderé más al orden de las cosas que a las cosas mismas. Es preciso que deje cosas a derecha e izquierda, que me abra camino y que llegue a ver claro" (28).

Y para ver claro en una materia tan extensa, tan necesario es el análisis como la síntesis. Mucho ha analizado en los libros anteriores. Ahora esboza (aunque, a pesar de todo con menos detenimiento del necesario y del que dedica a los detalles) una síntesis de su teoría sociológica de los factores políticos, que ya hemos citado varias

veces en nuestro estudio con intención distinta: "Varias son las cosas que gobiernan a los hombres: el clima, la religión, las leyes, las máximas del gobierno, los ejemplos de las cosas pasadas, las costumbres y los hábitos, de todo lo cual resulta un espíritu general (29).

Creo que estamos ante una clave del planteamiento - científico contesquiniano que no siempre se ha interpretado correctamente. Este concepto, como dice Dedieu, parece que contiene la propia sustancia del pensamiento filosófico y político de nuestro autor (30).

Ya en algún escrito de juventud asoma una idea parecida. Así, por ejemplo, como ha advertido G.C. Vlachos, en el ensayo De la Política, escrito en 1725, se pregunta por el carácter común de cada pueblo (31) y en La grandeza de los romanos reaparece, aunque con un sentido menos preciso que en el Espíritu de las leyes. Pero vayamos a su significado en ésta, la obra capital montesquiniana.

Según la cadena causal que idea Montesquieu como explicación de las sociedades políticas, las distintas necesidades provenientes de los diversos climas y demás causas físicas dan lugar a diferentes formas de vivir, y éstas dan orígen a los diferentes sistemas de leyes (32). Puede decirse, por lo tanto, como anota J. Robert, que las leyes, en el sentido jurídico de la palabra, son dictadas por - otras leyes, en el sentido físico del término: las leyes-mandatos sólo son explicables por la existencia de leyes causales (33).

En el mundo político y social hay, por tanto, un orden bajo su aparente desorden, comenta M.C. Iglesias. Un orden con sus constantes, su organización y, en cierto sentido, su propia reproducción. Y añade la citada autora:

"Lo que interesa es descubrir esa estructura oculta de las cosas, estructura que no depende simplemente de los elementos de la misma accesibles a la observación, sino muy principalmente del modo en que se articulan entre sí". Lo que vale tanto como decir que "es la interacción de las partes lo que va a dar al todo su significación; es el espíritu general de cada nación lo que explica su originalidad y su diversidad (34).

El espíritu general resume la compleja relación causal que se establece entre el orden físico y el social y político. No es nunca, dice M. Iglesias, una suma de factores, sino una combinación de constantes (clima, territorio) y de variables (leyes, tradiciones). Jamás es un dato definitivo sino, como dice P. Vernière, un conjunto evolutivo (35). Es, resume J. Robert, el conjunto de características que adquiere, una nación determinada a través de su historia, como resultado de la pluralidad de influencias que recibe (36).

Ahora bien, esa combinación de causas físicas y morales da un resultado, el espíritu general, que en sí mismo no puede ser de naturaleza física sino moral. He ahí la victoria más evidente de las causas morales sobre las físicas: que todas ellas dan un precipitado de naturaleza moral, cuyo contenido, según Barckhausen, es, de un lado, el conjunto de sentimientos, de ideas y de tradiciones; y, de otro, una atmósfera moral que envuelve a la nación y determina sin cesar los actos de gobernantes y gobernados (37).

3.2.3.- La no equivalencia entre el espíritu general y las costumbres.

Rechazo, pues, por escasamente convincente la interpretación que ofrece Althusser de este concepto clave en la Política montesquiniana.

Este autor, como ya expuse, cree ver en el texto del libro XVI, capítulo 4, del Espíritu de las leyes la identidad entre el espíritu general y las costumbres; e inmediatamente hace de éstas y de aquél la esencia del respectivo principio de gobierno. Para concluir así se permite hacer un corte en el texto, que no debe admitirse ni siquiera al descubridor y difusor del "corte epistemológico". El profesor francés cita: "Varias cosas gobiernan a los hombres: el clima, la religión, etc... De ello resulta la formación de un espíritu general" (29).

Obsérvese que althusser interrumpe la relación de los factores políticos con un hábil etcétera, con el que elude incluir entre ellos, como un factor más, no la síntesis de todos como ocurriría si la identificásemos al espíritu general. No se nos oculta que son acaso el factor más importante y que Montesquieu tiende a detectar en ellas ese espíritu general como indicador fiable. Pero ni son equivalentes ni, mucho menos, lo son en el pasaje que Althusser cita en apoyo de su interpretación.

La manipulación althusseriana se hace más evidente cuando continuamos la lectura del texto en cuestión, y que el estructuralista francés no cita tampoco para no contradecirse. Efectivamente, Montesquieu, después de resumir en el concepto de espíritu general la pluralidad causal de la política, no se limita desde ese momento a predicarlo

como concepto unívoco y aplicarlo de ese modo al análisis de todos los países. Se da cuenta -aún sin decirlo; su indiferencia por las explicaciones es una buena fuente de malentendidos- se da cuenta, digo, de que el concepto de espíritu general es análogo; se predica de todas las naciones ("espíritu general de la nación" lo denomina en el capítulo siguiente), pero es distinto en cada una porque distinta es la combinación de aquellos factores que lo producen.

Dice Althusser que son las costumbres (=espíritu general = principio del gobierno) la causa determinante de la política toda, aunque sea en última instancia. Montesquieu dice otra cosa. Por lo pronto, como hemos visto, no hay tal sinominia. En segundo lugar, en ese complejo causa que es el espíritu general, el elemento determinante varía según los casos o, por mejor decir, según el país y el momento histórico de que se trate; de manera que las costumbres y los hábitos actúan en unas naciones con más fuerza que el clima y que las leyes, pero con menos en otras. el texto del Espíritu de las leyes es ciertamente inequívoco: "A medida que una de esas causas actúa en cada nación con más fuerza, las otras ceden en proporción. La naturaleza y el clima dominan casi exclusivamente en los países salvajes; los hábitos gobiernan a los chinos; las leyes tiranizan al Japón; las costumbres daban el tono antiguamente en Lacedemonia; las máximas del gobierno y las costumbres antiguas lo daban en Roma" (39).

Resumiendo, podríamos vertebrar aquí, siguiendo a H. Puget, tres principios fundamentales de la Política del señor de La Brède:

1º) Las leyes forman sistemas particulares en cada pueblo.

2º) Cada uno de estos sistemas es producto de causas permanentes y universales; pero, según sea el país, predominan unas u otras e intervienen con distintos elementos y en proporciones variables.

3º) Las leyes, o los sistemas de leyes, tienen un arraigo nacional; salvo excepción, no son trasplantables sin retoques a otro país (40).

3.2.4.- Los principios de gobierno como instrumento de análisis lógico y el espíritu general como instrumento de análisis sociológico.

Por lo demás, tampoco es correcta la equivalencia entre espíritu general y principio del gobierno, como Althusser quiere. Basta con seguir leyendo para que nos encontremos un poco más adelante: "Corresponde al legislador acomodarse al espíritu de la nación, siempre que no sea contrario a los principios del gobierno..." (41), advertencia que Althusser se abstiene de recoger. Y es que el prestigioso intérprete, sin perjuicio de que le reconozcamos su paciente labor investigadora de la obra montesquiniana, la distorsiona para poder mostrarnos a su autor unitario y coherente, con lo que hace flaco servicio a su método estructuralista, que queda traicionado en sus propios presupuestos.

Cuando en uno de los anteriores capítulos de este trabajo examinábamos la Teoría Política de Montesquieu que se construye sobre los tipos ideales de gobierno, destacábamos, desde luego, el rol dinámico que cumple el principio del gobierno en relación con la naturaleza del mismo. Y no vamos a negarlo ahora. Pero sí interesa recordar lo que entonces decíamos, y, según creo, justificábamos: los

principios son instrumentos de análisis lógico. Ciertamente, aluden a lo que con terminología actual podríamos llamar la cultura cívica o política adecuada a las respectivas formas de gobierno: en la monarquía, una cultura cívica del honor; en la república, la de la virtud ciudadana; y en el despotismo, la del temor.

Qué duda cabe que la cultura cívica es un concepto y una realidad sociológica y que, por lo tanto, sociológico es el contenido al que apuntan los principios de los gobiernos. Pero dicho contenido no se explica sino cuando analizamos gobiernos concretos. Mientras permanezcamos en el nivel de tipos ideales, en pura Teoría Política, dichos principios serán también ideales, sin prejuzgar en absoluto la realidad sociopolítica; instalados en esta perspectiva, lo único que podemos decir es que tal forma de gobierno connota tal otro principio o que éste tiende a cristalizar en aquélla como su forma más idónea o menos contradictoria, sin el cual equilibrio el modelo sería imperfecto.

En cambio, en la sociología Política que también incluye el Espíritu de las leyes, el concepto sglutinante, el espíritu general, no puede ser -y no es- meramente lógico-ideal, sino sociológico; no es un modo de comportamiento ciudadano ni unas máximas de gobierno que se adecúan mejor o repugnan menos a un tipo de gobierno; es el conjunto de factores sociales, psicológicos, espirituales (económicos también, pese a Montesquieu), que inciden en la política, sea cual fuere la forma de gobierno del país en cuestión. No nos hallamos ante una relación de conceptos como la de tipo-principio, sino ante una relación de factores. El espíritu general de la nación es, por lo tanto, un instrumento de análisis sociológico.

Cuando unas causas crecen, otras ceden en proporción. Así, pues, es la proporción en que se encuentran las causas o factores que inciden en la vida política la que determina el color y la sazón -el tono, dice Montesquieu- del espíritu general en cada nación. Y esa proporción no es totalmente casual, ni absolutamente necesaria, ni por completo obra del arte político. Depende del grado de civilización en medida muy importante; grado que, si bien es uno en cada momento y país, es por sí mismo móvil. El movimiento del espíritu general depende tanto de lo que el clima permite cuanto de lo que als leyes procuran; tanto del comercio actual como de que se mantengan, progresen o regresen las actitudes sociales sobre la actividad mercantil; depende, desde luego, de la riqueza, pero también de su distribución; de la cultura históricamente decantada, sí, pero no menos de la libertad para seguir produciéndola en el futuro; y así sucesivamente (42).

De este modo tomemos sendos conceptos axiales de las dos partes más significadas del Espíritu de las leyes y, por extensión, de toda la obra montesquiniana: los principios de gobierno lo son de su Teoría Política; y el espíritu general, de su Sociología Política. El espíritu general es una cuestión de hecho: en cada nación y momento hay uno, el que sea. El principio está en una relación de ideas respecto del tipo de gobierno.

El conocimeinto del espíritu general -si seguimos lo que la teoría empírica de la ciencia asegura- no pasa nunca de la probabilidad, dado que, como ya destacábamos en su lugar, siempre dependemos de un último dato o de una rectificación en la correlación o proporción de fuerzas o factores que los constituyen. Pero, como contrapartida, los datos que se van obteniendo reflejan en buena parte esas

fuerzas o factores políticos reales.

El conocimeinto de la relación tipo-principio o se da o no se da, pero si se da no puede ser meramente probable, sino absoluto: la monarquía no exige más o menos una cultura cívica del honor, sino toda la cultura cívica pensable del honor; una deficiente virtud ciudadana no comporta una menos brillante república, sino que o crece y estabiliza la república, o será desplazada por otro principio que propicie una forma de gobierno distinta para así restablecer la precisa adecuación tipo-principio; esta relación es pues, cabal, como la quiso, la concibió o la imaginó la mente de su autor; la precisión y exactitud de su conocimeinto, sin embargo, no significan que conozcamos exactamente, ni mejor, ni siquiera que conozcamos la concreta realidad política, sino tan sólo que disponemos de un instrumento para mejor abordar su estudio, y categorizar y sistematizar los conocimientos que obtengamos por la otra vía.

3.2.5.- Interrelación de las causas, de los enfoques y de los métodos.

Lo que acabamos de decir acerca de las proporciones en la combinación de las causas nos desvela con bastante claridad que éstas no están separadas, que no actúan independientemente, sino que se dan en interrelación y reciprocidad. Pero, por eso mismo, estamos ahora más obligados a matizar aquellos diagnósticos de contradicción y de confusionismo que hemos prodigado en nuestro presente trabajo. Las contradicciones y confusiones existen, sí, y las hemos señalado de modo que no ofrezcan lugar a la duda. pero, como ya anticipábamos en alguna ocasión, evidencian

tanto a un mal lógico cuanto a un autor preocupado por - presentarnos la realidad política en toda su riqueza, por no disimular sus laberínticos caminos y por retratar sus muchos semblantes.

Un autor como el que estudiamos, que ha sabido ver la complejidad de ese mundo político, no puede contentarse con su simplificación; y menos con el simplismo, que le está tan próximo; no puede quedarse en un solo tipo de causación desechando el resto; ni en un solo método, empírico-inductivo o deductivo-recionalista, rechazando su contrario; ni acogerse al enfoque determinista histórico a costa de renunciar a la libertad como ingrediente de la historia, ni tampoco exclusivizar el libérrimo protagonismo humano en contra de las constantes que observaba en ese devenir.

Es de nuevo el lector el que tiene que suplir lo que Montesquieu no ha sabido proporcionar: sistema. Más atrás tuvimos que intentar una sistematización de los libros del Espíritu de las leyes para poder identificar su Teoría Política, su sociología Política y su Teoría Jurídica. Ahora hemos de recomponer el mosaico de su obra para acceder a una explicación sistemática de la complejidad causal y metódica que comporta. Si releemos con dicha óptica la - obra del presidente, éste recobra su unidad -relativa, claro- y se supera aquellas impresiones de que consistía solamente en una colección de agudezas, como decía voltaire, o en una mera recopilación de materiales, como señalaba J. Adams.

A todo ello hay que añadir las cautelas que el hoble ilustrado toma respecto de los celosos cancerberos de la ortodoxia establecida, que nosotros hemos expuesto en

anteriores páginas. Y, por último, hemos de asumir también sus pretensiones literarias, aspecto éste al que no nos hemos referido y que acaso mereciera un estudio por sí solo.

No lo vamos a hacer nosotros aquí en aras de la brevedad, ya imposible, de este trabajo, pero sí aludiremos, al menos, a la existencia de cierta moda estilística en el siglo XVIII, por lo que a obras de pensamiento (de esprit) se refiere, que buscaba sugerir, dejar impresiones en el lector, avanzar ideas sin desarrollarlas del todo, para que éste fuera encajándolas, pero volviendo una y muchas veces más sobre ellas con nuevos enfoques que completaran a los anteriores.

Este estilo, algo tortuoso, "mundano" y aparentemente indisciplinado, que busca el epigrama y la paradoja, encuentra quizás en Del espíritu, de Helvecio, y en el Espíritu de las leyes sus dos más representativas realizaciones. La parcial coincidencia en los títulos, dió pie a que algún contemporáneo las calificara malevolamente como obras simplemente ingeniosas, "con espíritu", ocurrentes, burbujeantes. En fin, es el propio Montesquieu quien, en relación a este punto, estampa: "Para escribir bien es preciso saltarse las ideas intermedias lo bastante para no ser aburrido, pero no demasiado, por miedo a no ser entendido" (43). Y también en el Prefacio del Espíritu de las leyes, como vimos, habla de que no pretende decirlo todo para no hacerse mortalmente aburrido.

Era de esperar que nuestro autor no siempre acertara a encontrar el punto óptimo entre la sugestión y la claridad, en una obra ya de por sí difícil por la ambición de su objeto y por la novedad de su enfoque y de su método.

De ahí derivan también no pocas insuficiencias, los cortes y las rupturas de que habla Prélot y la relajación de la cohesión inicial que advierte Chevalier.

Intentemos nosotros proceder menos quebradamente que el barón, el cual, aun sabiendo que se encuentra ante un bosque, mira tanto los árboles que aquél queda muy en segundo plano y bastante desenfocado.

1) Así, por ejemplo, ocurre en la relación que Montesquieu establece entre la costumbre y la ley. Cuando en el libro XIX estudia las costumbres y los hábitos como factores de la política, pone tanto empeño en destacar su muy importante papel que las leyes apenas aparecen sino como un efecto suyo. Montesquieu hace afirmaciones difícilmente superables de la aludida importancia de las costumbres y de los hábitos, entre las que espigamos algunas como muestra de lo que digo:

- "La misma libertad pareció insoportable a pueblos que no estaban acostumbrados a ella" (44).
- "El que los romanos no quisieran rey significaba que querían conservar sus hábitos y no tomar los de los pueblos de Africa y de Oriente" (45).
- "Una máxima capital es que no se deben cambiar nunca las costumbres y los hábitos en el Estado despótico..." (46).
- "En China los hábitos son indestructibles" (47).
- "... para cambiar las costumbres y los hábitos no se debe usar las leyes... sino que vale más cambiarlos por otras costumbres y otros hábitos" (48).
- "Cuando un pueblo tiene buenas costumbres las leyes se simplifican" (49).

Incluso se pregunta Montesquieu "cómo las leyes siguen a las costumbres", a lo que se contesta con referencias históricas, como hacía casi siempre:

- En los tiempos en que las costumbres de los romanos eran puras, no había ninguna ley especial contra el peculado..." (50).
- "La ley romana daba libertad para hacerse regalos antes del matrimonio, pero después ya no los permitía. Ello se basaba en las costumbres..."

Y lo mismo dice como explicación de la ley visigoda:

- "Ello derivaba también de las costumbres del país..." (51).

No creo que sea preciso continuar acumulando fragmentos para comprender en sus justos términos el alto favor que Montesquieu dispensaba a las costumbres como factor de la política. Ahora bien, llegado un momento de su discurso, cree ya suficientemente probada esa importante influencia y da un súbito giro, con sencillez y elocuencia, que le abre paso a la siguiente fase del análisis de esa relación: "Hemos visto -dice- cómo las leyes siguen a las costumbres; veamos ahora cómo las costumbres siguen a las leyes" (52).

A ello dedica el capítulo siguiente, uno solo pero comparativamente muy extenso, redactado bajo el muy expresivo rótulo: "Cómo pueden contribuir las leyes a formar las costumbres, los hábitos y el carácter de una nación". Dicho capítulo es el segundo que dedica al modelo inglés, y en él pone Montesquieu tanto énfasis en demostrar la importancia de una buena Constitución para todos los aspectos de la vida de una nación que habría que concluir que lo puede todo (53).

No hay realmente ni determinación de las costumbres en última instancia, como intenta hacernos ver Althusser, ni nada por el estilo. Lo que hay sencillamente es que Montesquieu destaca por encima de todas las cosas la causa, factor político o variable sociológica que está tratando en ese momento, que por efecto óptico aparece como la más importante, el elemento determinante, la variable independiente.

Lo mismo sucede en las demás combinaciones conceptuales que el gascón acomete. A veces busca rabajar su propio énfasis en un enfoque parcial apelando a cierta reciprocidad de los elementos intervinientes. Pero otras veces ni eso. Es el lector el que ha de ir cruzando y multiplicando las relaciones que Montesquieu establece, añadiendo variables que éste no ha tenido en cuenta en ese momento, aunque las haya entrevisto antes o las caya a estudiar después, pero que nunca hacen su aparición juntas, pues como dijimos en su momento, Montesquieu apenas supera las relaciones conceptuales binarias.

En el momento más feliz de su Sociología Política - acierta a ver dichas variables como un todo: el espíritu general. Pero inmediatamente continúa el análisis fragmentario a base de nuevas y elementales relaciones. Y es por eso por lo que en el Prefacio demanda para su obra una - lectura global, porque si permanecemos en el tenor literal de sus libros y capítulos traicionaríamos su propósito -torpemente cumplido- de ofrecernos el universo político en una generosa y compleja síntesis.

2) Torpemente cumplido, digo, porque ni siquiera el concepto de espíritu general es desarrollado con un mínimo de detenimiento. Ese espíritu general parece producido en cada nación por todos los factores detectados por Montes-

quieu, que son sus ingredientes, si se me permite el término; es producto, resultado pasivo, de estas causas. Pero también es detonante o caldo de cultivo -como totalidad causal- de todos los procesos sociales y políticos, apareciéndosenos entonces como elemento activo.

Efecto y causa a la vez, en lo que no hay contradicción. como dice N. Hampson, causa y efecto son reversibles en dichos procesos y sólo podemos separarlos para su fijación a la hora de su estudio; estudio que habrá de ponerlos continuamente en tensión dialéctica para poder reflejar con cierta aproximación la realidad social, que es dinámica, cambiante, y nunca puede ser aprehendida en instantáneas. Pero, lamentablemente, Montesquieu, que entiende todo esto, que es el primero en concebir así el universo político, no da cuenta de ello con una feliz combinación de análisis y síntesis que fuera capaz de corregir los desenfoques que cada uno de estos procedimientos produce -por separado.

3) Y así acontece, por ejemplo, que como nuestro autor destaca la influencia de los factores materiales, incluídos naturalmente los económicos, en la formación de opiniones, de las costumbres, de las leyes y, en una palabra, del proceso social y político, se le ha podido presentar como antecedente del materialismo histórico, aunque sea un tanto forzadamente. Pero como resalta no menos la influencia de la religión, de las creencias en general, de las máximas de gobierno, etc., otros lo ven como un -idealista histórico irremediable.

Dígase otro tanto en lo tocante a la relación determinismo-libertad, que en el bordelés no es contradictoria sino cuando tomamos por separado las afirmaciones que hace

al respecto. Cuando Montesquieu contempla dicha tensión desde la óptica del protagonismo histórico del hombre, ve tantas posibilidades de influir en la marcha de los acontecimientos que no duda de que el hombre -al menos el legislador- es capaz de aprovechar en su favor e incluso modelar los demás factores para irlos conformando y adaptando a las necesidades, fines o conveniencias políticas. En esos momentos, las llamadas causas morales "triunfan" sobre las físicas y el reino de la libertad parece asegurado. Pero cuando Montesquieu invierte la perspectiva y analiza la mentada tensión desde el punto de vista de las causas no dependientes del hombre, no puede, por su honestidad intelectual, sino reflejar la incidencia de éstas en el devenir histórico, de manera que el hombre semeja una pieza movida por fuerzas incontroladas e imprevisibles, con lo que emerge el fantasma del determinismo y el reino de la necesidad ensombrece la visión anterior.

"Estamos, pues, ante un proceso de doble sentido en el cual el hombre está determinado por la geografía física, pero libre también, al menos en ciertos casos y de forma limitada, para modelar la propia 'naturaleza' según su voluntad", conlcuye N. Hampson (54), uno de los intérpretes que más correctamente han sabido captar el mensaje montesquiniano y que explica como nadie la necesaria interrelación de enfoques de que estamos hablando: "Si el clima propicia el catolicismo, las leyes católicas sobre la usura influyen sobre el desarrollo del comercio. Montesquieu era demasiado consciente de la extraordinaria complejidad de la experiencia humana para buscar una respuesta simple a toda cuestión concerniente a la naturaleza última del hombre o de la sociedad. Es precisamente su paciente perspicacia en la descripción de la red de interferencias lo que constituye su originalidad; no intenta aislar un factor

particular como rector del conjutno". Y termina Hampson a guisa de ejemplo, de feliz ejemplo. "Sólo habría admitido (Montesquieu) que las leyes eran en parte productos de la infraestructura económica si se dijera también que la infraestructura económica era en parte producto de las leyes" (55).

4.- CONCLUSION

El Espíritu de las leyes es una enciclopedia de la política, dice R. Caillois. Una enciclopedia cuya composición es oscura y en la que abundan los errores de todo tipo: confusión de épocas, de pueblos y de personas, documentos mal seleccionados, mal traducidos y mal interpretados; demasiada desenvoltura y demasiada erudición; hipótesis temerarias e investigaciones minuciosas que no conducen a nada. ¿Qué queda en definitiva de esta obra? Sin que afirme nada explícitamente, nos hace entender que no es la divinidad la que dicta a los hombres las leyes, tan diferentes y contradictorias por doquier; pero que - tampoco lo hace el azar ni parecen absurdas más que cuando se las saca de su contexto.

Nos revela esta enciclopedia, continúa diciendo R. Caillois, que las leyes dependen de muchas causas físicas y morales y se esfuerza en establecer la síntesis de estas innumerables conexiones. Sus monografías han envejecido. Su información es insuficiente y contestable. Pero la inspiración general de la obra permanece sólida y válida. Su obstinación en desvelar la verdad es maś convincente que sus conclusiones (56).

Acierta por eso G. Vedel cuando anota que todos los

defectos de composición, debilidades y tautologías del Espíritu de las leyes están como transfigurados y trascendidos por el genio; y es verdad que después de habernos entretenido, cansado un poco, e incluso irritado con su lectura, "una vez cerrado el libro, nos queda algo que nadie nos había proporcionado tan claramente antes de Montesquieu: la certidumbre de que nuestra sociedad de hombres es inteligente". Fallará la teoría de los climas tanto en las observaciones de los hechos como en su encadenamiento. "Pero al final quedamos convencidos de la importancia del clima como factor de las estructuras y de la evolución social". Y lo mismo puede decirse del comercio, etc. (57).

Una mente así, atenta a todas las variables y dispuesta a defender el papel insustituíble de cada una de ellas, tenía que ser reacia a jerarquizarlas para su mejor visualización y manejo científico. Con eso logra sortear el peligro del esquematismo y del simplismo, pero también queda como muy disminuído el alcance científico de aquellas "relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas". Acaso sea cierto que Montesquieu, como dice Vedel, ha escrito un verdadero Discurso del método de la sociología y de la Ciencia Política sin poseer verdaderamente su método (58). Pero estos son el autor y su obra, y el intérprete no debe maquillarlos, ni puede hacerlo sin destruírlos.

Estos son, digo, el autor y su obra. Un autor que era un apasionado del estudio de la Política; que añora con Plutarco los tiempos antiguos en que la filosofía no era realmente otra cosa que la ciencia del gobierno; que añora a los siete Sabios, de los que seis no se ocuparon sino de la Política y Moral; y a todos los pensadores griegos y romanos en general proque, si bien especulaban sobre

todas las cosas, guardaban su mayor estima para la filosofía activa, para los conocimientos políticos y morales. Por el contrario, en los tiempos en que le ha tocado vivir -dice- los hombres de pensamiento no se ocupan más que de la Física (59).

Y ésta es su obra, que quiere ser de Política y no limitarse a bellas palabras, sino esforzarse en ofrecer los rudimentos básicos, y hacer en su terreno lo que Euclides en Geometría. Una obra así podría aprovechar a todos los hombres y particularmente a los príncipes en formación: "Esta obra -no se resiste Montesquieu a decirlo finalmente- no sería inútil para la educación de jóvenes príncipes y les valdría quizá más que las vagas exhortaciones a gobernar bien, a ser grandes príncipes o a hacer felices a sus súbditos, que es tanto como exhortar a resolver bellos problemas de Geometría a un hombre que no conozca las primeras proposiciones de Euclides" (60).

Ahí tenemos un escondido propósito y secreta esperanza del noble ilustrado al escribir el Espíritu de las leyes: no exhortar como habían hecho los espejos de príncipes, sino enseñar científicamente, euclidianamente, las proposiciones básicas y los teoremas de tan intrincada ciencia como es la Política, enseñarles que ajustaran el gobierno a su principio correspondiente, que se adaptaran al espíritu general de la nación, que combinaran prudentemente las leyes y las costumbres, que no intentaran imponer ninguna religión...

NOTAS AL CAPITULO XI

(1) P. Barrière: L'humanisme à l'"Esprit des lois", en "La Pensée..." ob. cit., págs. 97-115.

(2) L. Althusser: ob. cit., págs. 52-53.

(3) Ibídem, págs. 54-58.

(4) Ibídem, págs. 58-67.

(5) Ibídem, págs. 67-76.

(6) E. Tierno Galván: Prólogo a "El espíritu de las leyes", ob. cit., págs. 32 y ss.

(7) La grandeza de los romanos, cap. XII, O.C., pág. 459b; ed. cast., pág. 79.

(8) Espíritu de las leyes, XXIX, 1.

(9) D'Alembert: Elogio, ob. cit., en "Encyclopédie...", ob. y edic. cit., tomo V, págs. X-XI.

(10) Ibídem, págs. XIII.

(11) El texto corresponde a Espíritu de las leyes, XIX, 27: anuncia que va a hablar del mismo pueblo libre del que se ocupó en el libro XI; pero en frase de Chevalier (ob. cit., pág. 139), hace "un verdadero derroche de condicionales", con el que busca un cierto aire de irrealidad o de lejanía.

(12) Ibídem, VII, 6 y 7.

(13) Ibídem, VI, 13.

(14) A. Sorel: ob. cit., págs. 81 y ss.

(15) L. Althusser: ib. cit., pág. 22.

(16) M. Prélot: ob. cit., pág. 121.

(17) J.J. Chevalier: ob. cit., pág. 136.

(18) Tomo estos datos y los pormenores que relato a continuación de J. Brèthe de la Gressaye: L'Histoire de l'"Esprit des lois", en "La Pensée...", ob. cit., págs. 85-92. Cfr. la Défense de l'Esprit des lois y otros escritos de similar intención en O.C., ed. cit., págs. 808-831.

(19) Mes Pensées, 1455, O.C., pág. 1007a.

(20) Ibídem, 1456, mismo lugar.

(21) Ibídem, 94, O.C., pág. 861b; cfr. núm. 101, mismo lugar.

(22) Spicilège, 524-525, O.C., ed. París, 1949-1951, Vol. II, págs. 1370.

(23) Mes Pensées, 201, O.C., pág. 875b.

(24) Ibídem, 435, O.C., pág. 900b.

(25) L. Díez del Corral: ob. cit., pág. 93.

(26) Espíritu de las leyes, Prefacio (subrayado mío).

(27) Ibídem, mismo lugar.

(28) Ibídem, XIX, 1.

(29) Ibídem, XIX, 4 (subrayado mío).

(30) J. Dedieu: Montesquieu et la tradition politique anglaise en France, París, 1909, reimpr. Ginebra, 1971, pág. 263.

(31) G.C. Vlachos: La Politique de Montesquieu. Notion et méthode, París, 1974, pág. 50.

(32) Espíritu de las leyes, XIV, 10.

(33) J. Robert: ob. cit., pág. 34.

(34) M.C. Iglesias: ob. cit., pág. 297.

(35) Ibídem, mismo lugar; P. Vernière: ob. cit., pág. 10.

(36) J. Robert: ob. y lug. cit.

(37) H. Barckhausen: Montesquieu. Ses idées et ses oeuvres d'après les papiers de la Brède, París, 1907, reimpr. Ginebra, 1970, pág. 260.

(38) L. althusser: ob. cit., págs. 70-71.

(39) Espíritu de las leyes, XIX, 4.

(40) H. Puget: ob. cit., pág. 10.

(41) Espíritu de las leyes, XIX, 5.

(42) J.J. Chevalier (ob. cit., pág. 137) y D. Thomson (ob. cit., págs. 88-89) se acercan a este enfoque, pero sus desarrollos son muy insatisfactorios: ligero y poco decidido el del primero, bastante confuso el del segundo.

(43) Mes Pensées, 802, O.C., pág. 970a.

(44) Espíritu de las leyes, XIX, 2.

(45) Ibídem, XIX, 3.

(46) Ibídem, XIX, 12.

(47) Ibídem, XIX, 13.

(48) Ibídem, XIX, 14.

(49) Ibídem, XIX, 22.

(50) Ibídem, XIX, 23.

(51) Ibídem, XIX, 25.

(52) Ibídem, XIX, 26.

(53) Ibídem, XIX, 27.

(54) N. Hampson: ob. cit., pág. 97.

(55) Ibídem, págs. 97-98.

(56) R. Caillois: Préface a la ed. de "Oeuvres Complètes", París, 1949-1951, págs. XIV-XVI.

(57) G. Vedel: ob. cit., págs. 9b y 10b-11a.

(58) G. Vedel: ob. cit., pág. 8a.

(59) Mes Pensées, 196-199, O.C., págs. 875a-b.

(60) Ibídem, 200, O.C., pág. 875b.

CAPITULO XII

ROUSSEAU: I) UNA TEORIA POLITICA APARENTEMENTE CONTRADICTORIA

1.- POLARIZACION EMOCIONAL DE LOS ESTUDIOS SOBRE ROUSSEAU.

Como dijimos en las primeras páginas de este trabajo, uno de los motivos principales del carácter polémico y superficial de los estudios sobre la Teoría Política de Rousseau es la polarización emocional que su obra suscita, ante la cual es difícil permanecer neutral. El ginebrino, aunque hijo de su tiempo, de las luces, de la razón, vive en oposición suya o, por lo menos, "en espiritual soledad en medio de las corrientes ideológicas dominantes" y "en pugna con todas las corrientes culturalistas y progresistas de su siglo" (1).

Buen conocedor de la literatura política, pero a enorme distancia de ella, denuesta contra los iusnaturalistas anteriores, como Grocio y Barbeyrac, a los que llama sofistas y los acusa de cortejar a los reyes con sus escritos. Y, generalizando hasta la injusticia, habla de los autores que le son anteriores -no solo de los iusnaturalistas- como de charlatanes y prestidigitadores dignos de una feria (2).

Incluso en ocasión tan poco propicia a la altanería como fuera su polémica con el arzobispo de París en torno a Emilio, Rousseau no se resiste a decir: "He buscado la verdad en los libros y no he encontrado sino la mentira y el error. He consultado a los autores y no he hallado más que charlatanes que juegan a equivocar a los hombres, sin otra ley que su interés, sin otro dios que su reputación... He comprendido que no se atraven o no quieren decir sino lo que conviene a los que mandan, y que, pagados por el fuerte para predicar al débil, sólo saben hablar a éste de sus deberes y a aquél de sus derechos" (3).

Escribe contra corriente, ironiza sobre todo, escandaliza a todos, ridiculiza todo; ataca a filósofos, sabios y académicos y, siempre en línea insolente, provocativa, irritante, este "hombre excesivo", como lo llamó Diderot, se erige, a pesar de su poco ejemplar biografía, en incómoda y severa conciencia crítica de su época (4). Era de esperar que concitase hostilidades por doquier y en todos los ambientes, fueran científicos, políticos o eclesiásticos, recibiendo su persona y su obra tantas condenas y maldiciones como admiración ha suscitado entre marginados e inconformistas, que lo izan como bandera de sus ideologías.

El Pequeño Consejo de Ginebra y el gobierno francés prohibieron el Contrato Social. La Iglesia Católica lo condenó igualmente, sin que la protestante le fuera favorable. Su obra Emilio, publicada en el mismo año que aquella, escandalizó a unos y a otros, siendo confiscado, primero, y, después, el Parlamento de París ordenó su quema, como también se hizo en Ginebra; en Holanda se prohibe; la Sorbona lo censura; Roma lo incluye en el Indice. Y todo, al parecer, por motivos religiosos, por la "Profesión de fe de un vicario saboyano" que se incluye en el libro IV de la obra (5).

Los más de los "filósofos" coetáneos lo juzgaban excesivo. De entre ellos, Voltaire, el envidioso Voltaire, lo distinguió con su enemigo e inspiró campañas antirusonianas. Juan Jacobo terminó escribiéndole: "De odio, señor, puesto que así lo habéis querido... no me queda más que la admiración que no se puede negar a vuestro hermoso talento y el amor a vuestros escritos".

2.- EL DERECHO POLITICO COMO DERECHO NATURAL DE LA POLITICA:

Rousseau no estudiaba la política por ningún prurito intelectual, ni por moda, ni por afán filosófico totalizador, sino por el absoluto convencimiento que profesa de la primacía de lo político: "Había visto -dice en sus Confesiones- que todo dependía radicalmente de la política y que, de cualquier manera que se mirase, ningún pueblo sería jamás sino lo que la naturaleza de su gobierno le hiciera ser". Verdaderamente Rousseau debía sentirse bastante incómodo y embarazado en tanto no acertara a explanar sus ideas sobre tan capital materia.

Pues bien, cuando se habla del autor del Contrato social en trabajos como el presente, se suele mencionar que subtituló esta obra Principios de Derecho Político, título que -añaden los eruditos- ya había utilizado Burlamaqui en 1751. La cuestión, dejando a un lado la anécdota, no reviste la mayor importancia. La expresión droit politique devino familiar en el siglo XVIII. Montesquieu, como hemos visto, la había empleado en el Espíritu de las leyes, distinguiéndolo del derecho de gentes y del derecho civil.

Además, el propio Rousseau, antes de utilizarla en el Contrato social lo hizo en Economía política, no ya como una clase de normas, que es como lo entiende Montesquieu sino como materia científica. En el pasaje en cuestión, Rousseau habla del requisito del consentimiento para la legitimidad de los impuestos, y dice: "Esta verdad... ha sido reconocida generalmente por todos los filósofos y juristas con alguna reputación en materias de derecho político" (5). Y en este mismo sentido, como denominación de una ciencia, aparece la expresión en Emilio y, profusamente

en la obra más representativa de todo el siglo, la Enciclopedia: bajo la perspectiva de esta disciplina se estudian muchos temas, como, entre otros, Libertad política, Ley fundamental, Poder, Obediencia, Representantes, Soberanos, Prensa, Propiedad...

Lo que sí resulta destacable es que, en muchas de esas ocasiones, la expresión completa es droit naturel et politique, lo que nos persuade de que, por una parte, el Derecho Político no ha alcanzado todavía su autonomía científica y, por otra, de qué por tal se entiende, muy probablemente, el estudio de los principios de derecho natural relativos a la constitución y funcionamiento del Estado. O sea que tanto en la Enciclopedia como en la obra de Rousseau el Derecho Político es entendido como Derecho Natural de la política, por lo que desde esta óptica deberá ser estudiado el Contrato social, como Derecho Político que dice ser.

Lacharrière, sin embargo, sostiene un esquema de interpretación totalmente inverso. Como es sabido, el concepto de naturaleza y la doctrina pactista eran unas modas de la época a las que casi nadie se sustraía. Pero, según Lacharrière. Rousseau las adoptó únicamente para poder presentar con la precisión y abstracción del lenguaje jurídico los muchos y muy complejos problemas de la Teoría Política. Hay que saber descubrir -dice- esta teoría bajo el ropaje iusnaturalista y teologizado, y bajo la categoricidad y rígida simplicidad del método deductivo, con cuyo empleo Rousseau pagaba su óbolo a la cultura ambiente y a sus celosos censores. Arguye Lacharrière que si Rousseau conseguía con ello una cierta aparente precisión era el doble preciso de, primero, involucrar continuamente el derecho natural con la moral, con lo que su obra se resiente

de dogmatismo en su expresión formal; y, segundo, marginar los tanteos aproximativos y las pruebas empíricas. Eso hace que la obra rusoniana aparexca caduca si se la entiende al pie de la letra. Sin embargo, sus ideas profundas han llegado hasta nosotros porque "existe en Rousseau -prosigue el mismo exégeta- una verdad más sólida que sus propias pruebas, un pensamiento más profundo que muchos aspectos de su demostración (6). Y, en fin, lo que hay bajo el discutible iusnaturalesmo rusoniano es "una teoría de la democracia racionalmente fundamentada como un álgebra de las libertades y, al mismo tiempo, apoyada en los datos básicos de la psicología humana" (7).

G. della Volpe pretende también ver una doble línea de pensamiento en Rousseau. Una es la iusnaturalista y contractualista, que, por ser tal, es también moralista, abstracta, apriórica, artificiosa y simplista; de ahí deriva la invalidez e infecundidad de la construcción rusoniana, su inutilidad e insuficiencia (8). La otra línea, mucho más importante, es la teórico-realista, meritocrática y democrática, claro antecedente del socialismo científico (9).

Entre nosotros, Tuñón de Lara se acoge a esta interpretación, pero más inclinada a la segunda línea, según la cual Rousseau, a pesar de que, por la época en que escribe, se preocupa por los derechos naturales individuales, acierta a ver mucho más allá que los ideólogos coetáneos y "abre en cierto modo la crisis del iusnaturalismo" (10).

Este esquema de interpretación es ciertamente sugestivo y, si no Della Volpe ni Tuñón, al menos, Lacharrière sí consigue con él bastantes clarificaciones teóricas. Pero, al intentar aplicarlo al funcionamiento del modelo po-

lítico rusoniano, tiene que forzar demasiado los argumentos y éstos quedan montados más en extrapolaciones del propio Lacharrière que en textos de Juan Jacobo.

Por lo demás, me asalta la duda sobre la legitimidad del procedimiento: en el empeño de despejar la supuesta ganga iusnaturalista para encontrar la vena teórica positiva corremos el riesgo de estar reinventando a Rousseau, a un Rousseau muy depurado y muy poso rusoniano. El tratamiento iusnaturalista de la política no puede ser marginado en el estudio de nuestro autor, como lo prueba su propio testimonio expreso cuando aborda en Emilio el problema de la caracterización de esta nueva ciencia que es el Derecho Político. Veámos cómo.

"El Derecho Político -afirma en primer lugar- no ha nacido todavía y puede presumirse que no nacerá jamás". De tan pesimista pronóstico tienen la culpa, al parecer, Grocio, porque se apoya sólo en poetas, y Hobbes, que lo ha hecho en sofismas. Dicho lo cual, añade Rousseau: "El único moderno que pudo crear esta grande e inútil ciencia fue el ilustre Montesquieu".

¡Ciencia grande e inútil! ¿Busca Rousseau sorprender al lector como en tantas otras ocasiones? ¿Por qué habría de empeñarse él en una ciencia inútil intentando edificar unos Principios de Derecho Político? A decir verdad, se deja entrever que dicha inutilidad le proviene al Derecho Político de la orientación que tomó con Grocio y con Hobbes y de no haber sabido Montesquieu darle el rumbo conveniente. En efecto: "Pero ésta (Montesquieu) no se cuidó de tratar los principios de Derecho Político, se contentó con estudiar el derecho positivo de los gobiernos establecidos, y nada en el mundo es más diferente que estos dos estudios" (11).

No se trata, por tanto, de estudiar el derecho positivo. Ciertamente Rousseau no se muestra tan consumado conocedor como Montesquieu de lo que pudiéramos llamar Derecho Político Comparado, Derecho Constitucional Comparado o Política Comparada; al menos, no parece interesarle poner de relieve esos conocimientos. Y es que él, como -acabamos de ver, sólo pretendía establecer los principios del Derecho Político; de ahí el subtítulo del Contrato social.

Por eso Derathé llega a identificar ese Derecho Político rusoniano con lo que después serían la "Allgemeine Staatrecht", el "Droit Public Général" o los "Principes de Droit Public" (12), en todos los cuales la descripción de instituciones concretas sirve sólo de ilustración a una argumentación general más o menos abstracta.

Pero, a mi manera de ver, sin que sea desatinada la observación, no debemos olvidar, de un lado, que Rousseau, como recoge en Emilio, distinguía en el plan de sus Instituciones Políticas entre los principios de Derecho Político, los de Derecho Público y los del Derecho de guerra, aunque no dejara redactados más que los primeros; y tampoco debemos soslayar, de otro lado, que el término principios se corresponde en la época -y en Rousseau particularmente- con el derecho natural, con valoraciones, con recomendaciones de buen y moral gobierno, con deber-ser. Por eso aparece dicho estudio como alternativa al iuspositivismo de mOntesquieu.

Hasta tal punto acentúa esta dirección científica y metódica que reprocha al mismísimo Grocio su excesiva atención a los hechos y que razone constantemente infiriendo del hecho el derecho (13). No en vano él había madurado

sus ideas sobre la política -lo dice en sus Confesiones- "con el estudio histórico de la moral" (14).

Por si cupiera duda, es Rousseau mismo quien, no limitándose a lamentar o a criticar la orientación positiva que el Derecho Político parecía tomar... casi desde antes de nacer, explica su concepción en no pocas ocasiones: "Yo busco el derecho y la razón y no discuto los hechos", dice con claridad en el Manuscrito de Ginebra" (15). Como anota Grimsley, Rousseau estaba dispuesto a reconocer la importancia de los hechos, pero éstos tenían que ser interpretados a la luz de los principios (16).

"El que, no obstante -afirma en otra ocasión, ahora en Emilio-, quiera juzgar correctamente acerca de los gobiernos tal como son, está obligado a dos cosas: necesita saber lo que debe ser para poder juzgar de lo que es" (17). Los principios políticos fundamentales no pueden ser determinados a partir del examen de los gobiernos reales, sean pasados o presentes. No se trata de estudiar las actitudes políticas actuales de los hombres sino de "examinar los fundamentos de todos los gobiernos legítimos y la naturaleza de la obligación política" (18).

Y, por poner término de alguna manera a esta relación de textos, recojamos la catalogación que en sus Cartas de la Montaña hace del Contrato social: "mi libro... no puede ser considerado más que entre los que tratan del derecho natural y político" (19).

Los testimonios no pueden ser más inequívocos.

Así, pues, tenemos al Derecho Político como Derecho Natural de la política. Pero esto nos lleva a preguntarnos

precisamente por la concepción iusnaturalista que sustenta nuestro autor, toda vez que, si bien rechaza la dirección empírica y la iuspositivista, gustando de abordar los temas que solían estudiar los "jurisconsultos" (20), tampoco se muestra muy conforme con el iusnaturalismo más extendido en su tiempo.

3.- DERECHO NATURAL DUAL

No hay en nada de lo antes expuesto una huida de la realidad, sino una muy consciente toma de posición filosófica. Dice Rousseau que toma "a los hombres como son y a las leyes como pueden ser" (21). A los hombres como son porque lo contrario es un fraude científico. A las leyes como pueden ser porque dependen de los hombres y, por lo tanto admiten modos diferentes de los existentes, dependiendo precisamente de los hombres el que adopten una forma u otra.

El problema se plantea por sí sólo: se trata de alcanzar unas leyes que permitan al hombre ser como es, y esto no duda Juan Jacobo que sea posible.

¿Dónde encontrar los principios que nos lleven a esas leyes posibles? Dentro de nosotros, en nuestra propia naturaleza. Hemos de recogernos en nosotros mismos para verlos grabados en nuestro corazón. Pero no estamos ante un iusnaturalismo sentimentalista o emotivista porque la razón juega un papel principal en el desarrollo de esos primeros principios una vez que los hemos descubierto en nuestro interior. El lema de nuestro pensador es elocuente: "la conciencia para amar el bien, la razón para conocerlo, la libertad para elegirlo" (22).

En el Discurso sobre la desigualdad rechaza Rousseau cuantas definiciones de ley natural se han propuesto en los libros de los jurisconsultos. Y las rechaza no ya por su habitual insolencia, ni tampoco solamente porque dichas definiciones sean muy distintas entre sí, lo que constituye un verdadero escándalo, sino porque, como dice con agudeza, suponen en los hombres unos conocimientos que no tienen ni pueden tener más que después de haber salido precisamente del estado natural.

Refutado de este modo el punto de partida del iusnaturalismo usual, asegura Rousseau que es necesario arrancar del hombre como es, del hombre natural en vez de hacerlo de un concepto previo de ley natural. Aquí se acerca el ginebrino un tanto a la actitud científica positiva, pero no siguiendo la moda del siglo, que pretende ver en el hombre natural en los pueblos primitivos y exóticos, cuyas costumbres y modos de vida se relatan minuciosamente. Ese hombre natural de Rousseau se detecta -así lo intenta él- siguiendo la mucho más sólida corriente psicologista que reconoce en Locke a su fundador y maestro.

Rousseau parte de manifestaciones observables en el hombre; el egoísmo o instinto de conservación y de bienestar, y la simpatía o solidaridad, que es la repugnancia o rechazo del sufrimiento y de la mierte de todo ser vivo, y especialmente de nuestros semejantes. Está a paso del utilitarismo, pero no se deja llevar; el tirón iusnaturalista es muy fuerte en él. En esos impulsos -que denomina "anteriores a la razón"- cree Rousseau descubrir al hombre natural. Y de su combinación dimanan todas las normas de derecho natural sobre los deberes recíprocos, sobre los fundamentos del cuerpo político y "sobre mil otras cuestiones, tan trascendentales como mal esclarecidas" (23).

El método rusoniano puede describirse del siguiente modo:

a) El punto de partida es la intuición fundamental que tuvo Juan Jacobo al escribir su primera obra, que le proporcionó la cristalización de convicciones profundamente sentidas:
   1. el hombre no es malo;
   2. lo ha pervertido la sociedad desigual, injusta y opresora;
   3. si se cambia de sociedad, el hombre volverá a ser lo que es.

b) Una vez establecidos estos principios básicos intuitivamente aprehendidos, puede deducirse de ellos todo el sistema filosófico político (24).

No hay, pues, renuncia al derecho natural, sino una diferente cimentación del mismo ¿Y no se pierde el derecho natural cuando el hombre pasa al estado civil? Eso es lo que habría que concluir si natural y naturaleza equivalieran sin residuo a primitivo, salvaje, presocial. Pero, sin dejar de connotar estas ideas, también significan -lo ha destacado con acierto Derathé- lo racional, justamente - cuando lo racional puede desenvolverse en el hombre: en el estado civil. Y ello es así porque el hombre natural no muere al civilizarse, si esa civilización es correcta; sólo queda transformado.

Gurvitch señaló que lo que sucede en la concepción rusoniana es que el derecho natural experimenta la misma metamorfosis que el hombre al cambiar del estado natural al civil; en aquél el derecho natural era instinto y bondad; en éste, justicia y razón (25). La explicación es correcta y sólo nos queda subrayar que el derecho natural

cambia con el hombre porque no es una entidad aparte y distinta de éste, sino su criterio de conducta.

Rousseau, frente a las tesis de los jurisconsultos, tan lógicamente construídas, acerca de la eternidad e inmutabilidad del Derecho natural, no es menos lógico al llevar hasta sus últimas consecuencias aquella otra idea grociana que hacía derivar el derecho natural del mismo hombre (Illud ipsum naturale ius ex principiis hominis internis profluit); y si el racionalismo había deducido de ello la necesariedad de las normas del derecho natural independientemente incluso de la existencia de Dios, Rousseau, sin entrar en la teologica polémica, infiere que de lo que no se puede separar nunca el derecho natural es del hombre. De este modo, para Rousseau, el derecho natural se "civiliza" al civilizarse el hombre. Este, entonces, rige su comportamiento más por criterios de justicia reflexiva y no tanto por la pura bondad instintiva.

¿Se civiliza el derecho natural? ¿Quiere esto decir que se positiva? Pues sí y no, según. Todo depende del modelo de sociedad instaurada. Cuando el proceso de civilización o paso al estado civil se hace, como desgraciadamente se ha hecho, mediante la institucionalización de la desigualdad, de la opresión y del fraude, el derecho positivo de esa sociedad -de nuestra sociedad- es mera positivación de la voluntad del más fuerte; es la antítesis del derecho natural. Pero cuando se adviene al estado civil como Rousseau propone, mediante un pacto social igualitario, la ley es y no puede dejar de ser traducción de la voluntad general, que, a su vez, es justa e infalible por definición (o, mejor dicho, por determinación inesquivable de las condiciones generales del pacto); por tanto, el derecho positivo es la feliz realización del derecho natural; es positi-

vo sin dejar de ser natural.

Por eso, una vez instaurada la sociedad igualitaria, justa, carece de fundamento apelar al derecho natural para oponerlo al positivo y, así, descalificarlo. Esta es la explicación de las alusiones irónicas de Rousseau a quienes siempre tienen en la boca el derecho natural y la justicia divina.

"Lo que es bueno y conforme al orden, lo es por la naturaleza de las cosas e independientemente de las convenciones humanas", concede Rousseau. Ello es así porque "toda justicia viene de Dios". Pero añade: "Si supiéramos recibirla de tan alto, no tendríamos necesidad ni de gobierno ni de leyes". Sin embargo, a las leyes de justicia universal les falta la sanción; perjudican al justo y benefician al malo, pues aquél "las observa con todo el mundo sin que nadie las observe con él". La conclusión viene derecha: "Se necesitan, pues, convenios y leyes para unir los derechos a los deberes y llevar la justicia a su objeto". En el estado de naturaleza no hay propiamente derechos y deberes. En el estado civil "todos los derechos son fijados por la ley" (26).

En definitiva, el concepto rusoniano del derecho natural es, a mi entender, estrictamente deóntico y humanista. Deóntico lo había sido siempre: es el derecho que debe ser. Humanista comenzaba a serlo con el racionalismo: lo conveniente a la naturaleza humana.

Rousseau radicaliza este humanismo eliminando toda extrapolación teológica, y lo lleva a sus últimas consecuencias basado en una concepción evolutiva, diacrónica de la naturaleza humana, frente a la más extendida tesis

fijista. el hombre, en su evolución, va acompañado por el derecho. Lo que cambia no es el contenido de ese derecho, sino el modo como el hombre lo conoce, lo asume y lo cumple; y, por consiguiente, cambia también el modo de explicitación de ese derecho en normas concretas. En un estadio poco evolucionado del hombre basta el instinto de bondad. En otro más complejo el hombre se guía ya por los dictados de la razón. Pero en uno y en otro, siempre, no puede haber sino conformidad entre el derecho natural y lo que el hombre es o ha llegado a ser en su devenir.

4.- LAS MIL Y UNA CARAS DE ROUSSEAU.

He aquí por qué algunos intérpretes, al acentuar aquel aspecto instintivo, no racionalmente civilizado, y subjetivo, del derecho natural correspondiente al estado de naturaleza, ven en Rousseau el padre del irracionalismo y de la vuelta a un supuesto idílico salvajismo o, ya que esto no es posible, una contínua lamentación y repudio del estado civil. Y, en cambio, otros, fijándose preferentemente en la concepción racional y social del derecho natural en el estado civil, califican al ginebrino de racionalista a ultranza y defensor de la absorción definitiva del hombre en la sociedad. O, en fin, se ve en la obra rusoniana un cúmulo de contradicciones.

Rousseau, desde luego, da pie para todo ello porque salta con frecuencia de una perspectiva a otra sin preaviso, porque reitera las paradojas con tal de combatir el prejuicio y porque gusta de poner en entredicho sus propias obras (27). Da pie para todo ello, digo, pero no es ni lo uno ni lo otro, ni tampoco lo tercero.

En su siglo despertó entusiasmo en lectores de todas las clases y oficios. Su Nueva Heloísa marcó un hito en la literatura francesa. Pero entre los filósofos (salvo, acaso, para Condorcet y, sin duda, para Kant unos años más tarde) prevaleció la imagen irracionalista de nuestro pensador, de la que puede ser un buen exponente el juicio que le merece a Voltaire, el cual, como apunta R. Mondolfo, creía ver en Rousseau un renovador de la filosofía cínica y un glorificador de lo animal en el hombre. El enorme sarcasmo con que le agradece epistolarmente a Rousseau el envío del Discurso sobre la desigualdad es buena prueba de lo que decimos: "He recibido -dice- su nuevo libro contra la especie humana y le doy las gracias por él. Nunca se ha empleado tanta inteligencia en el designio de hacernos a todos estúpidos. Leyendo su libro se ve que deberíamos andar a cuatro patas. Pero como he perdido el hábito hace más de sesenta años, me veo desgraciadamente en la imposibilidad de reanudarlo. Tampoco puedo embarcarme en busca de los salvajes del Canadá, porque las enfermedades a que estoy condenado me hacen necesitar un médico europeo..." (28).

Desde entonces acá muchos hacen a Rousseau responsable de innúmeros males, y no pocos trasladan las culpas precisamente a los antirrusonianos. Yo, por mi parte, si rechazo lo primero, estoy lejos de compartir la hiperbólica tesis de Tuñón de Lara, conforme a la cual la moda de considerar superado a Rousseau coincidió con el ascenso de los fascismos europeos, viendo en ello el historiador español un nexo causal innegable y afirmando, sin mayores argumentos, que "tras la condenación intelectual del ginebrino se alzaron luego las piras siniestras de los campos de exterminio" (29).

Más plausible es lo que escribe Tierno, refiriéndolo sólo a nuestro país: los períodos de fiebre política rusoniana, detectables en la aparición de ediciones y reediciones del Contrato social, son de creciente inquietud y disconformidad con el sistema y con las ideologías existentes; en cambio, en los períodos de olvido, "la modorra y el conformismo sustituyen a la inquietud"; y concluye Tierno: "De aquí que la historia de la censura política de libros se pueda seguir en nuestra historia contemporánea persiguiendo las traducciones del libro de Rousseau" (30).

Hostilidad y entusiasmo, decíamos, ha despertado nuestro pensador entre políticos e ideólogos, e incluso entre científicos, lo que es menos aceptable. Más de un erudito se limita a colocar fáciles etiquetas a Juan Jacobo para sí eximirse de la enojosa tarea de estudiarlo a fondo. Así, por ejemplo, J. Touchard, sin apenas profundizar en su análisis, concluye con desenvoltura que el pensamiento rusoniano "difícilmente puede reducirse a unidad" (31). Y. G. Sabine afirma también que "en todos sus escritos abundan las ideas lógicamente incompatibles... y ninguna de sus obras puede ser reducida a un sistema lógicamente consistente" (32). Es fácil concluir así, naturalmente, si con anterioridad se ha partido, como Sabine hace, de la supuesta rebelión rusoniana contra la razón y contra la inteligencia por considerarlas peligrosas, motivo por el cual Rousseau mostraría sus preferencias, según tal intérprete, por la intuición, por el sentimiento, por la fe, por la veneración (33).

Sin embargo, éstas no son las tesis que Rousseau hace suyas, sino que corresponden a la crítica que nuestro pensador dirige a la sociedad de su tiempo, sociedad en la

que, por ser desigual, injusta y opresora, la inteligencia, las artes, la ciencia, las letras, han laborado contra el hombre natural, distrayéndolo de su principal objetivo como hombre, reduciéndolo a comparsa, a número.

Mondolfo ve también en Rousseau más subjetivismo que objetivismo; y no un subjetivismo intelectualista al modo cartesiano, sino con una preponderancia cierta del sentimiento sobre la razón (34). Pero recháza abiertamente el supuesto anticulturalismo regresivo rusoniano. Rousseau -dice- lucha contra la cultura embarazosa, sofocante, servil de la moda y del éxito, manipuladora de la semántica, favorecedora de las mentiras convencionales y oscurecedora de la conciencia; pero no pretende la destrucción de la sociedad "para vivir en los bosques con los osos", dicho sea con palabras del propio ginebrino, ni tampoco la masiva quema de bibliotecas, como burdamente le atribuyen a veces. Todo es mucho más sencillo: "... al querer formar al hombre a partir de la naturaleza -dice Rousseau en Emilio- no se trata de hacer de él un salvaje y relegarlo al interior de los bosques; basta con que, envuelto en el torbellino social, no se deje arrastrar por las pasiones ni por las opiniones de los hombres; que vea con sus ojos y sienta con su corazón; que ninguna autoridad lo gobierne, fuera de la de su propia razón" (35).

Autonomía y liberación del hombre es la meta de Rousseau. En ella juega tanto el corazón como los sentidos y la razón, según se desprende del tenor literal del texto transcrito. Es autonomía y liberación del hombre total. Tan es así, y tan lejos está Rousseau de rebelarse contra la razón sin más, que en la sociedad justa, igualitaria y libre, aquella a la que se adviene desde su modelo de pacto social, la razón queda plenamente reconciliada con

la naturaleza y casi todo es razón.

Pero para que tan bella página no quede sin su borrón, los estudiosos de Rousseau -los hostiles, claro; pero, insistimos, siempre con cierto fundamento- arguyen que su posición es dilemática: de un lado, el subjetivismo sentimentalista del hombre natural se compadece mal con una ordenación social racional y propende al individualismo exasperado y ácrata; y, de otro, el racionalismo de la sociedad ideal, si bien erradica dicho peligro, es al precio de un panteísmo estatal.

Nada nos sorprenderá entonces que las interpretaciones de la doctrina política rusoniana recorran el amplísimo abanico que va desde el individualismo antisocial (Comte, Bourguin) al colectivismo totalitario (Jellinek, Loewenstein, Chapman, Sabine, D. Negro), pasando por el individualismo menos extremo y, desde luego, no antisocial (Derathé), el liberalismo más o menos burgués (Selche, Tierno), el autoritarismo más o menos acentuado (J.J. Chevallier, Truyol), "todos los géneros de despotismo" (B. Constant), la democracia (Lacharrière, Aranguren), y el socialismo, como precedente bastante próximo de Marx y Engels (Della Volpe).

O, sencillamente, la ven -ya aludíamos antes a ello- como doctrina desgarrada y escindida (J. Chevallier), contradictoria (Janet, Farinelli, Saita, Rouchard, y otra vez J.J. Chevallier y Sabine), confusa (Friedrich), cuando no sofística (Duguit).

Son pocos los que, independientemente de su pronunciamiento sobre el fondo doctrinal, ven en el planteamiento político de nuestro pensador coherencia interna (Halbwachs, Starobinski, Cassirer, J. Moreau, R. Grimsley, y

los citados Derethé y Tierno).

Y mucho más escasos los que, como F. y P. Richard, Lacharrière y Mondolfo, han apreciado no sólo coherencia, sino incluso la superación de la antítesis entre individualismo y colectivismo.

Otro de los argumentos a que se acoge la crítica hostil es el de distinguir en Rousseau dos períodos, en el segundo de los cuales habría defendido lo contrario del primero. Con ello puede que se salve la lógica del filósofo de Ginebra en cada etapa, pero su obra queda fraccionada y poco menos que vaciada de sentido. "Muchos críticos -dice Sabine- han percibido una descrepancia lógica fundamental entre las obras de esos dos períodos, descritos por Vaughan como el individualismo retador del Discours sur l'inégalité y el igualmente retador colectivismo del Contrat Social" (36).

Precisando más, podríamos decir que la denominada primera época correspondería a los dos Discursos (y no sólo al segundo, lo que es absurdo), redactados entre 1750 y 1754; la segunda habría de cifrarse en torno a la publicación del Contrato Social, en 1762; y el artículo Economía política, aparecido en el tomo V de la Enciclopedia (1755) sería el que marcara la transición.

Dicha cronología es tan insostenible como la tesis que sobre ella descansa. Y lo afirmamos tan resueltamente basados en dos tipos de consideraciones:

1ª El primero es que la redaccuón del Contrato social comienza, en realidad, por las fechas de los dos Discursos y de Economía política. Rousseau aforma en sus Confesiones

haber concebido muy tempranamente las Intituciones políticas, retrotrayéndose a los primeros años de la década de los cuarenta. Pero no consta que los comenzara a redactar. Sin embargo, el Manuscrito de Ginebra, que es, como se sabe, una primera redacción del Contrato social, estaba ya ultimado en 1756, por lo que es forzoso suponer que las ideas vertidas en él estaban ya antes en el horizonte intelectual del ginebrino.

Cierto es que entre el Manuscrito de Ginebra y el Contrato social hay diferencias, pero no de concepción, sino de sistemática: se aborda algún tema nuevo, se prescinde de algún otro anterior, se suprimen pasajes y se añaden otros. Pero el cuerpo de la doctrina es el mismo. Por eso no resulta descabellado concluir que Rousseau poseía ya por esas fechas su aparato conceptual básico (37), como veremos más adelante.

En efecto, el Manuscrito viene a ocupar los dos primeros libros del Contrato y el primer capítulo del libro III. Se reordena de la siguiente forma: el capítulo I del Manuscrito fue sustituído por la "Introducción" al libro I, que podemos leer en el Contrato; el capítulo II ("De la sociedad general del género humano") desaparece por completo; el capítulo III corresponde, con variantes, a los 1, 6, 7, 8 del libro I; el capítulo V, a los 2, 3, 4, 5 del mismo libro I del Contrato; etc.

2º El segundo grupo de consideraciones que anunciábamos se alinea en orden a la comunidad temática e ideológica que existe en las obras rusonianas, pudiéndose detectar incluso paralelos, alusiones, etc., en ellas. Los cambios que se observan entre una y otra no obedecen a rectificaciones sustanciales de su pensamiento con el paso del

tiempo. Como hemos visto, el factor tiempo no ha sido decisivo en ese sentido. Por el contrario, en todas las obras aborda los mismos problemas -que, en realidad, es uno solo, el de la relación hombre-polis-, muestra iguales reticencias frente al iusnaturalismo y al pactismo usuales y critica a la sociedad de su tiempo en términos similares si no idénticos.

Los cambios se deben a los diferentes cometidos que se propone en cada obra, permaneciendo unitaria su visión global. Así, pues, no es que repudie la sociedad en sus primeros escritos y la aprecie mejor en los posteriores, ni -mucho menos- que pase del individualismo al colectivismo. Lo que sucede es que en los Discursos hace la exposición crítica de la sociedad real histórica, absolutamente insatisfactoria; en Economía política continúa esa labor crítica y hace "la primera aproximación constructiva a la teoría del Estado", como observa Ebenstein (38), el cual interpreta cabalmente los propósitos de las obras rusonianas, pero no extrae de su acierto el suficiente partido; y en el Contrato social expone el modelo de sociedad deseable.

Desde este prismo resulta lógico que Rousseau prefiera al hombre natural, aún no pervertido, antes que a la sociedad opresora, que es la que conocemos; y esto es lo que dice en los Discursos preferentemente, pero lo sostiene también en todas las demás obras. Ahora bien, de ahí no se deriva -lo vimos anteriormente- la condena de toda sociedad posible, puesto que una que esté asentada en la igualdad, como él propone en su modelo, añade mucho y bueno al hombre natural sin violentar sus virtudes; y ésta es la tesis central del Contrato social, pero tampoco contradicha en sus escritos anteriores, sino, por el contrario,

aceptada por lo menos implícitamente.

En conclusión, es la mencionada diferencia de cometidos científicos la que le exige un cambio de perspectiva en el enfoque de ese problema realmente único que intenta desentrañar en toda su obra: la relación hombre-polis, la relación libertad-autoridad.

Así lo han entendido, entre otros, J. Moreau, R. Grimsley, D. Negro, etc.

Rousseau ve en el progreso de la humanidad, en eso que llaman progreso un dios de dos caras: la positiva la constituyen los bienes culturales y espirituales que embellecen nuestra vida; la negativa es la decadencia moral que la cultura ha traído consigo, los falsos valores sobre los que construímos nuestra existencia.

Así ha resultado por la deficiente, incluso fraudulenta y criminal, constitución de la sociedad. Muchos "filósofos" del siglo atacaron con dureza las injusticias de la época pero sin someter a juicio los fundamentos del orden social establecido (39) Rousseau sí lo hace en los términos antes mencionados. Este es el objeto de los Discursos: denunciar que el mal de la sociedad corrupta no reside en una desviación de su modelo originario, sino que está en su origen mismo, en sus fundamentos.

Pero no quiere quedarse en la denuncia, sino ofrecer la solución, su solución: los principios de una sociedad legítimamente constituída que no pervierta al hombre sino que, asegurándole sus cualidades naturales, la enriquezca con una civilización no envilecedora. A estos objetivos responden fundamentalmente el Contrato social y Emilio.

El propio Rousseau lo dice al comienzo del primero: "Me propongo investigar si existe en el orden civil... alguna fórmula de administración legítima y permanente".

Como expone J. Moreau, la obra de Rousseau debe ser estudiada "como una empresa de reforma y educación". Su cúspide es, por eso, Emilio. en efecto, como el hombre no puede volver al estado de naturaleza, que sería la conclusión más espontánea que suscitaría en el lector el Discurso sobre la igualdad, la única solución está en construir una nueva sociedad (a ello responde el Contrato Social) en cuyo seno se transformen las costumbres, sobre la base de una idónea aducación (y este es el objeto de Emilio). Por eso, Emilio resume el contenido del Contrato social en cuya función está y basa su pedagogía en la psicología del Discurso (40).

Como dice D. Negro, el Contrato social es "la sublimación de la historia conjetural del Discurso sobre el origen de la desigualdad" (41).

Está unidad de la obra responde al objetivo consciente del autor, el cual, además, cree haber cumplido su propósito: según escribe al final de su vida, pretendió elaborar "un sistema interconectado", que "podía no ser cierto", e incluso podía ser falso, pero que "no era en modo alguno contradictorio". Y le aclara al arzobispo de París: "He escrito sobre distintos temas, pero siempre con los mismo principios; siempre con la misma moral, las mismas creencias, las mismas máximas y, si usted quiere, las mismas opiniones" (42).

Decíamos que a lo largo de la obra completa de Rousseau, hay unidad temática, paralelos, alusiones. Y, en

efecto, de la voluntad general, concepto rusoniano por antonomasia, se habla en Economía política y en el Contrato social, además de aludirse muy explícitamente a ella en el Discurso sobre la desigualdad. En aquellas dos se trata también de los binomios yo particular/yo común y voluntad de todos/voluntad general. De otro lado, sobre el pacto desigual e inicuo escribe igualmente en estas tres obras. Y en las tres, otra vez, se especula sobre los fundamentos legítimos e ilegítimos de la autoridad.

Pero veamos, en especial, la conexión temática entre el Discurso sobre la desigualdad y el Contrato social, las dos obras que, según la crítica que estamos procurando desmontar, polarizan las dos actitudes extremas e incompatibles de Rousseau, y que, sin embargo, son más bien una continuación de la otra. Así, en el Discurso, como su título indica, el problema de la relación hombre-polis o libertad-autoridad se mira desde la óptica de la ilegitimidad, que es la que corresponde a nuestra sociedad, a pesar de lo cual se hace alguna breve incursión sobre aspectos que serán tratados maś por extenso en el Contrato social, como, por ejemplo, las formas de gobierno.

No creo que sea ocioso recordar que Rousseau se detiene dos veces en esas extrapolaciones, advirtiendo al lector que no es ese el lugar idóneo para tratar de dichas cuestiones. En una de ellas dice: "Sin entrar hoy en las investigaciones que aún quedan por hacer acerca de la naturaleza del pacto fundamental de cualquier gobierno..." (43); con lo que está anunciando bastante elocuentemente el Contrato social. En cambio, la otra ocasión es de muy distinto carácter. En efecto, pocas páginas después advierte: "Si fuera éste el lugar de entrar en pormenores, explicaría fácilmente cómo...". Lo que Rousseau explicaría hace

referencia a los diversos tipos de desigualdad (entre los cuales, la desigualdad económica es la determinante de las otras "entre los cuales, la desigualdad económica es la determinante de las otras "en última instancia", dicho sea con la terminología altuseriana, que expresa bastante precisamente el pensamiento de Rousseau). En fin, por lo que a nosotros nos interesa en este momento, es evidente que esta materia si es propia del Discurso, lo que nos debe poner en guardia sobre esos giros rusonianos, que son muchas veces más literarios que otra cosa. Pero el anuncio del Contrato social queda patente en el caso anterior.

(Licencia retórica me parece, en efecto, lo que hace Rousseau en esa ocasión. con tal advertencia provoca la atención del lector, que se presta especialmente al tema ante el anuncio de que apenas se va a decir sobre él unas palabras. Además, Rousseau se permite insistir: "Más estos detalles formarían por sí solos la materia de una obra considerable...". No obstante lo cual, esos temas son tratados en el Discurso inmediatamente, sin solución de continuidad).

Al mismo resultado (la conexión entre el Discurso y el Contrato social) se llega contemplando su relación desde el lado inverso, es decir, desde esta segunda obra. Así, por ejemplo, antes de centrarse en su perspectiva específica, la de la legitimidad que proporciona el contrato - igualitario (44), dedica no menos de tres capítulos a recoger su doctrina sobre los fundamentos ilegítimos (45), que está, como sabemos, contenida en el Discurso. De maenra que, como decíamos, más parece una obra continuación de la otra, o la otra introducción de la una. Así es y así lo afirma la crítica que mejor ha profundizado, a mi modesto entender, en el pensamiento de nuestro autor, como

son, entre otroa, Mandolfo, Halbwachs y Starobinski. El primero (46) califica el Discurso sobre la desigualdad como la continuación del anterior sobre las ciencias y las artes, a la vez que el preludio y la introducción necesaria al Contrato social y a Emilio. Halbwachs (47) afirma que es su introducción natural. Y Strabinski (48) asevera que es el preámbulo del sistema rusoniano y que algunos de sus pasajes contienen en germen el Contrato social.

Para que la cosa no acabe ahí, no debemos silenciar que en la extensa y singular dedicatoria del Discurso -escrita en junio de 1754- sostiene Rousseau ideas que son literalmente coincidentes con las del Contrato social. Rousseau no tiene reparo en exponerlas puesto que lo hace fuera del texto, con lo que no rompe la unidad del Discurso, si es que esto le preocupaba, lo que es más que dudoso. Incluso le interesaba adelantar esas ideas para que el Discurso, ferozmente contrario a la sociedad de su tiempo, no fuera malinterpretado, propósito que malogró por completo, como es bien conocido.

Por citar sólo algunas de dichas ideas, aludiremos a la identidad pueblo-soberano, a la supremacía de la ley, a la necesidad de que el poder legislativo corresponda al pueblo como soberano que es, a las reducidas dimensiones de la polis para que el Gobierno no desborde las posibilidades de los ciudadanos y éstos no tengan que confiar los asuntos públicos a otros, etcétera. Ideas todas ellas cuya correspondencia con pasajes del Contrato social es bien notoria (49).

No es convincente, pues, el intento de hallar en la obra rusoniana esa cesura entre escritos de juventud y de madurez, como se ha hecho con otros clásicos.

Y si no hay corte epistemológico entre esos supuestos dos períodos, menos aún lo habrá entre las obras que los intérpretes sitúan en cada uno de ellos. Así, por lo que a los dos Discursos se refiere, cuya unidad temática nadie solvente ha puesto en duda, Rousseau mismo dice: "Los principios que había establecido como orador en mi Discurso sobre la desigualdad" (50). Y Starobinski remacha: "Todo lo que el primer Discurso no hacía más que indicar entre cálidas brimas, todo lo que Rousseau había descubierto o entrevisto en el curso de la polémica sobre las artes y las ciencias, todo ello iba a poder explicitarlo completamente..." (51).

Y, en cuanto a las obras posteriores, Rousseau asegura que Emilio no pretendía ser un tratado de la educación, sino "una obra bastante filosófica sobre ese principio que el autor ha avanzado en otros escritos: que el hombre es naturalmente bueno" (52). Como acertadamente apuntan Goulemot y Launay (53), Rousseau concib4 el Contrato social y Emilio como obras complementarias; en ésta busca una pedagogía que, fortaleciendo los sentimientos de solidaridad, capacite al hombre de nuevo para vivir en una sociedad justa y libre, mientras que en aquélla busca esa sociedad que sea digna del hombre. Halbwachs, por su parte, ve toda la teoría pedagógica de Emilio enunciada en el Contrato social (54), en el paralelo que establece entre la precoz política de Pedro el Grande con el típico preceptor francés, pedagogo de relumbrón, "que forma a su discípulo para brillar en el momento de su infancia, y luego no ser ya nunca nada" (55).

Y aún cabría pensar que no andan descaminados F. y P. Richard cuando entienden (56) que estas dos obras forman con la Nueva Heloísa una trilogía, en la que cada una

aborda el mismo problema desde ópticas distintas (la del individuo, la de la familia, la de la sociedad), a las - cuales -añado por mi cuenta- les corresponden tratamientos y estilos también distintos: el tratado, la novela, la síntesis doctrinal.

Otras obras, como Cartas de la montaña, Consideraciones sobre el gobierno de Polonia y el Proyecto de Constitución para Córcega, no deben retener nuestra atención en este momento. La primera porque no presenta cuestión ninguna al respecto, ya que, como se sabe, es una defensa de Emilio y del Contrato social con motivo de su condena y de la aparición de las Lettres de la Campagne, de J.R. Tronchin, procurador del "Pequeño Consejo" de Ginebra y autor del informe que sirvió al Consejo apra la condena. Rousseau se limita a repetir resumidamente sus ideas, explicando los posibles puntos conflictivos. Y las otras dos obras citadas tampoco deben ser abordadas aquí. Son plenamente posibilistas, sin demasiadas pretensiones filosóficas ni científicas; y, aunque sí plantean un problema de coherencia doctrinal, esto ya acontece a un nivel distinto al que venimos tratando en este capítulo, por lo que remito al XIV de este trabajo.

La conclusión de este tan largo exordio ya estaba anticipada: Rousseau da pie en sus escritos a las más diversas interpretaciones; pero el estudioso no puede conformarse con tópicas caracterizaciones, sino que ha de profundizar en la obra del autor con objeto de su investigación.

NOTAS AL CAPITULO XII

(1) A. Rodriguez Huescar: Introducción a la ed. cast., del "Contrato social", ed. Aguilar, Madrid, 1969, - págs. IX y XII.

(2) Contrato social, II, 2.

(3) J.J. Rousseau, citoyen de Genève, à Christophe de Beaumont, archevêque de París, duc de Saint-Cloud, pair de France, commandeur de l'ordre du Saint-Esprit, Proviseur de la Sorbonne, etc.; "Oeuvres Complètes", ed. de París, 1846, vol. II, pág. 782a (nota).

(4) Cfr. F. y P. Richard: Introducción a la ed. de "Emile ou De l'éducation", París, 1957, págs. XXIII-XXVIII, donde, sobre esa animosidad que despierta Rousseau, se ecplica la suerte -mala, claro- que corrió la obra; y A. Rodriguez Huescar, ob. cit., págs. X-XVII.

(5) J.M. Sanz: Rousseau y la religión, Rev. de Est. Pol., nº 8 N.E., monográfico sobre Rousseau, Madrid, 1979, págs. 189-191.

(6) Economía política, artículo publicado en la "Enciclopedia", 1755, tomo V. Cito por la edición "Ecrits politiques" (de Rousseau), París, 1972, pág. 69 (el subrayado es mío).

(7) R. de Lacharrière: op. cit., págs. 42-44. 49-50 y, en general, toda la obra.

(8) Ibídem, pág. 100.

(9) G. della Volpe: Rousseau y Marx, Barcelona, 1969, pags. 19-20, 28-33 y 67, principalmente.

(10) Ibídem, págs. 37-39, 40-49, 68-70, 71-74, etc.

(11) A. Tuñón de Lara: "Prólogo" a la ed. del Contrato social de Espasa Calpe, Madrid, 1975, pág. 24-25.

(12) Emilio o De la educación, libro V. Cito por la ed. de Clsssiques Garnier, París, s.f., págs. 584-585.

(13) R. Derathe: Jean Jacques Rousseau et la Science Politique de son temps, París, ed. de 1974, pags. 22-24.

(14) Contrato social, I, 2.

(15) Confesiones, IX.

(16) Manuscrito de ginebra, I, 5.

(17) R. Grimsley: La filosofía de Rousseau, ed. cast., Madrid, 1977, pág. 18.

(18) Emilio, ob. y ed. cit., págs. 585.

(19) R. Grimsley: ob. cit., pág. 122.

(20) Cartas de la mOntaña, VI, cito por la ed. de "Ecrits politiques", cit., pág. 98.

(21) Con el término "jurisconsulto" se alude en la época a los autores de la Escuela del Derecho Natural. Rousseau también lo emplea así; cfr. el texto de Economía Política, transcrito en paginas anteriores, sobre la legitimidad de los impuestos.

(22) Contrato social, I, Prefacio.

(23) Emilio, IV ("Profesión de fe de un vicario saboyano").

(24) Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, Prefacio. (En adelante, título abreviado).

(25) R. Grimsley: ob. cit., pág. 201.

(26) Cit. por Derathè: ob. cit., pág. 168.

(27) Contrato social, II, 6.

(28) R. Mondolfo: ob. cit., pág. 22.

(29) A Monsieur J-J. Rousseau, 30-VIII-1755; cfr. el epistolario de Voltaire en la ed. cast., "Obras", Barcelona, 1968; la citada carta se contiene en págs. 854-857; yo no me he ajustado a la traducción de dicha edición.

(30) A. Tuñón de Lara: ob. cit., pág. 9-10.

(31) E. Tierno Galván: ob. cit., pág. 7.

(32) J. Toychard, capítulo "El siglo de las luces" de la obra colectiva Historia de las ideas políticas, dirigida por él mismo, ed. cast., Madrid, 1964, pág. 329.

(33) G. Sabine: Historia de la Teoría Política, ed. cast., México, 1965, pág. 426.

(34) Ibídem, págs. 424-426.

(35) R. Mondolfo: ob. cit., págs. 30-40.

(36) Emilio, IV,

(37) G. Sabine, ob. cit., págs. 426.

(38) Cfr. R. Derathe: ob. cit., págs. 55-59.

(39) W. Ebenstein: Los grandes pensadores políticos (De Platón a hoy), ed. cast., Madrid, 1965, pág. 537.

(40) R. Grimsley: La filosofía de Rousseau, ed. cast., Madrid, 1977, págs. 26-27 y 199-200.

(41) J. Moreau: Rousseau y la fundamentación de la democracia, ed. cast., Madrid, 1977, págs. 21-22.

(42) D. Negro: ob. cit., pág. 66; cfr. R. Grimsley: ob. cit., pág. 115.

(43) Cfr. R. Grimsley: ob. cit., págs. 14-15-

(44) Discurso sobre la desigualdad, II.

(45) Contrato social, I, 6.

(46) Ibídem, I, 2-4.

(47) R. Mondolfo: ob. cit., pág. 15.

(48) M. Halbwachs: Prologue a la ed. comentada del Contrat social, París, 1943, pág. 43.

(49) J. Starobinski: Introducción a la ed. cast. del Discurso sobre la desigualdad, Madrid, 1973, págs. XXXII y XLIII.

(50) Cfr. Contrato social, I, 7; II, 4-6; III, 15, etc.

(51) Correspondencia con L. Usteri; cit. por R. Mondolfo: ob. cit., pág. 15, nota 1, el cual recoge varios textos muy ilustrativos.

(52) Starobinski: ob. cit., págs. XII-XIII.

(53) Carta al Philibert Cramer (1764); cit. por F. y P. Richard: ob. cit., pág. VI.

(54) J. M. Goulemot y M. Launay: El siglo de las luces, Madrid, 1969, pág. 259.

(55) Halbwachs: ob. cit., pág. 204.

(56) Contrato social, II 8.

(57) F. y P. Richard: ob. cit., pág. V.

CAPITULO XIII

ROUSSEAU: II) MODELO Y ANTIMODELO, O LA COHERENCIA RUSONIANA

1.- DEL ESTADO NATURAL AL ESTADO CIVIL.

Sabido lo que debe proponerse el estudio del Derecho Político, eso será lo que encontremos en el Contrato social si de verdad es lo que su subtítulo indica. Y, en efecto, hallamos puntualmente esos principios deónticos de la política, que son desenvueltos a partir de la formulación del problema nuclear.

Dicho problema no es sino la búsqueda de la sociedad deseada y viene expresado en forma de enunciado: de lo que se trata es de "encontrar una forma de sociedad que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes" (1). Dicho con otras palabras: encontrar un estado civil que sustituya, sin violarlo, al estado de naturaleza, ya definitivamente perdido. "Tal es el problema fundamental, cuya solución es el contrato social", añade Rousseau.

El estado de naturaleza deviene, por consiguiente, metro del estado civil. Es, en su verdadero alcance teórico, un modelo deóntico. Como ya dijimos anteriormente, lo natural no es tanto lo presocial ni lo primitivo cuanto lo ejemplar e ideal. Para R. Mondolfo, la llamada de la naturaleza, en Rousseau, es o hace las veces de la voz de la conciencia y norma moral (2). Más açun: lo imposible es sacarlo de este terreno, pues no podemos estudiarlo como algo real histórico toda vez "que ya no existe, que acaso nunca existió, que probablemente no existirá jamás, y acerca del cual, sin embargo, tenemos que formarnos un concepto adecuado para enjuiciar cabalmente nuestra situación presente" (3).

Por eso, cuando Rousseau está tratando de plantear en sus más precisos términos la cuestión propuesta por la Academia de Dijon acerca de la desigualdad entre los hombres, aclara el alcance de los conceptos antes de comenzar la exposición de su respuesta: "No cabe tomar las búsquedas que uno pueda hacer al respecto por verdades históricas, sino sólo por razonamientos hipotéticos, más bien propios para esclarecer la naturaleza de las cosas que para mostrar su verdadero origen" (4). Y, como dice al comienzo de la segunda parte, intenta "reunir desde un solo punto de vista esa larga sucesión de acontecimientos y conocimientos en su orden más natural"; esto es: en su orden más lógico, más racional.

O sea que Rousseau utiliza ficción contractual en funciones de definición genética, como puntualiza Cassirer (5). Consiste en presentar ante el lector un proceso de formación de la sociedad en el que estén contenidas sus líneas estructurales y las fuerzas que la sostienen. De este modo, si hemos comprendido la ocasión, la forma y el contenido del pacto (hipotético) fundacional, así como cuáles son las fuerzas pactantes, habremos comprendido la sociedad que intentamos estudiar. Tal es el "sentido" de la ficción.

Y no es huero aclarar el alcance estrictamente metódico del estado natural y del pacto social en Rousseau, porque en su tiempo todavía eran muchos los que creían en la existencia real histórica de un estado natural presocial. El "hecho inconcuso" de pueblos todavía salvajes así parecía confirmarlo; y el razonamiento del maestro Locke lo reforzaba. Por lo demás, las relaciones internacionales entre Estados soberanos venían a ser un ejemplo de relaciones no jurídicas ni sometidas a un poder cierto que -

fuera superior a las individualidades en relación; o dicho de otro modo: que las relaciones internacionales ejemplificaban con bastante aproximación el estado natural (6). Entonces, admitida la existencia histórica del estado natural, ninguna explicación más plausible del acceso al estado civil que el contrato social, el cual, por tanto, también habría sido un acontecimiento histórico, por muy remoto, informal y tácito que fuese.

Señalada la anterior diferencia entre el contractualismo rusoniano y el anterior, aún nos restaría indicar una variante cualitativa del mismo: Hobbes, como espusimos en su lugar, habla de un solo pacto, el de Sujeción; en Locke se puede reconocer, junto al anterior, un pacto de unión, que le es lógicamente previo, mediante el que los individuos forman un cuerpo político (en Hobbes no hay tal cuerpo político hasta que hay sujeción; ésta es la que conforma al Estado). Rousseau, por su parte, no admite más que este pacto de unión, "el acto por el que un pueblo es un pueblo" (7), y no hay pacto con el poder establecido porque antes del pacto no hay poder político y después reside en los propios ciudadanos.

2.- LA SOCIEDAD REAL HISTORICA COMO ANTIMODELO

2.1.- El fundamento económico de nuestra sociedad.

Pero Rousseau no emplea este instrumento metódico sólo para presentarnos el modelo del estado civil deseable (es decir, el estado civil no contradictorio y transgresor del estado de naturaleza), sino que -y esto es tan importante que no nos sorprende que lo silencien las historias de las ideas políticas- muestra un notable interés en poner ante nosotros, con igual procedimiento, el modelo de sociedad

indeseable, que es la históricamente conocida, la sociedad que padecemos para nuestra desgracia, el antimodelo.

Vale decir que Rousseau podemos encontrar, debemos encontrar si queremos entenderlo cabalmente y no falsearlo, un estudio del ser junto al estudio del deber-ser. Estudio acaso menos sistemático, pero muy explícito, estando destinado casi exclusivamente, a ser contrapunto e introducción del modelo deseable. Rousseau lo reduce a una exposición, aunque extensa, de fundamento de la sociedad antimodélica - no de su funcionamiento pormenorizado- y de sus consecuencias en el hombre; consecuencias, claro, que son negativas, nefastas, poruqe el fundamento social es injusto.

No retardaremos más el enunciado de la tesis central de este estudio: el fundamento real de nuestra sociedad es el económico. rousseau lo expone detenidamente Discurso sobre la desigualdad (8). La sociedad civil se originó con la propiedad o, por mejor decir, con la apropiación unilateral y desigual de la tierra: "El primer hombre que, tras haber cercado un terreno, dijo 'esto es mío' y encontró gente lo suficientemente simple como para creerlo, fue el verdadero fundador de la sociedad civil" (9). Y así comenzó nuestro infortunio.

Todavía, "mientras los hombres se conformaron con sus rústicas chozas, y todos se procuraban el sustento por sí mismo, hubo libertad, igualdad y felicidad". Esta es una etapa intermedia entre el estado de naturaleza y el estado civil. Es un estado presocial, que F. Murillo ha denominado con sorna "neolítico feliz" (10).

Pero "tan pronto como un hombre necesitó de la ayuda

de otro, tan pronto como se dieron cuenta de que era ventajoso que uno solo tuviera provisiones para dos, la igualdad desapareció, se instauró la propiedad, el trabajo se hizo necesario... pronto se vió germinar la exclavitud y la miseria que se incrementaban al par de las cosechas" (11). Fue la división del trabajo, por consiguiente, la que terminó de arruinar la sociedad naciente, nos dice - Rousseau con palabras que, por una vez, no son las más felices que podría haber encontrado para el caso.

La esclavitud y la miseria se incrementaban al par de las cosechas. No era, pues, problema de abundancia o escasez, sino de justicia o injusticia del sistema. Rousseau insiste: "Del cultivo de las tierras resultó necesariamente su reparto, y de la propiedad, una vez reconocida, las primeras reglas de la justicia" (12). Se entiende: de la justicia en la sociedad civil así instaurada, no de toda justicia pensable, no de la justicia que resulta, como dice en Emilio, de la ley natural y que es "innata en el alma" (13). Traduzcamos las palabras de nuestro pensador: de la propiedad surge el derecho positivo y la administración de justicia ("la Justicia") en esta sociedad antimodélica.

2.2.- El pacto antimodélico.

De este modo la sociedad naciente se ve inmersa en contínuos conflictos y ni siquiera el rico está tranquilo: su propiedad es precaria. Con tal situación, "el rico concibió, por fin, apremiado por la necesidad, el proyecto mas meditado que jamás entrara en la mente humana: el de emplear en favor suyo las fuerzas de los mismos que le atacaban, el de convertir a sus adversarios en defensores -

suyos, inspirarles otras máximas y darles otras instituciones que le fueran a él tan provechosas como contrario le era el derecho natural" (14). El rico logró convencer a sus convecinos para unir sus fuerzas en un poder supremo que los gobernara a todos con leyes, que los protegiera, que los defendiera y que mantuviera, por fin, "una - eterna concordia". El engaño surtió efecto: "Todos corrieron hacia sus grilletes creyendo asegurar su libertad".

Rousseau recalca el carácter hipotético de estos razonamiento: "Tal fue o pudo ser -concluye- el orígen de la sociedad y de las leyes que le dieron nuevas cadenas al débil y nuevas fuerzas al rico...". Razonamiento hipotético, pero en absoluto caprichoso. Antes al contrario, ése es el orígen más lógico, según piensa, el que mejor explica nuestra desdichada sociedad; entre otros argumentos porque, como apunta con agudeza, "es razonable creer que una cosa ha sido inventada por aquellos a quienes - aprovehca, más que por aquellos a quienes perjudica" (15).

Se celebró, pues, un pacto como queda indicado en las líneas precedentes. Rousseau no se limita, sin embargo, a meras insinuaciones, a sobreentendidos, sino que le interesa mostrarlo en toda su desnudez. Y acierta a formularlo con mordacidad y apuntando en derechura a su esencia.

Ya se habrá podido apreciar que se trata de un pacto fraudulento y en beneficio de una sola de las partes. Rousseau nos presenta, además, la literalidad de dicho pacto en dos ocasiones; y en las dos con igual técnica expresiva, convencido de que sólo grotescamente puede ser descrito lo grotesco para mejor conseguir la sacudida intelectual que nos haga a sus lectores percibir la irracionalidad de nuestra sociedad, sociedad que si no encausamos es porque lamentablemente su persistencia nos la hace ver como

natural.

En Economía política expone Rousseau dicho pacto antisocial o antipacto con las siguientes palabras: "Tenéis necesidad de mí porque soy rico y vosotros pobres; lleguemos, pues, a un acuerdo: yo permitiré que tengáis el honor de servirme, con la condición de que no déis lo poco que os queda por la molestia que voy a tomarme en daros órdenes" (16). Y en el Contrato social, cuando está combatiendo la legitimidad de la esclavitud, la reduce al absurdo con una fórmula que nosotros podemos extender a toda relación de desigualdad y, por ende, a la sociedad real histórica: "Sea de un hombre a otro hombre, sea de un hombre a un pueblo, este razonamiento será siempre insensato: 'Hago contigo un convenio, todo en perjuicio tuyo y todo en mi provecho, que yo observaré mientras me plazca y que tú observarás mientras me convenga'" (17).

La irritación que produce la lectura de dichas fórmulas contractuales no deja de ser un efecto buscado por Rousseau con habilidad, no exenta de resentimiento, puesto que padeció personalmente la desigualdad antes de escribir sobre ella. "En estas páginas vehementes -dice Starobinski- Rousseau , siguiendo una tendencia de la filosofía de las luces, explica por la impostura el origen de las instituciones abusivas. Engañadores y engañados, charlatanes y crédulos (...) complot deliberado urdido en el pasado y perpetuado gracias a la complicidad de los poderosos (18).

Para Rousseau está muy claro que al éxito de la impostura, de este "contrato abusivo, caricatura del verdadero pacto social... hijo de la astucia y de la seducción", como lo adjetiva el mismo Starobinski, han contribuído todos esos autores a los que llama charlatanes y prestidigi-

tadores dignos de una feria. Frente a ellos, la verdadera filosofía y la verdadera ciencia deben adoptar una militancia anticomplot, deben ser reveladoras del "origen totalmente humano de un orden que los impostores pretenden que es sagrado", deben desengañar, despertar los espíritus. Si así lo hacen serán liberadoras porque son desveladoras de la verdad, como quería Platón.

Evidentemente el pacto descrito es desigual, leonino. Ahora bien, la igualdad es indisociable de la libertad; y una y otra son para Rousseau, en oposición a la conocida tesis de algunos jurisconsultos, derechos humanos inalienables, puesto que lo es la naturaleza humana de la que aquellos son su más noble expresión. Por eso, si la igualdad va unida a la libertad, "toda desigualdad moral (igual civil) autorizada sólo por el derecho positivo es contraria al derecho natural" (19). La conclusión resulta obvia: el orígen y el fundamento de la desigualdad, y el origen y el fundamento de nuestra sociedad, son contrarios al derecho natural, son ilegítimos.

2.3.- Una anticipación del método dialéctico.

En este momento del análisis rusoniano tiene validez la observación que se ha hecho de que el ciudadano de Ginebra invierte el pesimismo hobbesiano, llevándolo del estado natural al estado civil (20). Así es, si por estado civil tendemos el antimodélico, surgido de tan siniestro antipacto, estado civil tan desigual e injusto, tan alienante y opresor que es, necesaria y manifiestamente, desde su nacimiento y por su propio fundamento y estructura, lleva consigo el gérmen de la inestabilidad, de los robos, de los asesinatos, de las guerras, de las revoluciones (21).

Rousseau describe sumaria, pero eficazmente la evolución social como un progreso de la desigualdad. Y lo hace con un método muy cercano al dialéctico, si no plenamente tal, en el que cada momento viene condicionado por los anteriores hasta el punto de resultar necesario (Rousseau repite varias veces esa idea de la necesidad histórico-social) y, además, se produce conforme a unas pautas determinadas. Primero ha sido el establecimiento de la propiedad con la que quedó introducida la distinción entre ricos y pobres; esta división se agranda hasta convertirse en la de poderoso-débil cuando, en una segunda etapa, se institucionaliza la magistratura; y en una tercera, al establecerse el poder arbitrario, aquella división deviene la de amo y esclavo, ya plenamente legalizada; estamos entonces ante el "último grado de la desigualdad y la meta a la que conducen finalmente todas las demás" (22).

Resulta difícil no ver en ello un claro precedente de la dialéctica hegeliano-marxista. Esa relación amo-criado anticipa nítidamente, hasta terminológicamente, la relación señor-siervo hegeliana como ilustración de la dialéctica histórica. Pero más difícil es no ver en ese proceso descrito y en su etapa final el punto de arranque de la revolución proletaria, con palabras casi literalmente idénticas a como lo habrían de explicar más adelante Marx y Engels.

Y es difícil, como digo, desconocer este aspecto de la construcción teórico-política rusoniana porque el propio Rousseau habla expresamente de esa última etapa o grado de desigualdad "hasta que las nuevas revoluciones disuelvan totalmente el gobierno o lo vuelvan a aproximar a la institución legítima". Y pocas páginas después describe la última revolución, en la cual podemos apreciar

tanto la dialéctica circular que haría suya Hegel como la redención de la sociedad por el proletariado y el advenimiento de la sociedad sin clases que Marx y Engels explanarían en el siglo siguiente: "Del seno de ese desorden y de esas revoluciones -dice Rousseau- es como el despotismo... conseguiría finalmente pisotear a las leyes y al pueblo y establecerse sobre las ruinas de la república... al final de todo estaría engullido por el monstruo (...) Y así llegaríamos al último grado de la desigualdad y al punto final que cierra el círculo y toca el punto de partida. Es entonces cuando todos los individuos vuelven a ser iguales porque no son nada, y cuando, al no tener los súbditos más ley que la voluntad del amo, ni el amo más regla que sus pasiones, la noción del bien y los principios de la justicia se esfuman inmediatamente. Es entonces cuando todo se reduce a la sola ley del más fuerte y, por consiguiente, a un nuevo estado natural, distinto de aquél del que hemos empezado, en el sentido de que uno era el estado natural dentro de su pureza y el otro es el fruto de un exceso de corrupción. Por lo demás... el déspota sólo es el amo mientras siga siendo el más fuerte y... cuando sea posible expulsarlo no tiene por qué quejarse contra la violencia... La sola fuerza lo mantenía, la sola fuerza lo derriba" (23).

Se trata, claro está, de un mero esbozo de la dialéctica, en Hegel y en los padres del materialismo histórico alcanzarían desarrollos más consistentes. Rousseau todavía no se basa en análisis científicos de Economía, de Historia, etc., como éstos últimos, sino que tan sólo hacen desarrollo deductivo a partir de la naturaleza del hombre, como se cuida el mismo de decir al final de su Discurso sobre la desigualdad: "He tratado de exponer el orígen y el progreso de la desigualdad, el establecimiento y el

abuso de las sociedades políticas, en la medida en que estas cosas pueden deducirse de la naturaleza del hombre, a través únicamente de las luces de la razón independientemente de los dogmas sagrados...".

Y las luces de la razón les llevaban, como hemos constatado a ver en el hombre, antes que nada, unos impulsos egoístas y altruístas, de conservación y de simpatía, (24) y no otro tipo de realidades metafísicas.

Pero, de todos modos, Rousseau accede desde aquí a un tratamiento que anuncia muy legítimamente el método dialéctico, una dialéctica y tiene todavía más de logos que de praxis, pero que, a pesar de todo, le valió los elogios de Engels, como veremos maś adelante, y ser incluído por este, en gracia a su segundo Discurso, en una discutibilísima relación de los dialécticos habidos en el mundo hasta el siglo XVIII, junto a los griegos -todos- y a los más próximos Descartes, Espinoza y Diderot (25).

3.- LA SOCIEDAD IGUALITARIA COMO MODELO.

3.1.- Libertad e igualdad.

Rousseau no cree que el pacto antimodélico haya sucedido históricamente y que el que él postula en su Contrato social no , ni viceversa. Ninguno de los dos es un acontecimiento histórico, sino postulados racionales de los dos modelos teóricos. Uno es el de la sociedad existente, que ha pervertido al hombre, que lo ha envilecido; en ella el hombre se encuentra encadenado porque está sometido a la desigualdad y a la opresión. Otro es el de la sociedad que debiera existir y que no existe en ningún -

sitio... todavía (sociedad utópica, pero acaso no ucrónica en el pensamiento de Rousseau). Sin embargo, a pesar de su importancia teórica, apenas ha sido explotada esta dualidad de modelos por la Ciencia Política posterior, -siendo así que en la contraposición de los mismos está la clave para entender muchos pasajes rusonianos que, de otro modo, quedarían poco menos que como una colección dispersa de aforismo incoherentes.

"Si se indaga -dice Rousseau- en qué consiste precisamente el mayor bien de todos, que debe constituir el fin de todo sistema de legislación, se hallará que se reduce a dos objetos principales: libertad e igualdad. Libertad, porque toda dependencia particular es otro tanto de fuerza que se resta al cuerpo del Estado; igualdad, porque la libertad no puede subsistir sin ella" (26).

G. della Volpe, de modo tan insistente como inconsistente, habla de ese binomio entendiendo que Rousseau concede un prius a la libertad, a partir de la cual -y en función suya- construye un concepto de igualdad (27). Que no es así se desprende del texto citado. Es la libertad la que no puede subsistir sin la igualdad, la cual, por tanto, le es previa conceptualmente (en la realidad se dan indisolublemente unidas o no se dan). Además, la relación individuo-poder no la establece Rousseau sobre el concepto de libertad, sino precisamente sobre el de igualdad, sobre la igualdad de poder y de riqueza de los ciudadanos, como se puede ver con claridad en la continuación del texto transcrito anteriormente: "Ya he dicho lo que es la libertad civil; en cuanto a la igualdad, no debe entenderse po esta palabra que los grados de poder y de riqueza sean absolutamente los mismos, sino, sólo en cuanto al poder que esté por encima de toda violencia y se ejerza sólo en

virtud del rango y de las leyes, y, en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea lo bastante opulento como para poder comprar a otro y ninguno lo bastante pobre como para poder venderse".

Esta referencia mutua de los conceptos de igualdad y pdoer, unido a la idea de libertad arriba mencionada como no dependencia particular, permite sostener que la libertad, en Rousseau es función de la igualdad y no viceversa, pues la igualdad es entendida también como no dependencia, ni particular ni publica. O, como muy poco habría que interpretar que, en el pensamiento del ginebrino, libertad e igualdad son conceptos -y realidades- mutuamente referentes y coextensivas sin residuo.

3.2.- La voluntad general y la transformación de los derechos naturales.

En una sociedad igualitaria, por tanto, nadie tiene motivos para engañar a otro ni para abusar de él: "Siendo (la condición) igual para todos, ninguno tiene interés en hacerla onerosa para los demaś" (28). La igualdad entraña el germen de la verdadera solidaridad, que no encadena al hombre, sino que lo libera de los inconvenientes del estado natural y le garantiza su vida y su libertad. La igualdad es el medio o clima social más idóneo en el que el hombre puede desarrollar sus capacidades, en el que puede desarrollarse integralmente.

Por eso es un contrasentido que el hombre se reserve derechos frente o contra esa sociedad, puesto que ésta no es su enemiga ni lo amenaza con ningún mal. Es precisamente en la sociedad actual, en la sociedad que vivimos, en la

que, por ser desigual, injusta, opresora, los individuos necesitan una esfera de vida intangible frente al poder público. Pero en la sociedad igualitaria el esquema de la relación hombre-polis o libertad-autoridad varía por completo; es en su seno donde el individuo logra la plena libertad, que es siempre libertad en solidaridad, no libertad individualista.

Para ello, por ende, se precisa que los individuos enajenen a la comunidad todos sus derechos, sin reservarse ninguno, porque ni los necesitan en su ejercicio y disfrute individualista ni es permisible que nadie se los reserve con intención de utilizarlos después en su propio y particular provecho a expensas del interés común: eso sería el comienzo, de nuevo, de la infernal dialéctica - hobesiana y el hombre quedaría otra vez condenado a la opresión del más fuerte.

No es que en la sociedad rusoniana no haya derechos individuales y que el poder sea absoluto. Veremos un poco más adelante que no hay nada de esto, pero ahora adelantamos ya que esos derechos no se disfrutan ni se ejercen en antagonismo con otros indiciduos ni con la sociedad. No son derechos míos frente al poder, que yo soy yo mismo. La enajenación de los derechos no es abdicación ni servidumbre, que Rousseau condena inequívocamente contra la opinión de Hobbes, de Grocio y de Pufendorf, sino, por el contrario, el odio y, según Rousseau, único camino para contruir un Estado libre. Por eso, se ha podido decir que si en la teoría hobesiana se pierden los derechos naturales y en la lockiana se conservan, en la rusoniana se transforman. En efecto: se transforman en derechos civiles (=positivados en el ordenamiento jurídico del estado civil).

Es difícil hacerse a estos planteamientos. Rousseau lo sabe. Y sabe que eso es debido a los hábitos mentales que hemos adquirido en nuestra sociedad individualista y competitiva, hábitos que repelen la superación del yo - particular en un yo común, como quiere nuestro pensador. Pero si conseguimos ponernos en situación y seguir la exposición rusoniana, todo lo demás se da por añadidura en una cadena de razonamientos de excelente lógica y de gran fuerza deductiva (aunque afloren algunas contradicciones, cuya explicación abordaré en el próximo capítulo.

Tiene por eso toda la razón Durkheim cuando defiende a Rousseau de la crítica (personalizada en Janet) quien le acusa de haber condenado la tesis grociana de la alienación de la libertad en provecho del déspota y, sin embargo, haber hecho de una igual alienación, ahora en manos de la comunidad, la base de su sistema (29). No hay tal. No debemos olvidar, a la hora de la exégesis, las condiciones del pacto que subyace a cada modelo. En la tesis condenada por Rousseau, la alienación comporta la dependencia de un hombre respecto de otro. En el sistema propuesto ni se da esto ni disminuye la libertad, pues sólo se depende de una fuerza impersonal, la voluntad general; en realidad, piensa Rousseau, no se depende de nadie distinto de uno mismo. En virtud del pacto, la sociedad rusoniana, aporta a la libertad natural del hobmre su libertad moral.

Ahora bien, la voluntad sólo es general si lo es objetiva y subjetivamente, como ha visto muy acertadamente A. Truyol (28). Lo será <u>subjetivamente</u> si todos los ciudadanos pueden participar en ella y contribuir a formarla. Pero la cuestión no para ahí. El modelo rusoniano no puede funcionar con la sola posiblidad de participación de los ciudadanos, sino que éstos tienen que participar; no

pueden dejar los asuntos de la polis, que son propios, a los soldados mercenarios ni a los representantes sopena de arruinar a la patria y caer en la esclavitud (31).

De otro aldo, la voluntad es objetivamente general cuando y porque versa sobre asuntos generales, sobre el bien común. No es voluntad general en otro caso. No hay voluntad general sobre objetos particulares: "... la voluntad general no es la voluntad de todos". "Lo que hace general a la voluntad no es tanto el número de votos cuanto el interés común que los une". (32). "La voluntad general, para ser verdaderamente tal, debe serlo lo mismo en su objeto que en su esencia; debe partir de todos para aplicarse a todos" (33).

Y las resoluciones de esa voluntad subjetiva y objetivamente general adoptan la forma de leyes. Dciho a la inversa: la ley es la expresión de la voluntad general. "¿Qué es una ley?", se pregunta Rousseau, que la define inmediatamente: "Es una declaración pública y solemne de la voluntad general sobre un objeto de itnerés común" (34); "... loq ue un hombre, quienquiera que fuere, ordena por su propio albedrío no es una ley; ni siquiera lo que ordena el soberano (el pueblo) sobre un objeto particular es una ley, sino un decreto". "Cuando el pueblo estatuye sobre todo el pueblo... entonces la materia sobre la que se decide es general, lo mismo que la voluntad que estatuye; este acto es lo que yo llamo una ley" (35).

Carece de sentido, entonces, reprochar a Rousseau, como hacen muchos de sus estudiosos, que desconecte totalmente la ley del derecho natural y de los principios de la justicia, para referirla exclusivamente a la voluntad general. Precisamente por ser expresión de la voluntad -

general, la ley es, como dijimos en el capítulo anterior, justa sin resíduo y está adornada de todas las cualidades de aquélla: es infalible, es el soporte de la igualdad y de la libertad, está dirigida estrechamente a ellas, etc. Es, sencillamente, la positivación del derecho natural, como también expusimos.

Por este cmaino, el monocratismo lockiano, que hace suyo Montesquieu y toda la ilustración, queda reafirmado y extremado en Rousseau; en el Rousseau utópico, naturalmente, no en el crítico; en el modelo igualitario, no en el antimodelo. Entendido dicho monocratismo en los términos referidos, no hay repugnancia intelectual alguna para asumir la idea de que la ya mentada transformación de los derechos naturales en civiles se hace por la ley, es decir, por resoluciones de la voluntad general. Por eso ganan en certidumbre y seguridad sin mengua de su naturalidad ni de su justicia. mutación ésta que, como no podía ser de otro modo, es paralela a la experimentada por el derecho natural como criterio de ordenación de conducta, y que ya hemos explicado.

3.3.- La voluntad general absoluta y limitada, o la integralidad del modelo.

Sólo desprendiéndonos de nuestros viciados hábitos mentales, decíamos, podremos entender el modelo rusoniano. Su creador es bien consciente de la dualidad de modelos con la que opera; por eso llama la atención del lector sobre aparentes contradicciones que no lo son, y lo pone en guardia acerca de precipitadas extrapolaciones de un modelo al otro.

En efecto, por lo que a lo primero se refiere, se da cuenta Rousseau de que, después de haber hablado de alienación de todos los derechos y del poder absoluto del cuerpo político sobre sus miembros, resulta chocante que hable "de los límites del poder soberano", como reza un capítulo del Contrato social, y de que hay que "distinguir los derechos respectivos de los ciudadanos y del soberano". Se da cuenta, digo, e inmediatamente llama la atención en una nota, en la que se anticipa al lector más crítico:"Os ruego, lectores atentos, que no os apresuréis a acusarme aquí de contradicción, no he podido evitarla, dada la pobreza de la lengua; pero esperad" (36). Y dedica entonces todo un capítulo a explicar los límites del poder salvando la contradicción; capítulo que Chevallier pondera como el más sutil de todo el Contrato social (37), si bien parece que asistimos, según el estudioso francés, a un ejercicio de sutileza que intentara paliar la estructural incompatibilidad entre individualismo y absolutismo autoritario. No lo entiendo yo de igual modo.

No comparto esta última opinión. Según la interpretación que estimo correcta, se trata, en primer término, de límites del poder provenientes de las convenciones generales del pacto, pues -es Rousseau quien lo dice- la comunidad no necesita que se le enajene todo aquello que no afecta a la misma, aunque, desde luego, es ella la que tiene que decidir al respecto. En segundo lugar, son límites correspondientes a la propia esencia de la voluntad general, que ya hemos analizado; esto es: que la voluntad sea general por su sujeto y por su objeto. Aparte, claro, de los límites teológicos no menos esenciales: la voluntad general no puede mandar nada inútil ni en condiciones desiguales para los miembros de la comunidad.

Si todo se da en los términos referidos (es decir: si el pacto se cumple), los individuos pueden gozar, gozan, de todos los derechos. Incluso la propiedad es aceptada como un derecho esencial, aunque, claro está, su distribución e incluso el tipo de producción a que debe aplicarse vendrán regulados por la voluntad general. Y así todo lo demás. No hay contradicciones. Al menos no existen las que cierta crítica ha creído ver.

Pero, además, como hemos dicho, Rousseau avisa sobre precipitadas extrapolaciones de un modelo a otro. Todas esas cualidades de la voluntad general (única, indivisible, absoluta, infalible, justa, etc.) han de entenderse estrictamente predicadas del modelo igualitario y sería ridículo e impropio de todo pensador, por mediocre que fuere, el atribuirlas al antimodelo; entre otras razones, porque en el antimodelo no existe voluntad general propiamente tal. Y el aparato de gobierno del Contrato social, imaginado para el modelo deóntico, no puede ser trasplantado, sin más, a la sociedad actual, al antimodelo; de ello resultarían el absurdo y la tiranía, pues el beneficiario de todo sería el poderoso, el rico.

No se trata de una interpretación nuestra más o menos arriesgada. Es el propio Rousseau quien advierte el peligro: "Para decidir correctamente sobre semejantes cuestiones, tendremos cuidado en recordar siempre que el pacto social es de una anturaleza particular, única, según la cual el pueblo no contrata sino consigo mismo; es decir: el pueblo, en su conjunto, en cuanto soberano, con las personas particulares, en cuanto súbditos. Esta es la condición que informa todo el artificio y todo el juego de la máquina política; y es lo único que hace legítimos, razonables e inocuos los compromisos que, sin dicha condición

serían absurdos, tiránicos y sujetos a los abusos más enormes" (38).

Este texto de Emilio consta íntegro en el Mnuscrito de Ginebra; y su segunda mitad, en el Contrato social (39). Derathé sostiene, en vista de ello, que las palabras de Rousseau cobran un sentido muy diferente (40), No aclara cuál, pero, aunque lo dijera, no iba a variar nuestro criterio porque el sentido del texto es uno y unívoco; no puede ser otro. Veamos..

En I, 7 del Contrato social, que es el lugar aludido, no se está hablando en términos generales, sino sobre un problema concreto, precisamente el problema en el que todo lo anterior cobra mayor dramatismo: el del individuo disidente de la voluntad general y que rehúsa obedecerla. Rousseau resuelve la cuestión expeditivamente: se le obliga a ello, ¿No sufre con eso la libertad? Todo lo contrario: en realidad, lo que se hace es que "se obliga a ser libre", dice Rousseau. Y lo dice con toda corrección lógica, según vamos a ver.

Digamos, de entrada, que este pasaje puede y debe ser puesto en relación con aquel otro en que Rousseau habla de los sufragios como modo de adopción de resoluciones comunitarias, en el cual vuelve a surgir el problema del disidente "¿Cómo un hombre puede ser libre y estar obligado a conformarse con voluntades que no son la suya? ¿Cómo los que suponen pueden a la vez ser libres y estar sometidos a las leyes que no han consentido?" Y contesta elocuentemente: "La cuestión está mal planteada" (41).

Una y otra ves Rousseau se enfrenta con los problemas sin intentar escamotearlos. Ahí queda planteado el problema

de la disidencia tal como gustan de hacerlo los partidarios del sistema representativo y tal como los contumaces objetores de nuestro pensador repiten sin advertir que ya este autoobjeta y, replicando, en plaza a discutir el planteamiento de la misma objeción que a él le parece incorrecto.

Antes de avanzar en este punto, es preciso que despejemos bien la incógnita del problema y no la involucremos en otras cuestiones, por importantes que sean o nos parezcan. Lo que se debate no es si el sistema representativo no es mejor o pero que el propuesto por Rousseau, cuestión esta cuya interesante y enormemente difícil discursión nos llevaría más lejos de lo que quiere ser sólo un análisis de la consistencia interna de un modelo político. Es aquí donde queremos centrarnos y a este norte reconduciremos una y otra vez la controversia.

En concreto, dicha consistencia está puesta en tela de juicio con motivo de la aparente insuperable dificultad que presenta la disidencia política: ¿la voluntad general rusoniana anula los derechos individuales o éstos se conservan, aun transformados, de modo que "uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes"? Y, dado que la disidencia habrá de presentarse y nadie, ni tampoco Rousseau, intenta silenciarla, se le censura a éste que quiera compatibilizarla con el cumplimiento inexorable de la voluntad general, cuando lo más justo - se dice- sería aceptarla como un hecho y proporcionarle iguales armas al disidente para ser mayoría. Eso es -concluyen los objetores del ginebrismo- lo que hace el sistema representativo y no el rusoniano.

El argumento es fuerte, sin duda, pero sólo como esperanza futura, no como presente real, pues, mientras la minoría llega o no a ser mayoría ¿acaso en el sistema representativo queda suspendido el cumplimiento de las leyes, de las leyes que esa minoría no ha consentido y con las que no está de acuerdo? La réplica no se hace esperar y es bien conocida: ese cumplimiento es beneficioso para la libertad de todos, y, por ende, también para la de esa minoría. Pero ¿no es eso lo que dice Rousseau, si intercambiáramos los términos voluntad general y disidente por mayoria y minoría? Nada digamos del irresoluble problema que se le plantea al que objetara de tal modo con esas minorías, que, sociología electoral en mano, sólo en sueños puede alcanzar el poder: están fatalmente destinadas a acatar por siempre jamás disposiciones que no comparten ni han consentido.

Naturalmente, el criterio subyacente a la objeción anterior debe completarse con el riguroso respeto a los derechos de las minorías, de manera que si algunas no pueden alcanzar el poder, al menos podrán vivir con esa mínima dignidad y decoro que postual toda persona y no ser sacrificadas a la voluntad despótica de la mayoría.

Esto, en verdad, es decisivo. Pero veamos lo que dice Rousseau al respecto: "No merece crédito que la voluntad general consienta que un miembro del Estado, cualquiera que sea, destruya a otro... en efecto, ¿no consiste el compromiso del cuerpo político en conservar al último de sus miembros, con tanto cuidado como a todos los demás? ¿Y no es la salvación de un ciudadano una causa tan general como la de todo el Estado? Dígasenos que es bueno que uno solo crezca por todos; yo admiraré esta sentencia en boca de un digno y virtuoso patriota que se inmola volun-

tariamente y por sentido del deber para la salvación de su país. Pero si se entiende que está permitido al Gobierno sacrificar a un inocente para salvar a la muntitud, tendré esta máxima por una de las más execrables que jamás haya inventado la tiranía, la más falsa que se pueda establecer, la más peligrosa que se pueda admitir y la más directamente opuesta a las leyes fundamentales de la sociedad".

¿Es eso panteísmo estatal? El texto continúa: "Lejos de ser uno el que deba perecer por todos, son todos los que han comprometido sus bienes y sus vidas en defensa de cada uno, a fin de que la debilidad particualr se vea siempre protegida por la fuerza pública, y cada miembro por todo el Estado" (42). En eso consiste, no más, aquella enajenación de derechos: en un compromiso de defensa común hasta dle último ciudadano.

Se dice, por último, argumentando siempre desde una óptica pragmática, que al funcionar la democracia, y no poder ser de otra forma sobre decisiones de la mayoría, la minoría disidente debe aceptar la voluntad mayoritaria como voluntad popular, y por tanto, como propia, en tanto actúa políticamente para que sus decisiones cambien de signo en lo sucesivo. Pues Rousseau no dice nada distinto; de manera que no se ven el porqué de la objeción. He aquí su pensamiento: "no hay más que una sola ley que por su naturaleza exija consentimiento unánime: el pacto social (...). Fuera de este primer contrato, el voto de la mayoría, obliga siempre a todos los demás".

A continuación Rousseau se pregunta, cómo antes trascribíamos, por la compatibilidad entre la voluntad general y la libertad individual y replicaba poniendo en tela de

juicio la corrección del planteamiento objetor: "contestó que la cuestión está mal planteada (...) La voluntad constante de todos los miembros del estado es la voluntad general; por ello son ciudadanos. Cuando se propone una ley en la asamblea del pueblo, lo que se les pregunta no es precisamente si aprueban la proposición o la rechazan, sino si ésta es conforme o no a la voluntad general, que es la de ellos; cada cual, al emitir su voto, dice su opinión sobre el asunto y del cálculo de votos se obtiene la declaración de la voluntad general. Y cuando vence la opinión contraria a la mía, ello no prueba otra cosa sino que me había equivocado y que lo que yo creía voluntad general no lo era" (43).

De este texto repele sin duda su lenguaje, de apariencia bastante dogmática: todo parece reducirse a verdad y error, acertar o equivocarse; la verdad tiene todos los derechos frente al error, pero felizmente la verdad está en la mayoría. Ahora bien, si dejamos por un momento a un lado el lenguaje y nos atenemos al mensaje, éste es idéntico al universalmente entendido como democrático: la regla del juego es el predominio de la voluntad mayoritaria y, aunque sólo sea por conveniencia pragmática, vale más conservar dicho sistema democrático que ponerlo en cuestión cada vez. Por consiguiente, la voluntad tanto de la mayoría como de la minoría es conservar dicha regla de juego (Rousseau la llama voluntad general), incluso aunque la verdad tenga que ceder al error en algunos casos. De manera que, desde este punto de vista prgamático, que es el que, un tanto fuera de contexto, se suele utilizar para objetar al utópico Rousseau, tampoco se ven las graves grietas de su teoría. El resultado es el mismo: el gobierno de la mayoría.

Pero contentarnos con "salvar" a Rousseau de estos ataques pragmáticos y "realistas" sería falsearlo, además de que indican más la debilidad de las críticas que la - firmeza de su teoría. Rousseau no se propone, en su tratamiento del problema de la disidencia política, ser convincente respecto del correcto funcionamiento de su sistema (sobre este punto habremos de pronunciarnos más adelante). Se propone tan sólo extraer la conclusión más lógica del diseño de su modelo.

En éste modelo deóntico la igualdad es prenda segura y clave de la libertad, como vimos, hasta el punto de que nadie tiene interés en hacer onerosas para los demás las condiciones sociales. El interés general es asumido como propio por los ciudadanos porque están convencidos de que la voluntad general es justa y tiene todas las garantías de caierto, pues no hay intereses parciales que puedan perturbar la leal adopción de resoluciones generales con criterios de auténtica utilidad general. En estas condiciones, la voluntad general es necesariamente justa y certera; es infalible; hay muchas razones para que lo sea y ninguna para que no lo sea. Entonces, quien disiente de la voluntad general -en la que él participa- es o que se equivoca o que pretende no ya su bien particular, sino unas ventajas incompatibles con esa igualdad liberadora de todos y cada uno, abstracción hecha de los más que improbables casos de videntes superdotados.

Así, pues, únicamente en el modelo igualitario el soberano -el pueblo, no lo olvidemos- es siempre justo, es - siempre lo que debe ser : "por el solo hecho de ser, es siempre lo que debe ser", dice Rousseau precisamente en el mismo pasaje en el que discute el problema de la disidencia política que nos viene ocupando. En cambio, en las

indeseables condiciones sociales del antimodelo "el pretexto del bien público es siempre el más peligroso azote del pueblo" (44), y quien mantiene lo contrario es porque quiere seguir sosteniendo la soberanía en manos de unos pocos, es porque quiere perpetuar la desigualdad.

De nuevo, como vemos, es la contraposición de modelos la que nos da la clave de la correcta intelección de Rousseau y la explicación satisfactoria de frases y sentencias, de máximas y enunciados que en su tenor literal parecen contradictorios. Por fuerza habían de serlo ya que describen modelos que lo son. Rousseau, al menos en este nivel de los principios, podrá ser calificado de utópico, incluso deberá serlo, pero no de ilógico; será ilógico, y mucho, en el ámbito funcional de su Teoría Política; pero sobre todo esto, que, paradójicamente, es silenciado por los eruditos, ya hemos dicho que nos pronunciaremos en el próximo capítulo.

G. Vedel ha sabido ver limpiamente que es la igualdad el único punto de mira para entender el modelo rusoniano. todo depende de la igualdad inicial, de la igualdad de los pactantes: "En una sociedad de iguales, oprimir a otro es oprimirse a sí mismo, porque la ley es igual para todos. No hay, pues, miedo a que la mayoría oprima a la minoría, porque si lo hace, se oprimiría a sí misma, ya que está sometida a igual trato... Una sociedad de iguales no puede ser opresora; he aquí la clave de la obra de Rousseau... Si una sociedad se compone de iguales, los intereses de todos son los mismos... La minoría puede reconocer en la voluntad de la mayoría su propia voluntad porque las divergencias de opinión no tienen raíces profundas... Así interpretado, el pensamiento de Rousseau está muy próximo al pensamiento profundo de Marx..." (45). No obstante, cuando Vedel trata de aclarar el paralelo

entre Rousseau y Marx parece sentirse obligado a mantener entre ellos, en parte al menos, la tópica diferencia entre la igualdad formal ante la ley y la igualdad real de condiciones existenciales. Si lo que estamos viendo a lo largo de este trabajo no es puro dislate, la igualdad rusoniana no puede ser sólo igualdad formal ante la ley, pues, en este caso, no podría ser soporte de una sociedad como la descrita por Rousseau: liberadora, no opresora ni represiva, solidaria e integradora, como el mismo Vedel describe líneas antes.

Excúsesenos tan larga disquisición. Era necesaria para, en primer lugar, poner a prueba la coherencia rusoniana y, de camino, en segundo lugar, perfilar el verdadero sentido, que nosotros decíamos único y unívoco, de aquellas palabras de Emilio y del Manuscrito de Ginebra que sólo recogía en su segunda mitad el Contrato social, referentes a que todo el modelo político descansa en la particular naturaleza del pacto inicial, sin el cual aquellos compromisos serían tiránicos y abusivos. En el modelo de sociedad deseable no lo son, ni en él se sacrifica al individuo ni a su libertad, pues, como acertadamente subraya Lacharrière (46), la libertad no está cuestionada nunca en un modelo en el que el poder procede precisamente de la libertad.

Ahora vemos que aquel lenguaje rusoniano sólo en apariencia era dogmático. En realidad, Rousseau está expresando con bastante exactitud lo que su modelo da de sí, una vez aceptadas las premisas. Dichas premisas pueden, ciertamente, no serlo; pero entonces ya estamos hablando de otra cosa y no del modelo rusoniano. Este, por tanto, ha de ser asumido en su integridad para ser tal; y el estudioso, en su integridad deberá estudiarlo para no falsearlo.

Como ya nos tiene acostumbrados, es Rousseau mismo el que nos advierte de los peligros de las medias tintas. Sabe Rousseau que su modelo es considerado utópico y rechaza la etiqueta, demasiado frecuente en la Ciencia Política.

Sabe también Rousseau que su modelo comporta, para su cabal realización, la total reedificación de la sociedad. Lo dice a tenor del sistema pedagógico de Emilio, pero podemos ampliarlo a todo su modelo político, del que aquél es función. Dice así: "Sería preciso fundar de nuevo toda la sociedad". Y atambién: "... es preciso todo o nada". Y no lo dice por ganas de radicalismo, sino por el íntimo convencimiento de que sólo así cumple su función liberadora. Hasta tal punto insiste, que considera preferible el modelo ordinario, la práctica de la sociedad coetánea, antes que seguir a medias el que él propone.

Apresurémonos a matizar que el todo o nada rusoniano es algo muy distinto de la rigidez dogmárica. Muy al gusto de lo que después defenderá la filosofía de la praxis, Rousseau añade: "...lo que yo llamo todo no es seguir servilmente mis ideas; al contrario, es, con frecuencia, corregirlas", conforme lo vaya exigiendo la aplicación particular de aquellos principios (47).

Ahora bien, no confundamos tampoco la ductilidad de la praxis con el chalaneo de los principios. En lo tocante a éstos, Rousseau es inequívoco: "Propón lo factible, se me repite sin cesar. Es como si se me dijera: propón que se haga lo que se hace, o, al menos, propón algún bien que pueda conjugarse con el mal existente. Un proyecto tal es, respecto de algunas materias, más quimérico que el mío porque en esa mezcla el bien se corrompe sin que el mal se

cure. Antes querría yo seguir en todo la práctica establecida que tomar a medias una que sea buena; habría en ello menos contradicción en el hombre, que no puede tender a la vez a dos fines opuestos" (48). Lo utópico, lo quimérico, es, por tanto, pretender una sociedad justa sin apenas cambiar la injusta, piensa nuestro ilustrado disidente.

Como repetidamente estamos percibiendo, la mente lógica de Rousseau se adelante una y otra vez y resuelve las objeciones que, a pesar de todo y como claro exponente de que ha sido menos estudiado que denostado, se le continúan haciendo impenitentemente. La abundante tinta antirusoniana se ha vertido más en beneficio de la industria impresora que de la Ciencia Política.

3.4.- La coherencia de los principios pedagógicos rusonianos.

Estamos refiriendo todas estas ideas, creo que sin incorrección, al modelo político igualitario que se contiene en el Contrato social.. Pero no olvidemos que los textos citados están en o hacen relación a Emilio. Digo esto porque es frecuente rebatir el sistema pedagógico de Rousseau arguyendo que fracasó como padre y como preceptor y que las técnicas pedagógicas que proclama están desmentidas por la ciencia actual.

Respecto de lo primero, hemos de distinguir su vida de su obra. Cierto que una vida de espaldas a lo que se defiende teóricamente resta a la obra mucha credibilidad. Pero eso no impide que nosotros las analicemos por separado, puesto que el fracaso vital también se puede deber

a causas que poco o nada tengan que ver con la fortaleza o endeblez de la teoría.

Por lo que se refiere a su fracaso como preceptor, era de esperar. Si su sistema pedagógico requería "fundar de nuevo toda la sociedad", como él mismo dice, intentar su aplicación particular a un solo caso y, sin ningún cambio en la estructura social que le sirve de marco, era condenarse al fracaso si es que de verdad Rousseau pretendía aplicar su sistema íntegro, y, en caso contrario, era contradictorio, porque ya sabemos que, aun con toda la flexibilidad práctica que se quiera, el sistema pide su aplicación íntegra: "Es preciso todo o nada". Entendámonos: lo contradictorio no es el modelo (no es ése el problema que nos ocupa), sino el intento de aplicación en condiciones distintas de las postuladas por el modelo, el cual repudia, por vocación propia, todo posibilismo reformista.

En cuanto a la superación de las técnicas pedagógicas que el autor de Emilio propone por la ciencia actual, sea ello en hora buena. Lo que habría que estudiar a fondo es si en su época había tratados de Pedagogía que desmintieran el sistema de Emilio con suficiencia científica, pues hacer lo contrario, además de injusto, no satisface sino al que se acerca a Rousseau con prevención, como es tan frecuente.

Por lo demás, nada impide que, aun siendo defectuosa la aplicación funcional de los principios pedagógicos, arte éste para el que Rousseau no estaba seguramente muy dotado, estos mismos principios, la filosofía que tienen a la base, fuera correcta o, por lo menos, consistente. Y es éste el ámbito que debe retener nuestra atención, por ser el que afecta más de cerca al modelo político que está

sustentado por la misma filosofía y porque mi preparación en ciencia pedagógica para discutir todo lo demás es ciertamente nula.

Los principios, sin embargo, no pueden ser más coherentes:

a) El hombre es bueno por naturaleza y ha sido pervertido por la sociedad, por la ciencia y por el arte que se han vendido al amo, al rico, al poderoso;

b) Es necesario, por tanto, volver a lo natural para encontrar en ello al hombre verdadero;

c) No es preciso regresar al estado natural. Ni es preciso ni es posible. Basta saber despertar en el hombre, desde el principio (y para eso habría que fundar de nuevo la sociedad) sus innatas inclinaciones al bien, a la justicia, a la verdad, obviando los prejuicios, el fanatismo, el servilismo, el convencionalismo, la mentira, la ficción, la adulación. En pocas palabras, evitando la alienación de la virtud y de la libertad del hombre. O, por decirlo aún más sintéticamente, evitando la enajenación de su naturaleza.

3.5.- La "civitas Dei" rusoniana.

R. Mondolfo ha sabido captar la esencia de la filosofía rusoniana con rara precisión: "Reivindicación de la interioridad: tal es el punto central de la filosofía de Rousseau. Aquí está el manantial de su apasionado amor a la naturaleza; aquí su profunda diferencia con los enciclopedistas, que, no obstante, hablaban tando de naturaleza;

aquí la fuente viva de sus doctrinas psicológicas, religiosas y morales, sociales y políticas; aquí la explicación de su inmensa influencia en toda la filosofía posterior y en la conciencia moderna" (49).

Rousseau no se conforma con el modo de filosofía conocido: "He visto -dice- muchos que filosofaban bastante más doctamente que yo; pero su filosofía les era, por así decirlo, extraña... Estudiaban la naturaleza humana para poder hablar sabiamente sobre ella, no para conocerse a sí mismos". Este "conócete a tí mismo" rusoniano es el reencuentro del hombre con su yo más natural y más puro. En él cifra Rousseau -dice Mondolfo- el principio de personalidad, que demanda, de un lado, una libertad irrenunciable (porque es consustancial al hombre) y, de otro, un desarrollo integral, que de ningún modo se puede alcanzar con la división de trabajo, pues ésta escinde al hombre en sí mismo y su relación con los demás.

El desarrollo integral postula la superación del egoísta amor propio en un solidario amor de sí, en el que el yo se expande espontáneamente en comunión con todos los otros yoes y con toda la naturaleza. Sólo así el cuerpo social evita ser un mero agregado de hombres para ser un yo común en el que la libertad y el orden social se conjugan armoniosamente y se identifican, y cuya voluntad no es la particularista voluntad de todos, proveniente del amor propio, sino la solidaria y universalista voluntad general, que deriva del amor de sí.

En fin, para conseguir esa unidad orgánica es necesario un acto originario en el que se den ya tales condiciones: es el pacto social, "el acto por el que un pueblo es un pueblo" (50). Instaurada la sociedad igualitaria,

el hombre puede pasar del amor propio al amor de sí, puede desarrollar una ética de virtud, un verdadero patriotismo, una inclinación desinteresada al bien común de la sociedad. El hombre se convierte en un verdadero ciudadano. Hace falta un aprendizaje -de ahí la importancia de la educación- pero, sobre todo, ello es obra de la correcta ordenación de la sociedad y de sus instituciones y de su benéfico efecto pedagógico sobre los ciudadanos. Como para Platón, para Rousseau la política es una tarea moral (51), educadora, pero en el ginebrino es una pedagogía de la libertad y para la libertad del ciudadano.

Se da cuenta Rousseau de que su modelo político requiere un territorio reducido, al modo de la polis griega, de la civitas romana, de los pequeños Estados italianos del Renacimiento, de su Ginebra natal. Todo un capítulo del Contrato social dedica no tanto a exaltar las ventajas de un Estado pequeño como a resaltar las desventajas de los Estados grandes, principalmente de los que han crecido demasiado. Un Estado, dice, tiene unas medidas naturales idóneas, como las tiene el hombre. Por eso, es preciso "que no sea demasiado grande para poder ser bien gobernado, ni demasiado pequeño para poder mantenerse por sí mismo" (52). Sentado lo cual, nuestro autor se centra en la crítica de los grandes Estados. "Cuanto más se extiende el vínculo social, más se relaja y, en general, un Estado pequeño es proporcionalmente más fuerte que uno grande".

Rousseau encuentra "mil razones" que demuestran esta máxima. Señalemos, entre otras, que en el Estado grande la administración es maś difícil y más onerosa para el pueblo, que ha de soportar el coste de la administración de la ciudad, del distrito, de la provincia, de los grandes

gobiernos de las satrapías, de los virreinatos, etc., y, por último, de la administración suprema, "que lo aplasta todo". Además, el Gobierno tiene menos vigor y celeridad y el pueblo tiene menos afecto a una patria demasiado grande, "a unos jefes que no ve nunca" y "a unos ciudadanos que, en su mayor parte, le son extraños". Por último, la misma ley no convendrá a territorios tan dispares; pero leyes diferentes engendrarán desorden y confusión. La conclusión no podía ser otra: "... y así es cómo un cuerpo demasiado grande para su constitución se derrumba y perece aplastado bajo su propio peso".

Avanzando en la lectura del Contrato social nos encontramos con otro pasaje en el que nuestro autor se pronuncia sobre el tema, aunque mucho más brevemente: "Bien mirado todo -dice- no veo que en lo sucesivo le sea posible al soberano (al pueblo) conservar entre nosotros el ejercicio de sus derechos si la nación no es muy pequeña" (53).

Lacharrière apunta con oportunidad que por aquella época había en Europa pequeños Estados cuya comparación con los grandes no revelaba ventajas ni mucho menos (54). No importa. Bien convencido está Rousseau de que los Estados que se dicen civilizados, los grandes igual que los pequeños, dijan mucho que desear. El tipo de comunidad que él idea, agrícola y austera, sobre cuya extensión, cultivos, etc., especula con fruición (55), comunidad que, por el mutuo conocimiento de todos sus miembros, sea un yo común o socializado y no un mero agregado humano, ese tipo de comunidad sólo puede serlo una de proporciones reducidas.

Rousseau escribe en un momento histórico aún precapi-

talista y concibe la felicidad como integración del hombre con la naturaleza. Como apunta F. Murillo, participa de la creencia de su época en la suficiencia de recursos de la Tierra. "La condición natural del hombre -escribe en Nueva Heloísa- es la de cultivar la tierra y vivir de sus frutos... Este es el único estado necesario y útil... En él reside la verdadera prosperidad de un país, la fuerza y la grandeza que un pueblo saca de sí mismo" (57).

La economía basada en el dinero, en el comercio y en el interés, en las capciosas combinaciones de las finanzas, todo lo cual veía unido a una vida muelle y cómoda -o a su inmoderado deseo-, le era particularmente antipática: "Esta palabra, finanzas, es palabra de esclavitud, desconocida en la ciudad (libre)". "En un Estado verdaderamente libre los ciudadanos lo hacen todo con sus brazos y nada con el dinero; lejos de pagar para eximirse de sus deberes, pagarán por cumplirlos personalmente. Yo estoy muy lejos de las ideas corrientes; creo que las prestaciones personales son menos contrarias a la libertad, que las económicas" (58). La vida urbana aparta al hombre de la naturaleza y conduce a la ruina del país, que queda esquilmado por la gente de negocios. "cuanto más rica es la ciudad, más miserable es el país", sentencia Rousseau en Economía política.

No le faltaba a Rousseau una buena dosis de razón si lo situamos en su contexto histórico más cercano: en el siglo XVIII la agricultura francesa quedó exhausta por la muy estricta exigencia de los innúmeros cánones y privilegios que sobre ella pesaban y que habían sido adquiridos por la burguesía precapitalista, la cual no volvía a invertir después sus beneficios en el campo (59). Por otra parte, el comercio, la industria y las finanzas motivaron,

junto a la urbanización de la vida y de la cultura, una centralización de los grandes Estados, lo que para Rousseau resultaba tan repudiable que llega a decir que "Francia sería mucho más poderosa si París fuera aniquilada" (60); aunque, desde luego, no estaba dispuesto a hacerlo él.

Rousseau mira en su derredor para hallar un pueblo donde aún sea realizable su modelo. Además de pequeño y agrícola, debe ser joven, en período de formación, para que sus vicios y prejuicios no hayan arraigado demasiado (61). Se fija en Córcega (62) como posible ubicación de su utopía, que ya no sería tal; pero no lo hace así porque las suponía simplemente al tratarse de un país casi en estado natural (en el sentido de escasamente desarrollado y, por ende, poco corrompido) y porque, además, admiraba el carácter indómito que los corsos habían demostrado contra los invasores extranjeros.

Aquí podía tener lugar el contrato social igualitario y fundarse una comunidad justa, igual, solidaria, agrícola, en la que el hombre se naturalizara y la naturaleza se humanizara, por emplear las palabras de Marx, tan cercanas a Rousseau. Aquí podía instaurarse la "ciudad de Dios" (63), la ciudad justa y virtuosa en la que la naturaleza adquiere los atributos de la divinidad y la voluntad general su vicaría, acerca de la cual construye Rousseau, como observa Chevallier, "una verdadera metafísica, por no decir una teología" (64).

¿Y los Estados grandes, desarrollados, con populosas ciudades? Algunos estudiosos (B. de Jouvenel, Lacharrière, Rodríguez Huéscar) interpretan a Rousseau en el sentido de que los grandes Estados están deshauciados irremediable-

mente y que hay que dejarlos caminar hacia su muerte. Y lo entienden así basados principalmente en dos textos de Rousseau. Uno es aquel en que éste sentencia que "el cuerpo político, al igual que el humano, comienza a morir desde su nacimiento y lleva en sí las causas de su destrucción" (65). El otro es el muy conocido y ya citado anteriormente acerca de la imposibilidad de que "el soberano conserve sus derechos si la nación no es muy pequeña". Incluso se llega a decir que, para Rousseau, lo único salvable en esas sociedades ya corrompidas era el individuo y que a ello se encamina su obra Emilio mientras que en los pueblos pequeños todavía puede ser salvada la sociedad misma, intención ésta a la que responden sus Consideraciones sobre el gobierno de Polonia y su Proyecto de Constitución para Córcega.

Demasiado brillante para ser exacto. En los países avanzados no acaba la historia con la destrucción del Estado o su eterna agonía, sino que, como tuvimos ocasión de ver, éste es el punto de arranque para una nueva sociedad. Y Rousseau estimaba que ese momento de destrucción y nuevo comienzo sería presumiblemente violente. En una palabra: a los países avanzados les queda la cía revolucionaria para regenerarse. Que Rousseau hable de su acatamiento del orden establecido puede ser mejor interpretado como cautela personal, nada exagerada en su momento histórico; pero su teoría ahí está y el estudioso debe tomarla en su pureza doctrinal sin dejarse seducir por protestas personales de mansedumbre y de moderación política.

Por lo demás, aquellos dos textos aducidos distan mucho de ser firme apoyo de la interpretación conservadora de la obra que estudiamos. Porque la degeneración del cuerpo político, a semejanza del cuerpo humano, es algo que

puede predicarse lo mismo de los países avanzados que de los atrasados, lo mismo del hombre sabio que del ignorante, lo mismo del rico que del pobre. De manera que por aquí no se ve diferencia ninguna: pendiente hacia la desaparición amenaza a todos.

No obstante, sigue siendo doctrina rusoniana incontrovertible la de que el pueblo sólo puede conservar sus derechos en una nación pequeña. Ahora bien, Rousseau continúa diciendo: "Pero si es muy pequeña ¿será sojuzgada? No. Luego expondré cómo se puede reunir el poder exterior de un gran pueblo con la fácil administración y el buen orden de un pequeño Estado" (66). rousseau concluye el capítulo sin desarrollar este punto y ya no lo hace en ningún otro sitio con extensión y sistema, pero pone una nota explicativa de su silencio: "Esto es lo que me había propuesto hacer a continuación de la presente obra, cuando, al tratar de las relaciones exteriores, viniera a parar a las confederaciones; materia enteramente nueva y cuyos principios están aún por establecerse".

De esta forma, el deferalismo aparecía a muchos pensadores ilustrados, y no sólo a Rousseau, como la más idónea solución de este problema, si no la panacea de toda la política, aunque sin prejuzgar el modo, revolucionario o no, de implantarlo. Y si los pequeños Estados pueden - unirse sin perder su autonomía mediante un pacto federal, los Estados grandes pueden también estructurarse federalmente en unidades autónomas más reducidas.

En resumen: el ideal rusoniano, su civitas Dei, no está vedada a ningún pueblo. Rousseau no escribe sólo ni principalmente para corsos, sardos ni escondidos pueblos africanos, sino muy directamente para franceses y demás europeos.

3.6.- El rigor terminológico, la retórica y la dialéctica en la Teoría Política.

La obra de Rousseau es verdaderamente rica. En ella se dan cita, junto a la ya comprobada pulcritud argumental, una gran voluntad de precisión terminológica unas veces, otras un deliberado retoricismo, y otras, en fin, progresiones dialécticas no siempre explicitadas al lector; todo ello según creyera conveniente al momento de su discurso.

a) El rigor teminológico.

Se daba cuenta, en efecto, el discutido ginebrino de que su concepción y planteamientos se separaban de los que hacían los filósofos ilustrados coetáneos, pero que tenía que utilizar las mismas palabras, motivo por el cual el lector podía con frecuencia entenderlo mal. Nosotros ya hemos tenido oportunidad de servirnos de sus aclaraciones para poner cuidado y no precipitarnos en la interpretación. Recuérdese su advertencia al comienzo del capítulo titulado "De los límites del poder soberano" (67), en la que se queja de la pobreza del idioma para expresar con exactitud su pensamiento.

En algún otro pasaje hace un esfuerzo para fijar su propia terminología, de lo que avisa al lector para evitarle equívocos y exigirle parejo cuidado: "Antes de hablar de las diversas formas de gobierno, tratemos de fijar el sentido preciso de esta palabra, que no ha sido hasta ahora bien explicada", dice. Y aún insiste: "Advierto al lector que este capítulo debe leerse con mucho detenimiento, y que yo no conozco el arte de ser claro para quien no quiere prestar atención" (68).

Por eso Rousseau aclara a menudo qué entiende por ley, qué por soberano y por súbdito, qué por república, Estado y poder, qué por gobierno, por príncipe y por ciudadano.

b) La retórica.

Pero, por otra parte, como ponen de relieve Goulemot y Launay (69), Rousseau no se conforma con el convencimiento intelectual del lector, sino que busca incluso se asentimiento emocional. Tan importante función del estilo literario se cumple mediante lo que Rousseau, avezado escritor sobre música, llama armonía .

La importancia que Rousseau confiere a la armonía queda resaltado en la carta que escribe al impresos de la - Carta a D'Alembert, con ocasión de la corrección de pruebas: "La armonía me parece de tan gran importancia para el estilo que la sitúo imediatamente después de la claridad y antes, incluso, que la corrección" (70).

Para conseguir un discurso armónico utiliza nuestro autor unas veces fórmulas de choque, en las que enfrenta dos ideas de forma lapidaria, como cuando afirma, en el inicio mismo del Contrato social. "El hombre ha nacido - libre y, sin embargo, por doquier se encuentra encadenado"; o cuando en Emilio, también al comienzo y no por casualidad, estampa: "Todo está bien al salir de las manos del Creador, todo degenera antre las manos del hombre". O bien, otras veces, arguye con imágenes dramáticas; así lo hace, por ejemplo, cuando escenifica la fundación de la sociedad opresora y el comienzo de nuestros males: "El primer hombre que, tras haber cercado un terreno, dijo 'esto es mío'..."; y cuando, como espusimos, busca el rechazo frontal y apasionado del antipacto que subyace a

esa sociedad. Otras veces, en fin, provoca la expectación del lector, como también vimos, anunciando un tema que no aborda o el punto final de unas explicaciones que después no terminan.

Rousseau sabe tensar su prosa, someterla a cambios de ritmo, unir sentimientos y razón, hechos y sueños, - emociones y silogismos, humor y seriedad, buscando, en - una palabra, poner al lector en situación y contagiarle sentimientos. Y lo logra con ese supremo arte literario suyo, destinado a cambiar la prosa francesa.

En ocasiones, sin embargo, tales recursos literarios han desorientado a más de un calificado estudioso, como ocurre con B. de Jouvenel y J.J. Chevallier, que juzgan el paso del estado natural al civil como una desnaturalización (71). La cuestión no superaría la anécdota si no fuera porque afecta a un punto esencial de la teoría rusoniana, por lo que trataremos de esclarecerla.

Los términos desnaturación y desnaturalización, aunque tengan apoyatura en textos del Contrato social, no son probablemente los más adecuados por mucho sentido peyorativo que les quitemos. Es cierto que el lenguaje empleado por Rousseau es, en este ámbito, muy fuerte y radical, pues habla de que para ser legislador en la sociedad libre "harían falta dioses" o bien "una inteligencia cuperior" que fuera "capaz de cambiar, por así decirlo, la naturaleza humana; de transformar a cada individuo... de alterar la constitución del hombre para mejorarla..." (72). Pero hay en dicho lenguaje más retórica que deseo de precisión eidética. Notemos ese "por así decirlo" que resta al pasaje intención definitoria.

Rousseau sólo está tratando de encontrar una expresión feliz que nos sitúe escénicamente ante la idea. Para eso pinta su ciudad -y la legislación en ella- como algo muy distinto a cuanto vemos en nuestra sociedad, como si los hombres, al ser ubicados en un sistema distinto, devinieran también diferentes, como si todo fuera tan distinto a lo humano de hoy que estaríamos tentados de considerarlo sobrehumano, rayano en lo divino: "harían falta dioses". (Esta idea de la interrelación del sistema con sus elementos, del hombre con la sociedad, que Rousseau, como también Montesquieu, es de los primeros en desarrollar hasta hacerla eje de su doctrina polítiica, estaría llamada a desempeñar un importante papel en la sociología contemporánea, como Durkheim se cuidó de destacar y muchos teóricos posteriores de olvidar).

La referencia a la divinidad tampoco debe desorientarnos. con ella no quiere negar Rousseau la naturaleza humana ni su capacidad de superación. Es otro recurso literario que utiliza en varias oportunidades para significar lo óptimo, lo que es tan excelente que resulta de difícil hallazgo y de imposible realización o poco menos. Recordemos, a igual respecto, lo que dice Rousseau de la democracia: "Por otra parte, ¡cuántas cosas difíciles de reunir supone este gobierno!", exclama; y, después de enumerar esas dificultades y de hacer alguna que otra disquisición sobre ellas, concluye: "Si hubiera un pueblo de - sioses, se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres (73).

Si tomáramos literalmente estas aseveraciones estaríamos no ya ante el propósito de diseñar un modelo utópico y acaso ucrónico, sino, más todavía, ante el estéril empeño de teorizar sobre el puro absurdo de una organiza-

ción política humana cuyos miembros carecen de la humana naturaleza; de aquí apenas si hay un paso que dar para interpretar a Rousseau como teólogo político en su sentido más ridículo, entretenido en especular sobre la organización política que maś conviene a la divinidad, puesto que de vez en vez tiene a bien introducir a los dioses en sus páginas.

Ni hay tal, por supuesto, ni tampoco desnaturación del hombre, sino, por así decirlo, una como alteración de la constitución humana para mejorarla, en palabras del propio Rousseau. Alteración o transformación no para violarla, pues su modelo, como hemos repetido y probado, no descansa sobre la violación del estado natural ni del hombre natural (esto es lo que hace el antimodelo, y por eso es recriminable), sino precisamente sobre su conservación, desarrollo y enriquecimiento.

La civilización o paso al estado civil, por consiguiente, no tiene necesariamente que ser desnaturalizada ni desnaturalizadora, ya que, si el estado civil al que se accede es el igualitario, libre y justo, la naturaleza humana queda asumida como metro y norma. Si, por desdicha, hemos advenido a nuestra injusta sociedad, lo que postula Rousseau es el rescate del hombre natural y la superación de su enajenada, desnaturalizada situación (aquí sí cabe la expresión).

Así pues, los términos que mejor reflejan el pensamiento rusoniano sobre ese paso al estado civil perfecto serían el de civilización, claro, y también moralización. Este último encuentra acomodo literal bastante en otros pasajes, puesto que, según el Contrato social, el hombre accede a la vida moral propiamente dicha -que es racional y reflexiva- en el estado civil (74); y, por abundar

en este orden de ideas, en Nueva Heloísa podemos leer de forma elocuente: "Todo consiste en moralizar al hombre natural" (75).

c) La dialéctica.

En la inteligencia de ese modo de proceder, de esa peculiaridad estilística de Rousseau que le lleva a buscar tanto el convencimiento racional como el asentimiento emotivo, es como hay que contemplar muchas de sus aparentes contradicciones, de mayor o menor entidad. Como, de otro lado, en función de la dialéctica hay que interpretar otros no escasos escollos con que se encuentra el lector.

Así, por ejemplo, al final del Discurso sobre las ciencias y las artes admite que algunos sabios practiquen la literatura cuando al principio la había condenado radicalmente; en el Discurso sobre la desigualdad hace a la propiedad privada responsable de los crímenes, de las guerras, de la injusticia, pero termina admitiéndola como legítima y necesaria; en la Carta a D'Alembert asiente a la posibilidad de un teatro puro y patriótico habiendo antes criticado violentamente sus efectos morales perniciosos.

Todo ello tiene mucho que ver, formalmente, dialécticamente, con esas lapidarias y eficaces frases de las que nos hacíamos eco anteriormente: "Todo está bien al salir de las manos del Creador, todo degenera entre las manos del hombre". "El hombre ha nacido libre y, sin embargo, por doquier se encuentra encadenado".

Admitiendo, aunque sólo sea una vez, la muy convencional terminología tesis-antítesis.síntesis, y aplicando dicho esquema de interpretación a la obra del irritante

ginebrino, aparece meridiana la estructura dialéctica de su discurso mental. En el orígen (tesis) todo estaba bien ordenado, el hombre era libre, etc.; tal es el estado natural. Después (antítesis), a partir de la apropiación - desigual de la tierra, se crea una estructura social opresora, injusta, que encadena al hombre por doquier; todo degenera entre las manos del hombre en el estado civil; todo es una infame deformación y violencia de la naturaleza, a las que Rousseau se enfrenta con una crítica inmisericorde: las artes, y las letras, y las ciencias sirven al poder, al amo, y alienan al hombre común distrayéndolo de su misión principal, perentoria e ineludible, que es acabar con tal situación, con ese estado civil, y edificar la sociedad sobre bases nuevas. Ese es el tercer momento dialéctico o síntesis: la reconstrucción de la sociedad, cimentada ahora en un contrato social igualitario y libre, mediante el que "cada uno pone en común su persona y su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general", de tal manera que "uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes"; tan libre como en el estado natural.

De ese modo se logra conservar (mejor, recuperar) la libertad del estado natural, pero viviendo en el estado civil, con todo lo positivo que éste añade a aquél y sin lo negativo que hasta ese momento hubiere inyectado el lamentable estado civil que vivimos. En este tercer momento se recogen, en verdadera síntesis, los dos momentos anteriores, pero elevándolos a un nivel superior de vida: la convivencia solidaria.

Cesa entonces el conflicto entre naturaleza y cultura y, como dice Kant, "el arte se vuelve a tornar natura-

leza" (76). (Kant trató con poca fortuna, de conciliar con el Génesis sus especulaciones sobre el proceso de civilización. A nosotros, sin embargo, más que este problema kantiano nos interesa que tan sólido filósofo entienda que es sobre un esquema similar al nuestro como se comprende a Rousseau: "De esta manera se pueden conciliar entre sí y con la razón ciertas afirmaciones del famoso J.J. Rousseau, en apariencia contradictorias y tan frecuentemente mal interpretadas") (77).

La propiedad ya no será nociva puesto que en su cuantía y modo se origina en la voluntad general y de ella depende en todas las posibles vicisitudes por las que atraviese la sociedad. Las artes, las letras y las ciencias ya no tendrán más un amo a quien servir a costa de otros, por lo que podrán desarrollarse en auténtica libertad creadora, en una libertad al mismo tiempo progresivamente liberadora de sus legítimos destinatarios, que son todos y cada uno de los miembros del cuerpo político, los ciudadanos de la república.

A la luz de este esquema de interpretación la obra de Rousseau aparece toda su sazón y pleno sentido, mostrando su cohesión y agudeza. Pero ¡ay! también su peligrosidad para el orden establecido, por su penetración clarificadora y su aliento revolucionario.

NOTAS AL CAPITULO XIII

(1) Contrato social, I, 6.

(2) R. Mondolfo: ob. cit., págs. 19-21 y 69 principalmente.

(3) Discurso sobre la desigualdad, Prefacio.

(4) Ibídem, mismo lugar.

(5) E. Cassirer: Filosofía de la Ilustración, México, 1950 págs. 299-300.

(6) Cfr. R. de Lacharrière: ob. cit, pág. 46.

(7) Contrato social, I, 5.

(8) Cfr. mi libro Etica y poder, Madrid, 1974, págs. 107-108.

(9) Discurso sobre la desigualdad, II.

(10) F. Murillo Ferrol: Relectura ingenua del "Discours sur l'inégalité", Rev. de Est. Pol., nº 8, cit., pág. 43; cfr. también sobre el tema de "la edad de oro", M.C. Iglesias: El paraíso perdido en las Cartas Persas y en los "discursos" rousseaunianos, en el cit. núm. de R.E.P., págs. 165 y ss.

(11) Discurso sobre la desigualdad, II.

(12) Ibídem, mismo lugar.

(13) Emilio, IV (Profesión de fe de un vicario saboyano).

(14) Discurso sobre la desigualdad, II.

(15) Ibídem, mismo lugar (subrayado mío).

(16) Economía política, ed. cit., pág. 75.

(17) Contrato social, I, 4.

(18) J. Starobinski: ob. cit., págs. XLI-XLII.

(19) Discurso sobre la desigualdad, II.

(20) Cfr. A. Rodriguez Huescar: ob. cit., pág. XXVI.

(21) Ya Aristóteles, veintidós siglos antes, había dispuesto su teoría de la revolución en torno a la desigualdad como su causa principal (Política, libro V, caps. 1-3 principalmente: 1301a-1304a).

(22) Discurso sobre la desigualdad, II.

(23) Ibídem, mismo lugar.

(24) Sobre estos impulsos y sobre la naturaleza social del hombre, cfr. J. Moresu: ob. cit., págs. 145-148; sobre otras consideraciones antropológicas, cfr. A. Negro: ob. cit., págs. 80-85.

(25) Engels: Del socialismo utópico al socialismo científico, II; Anti-Dühring, Introducción, I.

(26) Contrato social, II, 11.

(27) G. della volpe: ob. cit., passim, principalmente págs. 28-33.

(28) Contrato social, I, 6.

(29) E. Durkheim: ob. cit., pág. 161.

(30) A truyol: Historia de la filosofía del Derecho y del Estado, vol. II, Madrid, 1975, págs. 264-265.

(31) Contrato social, III, 15.

(32) Ibídem, IV, 1.

(33) Ibídem, II, 4.

(34) Cartas de la MOntaña, carta VI.

(35) Contrato social, II, 6.

(36) Ibídem, II, 4, nota.

(37) J.J. Chevallier: Los grandes textos políticos (Desde Maquiavelo a nuestros días), ed. cast., Madrid, 1967, pág. 155.

(38) Emilio, V, ed. cit., pág. 589.

(39) Manuscrito de ginebra, I, 3; Contrato social, I, 7.

(40) R. Derathe: ob. cit., pág. 225. nota 1.

(41) Contrato social, IV, 2.

(42) Economía política, citado, págs. 51-52.

(43) Contrato social, IV, e. sobre las posibles interpretaciones de este pasaje, cfr. Lacharrière: ob. cit., págs. 57-59.

(44) Economía política, citado, pág.54

(45) G. Vedel: Manuel élémentaire de Droit Constitutionnel, París, 1948, págs. 193-194.

(46) R. de Lacharrière: ob. cit., pág. 59.

(47) Cfr. F. y P. Richard: ob. cit., págs. II y XXXVIII, de donde tomo los textos citados y que los referidos autores sitúan en las Memorias de Mme. d'Espina y en la Correspondencia de Rousseau.

(48) Emilio, "Prefacio", ed. cit., pág. 3.

(49) R. Mondolfo: ob. cit., pág. 29.

(50) Cfr. Ibídem, págs. 41-48, 72 y 76-79.

(51) Cfr. I. Fetscher: Filosofía moral y política en J.J. Rousseau; y D. Negro: ob. cit., ambas en R.E.P., nº cit., págs. 18-19, 24-26. 85 y 100.

(52) Contrato social, II, 9.

(53) Ibídem, III, 15.

(54) R. de Lacharrière: ob. cit., pág. 79.

(55) Contrato social, II, 8 y 10.

(56) F. Murillo Ferrol: ob. cit., pág. 38.

(57) Nueva Heloísa, V, carta 2ª.

(58) Contrato social, III, 15.

(59) Cfr. mi artículo Democracia y representación en los orígenes del Estado constitucional, R.E.P., núm. 203, sept.-oct. 1985, págs. 153-155 y bibliografía allí citada.

(60) Emilio, V.

(61) Contrato social, II, 8.

(62) Ibídem, II, 10.

(63) Cfr. R. de Lacharriére: ob. cit., págs. 81-82.

(64) J.J. Chevallier: ob. cit., pág. 149; cfr. D. Negro: ob. cit., pág. 87.

(65) Contrato social, III, 11.

(66) Ibídem, III, 15.

(67) Ibídem, II, 4.

(68) Ibídem, III, Preámbulo y capítulo 1.

(69) J.M. Goulemot y M. Launay: ob. cit., págs. 244-246.

(70) Cit. por M. Launay: Introducción a la ed. francesa de la citada "Carta a D'Alembert", París, 1967, pág. 35. Es esta Introducción y el citado libro de Goulemot y Launay El siglo de las luces (págs. 244-246), los que me han puesto sobre la idea y sobre algunos de los ejemplos de esta buscada armonía del discurso rusoniano.

(71) J.J. Chevallier: ob. cit.; B. de Jouvenel: Essai sur la politique de Rousseau, en la ed. del "Contrato social" de ginebra, 1947.

(72) Contrato social, II, 7.

(73) Contrato social, III, 4. sobre la interpretación de este pasaje, en el que se han estrellado tantos autores, cfr. el capítulo siguiente.

(74) Ibídem, I, 8.

(75) Nueva Heloísa, V, 8.

(76) Kant: Comienzo verosímil de la historia humana, en el volumen "Filosofía de la Historia", ed. de Buenos Aires, 1964, pág. 127.

(77) Ibídem, pág. 126.

CAPITULO XIV

ROUSSEAU: III) EL FUNCIONAMIENTO DEL MODELO. SU INCONSISTENCIA

1.- OBRAS DE PRINCIPIOS Y OBRAS POSIBILISTAS.

Pero si la trabazón lógica de los principios del Derecho Político es poco menos que irreprochable y su desarrollo deductivo se refuerza con la retórica y con la dialéctica, cuando Rousseau quiere hacer operativo su modelo articulando mecanismos que lo hagan funcionar, se siente mucho menos firme y comenzamos a percibir deficiencias en su Teoría. Es aquí donde aparece el Rousseau ilógico y no en otro momento de su Derecho Político. Las lagunas y los paralogismos se encuentran en esos pasajes del Contrato social, en el Proyecto de Constitución para Córcega y en las Consideraciones sobre el gobierno de Polonia y sobre su proyectada reforma.

Antes de continuar adelante, sin embargo, conviene hacer una precisión, sugerida por el carácter tan distinto de dichas obras. Las dos últimas son neta e intencionadamente posibilistas y "de encargo". El Proyecto fue redactado por la insistente petición de Mathieu Buttafoco, noble corso que esperaba servirse de las ideas rusonianas para sus planes sobre la isla. Las Consideraciones es una obra sugerida por el noble polaco Wielhorski; para ellas utilizó Rousseau la Memoria de Mabbly (Du Gouvernement de Pologne) y documentación facilitada por Wielhorski; material, por lo tanto, de segunda mano, aunque bastante correcto (1). Escrita la primera en 1765 sin ningún plan definido, pues en realidad son simples notas, y la segunda en el invierno de 1770 a 1771, en ambas se esfuerza Rousseau por introducir el máximo del modelo del Contrato Social compatible con la realidad sociopolítica a que debía aplicarse, realidad que, por su parte, no le era demasiado familiar.

Entonces, ¿qué sentido tiene el señalar las posibles contradicciones que pueda haber entre estas obras y el modelo cuyo diseño hemos seguido hasta aquí? Puesto todo y apenas ninguno.

Apenas ninguno si tenemos presente que son obras muy secundarias desde el punto de vista de la creación teórica, por lo que no son las más adecuadas para estudiar el pensamiento de nuestro autor. Por eso, bien podríamos evitarnos la molestia de rastrear con puntualidad los párrafos más alejados del modelo contenido en el Contrato Social.

Pero tiene todo el sentido posible si nos limitamos a dejar constancia -bien poca cosa es, pero hasta ahora no había sido hecha- de que lo contradictorio fue precisamente el escribirla. No porque debamos negar a los pensadores políticos su derecho a encararse con la realidad concreta abandonando por algunos instantes la alta presión mental de sus abstracciones para palpar de cerca los problemas de comunidades políticas reales. No es por eso, sino porque era el propio Rousseau el que se había vedado toda contaminación con la realidad política práctica de sus días, por lo consciente que era de que su modelo exigía una reconstrucción total de la sociedad. Nosotros lo recordábamos en el capítulo anterior: "Sería preciso fundar de nuevo toda la sociedad"; "es preciso todo o nada"; saber conjugar un poco de bien con el mal existente es un proyecto "aún más quimérico que el mío, porque en esa mezcla el bien se corrompe sin que el mal se cure"; por eso resulta preferible -dice- la práctica establecida que una mixtificada. La memoria, cruel, nos lleva a aquel otro pasaje según el cual es la peculiar naturaleza del pacto social (a saber: que el pueblo pacta consigo mismo) la que sostiene todo el modelo y "hace legítimos, razonables e

inocuos ciertos compromisos que, de otro modo, serían absurdos, tiránicos y sujetos a enormes abusos".

Pues bien, nada parecido a ese pacto se vislumbra en las Consideraciones, ni siquiera en el Proyecto a pesar de que Córcega parecía reunir las condiciones que Rousseau consideraba idóneas para la feliz fundación de su ideal polis. La contradicción es incontestable y debe tenerse siempre a la vista a la hora de utilizar textos de estas dos obras para no cifrar en ellos, como con tanta frecuencia se hace, la médula del Derecho Político rusoniano.

Hecha la anterior aclaración, parece que lo más procedente será concentrar nuestro estudio de la anunciada inconsistencia funcional del modelo igualitario en el modo como Rousseau intenta ponerlo en marcha en el Contrato social.

2.- LAS APORIAS

Acaso convenga comenzar por un par de escollos que, abstracción hecha de su entidad, Rousseau no logró superar a pesar de que sin su superación el modelo no puede comenzar a funcionar.

Uno de ellos se refiere a la obediencia a las leyes.

a) Rousseau dice que, para que el pueblo obedezca espontáneamente las leyes, debería estar ya en condiciones de saber apreciar las sanas máximas de la política; pero, añade con realismo, éste es precisamente el resultado que deben obtener las leyes y no se puede dar por supuesto, pues sólo se conseguirá al final. En suma: la espontánea

obediencia a las leyes es efecto y no causa del sistema, pero sin ella el sistema no funciona sino sobre la base de una buena dosis de coerción, lo que contradice la esencia del modelo.

¡Cómo! ¿En qué piensa Rousseau al escribir esto? ¿Un pueblo que ha instaurado un sistema igualitario que se mueve por los dictados de la voluntad general, para lo cual han tenido sus miembros que enajenar sus derechos a la comunidad, un pueblo así no está todavía en condiciones de apreciar que el sistema que instaura es sano -para qué, entonces, lo habría de establecer- como sanas son las leyes que expresan esa voluntad general?

Inaceptable. Un pueblo que no sepa apreciar tantas excelencias no da ni un paso en la construcción del sistema. ¿O es que se establece sin su participación? Entonces aquella enajenación de derechos no era ni libre ni legítima, según el mismo Rousseau, y el sistema es otro. ¡Resulta, pues, que Rousseau nos está hablando de otra cosa, no de su modelo!

En realidad, la aporía no es tal y el sistema puede echar a andar. Pero lo interesante es que Rousseau la ve como tal y no supo resolverla, indicio que debe ponernos en guardia de que Rousseau pierde algunas veces de vista el fundamento de su modelo e involucra en él comportamientos, hábitos o prejuicios propios del antimodelo.

b) El segundo escollo se refiere al <u>nombramiento del Gobierno</u>.

La voluntad general puede instituir un Gobierno, pero de ninguna manera nombrar a sus titulares, pues, como

sabemos, no puede versar sobre lo particular ni tampoco pronunciarse sobre personas concretas (2); ésta será precisamente labor del Gobierno. La voluntad general, como apostilla Durkheim (3), queda encerrada en sí misma e inoperante; la máquina no puede ponerse en marcha por bello que sea su diseño.

Rousseau, también aquí, se da cuenta de la dificultad, pero no la resuelve satisfactoriamente. Pues no es solución acudir a esa nada convincente "conversación súbita" del soberano en Gobierno para poder pasar de los actos generales a los particulares (4). Esa "conversión súbita tiene todas las trazas de un milagro o, al menos, de un efecto de prestidigitación impropio de quien califica de prestidigitadores a los autores que le precedieron.

Tiene que haber un primer momento en el que el soberano -el pueblo- realice un acto particular (nombrar a los titulares del poder ejecutivo), el único quizá, hecho lo cual podría ser ya el Gobierno nombrado el que los realizara en adelante. Pero Rousseau, en aras de la pureza lógica doctrinal, no quiere admitirlo, acudiendo, sin embargo, a expedientes menos airosos todavía.

En cualquier caso, y para que esta historia no termine antes de comenzar -pues su comienzo es contradictorio, según parece- hemos de suponer ya superadas dichas dificultades y funcionando el sistema.

3.- LA FORZADA ARTICULACION FUNCIONAL

3.1.- La legislación.

Creo que ha quedado suficientemente probado que Rousseau llega con toda corrección lógica hasta la teoría de la ley. Pues bien, suponiendo ya instaurado ese Estado - ideal, perfecta realización de la justicia, en el que, al no haber desigualdad, no caben los recelos y en el que la ley traduce infaliblemente la voluntad general, toda limitación jurídica a la soberanía (entiéndase como algo distinto a sus límites esenciales, que ya estudiamos en su lugar), deviene superflua y contradictoria, según palabras de Rousseau.

Por otra parte, en ese Estado desaparecen los motivos del crimen y de la mala fe. No nos cansamos de recordarlo: siendo la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa para los demás. La moralidad pública, la rectitud de intención, son sus efectos maravillosos.

Lo lógico es pensar que en la gestión de la cosa pública perdurará la misma línea de rectitud. Por eso dice Rousseau: "El pueblo sometido a las leyes debe ser el autor de las mismas; sólo a los que se asocian corresponde reglamentar las condiciones de la sociedad" (5).

Sin embargo, Rousseau da un súbito giro cuando se pregunta por el aspecto funcional: "Pero ¿cómo las reglamentarán?". Chevallier denomina a este pasaje "golpe teatral" (6). Y, efectivamente, como hemos comentado en otro capítulo, no son infrecuentes estos dramáticos golpes de efecto. Pero no podemos seguir al erudito francés más allá,

dado que, como el pasaje en cuestión desemboca en la desconfianza hacia la capacidad legislativa del pueblo (de la "multitud ciega") y en la consiguiente llamada a un legislador que provea por él, Chevalier suspende toda posterior disección de la teoría rusoniana sobre la legislación, limitándose a considerarla admirable.

No obstante, nosotros hemos de seguir analizando, pues a partir de este momento rousseau parece perder de vista su modelo y comienza a construir frenos y contrapesos para que su máquina no sólo sea buena, sino que también lo parezca, aunque la sociedad perfecta no debería necesitar de tales apariencias.

Como la multitud ciega -viene a decir Juan Jacobo- no sabe a menudo lo que quiere, y el pueblo, aunque quiere el bien, no siempre sabe verlo, es preciso un legislador que le haga ver bien las cosas.

Sinceramente increíble. ¿Cómo de pronto se ha vuelto ciego un pueblo que fue tan vidente como para "encontrar una forma de sociedad que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes"? Porque, la verdad, ver esto no es más fácil que juzgar acerca de la ley más conveniente para el país en cada momento.

A Rousseau, sin que sepamos bien por qué, le hace falta un legislador y está dispuesto a encontrarlo. Pero con eso falsea su modelo. Ahora bien, si hace esto, no debería tener grave inconveniente en que ese legislador fuera una representación del pueblo. Ese era justamente

el esquema teórico de Montesquieu y De Lolme: el pueblo es ignorante, pero sabe apreciar al buen gobernante; por lo tanto, si no debe gobernar por sí mismo, sí debe poder elegir a quien lo haga; el sistema representativo es la consecuencia obligada.

Sin embargo, Rousseau, que acepta aquellas premisas cuando no lo necesitaba en absoluto, se resiste ahora a aceptar la conclusión a la que le llevan. Así las cosas, al tratar el problema de la legislación, ni siquiera se hace eco de esta posible alternativa (que legislen representantes del pueblo); y cuando aborda el problema de la representación política lo hace en términos de total condena: la representación es la alienación de la soberanía (que debe permanecer siempre en el pueblo), es la pérdida de la libertad y la ruina de la patria (7).

No es que Rousseau fuera incapaz, como se ha dicho, de entender la democracia representativa. La democracia representativa aún no se había inventado. Sí se hablaba, se especulaba y se teorizaba, sin embargo, sobre el sistema representativo, que nadie osaba llamar democracia porque, por el contrario, y como he demostrado en otro lugar (8), dicho sistema era entendido precisamente en oposición a la democracia, quedando este término reservado a lo que ahora denominamos democracia directa. Pero, en fin, esta cuestión es lateral en el presente trabajo.

Rousseau, como decíamos, condena abierta y resueltamente la representación política. Lo hace, como es sabido, de espaldas a la corriente dominante, bastante impresionada por el ejemplo inglés. Rousseau, siempre insolente y altanero, considera a los ingleses un pueblo esclavo y a su sistema político un ejemplo de lo que se debe evitar,

sin que desaproveche ocasión alguna de zaherirlo. Y ocasiones se le presentaban a cada instante.

Afirma Rousseau, y con ello volvemos a tomar el hilo de nuestro análisis, que para legislar hay que conocer el corazón humano, lo cual es propio de una inteligencia superior, de dioses. Sin duda, ni el pueblo ni los representantes cumplen tan exigentes requisitos. ¿Solución?

El autor del Contrato Social acude a tres soluciones posibles.

1ª) Una, por extraña que hoy pudiera parecernos, es encomendar la tarea a legisladores extrangeros. Rousseau evoca ejemplos históricos de su buen resultado, de los que acaso el más presente en su ánimo fuera el de Calvino en Ginebra.

2ª) La segunda solución, meramente entrevista pero no desarrollada, es la de una asamblea que podríamos llamar constituyente (Rousseau, como otros muchos pensadores de su siglo, acerca extraordinariamente el concepto de ley al de Constitución, que comenzaba a tomar perfiles definitivos; quizá se deba a que conceptuaban la Constitución como la ley por excelencia; en cualquier caso, tanto en la solución anterior como en ésta y, en buena medida, en la tercera, debe entenderse referida la teoría rusoniana a la Constitución). La asamblea habría de disolverse una vez cumplida su función.

Lo interesante, empero, no son tanto estas dos soluciones cuanto su fundamento; al menos para este estudio. Y el fundamento de ambas es el de evitar que se unan en las mismas cabezas la autoridad legislativa y el poder

soberano; evitar, como dice asimismo nuestro autor, que quien manda en los hombres mande también en las leyes y viceversa, para así impedir la corrupción y la perpetuación de la injusticia.

Inadmisible del todo. Si el pacto inicial no ha sido un inmenso fraude, como lo fue el antipacto, no se nos alcanza a ver de dónde emerge esa propensión de ciertos individuos a prevalerse de su posición política para buscar su provecho particular a costa del general; no se percibe cómo, si la condición es igual para todos en toda coyuntura, nadie puede tener interés en hacerla onerosa para los demás, pues la estaría haciendo onerosa también para sí mismo, como tan brillantemente había expuesto el mismo Rousseau.

¿O es que esto sólo es cierto para los ciudadanos de a pie, pero no para los gobernantes? Si se contesta afirmativamente, es que se está de nuevo falseando el modelo igualitario y justo con una diferencia entre personas que es residual y procedente del antimodelo; a saber: la existente entre gobernante y gobernado. Si el pacto igualitario deseado no logra que gobernantes y gobernados coincidan, es que ha fracasado desde su inicio. Más aún: si, aun admitiendo que haya unos y otros, no se ha logrado desvanecer el satánico afán de poder y el elitista psiquismo de quienes están en él o en sus aledaños, es que aquel pacto no fue lo que decía ser, es que no se celebraba en las condiciones requeridas de verdadera igualdad liberadora, es que dejaba subsistir alguno de los males que aquejan a la sociedad opresora.

3ª) La tercera solución que ofrece Rousseau al problema del legislador y goza de sus preferencias, es la siguien-

te: el legislador (nada se nos dice sobre su designación; acaso habrá que entender, por el contexto de la obra, que será un delegado del pueblo, sometido a mandato imperativo, no un representante), el legislador propone las leyes y el pueblo es el que las aprueba. La salida es lógicamente airosa, si aceptamos la inicial contradicción que daba origen a la búsqueda de estas soluciones, y deja el sistema en una democracia semidirecta.

Una vez descartada la posibilidad de que sea el pueblo mismo quien elabore la ley, estas soluciones apuntadas, como cualesquiera otras, vienen a significar la introducción de mecanismos del antimodelo en el modelo; son una mixtificación de éste. Si a Rousseau le parecía quimérico mexclar un poco de bien con el mal existente, algo similar debería parecer mexclar un poco de mal con el bien ideado. Si los compromisos del modelo ideal puestos en práctica en el antimodelo le merecían la calificación de absurdos, tiránicos y sujetos a enormes abusos, colocar piezas del antimodelo en la máquina modélica no debería merecerle juicio distinto.

Y así, de hecho, ha sucedido históricamente, salvo honrosas y contadas excepciones, con la solución preferida por rousseau en el problema que examinamos, la tercera, que daba paso a la democracia semidirecta, constante puerta abierta -históricamente insisto- a las manipulaciones plebiscitarias. Cabe, no obstante, discutir ampliamente si tales prácticas merecerían ser llamadas, en puridad, rusonianas. Pero éste es otro problema, en el que no podemos entrar aquí.

3.2.- El Gobierno y sus formas.

Con el Gobierno ocurre otro tanto. Aludíamos más atrás a la aporía del nombramiento de sus titulares. Pero, si lo contemplamos ya instituído y funcionando, no hay razón para suponer que sus componentes sean unos indeseables - frente a los cuales haya que adoptar toda suerte de cautelas (sospecha y actitud éstas que, en cambio, nunca sobran en nuestra sociedad, en el antimodelo).

Y no hay lugar a nada de eso en el modelo de sociedad perfecta por varias razones. En primer lugar, por la ya tantas veces repetida: en él no caben esos tipos humanos, contradictorios con la igualdad de condiciones sociales para todos los miembros de la comunidad. En segundo lugar, porque, de darse, el soberano, que es infalible, podría adoptar las medidas (por sí mismo o a través de los legisladores delegados, como se prefiera) para sustituirlos de inmediato. Y no hay razón, en tercer y último lugar, porque, si el modelo es válido, tampoco los miembros del Gobierno habrán de tener interés en hacer onerosas para nadie las condiciones sociales tan felizmente alumbradas, pues las estarían haciendo onerosas también para ellos mismos.

Ninguno de los argumentos que Rousseau maneja es válido frente a las observaciones anteriores. No lo es decir que el Gobierno, al no tener enfrente ninguna fuerza importante, logra prevalecer sobre el soberano, comenzando ahí la corrupción del sistema; este argumento da por supuesto que es preciso enfrentar unas fuerzas con otras, lo que contradice el modelo de la concordia igualitaria. Tampoco lo es que el Gobierno tienda a la usurpación, habiendo el pueblo de reunirse en frecuentes asambleas, no puede lograr

su objetivo, según nos confiesa el propio Juan Jacobo, teniendo que contentarse, pensamos, con su mera obstaculización; ahora bien, esto hace totalmente transitorio el modelo rusoniano; nada se ha ganado con la implantación de la igualdad salvo un breve período -el constituyente y no del todo- de sensación liberadora; estamos ante la confesión inconsciente -sería mucho decir vergonzante- de la veracidad de Hobbes y de su dialéctica guerrera.

Así, pues, la desconfianza del pueblo hacia sus gobernantes, si es saludable y prudente en el Estado que Rousseau conoció y criticó, no lo es en el Estado perfecto que el ginebrino nos presenta. ¿O es que el príncipe rusoniano, que así es como llama al Gobierno, sigue siendo, aunque no debiera, el príncipe maquiavélico? Suponerlo así será muy realista desde el punto de vista de la politica cotidiana; pero Rousseau no está recogiendo en su modelo la realidad politica diaria y sólo se fija en ella para descalificarla y repudiarla como antimodelo. Aceptar esos comportamientos es la confesión, tan flagrante como lógicamente insostenible , de que el modelo igualitario no es tal y que, por tanto, el haber encontrado aquella forma de sociedad perfecta, que era el objeto del contrato social, no ha resuelto ningún problema.

En cuanto a las <u>formas de gobierno</u> (9), Chevallier desvela con brillantez lo que muchos estudiosos no han sabido ver y que, no obstante, resulta ser la clave de la clasificación Rusoniana de dichas formas. Para decirlo con brevedad: que esta clasificación esta en función directa de la distinción entre soberano y Gobierno (10).

En efecto, <u>soberano</u> sólo es el pueblo como cuerpo, al cual le corresponde el poder legislativo. Ya dejamos

constancia de que, en su ejercicio, este principio queda un tanto desvirtuado; pero nunca en su titularidad, que Rousseau no duda en adjudicar al pueblo. El Gobierno no es más que el ministro del soberano. Llamar soberano al magistrado, rey o príncipe que ejerce la función de gobierno es un error, no siempre desinteresado.

Esta distinción es fundamental para estimar la legitimidad del poder. Las formas legítimas de gobierno no afectan más que a la función ejecutiva, nunca a la legislativa, que corresponde exclusivamente al soberano. Sentado esto, aunque Rousseau emplea la terminología clásica, el contenido de su clasificación es muy distinto: la democracia une en las mismas manos el legislativo y el ejecutivo; la aristocracia confiere el ejecutivo a unos pocos; la monarquía, a uno solo.

A mi manera de ver, es Rousseau el primero que hace una reducción en el significado político de la expresión -o significante- formas de gobierno; de designar el modo de organización del poder, de todo el poder, con todas las referencias que esto pueda conllevar a la estructura social que lo soporta, en Rousseau alude solamente al poder ejecutivo.

No pasaría todo ello de una -una más- anecdótica peculiaridad de nuestro autor si no fuera porque dicho proceso semántico reductivo se ha mantenido y acentuado posteriormente hasta nuestros días. Y no por casualidad ni por influencia científica de los rusonianos, sino porque es la consecuencia obligada de la aceptación de su punto de partida: la soberanía popular.

Por eso, si en nuestros días las formas de gobierno han perdido todo o caso todo su significado político, deviniendo capítulo científico obsoleto, significante asignificativo, motivo por el cual es tesis muy extendida la de la indiferencia de la forma de gobierno para la justicia y legitimidad del régimen político, si todo eso, digo, es moneda común, es porque comúnmente se acepta que no hay más legitimidad que la de la soberanía popular (la legitimidad democrática, se acabará diciendo, después de que también el término democracia haya experimentado una sensible evolución). Al tener que ser democrático todo gobierno para ser legítimo, carece de sentido oponer monarquía, aristocracia y democracia como formas legítimas de gobierno; y pierde mucho del sentido que pudiera corresponderle la oposición entre monarquía y república, que ya no toca fondo en el auténtico problema político. En esta función científica de designar verdaderas opciones políticas, el concepto de formas de gobierno ha cedido hasta ser sustituído por los de sistema y régimen.

D. Negro identifica en el propio Rousseau esta actitud indiferente ante las formas de gobierno, posición que, sin embargo, no se refleja en textos del ginebrino, sino que parece ser una estrapolación de su pensamiento. La extrapolación es legítima siempre que se apoye en un buen argumento. el del citado autor se cifra en decir que, como en Rousseau es el hombre y la sociedad "lo decisivo en sentido cualitativo y moral, el Estado y sus formas se convierten en accidentales" (11).

A mi juicio, el argumento se queda corto pues, siendo verdad lo que aduce, permanece en un terreno demasiado abstracto. Rousseau afina algo más: lo decisivo, sí, es el hombre y la sociedad, pero para que esa sociedad sea lo

que debe ser, ha de organizarse institucionalmente de tal modo que no se falsee la voluntad general. Para así conseguirlo el poder legislativo debe corresponder siempre al pueblo pues, como ya sabemos, la participación en la voluntad general es un derecho y un deber, además de la única garantía de justicia y moralidad. De este modo, si, para que la forma de gobierno sea legítima, el poder más importante, el legislativo, tiene siempre el mismo titular, resulta menos trascendente -pero, en Rousseau, no irrelevante- quien ejecuta las leyes.

Por lo demás, Juan Jacobo no fue insensible a las apreciaciones del ilustrs Montesquieu acerca de la relación de las formas de gobierno con ciertos elementos físicos como, por ejemplo, la extensión del territorio. Por eso acepta la tesis de que no siempre conviene la misma forma de gobierno en todas partes (12).

La enorme penetración y actualidad de Rousseau en esta materia de las formas de gobierno no ha sido, a mi juicio, suficientemente valorada. Ni siquiera es apuntada por el mismo Chevallier, que, aunque ha detectado la originalidad del planteamiento y sus consecuencias ideológicas posteriores, no hace lo propio con las que afectan al tratamiento científico de dichas cuestiones. Tampoco Halbwachs, que percibe igualmente esta diferencia entre la clasificación de montesquieu y la de Rousseau (13) lleva más allá su análisis.

Pues bien, una vez ponderada la aportación rusoniana, no cabe sino lamentar que, de nuevo, tan agudo pensador se obstine en la contradicción. Pero hay que poner cuidado para no errar el tiro crítico.

Rousseau gusta de aparecer como poco partidario de las formas de gobierno que distingue. De la democracia - porque, al unirse en las mismas manos los poderes legislativo y ejecutivo, comporta un grave peligro para la libertad. De la aristocracia porque el pequeño número que gobierna, si bien está mejor preparado, suele tener espíritu particularista, espíritu de cuerpo, y gobierna en interés propio y no en provecho de todos. De la monarquía, en fin, porque, en vez de ser un gobierno en pro de la felicidad pública, suele pretender el debilitamiento del pueblo para consolidad el poder personal del monarca; es un sofisma, dice, comparar la monarquía al gobierno familiar y al príncipe con un padre al que adornan todas las virtudes: eso es "suponer siempre que el príncipe es lo que debería ser" (14).

Chevallier ve en ello la inquina antimonárquica del republicano ginebrino; pero, sobre todo, cree ver, y es lo que a este estudio le interesa más, una injustificada discriminación metodológica. Según él, Rousseau habla de la democracia y de la aristocracia legítimas mientras que contempla "la monarquía de hecho, ilegítima, fuera de todo pacto social, la que preconizaban los absolutistas" (15).

Yo no lo creo así en modo alguno. En las tres formas de gobierno analiza Rousseau los pros y los contras, su legitimidad modélica y los peligros de corrupción, que son los que he referido antes. Puede que cargue las tintas antimonárquicas, materia ésta opinable, pero el procedimiento metodológico es el mismo. Cada una de las tres es excelente en la pureza del modelo: la democracia es un gobierno perfecto, divino; la aristocracia, el mejor y el más natural; la monarquía, el más vigoroso, armónico y

eficaz. Y cada una de las tres, como contrapartida, presenta los inconvenientes que arriba mentábamos.

La insuficiencia de este otro capítulo del Derecho Público rusoniano no está, por consiguiente, en una supuesta discriminación o volubilidad metodológica. Reside en que supone corruptibles no unas formas de gobierno cualesquiera, sino las legítimas, esto es las nacidas de un contrato social perfectamente igualitario, libre, justo, en las cuales las cosas son siempre como deben ser; en las que el pueblo es el soberano y ejerce el poder legislativo; en las que el Gobierno es mero ministro del soberano.

Si todo eso es así, el Gobierno no tendrá interés ninguno en hacer onerosas para nadie las condiciones sociales en las que él mismo está inmerso. ¿Que admitir esto es poco realista, es desconocer la historia, desconocer las pasiones humanas y muchas otras cosas más? Piénsese antes de objetársenos de tal modo. Pues tamaña utopía y ensoñación, si lo son, serán predicables de la concepción de tan exquisito pacto social fundacional, no de quien pone de relieve sus consecuencias más directas e ineludibles.

Así las cosas, si Rousseau, al decir que la democracia era una forma de gobierno tan perfecta que se adecuaba mejor a un pueblo de dioses que de hombres, no estuviera simplemente destacando, hasta la hipérbole, su excelencia ideal, sino que estuviera destilando ironía descalificadora, cosa que no creo, habría puesto en evidencia una debilidad dialéctica impropia de su magnífica cabeza. Porque, puestos a argumentar por esa vía, más lógico sería replicarle que un contrato social como el que nos describe sí que es tan perfecto que conviene más a un pueblo de dioses que de hombres.

Del mismo modo, si el pueblo soberano opta por la monarquía, no cabe pensar que el monarca atenderá sólo a su poder personal, ni que el símil del virtuoso padre de familia significa igualar gratuitamente el ser con el deber-ser; porque eso, exactamente eso, es lo que él mismo dice, como ya expusimos, acerca del soberano en su modelo igualitario: "El Soberano, por el mismo hecho de serlo, es - siempre lo que debe ser" (16).

Ni tampoco es procedente, por último, dudar de la generalidad o particularismo de los móviles del gobierno - aristocrático si el pueblo soberano lo ha preferido a las otras formas, puesto que en la sociedad subsiguiente al pacto social rusoniano no caben las desviaciones particularistas.

Digámoslo de una vez y utilizando términos que son mucho más rusonianos que otros cualesquiera porque son la almendra de su sistema: si el contrato social ha sido lo que debería ser, todo lo demás también será lo que debe ser.

3.3. Otras instituciones.

De la misma manera podríamos pronunciarnos respecto de otras afirmaciones rusonianas, cuya relación no vamos a agotar, naturalmente. Sirva por todas la postulada supresión de las sociedades intermedias, supresión necesaria porque, según Rousseau, vician la voluntad general - (17) debido a que atienden exclusivamente a sus fines particulares con una fuerza potenciada por el número.

Acaso Rousseau estaba pensando en las sociedades in-

termedias de que hablaba Montesquieu, y de las cuales la nobleza era "la más natural". Es decir: Rousseau, al oponerse a su existencia, posiblemente pensaba sólo en la liquidación de los estamentos privilegiados de su época. Pero si esto nos explicaría la razón de su fobia antisocietaria, no por ello justifica su presencia en un modelo que nada tiene que ver con la realidad sociopolítica circundante.

Finalicemos aludiendo brevemente a la extensa esposición que nuestro autor hace en el libro IV del Contrato social de instituciones tales como los comicios romanos, el tribunado, la dictadura, la censura, en todo lo cual se puede apreciar prudencia política y un profundo conocimiento de las instituciones políticas romanas, que a él le parecían las mejores que podía ofrecer la Historia. Pero su inserción en el modelo que estudiamos es, más que problemática, inconcebible.

4.- SOCIEDAD INTERNACIONAL E INVIABILIDAD DEL MODELO

Rousseau, frente a Hobbes, atribuye las actitudes belicosas al hombre en el estado civil, no en el natural. Se entiende que en el estado civil que nos ha tocado en desgracia vivir, no en la sociedad perfecta por él ideada.

Pero la guerra propiamente dicha es la que se da entre sociedades, entre Estados. En ellas "los particulares sólo son enemigos accidentalmente; no como hombres, ni siquiera como ciudadanos, sino como soldados; no como miembros de la patria, sino como sus defensores" (18).

Ahora bien, la edificación de una sociedad igualitaria y justa no garantiza la paz internacional, sino solo la paz interna de dicha sociedad. Y ello es así porque la desigualdad entre las naciones crece incesantemente, con lo que está permanentemente abierta entre ellas la dialéctica de la fuerza, la guerra de todos contra todos. Como anota con tino A. Truyol, a quien sigo en este punto, si el estado de naturaleza era, respecto de los individuos, una hipótesis, es un hecho histórico y una experiencia cotidiana en relación a los Estados (19).

Así, pues, vivimos al mismo tiempo en estado civil (en sociedad) y en estado de naturaleza en las relaciones internacionales. Ahora bien, ese estado de guerra permanente entre Estados repercute negativamente en el orden social interno: exige mayor cohesión, fortalece el poder y favorece el despotismo.

Como, por lo demás, los factores condicionantes de la política exterior escapan al control de cada Estado particular, el orden interno, por perfecto, igualitario y -justo que haya sido, es siempre precario. Dicho de otro modo: el pacto social es inútil, el modelo igualitario es inviable mientras no se solucione el problema internacional.

Sólo hay un medio para ello: una confederación de Estados que, "uniendo a dos publos por lazos semejantes a los que unen a los individuos, someta a unos y otros a la autoridad de las leyes". "Este gobierno -añade Rousseau- parece, por lo demás, preferible a cualquier otro porque comprende a la vez las ventajas de los grandes Estados y de los pequeños" (20).

Dice esto rousseau comentando el Proyecto de paz perpetua del abate de Saint.Pierre. Pero no espera que dicho gobierno sea realizado. Habría que hacerlo mediante la - fuerza, mediante revoluciones, y esto lo hace más de temer que de desear. Acaso puedan hacerse confederaciones que protejan a los pequeños Estados de las salpicaduras de la guerra. Pero, en rigor, esto no pone término al conflicto.

La sociedad perfecta es todavía más utópica de lo que parecía a primera vista: solo es plenamente realizable si se hace a escala mundial.

NOTAS AL CAPITULO XIV

(1) Cfr. J.D. Selche, notas introductorias a sendas obras en la ed. francesa Ecrits politiques, cit., págs. 104 y 189, respectivamente.

(2) Contrato social, II, 7.

(3) Durkheim: op. cit., págs. 188 y ss.

(4) Contrato social, III, 7.

(5) Id., II, 6.

(6) J.J. Chevallier: op. cit., págs. 158-159.

(7) Contrato social, III, 15.

(8) A. Torres del Moral: Democracia y representación en los orígenes del Estado constitucional, ob. cit.

(9) Contrato social, III, 2-7.

(10) J.J. Chevalier, op. cit., págs. 162 y ss.

(11) D. Negro: ob. cit., pág. 77. Vuelve sobre el problema con un enfoque parcialmente diferente y a mi entender, más ajustado en la pág. 87; pero lo hace de modo lateral y sin penetrar en consideraciones institucionales.

(12) Contrato social, III, 8.

(13) M. Halbwachs, op. cit., págs. 267 y ss.

(14) Contrato social, III, 6.

(15) J.J. Chevallier, op. cit., pág. 166.

(16) Contrato social, I, 7.

(17) Ibídem, II, 3.

(18) Contrato social, I, 4.

(19) A. Truyol: La guerra y la paz en rousseau y Kant, Rev. de Est. Pol., nº 8 cit., págs. 47 y ss.

(20) Cit. por A. Truyol: ob. cit., pág. 54.

CAPITULO XV

ROUSSEAU: IV) DEL MODELO RUSONIANO AL MARXISTA Y AL SOVIETICO

1.- LA DESAPARICION DEL ESTADO Y DEL DERECHO EN EL MODELO IGUALITARIO

Rousseau, tan sólido en los fundamentos teóricos de su modelo, se debatió, como hemos probado con suficiencia, en innúmeras dificultades a la hora de articularlo funcionalmente. Y es esto así porque, llegado ese momento, echó mano de los mecanismos que le ofrecían la Historia y la Teoría Política, artilugios fabricados casi exclusivamente sobre el antimodelo. A ellos le añadió Rousseau la democracia directa -mejor, semidirecta-, cuyos ejemplos históricos admiraba, y el federalismo, cuya teoría se estaba gestando en la época. Con dicho bagaje casi logró hacer presentable su modelo ante los filósofos ilustrados, pues la democracia y el federalismo le daban cohesión lógica interna y aquellos otros mecanismos eran bastante reslistas.

Pero el fundamento del modelo exigía otro apartado funcional distinto. Y viendo el problema desde otra perspectiva, que es la apropiada, la imagen del modelo quedó invertida: aquellas instituciones tan realistas le restaban credibilidad teórica, sin que las disfuncionalidades desaparecieran con la apelación a la democracia y al federalismo. Rousseau aceptó unas instituciones del antimodelo y rechazó otras según entendía que podrían repercutir en una mayor o menor libertad del pueblo. ¡Pero su problema inicial no era el de un más o un menos de libertad, sino el de su existencia o inexistencia, todo o nada!

El autor de Contrato social cumplió su propósito, pero le faltó dar un paso teórico más, paso que, sin embargo, es correlato de su Derecho Político: convencerse íntimamente de que, si su modelo presenta dificultades para funcionar

con los mecanismos y recelosas combinaciones que ofrecía la Teoría Política coetánea, -que se circunscribía al poder del Estado, a la soberanía-, es porque tal modelo difería esencialmente de lo que el Estado havía venido siendo hasta entonces: una forma de organización de la dominación política. Su modelo sólo podía funcionar -es lo que demanda lógicamente. mediante la desaparición de todo mecanismo de impulsión coactiva, puesto que han desaparecido, por hipótesis, los supuestos de su ejercicio y aplicación.

En esa sociedad igualitaria se alcanza, como fruto del sistema, la honestidad en las relaciones, que nadie tiene interés en perturbar, la fraternidad solidaria, la virtud cívica y el espontáneo y gratificador cumplimiento del deber. Por eso, si en esta nueva sociedad, legítima desde su orígen y raíz, en su estructura y fines, si en este nuevo estado civil que enriquece al natural, introducimos censores, tribunos, etcétera, queda totalmente contravenido y falseado el modelo; y si son legisladores y Gobierno, habrá de ser conforme a su propia lógica, no según la del antimodelo, por más explicaciones que se aduzcan al caso.

Si Rousseau cree haber encontrado el pilar del Estado en la desigualdad, erradicada ésta, no se puede denominar Estado a la organización política resultante; o, por lo menos, y para no perdernos en cuestiones terminológicas, esta organización, llámese como se llame, no podía ser en absoluto una superestructura coactiva de dominación. Sólo quedan dos posibles salidad: o el pueblo se autogobierna sin mediación de ninguna institución o, si hay órganos políticos, éstos han de ser y actuar como representación del pueblo. Rousseau rechaza la segunda y no termina de acogerse

a la primera. De ahí los equilibrios que ha ce hacer -con poca fortuna- en el ámbito funcional. Ya hemos examinado su condena de la representación. Algo hemos de decir ahora del problema de la desaparición de los órganos de poder.

En el Discurso sobre la desigualdad, al hablar de los males e inestabilidad inherentes al antimodelo, desliza Rousseau una frase indicadora de lo cerca que anduvo de la tesis de la desaparición del apartado político de dominación: "hasta que las nuevas revoluciones disuelvan totanlmente el gobierno o lo vuelvan a aproximar a la institución legítima" (1), dice; entendiendo por legítimo "un nuevo estado natural", aunque "distinto de aquél por el que hemos empezado", como ya sabemos. La afirmación es, por otra parte, lógicamente correlativa a aquella otra según la cual el derecho (positivo) y la (administración de) justicia derivaron de la instauración de la propiedad privada desigual a espaldas de la voluntad general. Si esto es así, desaparecida la causa (cuidado: no la propiedad, sino ese régimen de propiedad), debe desaparecer el efecto, aunque Rousseau no se detiene a extraer esta conclusión obviamente implícita en sus palabras.

Por su parte, en el Contrato social arguye en sentido mucho más tradicional: "Toda justicia viene de Dios, sólo Dios es fuente de la misma; pero si supiéramos recibirla de tan alto no tendríamos necesidad ni de gobierno ni de leyes" (2). La doctrina, con muchos precedentes en la historia del pensamiento político, no deja por ello de interesarnos especialmente, por cuanto viene a reforzar lo dicho en el segundo Discurso. en cualquier caso, la continuación del argumento es bien previsible: los hombres no han sabido recibir esa justicia sin desvirtuarla, con lo que el justo quedaba perjudicado al cumplirla y el malo

beneficiado al incumplirla. Conclusión: "Se necesitan, -pues, convenios y leyes para unir los derechos a los deberes y llevar la justicia a su objeto".

Por consiguiente, el gobierno y las leyes son necesarias sólo por la existencia de la maldad y de la injusticia, las cuales no existen, a su vez, sino por el interés individualista insolidario, por el afán de poder personal a costa de los otros. En resumen -y siempre siguiendo la lógica del modelo, que, en este terreno, no coincide con la lógica de su autor- el gobierno y la ley son necesarios únicamente por la existencia de la desigualdad, pero no tienen por qué ser eternos; antes bien, el contrato social igualitario inaugura unas condiciones sociales que los hacen innecesarios, como hemos repetido.

Rousseau, sin embargo, no demuestra excesiva convicción en la novedad teórica de su posición y por eso sigue hablando de poder, de soberanía, de gobierno, de leyes, etcétera. Pero en sus páginas, como hemos podido comprobar, se hallan anticipadas otras muchas de Marx y Engels.

Estos, utilizando también la contraposición de modelos, fueron en parte más consecuentes que el altivo ciudadano de Ginebra, al tiempo que, como contrapartida, clausuraron el modelo a alguna importante posibilidad teórica contenida en el Contrato social, por más que Rousseau no obtuviera de ella todo su partido.

Fueron Marx y Engels enormemente consecuentes al extrapolar el modelo igualitario en el sentido de que éste no necesita ningún aparato de poder, el cual queda sin cometido, obsoleto; ni siquera hará falta suprimirlo, como tampoco es preciso suprimir las demás instituciones de la

sociedad anterior: sencillamente se extinguirán, yendo a parar al museo de antigüedades. Ahora bien, el hecho de proclamarse el marxismo filosofía de la praxis implicaba que no pudiera desentenderse de las posibilidades reales de implantación de su modelo en sociedades concretas. Y es también en este terreno (funcional), mucho más resbaladizo que el meramente especulativo, donde afloran las insuficiencias teóricas de esta nueva versión del modelo igualitario.

Dejando a un lado la larga lista de "errores" que los manuales acostumbran a reproducir con más ilusión catequética que rigor teórico, refirámonos exclusivamente, porque es lo que afecta al objeto de nuestro trabajo, a la dictadura del proletariado como período intermedio necesario en el camino del advenimiento de la sociedad comunista. Así lo previeron Marx y engels porque entendían, con realismo, que las opresoras estructuras de la anterior sociedad no desaparecerían de pronto ni totalmente, sino que ofrecerían resistencia durante cierto tiempo y perdurarían, al menos por inercia, en los primeros momentos de la nueva edad.

La solución teórica no podía consistir en que la nueva sociedad se dotara para siempre -como acontece en el Contrato social- de un aparato de dominación con similares características al del antimodelo. por eso, Marx y Engels aceptan la inevitabilidad de una etapa provisional durante la cual aquellas estructuras languidecen y se van creando las nuevas condiciones sociales que las superarán definitivamente. Cierto que, mientras languidecen, existen dichas estructuras y mecanismos de poder; pero aceptarlo no es contradictorio porque, por definición, esa etapa intermedia no es todavía la sociedad modélica.

Ahora bien, si de esta manera conocemos cómo se pasa de la sociedad antimodélica a la premodélica (a saber: mediante la revolución proletaria), no sabemos cómo se pasa de ésta a la definitiva sociedad sin clases, pues no parece respuesta suficiente esa autodesaparición progresiva, ese languidecimiento de que hablan Marx y Engels; si algún espontaneísmo se da, y es previsible, en las estructuras e instituciones originadas por la desigualdad, la opresión y la injusticia, es precisamente el que se dirige a su autoconservación, no el contrario. Deberán ser - "ayudadas" en el camino de su desaparición por instituciones similares pero de signo contrario. Y la desaparición de estas últimas vuelve a presentar el mismo espinoso problema. Esta laguna teórica no deja de aportar una buena dosis de inseguridad acerca de la definitiva realización de la utopía igualitaria. (No entramos -por no ser nuestro objeto- en si es o no un hecho histórico la manipulación de esta laguna teórica marxista en forma poco - acorde con el resto del modelo y con su finalidad fundamental, como tampoco lo hemos hecho respecto de las supuestas y sedicientes puestas en práctica del modelo rusoniano).

Pero -decíamos- los fundadores de esta nueva versión del modelo lo cerraron a la posibilidad teórica acaso más fecunda que el Contrato social contiene para dicho modelo. Me refiero al derecho.

La pertinacia con que insisten en que todo derecho es burgués (o sea coactivo, opresor, originado en la desigualdad y sostén de la misma) les obliga a dictaminar su desaparición en la sociedad igualitaria. En cambio, el ginebrino había dejado abierta la puerta a un posible derecho positivo que fuera justo. En la sociedad modélica

el derecho, la ley, se identifica plenamente con el derecho natural, de modo que es positivo y natural a un tiempo sin ruptura de continuidad, derecho eficaz y justo de modo inseparable, derecho libre y liberador. Todas estas cualidades, inimaginables para Marx, le provienen de ser un derecho traducido por la voluntad general, que, como sabemos, siempre es lo que debe ser en la sociedad modélica. Así, pues, lejos de desaparecer el derecho en la sociedad rusoniana, deviene pieza fundamental de la misma, al haber quedado depurado, "justificado" de toda contaminación del antimodelo.

Por este camino cabría entender también el gobierno (que ya no sería gobierno sobre las personas, sino gestión de asuntos comunes o administración de las cosas; las palabras ya son lo de menos) de manera menos difusa que como queda en los textos marxistas. Y sus actos o los de esa administración pueden, sin escándalo, ser jurídicos y no esas reglas de dirección de la economía, cuya real naturaleza se esconde y sigue torturando a los juristas y politicólogos soviéticos, algunos de los cuales se han visto obligados a construir una teoría de la legalidad socialista más rusoniana que marxista, lo confiesen o no. (De nuevo, y en aras de la brevedad de este estudio y de su unidad temática, he de vedarme el desarrollo de esta nueva problemática, que habrá de ser materia de un próximo trabajo).

2.- PRESENCIA DE ROUSSEAU EN MARX Y ENGELS.

Aunque Rousseau influyó tempranamente en Hegel, apenas lo encontramos citado en la obra de éste. Fue el alemán más receptivo del concepto de voluntad general que del

contrato social y, en general, critica las posiciones rusonianas a través de las kantianas (3).

A lo largo de estas páginas hemos venido mostrando la existencia en la obra rusoniana de muy notalbes prefiguraciones de la dialéctica hegelianomarxista, de la revolución proletaria y de la sociedad sin clases. Todo lo elementalmente que se quiera -tampoco cabía esperar mucho más- y con todas las diferencias que puedan y deban ser aducidas acerca del carácter meramente filosófico y preferentemente deductivo del modelo rusoniano, frente al -científico del marxista (en el que, por lo demás, hay más metodología deductiva de lo que se suele decir), en Rousseau es contradictoria. La contradicción cree verla en que, por un lado, Engels dice que el contrato social "se realizó, y sólo podía realizarse, como república democrática burguesa" (5); y, por otro lado, intenta un análisis completo de su teoría igualitaria, situándolo junto a Marx en el empleo de la dialéctica.

Efectivamente, Engels afirma: "En Rousseau encontramos ya, por lo tanto, un proceso del pensamiento que se parece al de Marx en El capital como una gota de agua a otra, y, además, en detalle, toda una serie de los mismos giros dialécticos de que Marx se sirve: procesos antagónicos por su naturaleza y preñados de contradicción, con el trueque de un extremo en su contrario y, finalmente, como núcleo del todo, la negación de la negación" (6). Y si aquella displicencia le parece inadecuada a della Volpe, esta alta estima ya la considera excesiva.

Yo creo que, sin lugar a dudas, las referencias de Engels al Discurso sobre la desigualdad son claramente -elogiosas, si no de todas y cada una de sus afirmaciones,

sí de su método dialéctico, a cuyo tenor selecciona alguno de los textos estudiados por nosotros en este trabajo e introduce a Rousseau en el olimpo de los dialécticos, de tan escasos como raramente seleccionados componentes. En cuanto al juicio que le merece el Contrato social, deben ser correctamente interpretadas tanto aquella aseveración de que se realizó y sólo podía realizarse como república democrática burguesa, como esa otra que hace muy cerca del lugar anterior, según la cual "el contrato social rusoniano venía a tomar cuerpo en el período del Terror, y la burguesía... fue a refugiarse, primero, en la corrupción del Directorio y, por último, bajo la protección del despotismo napoleónico" (7).

Pero quedarnos en estos dos nudos textos es entresacarlos de su contexto y desvirtuarlos. Lo que engels sostiene es de muy otro alcance: "Hemos visto -dice- cómo los filósofos franceses del siglo XVIII, precursores de la revolución, apelaban a la razón... Se pretendía instaurar un Estado racional... Y hemos visto también que, en la realidad, esa eterna razón no era más que el intelecto idealizado del hombre del estado llano, que, precisamente por aquél entonces, estaba cristalizando en burgués. Por eso, cuando la Revolución Francesa puso en obra esa sociedad racional y ese estado de razón, resultó que las nuevas instituciones... distaban bastante de ser absolutamente razonables. El Estado de la razón acabó en un atasco. El contrato social rusoniano venía a tomar cuerpo en el período del Terror... La prometida paz eterna se trocó en una interminable guerra de conquista..."

Creo que, transcrito el texto íntegro, su sentido es muy diferente. Engels no está criticando a Rousseau, sino narrando la suerte que corrieron las bellas teorías ilustra-

das. De ahí la contraposición que hace entre lo que decían los precursores de la revolución y lo que ésta devino, entre la formulación del Estado racional y del contrato social y lo que resultó en la realidad, entre cómo algunos veían o creían ver el alborear de la nueva época y cómo acabó todo. No es tampoco que engels exculpe a Rousseau ni a los demás filósofos ilustrados, sino que el problema es otro; que éstos estaban inmersos en unas coordenadas históricas que les impedían ver más allá. Por eso no supieron distinguir -no se cuestiona, insisto, si algunos quisieron o dejaron de querer- entre la razón y el mero intelecto burgués idealizado.

Y, aunque della Volpe lo silencia, es engels el que así lo dice, precisamente a continuación del texto que el italiano cita como inequívocamente antirrusoniano. Dice Engels: "Los grandes pensadores del siglo XVIII, como todos sus predecesores, no podían romper fronteras que su propia época les había fijado". Como no podía ser menos en el autor de que se trata, son las estructuras las que condicionan a la teoría y a la ideología, no a la inversa; el siglo XVIII no daba para más, lo mismo que, como Marx dice con ironía, la Economía Política no emergió en tiempos de Ricardo Corazón de León, o lo mismo que la esclavitud no fue cuestionada en Atenas.

No hay, por tanto, contradicción en la actitud enguelsiana sobre Rousseau, sino un intento, discutible si se quiere, de ubicar la obra del ginebrino en su tiempo, para así evitar el anacronismo.

En cuanto a Marx, es bien sabido que, sin ser rusoniano, tuvo en Juan Jacobo una buena fuente de inspiración. Y esto sucedió tanto en sus obras de juventud como en las

de madurez. "La teoría marxista de la alienación... no procede tanto de Hegel como de Rousseau", dice Tierno, que explica su aserto a continuación: "El hombre enajenado en la sociedad capitalista es el hombre enajenado, mutatis mutandis, a la sociedad que corrige mal el estado de naturaleza. Cuando Rousseau dice que el hombre ha nacido libre y se el ha hecho esclavo, dice que ha enajenado su libertad y que ha dado a otro su naturaleza, que es lo mismo que dice Marx. La diferencia profunda está en que Marx joven piensa en términos de especie (Gatung), mientras que Rousseau sigue pensando en la naturaleza espiritual" (8).

De todos modos, no faltan en esta primera época marxiana críticas de algunos aspectos de la teoría rusoniana, como cuando en La cuestión judía alude Marx (9) a la abstracción del hombre político y de su emancipación, que - Rousseau describe en cierto pasaje del Contrato social (10), oponiéndole Marx su concepto de emancipación humana. Este podía, desde luego, haber completado el cuadro con otros textos rusonianos menos abstractos; pero, en definitiva, su crítica, que era lo que buscábamos, se produce de la manera dicha.

Sin embargo, en la única cita que hace Rousseau en El Capital (11), recoge Marx el pasaje de Economía política en el que aquél formula el anticontrato. El valor - esencial que, como hemos probado, tiene la dualidad de - modelos en el Derecho Político rusoniano, le da a esta cita más interés del que su soledad y brevedad parecen proporcionarle.

3.- EL CONSTITUCIONALISMO SOVIETICO, UN RUSONIANISMO MERAMENTE JURIDICO FORMAL:

Estudiando la relación entre rousseau, Marx y el constitucionalismo soviético, G. della Volpe extrae una doble conclusión, a mi juicio inaceptable. Afirma, de una parte, en su estudio Rousseau y Marx, del que nos ocuparíamos menos si no hubiera tenido tan amplio eco en nuestro país, que el legado de Rousseau al socialismo científico es esencialmente la meritocracia, cuya base es la justicia proporcional (no niveladora), defendida por Reousseau al final del Discurso sobre la desigualdad (12): "La desigualdad moral (= civil, institucional) autorizada sólo por el derecho positivo -dice rousseau- es contraria al derecho natural siempre que sucede en proporción distinta a la desigualdad natural".

Della Volpe cita una y otra vez este texto, de perfiles claramente meritocráticos o de justicia proporcional al modo defendido por Aristóteles. Y el texto, en efecto, continúa poniendo ejemplos al respecto: "Es manifiestamente contra la ley natural el que un niño mande a un anciano, que un imbécil quíe a un hombre sabio". Ejemplos que difícilmente apoyan la tesis meritocrática por lo extremo de los términos comparados, de los cuales, los dos que parecen encarnar el demérito están traídos a propósito para provocar la respuesta apetecida. Pero Rousseau, con un nuevo giro, aduce un caso de desigualdad que se sitúa ya en un plano claramente distinto del meritocrático: "... y que un puñado de personas reviente de cosas superfluas mientras que la multitud hambrienta carece de lo indispensable" (13).

Así acaba el Discurso dejándonos como último y perdurable sabor -sinsabor- el de la desigualdad económica, en

un plano al menos tan importante como el de las diferencias cualitativas personales. Pero no olvidemos que, un poco antes, Rousseau ha sostenido que los hombres no son muy distintos entre sí, siendo la diferencia económica la que tiende a establecerse, a hacerse permanente, y el derecho positivo el que tiende a institucionalizarla, con lo que, a la larga, deviene diferencia cualitativa: "Estas diferencias -dice- son de varios tipos... la riqueza, la nobleza o rango, el poderío y el mérito personal (...) entre esos cuatro tipos de desigualdad la riqueza es aquella a la cual se reducen en última instancia, ya que al ser la más directamente útil al bienestar y la más fácilmente transmisible, sirve para comprar las demás" (14). Como vemos de nuevo, quedarse en textos fraccionados de Rousseau conduce fatalmente a falsearlo en proporciones considerables.

Pero, aun admitiendo que rousseau no llegara a superar decididamente el meritocratismo -lo que yo no tengo ningún empeño en sostener-, la conclusión de Della Volpe sería inaceptable por dos razones. Una es que, al margen de discutibles interpretaciones de frases incidentales, y al margen también de las posibles contradicicones de - Rousseau sobre el particular (que habría de demostrarlas), el sistema rusoniano, como tal sistema, no puede funcionar meritocráticamente si es que de verdad se pretende pasar con él del Estado civil desigual al igualitario; si es que, en efecto, se ha instaurado una sociedad civil solidaria y el yo particular individualista ha dado paso al yo común socializado y la administración de justicia no es mero reparto mecanicista; si es que no se deja abandonados a su suerte a imbéciles y a niños por sus escasos méritos y su nula aportación al producto social.

La otra razón es que la justicia postulada por el socialismo científico tampoco es ni puede ser meritocrática. Aparte de que podríamos aducir argumentos semejantes de coherencia lógica con las líneas fundamentales del modelo que propone, la simple evocaicón de la Crítica al Programa de Gotha debe bastar para disuadir de ociosas polémicas.

Claro que la conclusión de Della volpe cobra todo su sentido cuando la relacionamos con la segunda que anunciábamos (15) y que sostiene que el más cabal cumplimiento del rusonianismo, bien que trascendido y superado, lo encontramos en la U.R.S.S. y en su Constitución vigente (que en el tiempo en el cual Della Volpe escribe su obra era la estalinista de 1936). Lo mismo son, al parecer, la diferencia entre soberano y gobierno que la unidad de poder y el parlamentarismo llevado a sus últimas consecuencias (esto es: parlamentarismo positivo o sovietismo, que exige la participación ciudadana a todos los niveles); lo mismo la democracia directa que el control de los disputados; lo mismo la estricta exigencia de democratización de la administración que los más rigurosos criterios rusonianos de justicia; todo, todo puede -podía- verse en la Unión Soviética. Además, no se trata de mera especulación: son hechos, dice Della Volpe subrayando el término, porque hechos son los preceptos jurídicos soviéticos (16).

Por nuestra parte, no creemos negalbe en absoluto que el constitucionalismo soviético se haya inspirado más en Rousseau, a través de Marx, que en las teorías del Estado representativo, en cuya oposición nace. Sin insistir en el ya mencionado tema de la legalidad socialista, la pervivencia del mandato imperativo, el sovietismo como forma de participación política desde la base, el recelo de los partidos políticos y de otros cuerpos intermedios, etc., así lo atestiguan.

Pero acaso ningún principio político soviético tan rusoniano -no recogido curiosamente por Della Volpe- como el del centralismo democrático, traducción leninista de la voluntad general. No debemos discutir ahora la fidelidad de dicha traducción, sino limitarnos a poner de relieve que en ambos casos se intenta casar la democracia con la eficacia política inmediata, procurándose lo uno con el derecho e incluso la obligación de participar, y lo -otro mediante la disciplinada obediencia a las resoluciones de alcance general, incluso con la obligación de asumirlas como propias.

Pero no se puede afirmar nada maś allá de que dichos principios políticos soviéticos constituyen un reconocimiento teórico y jurídico-formal del modelo del ginebrino. Dejando aparte la marcada tendencia de Della Volpe a considerar que lo que está en la ley (soviética) está en el mundo (soviético) y que, por consiguiente, es un hecho (incurriendo así en el mismo formalismo jurídico acrítico que él censura a los juristas burgueses), habremos de decir que únicamente es congruente reducir las teorías rusoniana y marxista al meritocratismo si se va a defender, como hace Della Volpe, que la Unión Soviética -cuyas constituciones de 1936 y vigente de 1877, en sus respectivos artículos 12, se han instalado en el más estricto meritocratismo (17)- es la perfecta realización, ya, de la utopía. Lo que, desde luego, trasciende los límites de lo opinable.

NOTAS AL CAPITULO XV

(1) Discurso sobre la desigualdad, II (subrayado mío).

(2) Contrato social, II, 6.

(3) Cfr. J.M. Ripalda: Hegel y rousseau, R.E.P., nº 8 N.E, cit., págs. 145 y ss.

(4) G. della Volpe: ob. cit., págs. 69-70.

(5) Engels: Del socialismo utópico al socialismo científico, I; Anti-Dühring, Introducción, I.

(6) Ibídem, secc. 1ª, XIII.

(7) Ibídem, secc. 3ª, I.

(8) E. Tierno Galván: ob. cit., págs. 11-12.

(9) Marx: La cuestión judía, I.

(10) Contrato social, II, 7.

(11) Marx: El Capital, I, secc. 7ª, XXIV.

(12) G. della Volpe: ob. cit., págs. 37-39, 48-49, 70-74 y, en general, toda la obra.

(13) Discurso sobre la desigualdad, II.

(14) Ibídem, mismo lugar.

(15) G. della Volpe: ob. cit., págs. 40 y ss.

(16) Ibídem, pág. 51.

(17) "Se aplica a la URSS el principio del socialismo: De cada cual según su capacidad, a cada cual según su trabajo". Principio éste que Marx considera aceptable sólo en una primera etapa, porque en la definitiva sociedad comunista, en la utopía realizada, deberá ser sustituído por el que concede "a cada cual según sus necesidades" (Crítica del Programa de Gotha, I,3).

CAPITULO XVI

CONDORCET: I) INTRODUCCION

INTRODUCCION

1.- UN PENSADOR POCO CONOCIDO

A pesar de ser uno de los ilustrados que mejor da el tipo, el último de ellos, el único que vivió la revolución en la que tomó parte tan activa, siendo su guía y su víctima. condorcet necesita presentación.

Jean Antoine Marie Nicolas Caritat, marqués de Condorcert, científico, filósofo y político de la segunda mitad del siglo XVIII, es casi totalmente desconocido en España y no demasiado conocido en Francia. Las historias de la filosofía y de las ideas políticas apenas reparan en él, buscadoras de teorías originales y detonantes. La importancia de Condorcet no reside en ser constructor de una ambiciosa teoría personal de la sociedad y del Estado, sino en ser - muy legítimamente la síntesis del pensamiento francés de - su siglo (1). Principios e ideas que bullen en la época de manera no siempre conexa, y a los que rara vez se les había extraído todas sus posibilidades, convergen en Condorcet y en él adquieren coherencia. Condorcet los recoge y - desarrolla, los hermana y extrapola, los conjuga y supera, ofreciendo una cosmovisión integral e integradora, serena aunque polémica, de todo o casi todo lo que había dado de sí su siglo hasta 1794, en que muere nuestro autor. Hace - más: proyecta todos esos conocimientos y doctrinas hacia - el futuro en una refrescante y optimista propección en la que parece, en ocasiones, que estamos leyendo una revista científica de nuestros días.

Poco conocido, como digo, en nuestro país y en el suyo.

Por lo que a España se refiere, bien poco hay que leer sobre este ilustrado. Acaso la primera noticia date de 1803 y se encuentra en la traducción española de su Compendio de la riqueza de las naciones. En efecto, Condorcet, con la colaboración de su mujer, publicó un resumen de la obra de Adam Smith, resumen que fue traducido al castellano por Carlos Martínes de Irujo, el cual se permitió hacerle adiciones sin previo aviso, lo que le resta todo calor como instrumento de investigación (2). Que Condorcet era en España más conocido que Adam Smith por aquellas fechas parece desprenderse de que el traductor español valora la obra de éste por haber merecido que aquél se ocupara de ella.

Ya en nuestro siglo, alguna edición de sus escritos pedagógicos (3) y del Bosquejo de un cuadro histórico sobre los progresos del espíritu humano (4). Las traducciones, muy deficientes, y las muy breves introducciones se deben a Domingo Barnés, que admira pero critica en ocasiones el pensamiento de nuestro autor.

Más cerca de nuestros días, apenas merece la pena reparar en las escasas slusiones que le hacen las historias de las ideas políticas o de la pedagogía. Las dos magras páginas que G. Fraile O.P. le dedica en su Historia de la Filosofía son para olvidarlas: no contienen un análisis de su obra ni de su pensamiento: sólo odio a quien, ciertamente, fue un laico militante (5). Y el más reciente y lamentable libro de J.A. Riestra sobre Los progresos del Espíritu humano, a pesar de incluirse en una colección autodenominada "Crítica Filosófica", tienen muy poco de crítica y casi nada de filosofía (6). Tienen en común las exposiciones de Fraile y de Riestra el absoluto desconocimiento de toda la obra de Condorcet, excepto este Bosquejo, lo que, de un lado, los descalifica como críticos, y, de otro, pone de relieve que es ésta la obra condorcetiana

que ha logrado una mayor difusión, aunque escasa de totos modos.

Por su parte, en Francia, a pesar del chauvinismo, Condorcet apenas ha suscitado una docena de estudios, de muy desigual valor, que pueden consultarse en la bibliografía final.

Yo me he ocupado hace unos años del pensamiento político de Condorcet en un breve y poco difundido trabajo en el que prometía un más detenido estudio. Así lo hice en la Introducción a la edición de Los progresos del espíritu humano que preparé y anoté hace ya algunos años y que me ha servido de base para la redacción de estas páginas (7).

2.- BREVE RETRATO DEL ULTIMO ILUSTRADO

Se inclinó pronto por las matemáticas, con notorio éxito, que le ganó la amistad de D'Alambert, al tiempo - que se preocupaba por las cuestiones morales. Fue hacia los veinte años cuando experimentó su "revolución moral" y su acercamiento a los "filósofos". Su nueva moral, aunque él no la ha descrito nunca con detalle, se desprende de diversas obras y puede calificársela como alineada - contra los prejuicios establecidos y en favor de los sectores marginados o perseguidos: la mujer, los homosexuales, las madres solteras, los ateos, los negros esclavos de las colonias...

A los veinticinco años (1769) es elegido miembro de la Academia de Ciencias y más tarde lo sería también de las de Berlín, Turín, Bolonia, San Petersburgo y Filadelfia. Su contacto con los "filósofos" (D'Alambert, Condillac, Diderot, Voltaire, Helvecio, Turgot) le llevó a

colaborar en la Enciclopedia con artículos sobre matemáticas.

Esta llamémosle militancia en las "luces", su revolución moral y su diagnóstico de que los prejuicios morales y sociales tienen origen religioso (o, mejor, sacerdotal), le llevó a un anticlericalismo constante y a veces un tanto simplista. La batalla voltairiana contra el Infame es suscrita por Condorcet en todos sus términos con plena consciencia de que sería una lucha dramática. Su Carta a un teólogo, publicada como anónima, asustó al pusilánime Voltaire, a quien se le atribuía, y disgustó al propio Turgot, que ya era ministro y al que colocaba en difícil situación con el clero.

El nombramiento ministerial de Turgot le hizo concebir esperanzas de que era posible la reforma a fondo de la sociedad. Se interesó por los problemas económicos desde una óptica fisiocrática y ayudó al ministro con escritos que lo defienden de los ataques de Necker en los momentos difíciles de 1774. Su interés por los problemas económicos le llevó a publicar, como dijimos más atrás, una edición francesa resumida del libro de Adam Smith La riqueza de las naciones.

Se preocupó por los problemas jurídico-políticos a partir de la independencia americana y principalmente con la elaboración de su Constitución federal, que Condorcet tradujo y publicó con un trabajo sobre La influencia de la revolución de América en Europa, al tiempo que su mujer traducía las memorias y discursos de T. Paine, quien, amigo y correligionario de nuestro noble ilustrado, influyó notablemente en su concepción de los derechos del hombre.

Como dice F.Alengry, cinco importantes acontecimientos

modelaron el compromiso político e intelectual condorcetiano entre 1776 y 1789:

1. La revolución de América.
2. El ensayo francés de Asambleas provinciales.
3. El desorden de las finanzas y la bancarrota.
4. El programa del Gobierno del rey en 1788.
5. La convocatoria de los Estados Generales en 1789.

"Cada uno de estos hechos -dice Alengry- provoca las reflexiones de Condorcet y lo lleva a articular las principales teorías de Derecho Constitucional que muy pronto alimentarán las discusiones (8).

Una vez la revolución en marcha, y sin abandonar el ensayo político, pasa a la acción, con un acusado sentido protagónico, pero, al mismo tiempo, con una tal falta de realismo que sus movimientos tácticos se cuentan por errores. Seguramente le sobraban ideas y le faltaba olfato político. Por eso, su contribución más importante fue la que dejó por escrito: el Proyecto de Constitución, las Memorias y el Proyecto sobre la Instrucción Pública, etc. (9).

NOTAS AL CAPITULO XVI

(1) Así lo califican O.H. Prior, en la Introducción a la edición del Bosquejo de 1931 (París), pág. V; y J. Touchard y otros: Historia de las ideas políticas, edic. castellana, Madrid, 1964, pág. 339.

(2) Condorcet: Compendio de la riqueza de las naciones, traducción al castellano y adiciones de Carlos Martínez de Irujo, Imp. Real, Madrid, 1803. Hay una edición de 1814, hecha en Palma.

(3) Condorcet: Escritos pedagógicos, traducción e introducción de Domingo Barnés, Calpe, Madrid, 1922. Incluye las cinco Memorias sobre la introducción pública (la primera íntegra y las otras cuatro en sus párrafos más actuales, según el traductor), así como el Informe sobre la organización general de la instrucción pública completo.

(4) Condorcet: Bosquejo de un cuadro histórico sobre los progresos del espíritu humano, traducción e introducción de Domingo Barnés, Calpe, Madrid, 1921.

(5) G. Fraile O.P.: Historia de la Filosofía, vol III: Del Humanismo a la Ilustración, B.A.C., Madrid, 1966, págs. 927-929.

(6) J.A. Riestra: Condorcet: Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano, Editorial Magisterio Español, colección "crítica Filosófica", Madrid, 1978. No vamos a detenernos en este desdichado libro. Para descalificarse científicamente se basta él solo. Critica la idea condorcetiana de que el progreso de las facultades intelectuales humanas se ha retardado por los errores filosóficos y científicos, objetándole el autor que estos errores tuvieron su origen en el pecado original (pág. 37), o en la idolatría (pág. 45). En un esfuerzo de originalidad

nos remite al Génesis si queremos aprender Historia: "Una auténtica historia de los orígenes de la humanidad ha de contar con el relato de los primeros capítulos del Génesis, donde, por ejemplo, se explica, entre otras cosas, el origen de la diversidad de lenguas como un castigo divino" (pág. 52). Y las teorías del pacto social son falsas porque "la autoridad, al igual que la sociedad, surge de la naturaleza humana y, por tanto, de Dios, que es su autor. El poder del estado procede de Dios: es un modo de participar en el Gobierno divino del mundo (pág. 62). Vea ahora el lector la fecha de edición de este libro; no, no hay ningún error: es 1978.

(7) A. Torres del Moral: Condorcet, un pensador olvidado, Revista del Colegio Universitario "Domingo de Soto" de Segovia, nº 1, 1974. Págs. 35-39: Introducción al Bosquejo de un cuadro histórico sobre los progresos del espíritu humano, Madrid, 1980. Citaré esta obra por esta edición y con título resumido.

(8) F. Alengry: Condorcet, guide de la Révolution Française, París, 1904, reimpresión en Ginebra, 1971, pág. 23.

(9) Los estudiosos de Condorcet suelen citar por la edición de Obras Completas de Arago, París, 1847-49. No existe, que yo sepa, ningún ejemplar de dicha edición en bibliotecas españolas y, aunque he podido manejarlo fragmentariamente, considero más conveniente citar por la edición de 1804 (año XIII), Chez Henrichs, - Fuchs, Koenig y Levrault, Schoell y Cia., que existe en la Biblioteca Nacional de Madrid, más asequible, por lo tanto, al lector español. El volumen irá citado en romano y la página en arábigo.

CAPITULO XVII

CONDORCET: II) CIENCIA, INSTRUCCION, PROGRESO

1.- EL PROGRESO COMO IDEA MOTRIZ Y CORONA DE LA OBRA CONDORCETIANA: LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA.

Desde el punto de vista que interesa al presente estudio, puede tomarse la idea del progreso como la unificadora de la obra condorcetiana. Es la idea que la mueve y la corona (1). Le dedica muchos pasajes en sus escritos y un libro específico, el ya citado Bosquejo, está escrito, dice J. Bury, "con el ímpetu de un profeta" (2).

En él trata Condorcet de trazar un cuadro histórico del progreso, como evidencia su título. Y esto es ya digno de reseña: para hablar del progreso futuro hay que comenzar estudiando la Historia.

Al Bosquejo de un cuadro histórico sobre los progresos del espíritu humano se le ha objetado más de una vez que no es propiamente un libro de Historia a pesar de que dice ser el "bosquejo de un cuadro histórico". En efecto, Condorcet no es un historiador, ni tiene una formación -tan completa en Historia como para no disparatar en ocasiones. Así, por ejemplo, no parece interesado en mostrar grandes conocimientos de la Edad Media, ni tampoco de la historia de Roma; por otra parte, la cronología del libro es bastante discutible y hace frecuentes afirmaciones muy aventuradas sin proporcionar la prueba.

De todos modos, y aun reconociendo lo fundado de muchas de esas críticas, convendría aclarar inmediatamente qe el Bosquejo, como su propio nombre indica (Condorcet lo

llamó en un principio Prospectus), no estaba destinado a ser sino una simple introducción de una obra de notables dimensiones. Sólo las notas manuscritas que se conservan cuadriplican su extensión.

Ello explica, a mi juicio, el tono dogmático que a veces contienen estas páginas: el aparato científico debería contenerse en el libro, no en la panorámica que quería trazar en la introducción. Lo dice él mismo en la presentación del Bosquejo: "Me limitaré a presentar aquí los rasgos principales que caracterizan cada una de las épocas: no daré más que los conjuntos, sin detenerme en las excepciones ni en los detalles" (3). Por eso insiste reiteradamente a lo largo de sus páginas en que todo lo que anuncia se verá en el grueso de la obra: expondremos, mostraremos, veremos... Y ya al final del Bosquejo lo dice - una vez más "Hemos expuesto las pruebas que en la propia obra recibirán, por du desarrollo, una fuerza mayor" (4).

Por lo demás, a falta de Historia, el racionalista Condorcet procede con abstracciones y no pocos aprioris-mos en más de una ocasión, y así lo indica él mismo en la Introducción, cuando explica su metodología. Relata los progresos durante la prehistoria razonando por analogía con los períodos propiamente históricos: del mismo modo, expone el progreso del espíritu humano como si éste fuera uno solo en el mundo, como si los hombres formaran un solo pueblo: y, así también, extrapola los progresos históricos en una prospectiva de futuro (5).

Condorcet concibió la historia de la civilización en nueve épocas a las que él añadía una décima en la que, hablando "con el ímpetu de un profeta", proyecta los datos históricos hacia el futuro en un apasionante ejercicio intelectual. Puede reprochársele que su periodización es muy desigual, pero su propósito no era hacer una Historia como narración de grandes sucesos políticos, sino

como progreso en el saber, en las luchas contra el error y contra los prejuicios. "La historia de estos combates... ocupará, por consiguiente, gran espacio en esta obra, y no será, en absoluto, su parte menos importante o menos útil" (6).

Es, por lo tanto, Condorcet bien consciente de la necesidad de continuar la construcción científica de la Historia conforme al giro que hemos descrito en otro capítulo de este trabajo: "Hasta aquí -dice- la Historia política, como la de la filosofía y de la de las ciencias, no ha sido sino la de unos pocos hombres. Lo que verdaderamente forma la especie humana, es decir la masa de familias que viven casi enteramente de su trabajo, ha sido olvidada" (7). Se trata, pues, de recuperarla, de hacer una Historia de esa especie humana, de su progreso en la conquista de la libertad: "Nos hace falta... una Historia completamente distinta, que lo sea de los derechos de los hombres, de las vicisitudes que han sufrido por doquier y de su conocimiento y disfrute" (8).

De este modo, dice F. Alengry, la Historia viene a ser el método esencial de la ciencia social, con la que se confunde, pues ambas son un cuadro de los progresos del espíritu humano, y ese cuadro es histórico (9). Estamos en presencia de una concepción histórica desacralizada de la especie humana, de las costumbres, de las instituciones. No es necesario suponer dogmas teológicos como el paraíso perdido o la redención, ni teorías metafísicas, como la del estado de naturaleza. Las leyes y las instituciones tienen un origen histórico, positivo, humano, explicable por la razón, no un origen celeste(10).

Son muchos los que, sin salir de Francis, se habían

ocupado ya de la idea del progreso. entre ellos, casi todos los ilustrados. Pero es de Turgot de quien, también en esto, se siente Condorcet más cerca. Son Turgot y Condorcet los que dan a la teoría del progreso la forma que habría de conservar, aun con notables diferencias, en el siglo siguiente. Uno y otro quisieron explicar la Historia no en función de los sucesos políticos memorables, sino del progreso del hombre, porque ambos coinciden en que el curso de la historia consiste en el progreso incesante de la libertad, de la razón y de la justicia. Y los dos creen, como creerán Cabaris, Guizot, Saint-Simon y Augusto Comte, que las leyes históricas daban la clave de ese progreso.

Ahora bien, como apunta A. Cento, si todo está en devenir, si no existen estructuras concluídas sino procesos en contínuo cambio, según parece desprenderse del - Bosquejo, tampoco el orden económico se da de una vez por todas, ni el caduco de aquellos días, ni el burgués que terminaría afirmándose. Pero esto es algo que condorcet estaba lejos de plantearse (11). Como le pasaría a Marx con la sociedad comunista le ocurrió a Condorcet con la burguesa. Uno y otro creen que la evolución cambia de - signo al llegar a la sociedad definitiva. Lo anterior es prehistoria; ahora comenzaría la historia auténticamente humana. El devenir, ahora, en vez de llevarnos de un tipo de sociedad a otro, significará una profundización en la igualdad, en la libertad y en la justicia de esa sociedad definitiva felizmente alumbrada.

A tales conclusiones les lleva su seguridad en la corrección del diseño de los modelos de sociedad. Esos modelos son ideales, en el sentido montesquiniano y weberiano del término; es decir: no se dan puros en la realidad, sino combinados en proporciones diferentes. Pero la mente

que los diseñó sabe bien, more geometrico, cuáles son sus elementos, sus requisitos, sus propiedades y sus consecuencias en caso de que se den en la realidad. Si luego resulta que las propiedades y consecuencias son distintas de lo previsto, no es que el diseño fuera erróneo, es que no estamos ante el modelo en cuestión, sino ante una desviación o mixtificación suya.

Lo que sucede es que tanto Condorcet como Marx creían que su sociedad modélica era real: Marx anuncia la suya; Condorcet cree estar ya viendo la que describe.

Pues bien, ese progreso humano, como avalaba la incipiente pero ya reconocida teoría biológica del desarrollo de las especies, podía ser indefinido científica, social y políticamente. Y su marcha, como indica A. Cento, no es propiamente circular, sino espiral: el círculo no se cierra, sino que sube cada vez más alto, sin volver a la posición de partida, pero incluyéndola en su subida (12).

Para este "volcán cubierto de nieve" que era Condorcet, el progreso lo es del espíritu y de la inteligencia, de la ciencia y de la filosofía, de la reflexión y de la sensibilidad estética, de los derechos del hombre y de la igualdad, de la supremacía de la ley y del libre pensamiento, del pacifismo y del laicismo, De la justicia. Ese progreso es el trinfo sobre la superstición y sobre las iglesias, sobre el fanatismo y sobre la explotación colonial, sobre el esclavismo y sobre el machismo. Sobre el despotismo.

Sólo hay que saber conducirlo. Y ésa es la tarea que le corresponde a los gobiernos, a las formas de organización política. condorcet expone la que juzga más idónea, que, como veremos, está en función de los derechos

naturales del hombre. Y esta dedicación a los derechos y a la igualdad exige un sistema de legislación y un sistema de instrucción dignos de tal nombre y de un siglo que, al fin, ha alcanzado las luces.

Dejemos el primero para más adelante y centrémonos en el segundo.

2.- LA INSTRUCCION Y LA CIENCIA COMO MOTORES DEL CAMBIO.

2.1.- Una instrucción libre de prejuicios, obligatoria y gratuita.

Difícilmente puede llegarse a la sociedad ideal si no es contando con hombres ilustrados, instruídos. En una nación mayoritariamente instruída no pueden arraigar leyes injustas ni imprudentes: "Los progresos hacia la libertad han seguido, en cada nación, a los de las luces con esa constancia que evidencia un nexo necesario entre dos hechos fundados en las leyes eternas de la naturaleza". Así, como consecuencia de esas mismas leyes, no se puede restablecer la ignorancia sin hacer volver con ella la servidumbre (13).

Como puede apreciarse, Condorcet apela a las leyes de la naturaleza. Lo mismo hace -lo veremos más adelante- con los derechos naturales, con las condiciones naturales del ejercicio del derecho de sufragio, etc. Profesa, pues un consciente y explícito insnaturalismo que le hace adoptar un método claramente deductivo.

La instrucción libera y corrige las desigualdades naturales; la ignorancia esclaviza, divide la sociedad en -

clases y consolida la desigualdad (14). ¿Disfruta un ser de sus derechos cuando los ignora?, se pregunta con agudeza. La instrucción, por ello, se convierte, en cientos de páginas de la muy voluminosa obra de nuestro olvidado pensador, en protagonista de la evolución, del progreso en libertad, en justicia, en igualdad y en un clima de auténtica seguridad; todo lo cual es explicable por ese racionalismo iusnaturalista presente en Condorcet como en tantos pensadores coetáneos.

Los principios morales, políticos y económicos son accesibles a los hombres por cuanto son seres sensibles y dotados de capacidad de razonamiento; sólo hace falta cultivar esa capacidad, y el no haberlo hecho así -dice Condorcet- es la causa de que se haga tan lento y trabajoso progresar en cuestiones tan sencillas: "Que ideas tan simples y tan naturales hayan sido ignoradas durante tanto tiempo no debe sorprender si se piensa... cuán pocos países hay en los que algunos hombres hayan cultivado su razón y durante qué poco tiempo pudieron hacerlo libremente (15). Los enemigos de las luces son, por ello, enemigos de la libertad y de los derechos de los hombres (16).

Pero, al ser el progreso en las luces un factor importantísimo para mejorar la suerte de la humanidad en todos los órdenes (17), la instrucción se constituye en obligación muy principal de la sociedad, de las instituciones, de los poderes públicos, como medio de liberación, de perfeccionamiento, y sobre todo, de igualación real de los ciudadanos. Condorcet lo afirma categóricamente y lo justifica en las palabras con que encabeza su Memoria sobre la instrucción pública y lo repite en varias ocasiones. Debe ser obligatoria y gratuita, para "no dejar subsistir ninguna desigualdad que entrañe dependencia"; pues

dependencia hay cuando uno no es lo suficientemente instruído para ejercer por sí mismo sus derechos sin someterse a la razón de otro: los individuos desigualmente - instruídos no ejercen ni disfrutan igualmente de sus derechos, "no combaten con iguales armas" (18).

Más aún: precisamente es en esa situación de dependencia por ignorancia, dice Condorcet, cuando el respeto de los derechos, de la independencia personal y de la - igualdad se tornan de benéficos en peligrosos, pues son campo abonado para que la astucia, la impostura, la audacia, la perfidia, la hipocresía, la complicidad, el engaño, la calumnia, la ambición, la indignidad, la seducción y el terror ejerzan, "bajo la máscara de la libertad, la más vergonzosa y feroz de las tiranías". Y un pueblo poco instruído es incapaz de arrancar la máscara de los tiranos (19).

Lo mismo puede decirse de los derechos estrictamente políticos: "Habéis reservado al pueblo el derecho de elegir. Pero la corrupción, precedida de la calumnia... le dictará su elección... ". En cambio, un pueblo instruído no puede ser presa fácil de los charlatanes embaucadores. (20).

Por eso debe ser obligatoria y gratuita la instrucción, que es arma infalible para la mejora social y política. Incluso lo es para el progreso moral. Pues, en efecto, frente a otros ilustrados, este inquieto marqués desemboca en un intelectualismo moral mezclado con su ya - comentado iusnaturalismo. No puede sorprendernos después de los escrito unas líneas más arriba, pero Condorcet no deja de decirlo explícitamente: "La Naturaleza enlaza, mediante una cadena indisoluble, la verdad, la felicidad y la virtud". El mal moral procede de la ignoracia, de los

prejuicios y del fatalismo (21).

Y, por último, la instrucción debe ser obligación - de la sociedad porque perfecciona al hombre incluso como especie (22). Es decir, que facilita y promueve el desarrollo integral del hombre.

2.2.- Necesidad de una ciencia segura

Todo ese ideal de instrucción pública no puede conseguirse si no se alumbra una ciencia segura, firme, incontrovertible, y si no hay libertad para buscarla. Veamos el primer aspecto, dejando para el apartado 2.3. el segundo.

Condorcet se conduce, en las ciencias sociales, como un racionalista. Su iusnaturalismo le impedía cualquier otra opción. Y, sin embargo, como científico que era, acariciaba la idea de que era deseable y posible la utilización de los métodos empíricos cuantitativos a las ciencias sociales. Se trata de adoptar el talante newtoniano en las ciencias del espíritu: cálculo de las combinaciones y probabilidades, hechos contados y pesados, efectos sometidos a medida exacta, precisión casi matemática, grados de certidumbre y de verosimilitud, lenguaje simbólico.científico universal como el del Algebra, empleo de estadísticas... Sólo así se puede progresar científicamente con seguridad (23).

Con seguridad; aquí está la clave. Porque, claro está, no se trata tan sólo de la posibilidad de llegar a la verdad, sino también, y muy principalmente, de erradicar el error, de hacerlo imposible. Recordemos lo que en su momento dijimos en torno al pacto social: el hombre moderno

se caracteriza por su inseguridad y su correlativa búsqueda de garantías racionales de su vida, del orden político que postula, de la filosofía y de la ciencia que profesa. La ciencia que acaricia Condorcet, caracterizada por ese espíritu newtoniano, "serviría para llevar sobre todos los objetos que abraza la inteligencia un rigor y una precisión que harían fácil el conocimiento de la verdad y casi imposible el error. Entonces, la marcha de cada ciencia sería tan segura como la de la Matemática...". Si bien, para ello, el científico ha de empezar con una cura de humildad y "reconocer qué escasos estamos de ideas precisas y de nociones bien determinadas y bien concertadas entre los espíritus" (24).

La preocupación por la seguridad no se da sólo en la tarea de construir una sociedad libre, igual y pacífica, sino también en el quehacer filosófico y científico. Esta pareja actitud en tareas tan importantes ambas para el hombre está indicando un modo vital e integral de estar-en-el-mundo que caracteriza al "hombre nuevo" que surge en Renacimiento y culmina en el régimen liberal: el hombre burgués mesocrático, intelectual, humanista, laborioso, industrial, comerciante o jurista.

Se trata, pues, de sentar con seguridad y de una vez las bases de la ciencia para que no haya necesidad de estar volviendo siempre sobre los principios. (Sólo que, como cada filósofo, quería, él mismo, poner esas bases, el resultado era justamente el contrario: cada vez se hacía necesario volver sobre los principios.)

Conseguida esa base segura, se dará un proceso cumulativo indefinido: "Los progresos de las ciencias aseguran los del arte de isntruir, que a su vez aceleran luego los de las ciencias..." (25)

2.3.- Libertad de cátedra

Pero este progreso de la ciencia y de la instrucción no puede producirse sino en un ambiente de libertad. Condorcet lo expone en términos similares a lo que más adelante se denominará libertad de cátedra: "pues es el poder -dice- el que debe seguir a las luces, y no las luces al poder" (26). En este punto Condorcet vuelve a ser terminante: puesto que el hombre na recibido de la naturaleza una perfectibilidad cuyos límites, si es que existen, se extienden mucho más allá de lo que podemos concebir, y puesto que el conocimiento de verdades nuevas es para él el único medio de desarrollar esa jubilosa facultad, "¿qué poder - se pregunta- podría tener el derecho de decirle: he ahí lo que necesitas saber, he ahí el término en que debes detenerte?". Y pregunta armado de su intelectualismo moral: dado que sólo la verdad es útil y todo error un mal, ¿con qué derecho un poder, cualquiera que fuere, tendría la audacia de determinar dónde está la una y el otro? (27).

2.4.- El lenguaje y la división del trabajo como factores de desigualdad. Su necesaria superación.

Pero el caso es que, como antes decíamos, apenas ha existido nunca este ambiente de libertad para las luces, para las ideas. Por eso no se adquiere el hábito de reflexionar, motivo por el cual las personas, en su mayoría, no juzgan por sí mismas, sino que reciben de otros sus opiniones (28).

Ello es un gran mal social. El plan de instrucción debe buscar no la abundancia de conocimientos ni de teorías, sino poner ante los ojos de los hombres lo que más

interesa para sus derechos y para su felicidad, procurar que sepan decidir por sí mismos, que sean capaces de cumplir las funciones públicas para evitar que éstas caigan en manos de una oligarquía profesionalizada. Debe formar hombres seguros, hábiles, que se basten a sí mismos y sepan enjuiciar a sus gobernantes (29).

Ideal humano éste del que no excluye a las mujeres, sino que, por el contrario, postula para ellas la igualdad de la instrucción, incluso la coeducación. Condorcet se presenta, por lo que vemos y situándolo en su contexto histórico, como ideólogo de una pedagogía revolucionaria que busca formar no súbditos, sino ciudadanos.

No es extraño, pues. que el plan de instrucción condorcetiano influyera en las "bases para un plan de instrucción pública" de Jovellanos y en el Informe que Quintana presentara a las Cortes de Cádiz. Así lo dice Mª Angeles Galino aunque no apoya su afirmación en ningún texto. Menos compartible, por lo que hemos vista hasta ahora, es la afirmación de esta autora de que Condorcet adolecía de una formación unilateral, lo que le llevó -dice- a - orientar su plan pedagógico casi exclusivamente a las ciencias exactas y experimentales (30), aseveración ésta que no tiene apoyo alguno en la obra de Condorcet.

Esta instrucción, insistimos, es piedra de toque de la igualdad hasta en aquellos aspectos que pudiéramos estimar como más inesperados en un pedagogo del siglo XVIII. Condorcet, con extraordinario sentido de anticipación, se acerca a lo que hoy "descubren" el estructuralismo, la - filosofía del lenguaje y la sociología del conocimiento; a saber: que los distintos lenguajes o modos de expresión en una sociedad son no sólo efecto, sino también causa de su división en clases. Así lo dice explícitamente y no con

la vaguedad de un barrunto: "es importante, para el mantenimiento de la igualdad real, que la lengua cese de separar a los hombres en dos clases" (31).

No son, ciertamente, descubrimientos de Condorcet, sino hipótesis flotantes en la Ilustración francesa. Pero son Condorcet y Helvecio quienes mejor supieron atisbar las últimas consecuencias de todo ello.

Por otra parte, nuestro autor, cuyo nivel de conocimientos era asombroso -lo que le valió que Voltaire lo llamara "filósofo universal"-, tampoco deja escapar la idea de la alienación psicológica en el trabajo, que había señalado A. Smith, cuya obra capital tradujo y resumió, como sabemos. Por eso se opone a la mecanización y a la rutina, consecuencia de la división del trabajo, que son estupidizantes, que impiden la proyección espiritual del trabajador e introducen en el país una desigualdad humillante, de la que sólo puede salirse mediante la instrucción (32). "La división del trabajo en las grandes sociedades -dice- establece entre las facultades intelectuales de los hombres una distancia incompatible con la igualdad, sin la que la libertad no es más que una alusión engañosa para la clase menos instruída" (33). Y en otro lugar aboga "para que la división de oficios y de profesiones no conduzca al pueblo a la estupidez" (34).

Caben, naturalmente dos caminos para evitarlo. Uno, que no es una solución en modo alguno, sería detener la marcha del progreso y reducir al hombre a la ignorancia. Sólo el segundo camino -buscar la igualdad y expansión de las luces- es una solución verdadera.

En fin, Condorcet, optimista hasta la muerta, da por hecho que los progresos del espíritu humano lograrán

salvar todos los aspectos y valores antes referidos: - "Desde ese momento, los habitantes de un mismo país, al no distinguirse entre sí por el uso de un lenguaje más tosco o más refinado, al poder gobernarse igualmente - por sus propias luces, al no estar ya limitados... a la rutina de una profesión, al no depender ya... de hombres hábiles que los gobiernen por un ascendiente necesario, de todo ello resultará una igualdad real, puesto que la diferencia de las luces o de los talentos no puede ya - levantar una barrera entre hombres a quienes sus sentimientos, sus ideas y su lenguaje permiten entenderse". (35).

NOTAS AL CAPITULO XVII

(1) O.H. Prior, Introduction, ob. cit. pág. 20.

(2) J.Bury, La idea del progreso, edic. castellana de 1871 (Madrid), con traducción de E. Díaz y J.R. Aramberri, pág. 189.

(3) Los progresos del espíritu humano, pág. 89

(4) Ibídem, pág. 246.

(5) Ver F. Alengry, ob. cit., pág. 787.

(6) Los progresos del espíritu humano, pág. 88.

(7) Ibídem, pág. 221

(8) Sobre las Asambleas provinciales, ed. Arago, VII, 419.

(9) F. Alengry, ob. cit., pág. 789.

(10) Id., La philosophie politique de la Révolution Française dans son expresión la plus élevée: Condorcet, París, 1938, págs. 13-14.

(11) A. Cento, ob. cit., págs. 89-90.

(12) Ibídem, pág. 115.

(13) Sobre la necesidad de la isntrucción pública, IX, 391; ver Vida de Turgot, V, 290-291.

(14) Ver Sobre la necesidad de la instrucción pública, IX, 192; Memorias sobre la instrucción pública, IX, 83-86 y 227; Informe sobre la organización general de la instrucción pública, IX, 416-417 y 477-nota; Discurso de recepción en la Academia Francesa, X, 116.

(15) Vida de Turgot, V, 288 (subrayado mío).

(16) Carta de un ciudadano de Estados Unidos, XII, 149.

(17) En el Ensayo sobre las Asambleas Provinciales, XIV, 276, llega a decir que ése es el único medio, pero el pensamiento de Condorcet es más matizado, como hemos venido viendo y como veremos más adelante.

(18) Memoria sobre la instrucción pública, IX, 1-9; Informe, IX, 407-408 y 411-412; Ensayo sobre las Asambleas provinciales, XIV, 290-291.

(19) Memorias sobre la instrucción pública, IX, 83-84.

(20) Ibídem, 85.

(21) Los progresos del espíritu humano, pág. 241. (subrayado mío).

(22) Ibídem, págs. 234 y 244; Memorias sobre la instrucción pública, IX, 14-25.

(23) Los progresos del espíritu humano, págs. 239-240.

(24) Ibídem, pág. 246.

(25) Ibídem, pág. 244.

(26) Memorias sobre la instrucción pública, IX, 58-61; ver, más ampliamente, 47-67 y el Informe, IX, 413, 416 y 479-nota.

(27) Informe, IX, 515-516.

(28) Vida de Turgot, V, 289.

(29) Memorias sobre instrucción pública, IX, 451; Los progresos del espíritu humano, 262-263.

(30) María Angeles Galino, Textos pedagógicos hispanoamericanos, Madrid, 1968, págs. LI, LVI, 820 y 880.

(31) Informe, IX, 425-nota.

(32) Memorias sobre la instrucción pública, IX, 427-428.

(33) Informe, IX, 492-493.

(34) Memorias..., IX, 34.

(35) Los progresos del espíritu humano, pág. 233.

CAPITULO XVIII

CONDORCET: III) EL PODER POLITICO, LOS DERECHOS DEL HOMBRE, LA IGUALDAD

1.- EL PODER POLITICO Y LOS DERECHOS DEL HOMBRE

1.1.- El pacto social

Condorcet participa de la idea pactista, aunque bien claramente apunta que el pacto social no ha sido un suceso histórico. Los hombres se reúnen en sociedad y la dotan de autoridad no en su detrimento, sino para su propio beneficio. Y el primero de los fines que la sociedad debe proponerse y cumplir es la seguridad de los asociados, el goce tranquilo, seguro y completo de sus derechos (1).

Pero, precisando y ampliando más la idea, Condorcet esboza con brevedad y justeza los principales fines del "arte social", que se resumen en "extender a todos el goce de los derechos comunes que por naturaleza les corresponden (2). Junto al fin de seguridad, el de progreso, -ya apuntado claramente (extender el disfrute de los derechos). E incluso se percibe un tercer fin, la igualdad, por cuanto esa seguridad y ese progreso ha de ser "para todos" y se afirma que los derechos naturales son "comunes". En rigor, todos los demás fines que pueden predicarse del "arte social" son reducibles a los mencionados, incluso la libertad y la justicia.

La construcción de tal sociedad segura, justa y en constante progreso, no está realizada aún satisfactoriamente. Conseguirlo es una empresa en la que hay que poner tino y cuidado. A este respecto, se pregunta Condorcet: ¿Hemos llegado a la situación de cimentar todas las

disposiciones legales sobre la justicia o sobre una probada y reconocida utilidad, y no sobre vagas, inciertas y arbitrarias perspectivas de pretendidas ventajas políticas? ¿Hemos establecido reglas precisas para escoger - con seguridad... aquellas que mejor aseguran la conservación de estos derechos... y las que mejor garantizan la trnaquilidad, el bienestar de los individuos, la fuerza, la paz y la prosperidad de las naciones?" (3).

Apenas puede reiterarse más el mismo concepto en - menos palabras. Si en un primer término nos habla nuestro pensador de justicia y utilidad, inmediatamente las considera por contraposición a la inseguridad. Es a través de la seguridad como aquéllas resultan realizables.

Ahora bien, a su vez, la seguridad solo es posible mediante el respeto y sometimiento a la ley -tesis común a todos los ilustrados- no por fetichismo nomocrático, - sino porque la ley, en una sociedad correctamente organizada, es fiel traducción de la voluntad general y, por - eso mismo, de la justicia. Condorcet lo expresa en un curioso contrato de mandato entre los ciudadanos y el Gobierno: "Cada hombre, al votar por el establecimiento de un poder ejecutivo regular, le dice: os establezco para regular el modo de asegurar a mis conciudadanos y a mí el disfrute de nuestros derechos: obedeceré las voluntades generales que erijáis en leyes; pero yo debo poner - límites a ese poder e impediros emplear contra mis derechos el poder que os doy para defenderlos" (4).

Varias ideas destacan netamente en el texto transcrito, ninguna de las cuales, ciertamente, puede ser calificada de novedosa, pero que, expuestas juntamente, en esa apretada síntesis que es un modelo de pacto, resulta ser de una expresiva coherencia y riqueza de contenido:

- El poder se origina en el pueblo, que lo establece.
- Lo establece para su bien, no en su detrimento.
- Ese bien se concreta principalmente en el disfrute seguro de los derechos.
- Seguridad que sólo se alcanza con el sometimiento a las leyes.
- Dichas leyes se han aprobado mediante algún tipo de participación ciudadana; mal podría hablarse, en otro caso, de voluntad general.
- Esta participación es el criterio de su corrección formal y el fundamento de su obligatoriedad material.
- Existen, en fin, límites que el poder no puede traspasar en su función legislativa ni en ningún otro proceso de toma de decisiones; límites que vienen evidenciados por el fin de la sociedad y del Derecho (del "arte social"), como del poder mismo: la defensa de los derechos.

1.2.- El poder político como lo relativo condicionado y los derechos naturales como lo absoluto incondicionado

Condorcet lleva este planteamiento a sus últimas consecuencias, conceptuando los derechos naturales como lo absoluto incondicionado y el poder político como lo relativo condicionado. De ahí sus escritos sobre (contra) el despotismo.

Aunque durante el siglo XVIII se utilizan como sinónimos tiranía y despotismo, Condorcet los distingue: tiranía es la "violación de los derechos de los hombres hecha por la ley en nombre del poder público", independientemente de que éste haya sido o no legítimamente adquirido; en

cambio, el despotismo es precisamente eso, "el uso o abuso de un poder ilegítimo", entendiendo por tal aquel que "no emana de la nación o de sus representantes" (5). Pueden coincidir de hecho, pero conceptualmente se diferencian.

Los remedios -o, mejor, las previsiones- frente al despotismo son el sufragio y la participación de los representantes en el proceso legislativo y en el establecimiento de los impuestos. Frente a la tiranía, el único medio es "reunir todos estos derechos (que antes ha calificado de naturales en una declaración, exponerlos en ella con claridad y detalle, publicar solemnemente esta declaración estableciendo en la misma que el Poder Legislativo... no podrá ordenar nada contrario a estos artículos" (los de la declaración) (6).

Condorcet, como digo, lleva lejos la idea antes expuesta de que el poder está en función de y limitado por los derechos naturales del hombre, no viceversa (7). Tan es así que incluso lo afirma en situación de guerra (8). Si a ello se añade el rango de ley formal que se debe dar a la declaración de los mismos, no nos debe extrañar que un espíritu ilustrado como el de Condorcet crea resueltamente haber dado con la piedra filosofal de la política. Por consiguiente, dicha declaración de derechos entre -otras ventajas ofrece la de erigirse en salvaguardia de la tranquilidad y de la libertad públicas (9).

Al ser los derechos lo absoluto incondicionado, se debe poder añadir a esta declaración todos los nuevos derechos -o aspectos nuevos de derechos ya conocidos- que el progreso vaya conquistando: cuanto más extensa sea la declaración mejor asegurará un amplio ámbito humano frente al poder. Por eso, dice, en una pulcra argumen-

tación en contrario sentido, que para añadir un derecho debe bastar la verosimilitud mientras que la supresión de uno de ellos debe bastarse en la necesidad y en la - evidencia. Todas las cautelas le parecen pocas a nuestro autor para obviar el peligro de la tiranía (10).

A partir de este sólido punto de partida, el método condorcetiano es preferentemente deductivo. Su única originalidad, si puede hablarse así, es su constante coherencia, que, con muy escasas excepciones, lo hacen llevar las conclusiones hasta sus últimas consecuencias, como nadie hasta él había hecho. Lo veremos preferentemente en materia de igualdad.

2.- LA IGUALDAD

2.1.- Concepto

No es fácil reconstruir el concepto de igualdad en el pensador que estamos estudiando. Para tomar las ideas desde un hipotético inicio, veamos cómo sitúa Condorcet la igualdad en el momento del pacto social. "Habiéndose reunido los hombres en sociedad -dice- para el mantenimiento de sus derechos naturales, y siendo estos derechos los mismos para todos, la sociedad debe asegurarles a cada uno el disfrute de los mismos derechos" (11).

Si recordamos ahora aquellas palabras con que ilustrábamos el pacto social en un epígrafe anterior, veremos que estas otras les añaden dos ideas, a saber:

a) que la seguridad ha de ser para los mismos derechos en cada hombre (allí se decía sólo "derechos comunes"; ahora se le da a la idea un claro sesgo individualista);

b) Que ese mantenimiento de los derechos es una tarea positiva de la sociedad (o, lo que es igual, de sus órganos rectores) y no meramente el fin al que tiende. Dejemos para más adelante este aspecto del pensamiento condorcetiano para enfrentarnos ahora con el primero.

En el párrafo transcrito no se habla de "igual disfrute de derechos", sino de "disfrute de iguales derechos". La distinción no es ociosa puesto que en ella radica la ambigüedad del concepto que analizamos. En efecto, unas veces habla Condorcet de iguales derechos, no de igual disfrute; la igualdad, entonces, significa que no esté vedado a nadie ningún aspecto de la vida humana, que todos y cada uno tengan acceso a todos los derechos, sin exclusión ni discriminación; por eso "toda institución social que dé lugar, para un hombre o un grupo de hombres, a una ventaja de la que están privados los demás, lesiona el derecho de igualdad natural" (12); pero cabe que el disfrute de esos derechos sea en cuantía e intensidad diferente. En cambio, otras veces, la igualdad que predica el geómetra-filósofo lo es en su sentido fuerte, definiéndola como igual goce: "La desigualdad natural, que es el disfrute igual de los mismos derechos..." (13).

2.2.- Clases de desigualdad y sus remedios. Búsqueda de la variable independiente

Para Condorcet hay dos tipos bien diferenciados de desigualdad, como para Rousseau:

a) La desigualdad natural "consecuencia necesaria de la naturaleza del hombre y de las cosas", que no lesiona el derecho de igualdad.

b) La desigualdad institucional, "obra arbitraria de las instituciones sociales", consecuencia de "las imperfecciones del arte social": ésta sí hiere el derecho de igualdad.

Por otra parte, la desigualdad puede materializarse en tres formas:

1) una es la desigualdad de riqueza que puede existir entre quienes poseen alguna, entre propietarios;
2) otra es la existente entre los poseedores de bienes perennes -transmisibles mortis causa- y los que no tienen sino lo que les proporciona su trabajo;
3) y, en fin, la desigualdad de instrucción (14)-

La desigualdad de riquezas entre propietarios, según nuestro autor, sincera y dogmáticamente optimista, tiende a desaparecer de modo natural y espontáneo.

La desigualdad entre propietarios de bienes hereditarios y trabajadores exige subvenir al infortunio de éstos -y de sus mujeres e hijos- con unos socorros, unas previsiones, etc. , que los remedien aseguren. Los que después llegarán a ser seguros sociales están haciendo sus primeros balbuceos en esta época, y ya Condorcet hace un esbozo - elemental pero genuino- de la seguridad social; esbozo del cual lo más notable es la justificación que - cumple en el sistema teórico condorcetiano: el de compensación por la carencia de bienes raíces y de la seguridad que éstor proporcionan. Por lo demás, esos establecimientos de socorro y de previsión "pueden ser también el resultado de asociaciones particulares" (15).

La desigualdad de instrucción, por çeltimo, reclama más detenidamente la atención de este aristócrata progre-

sista. según el cual, para remediar la desigualdad de instrucción no se precisa el aprendizaje de teorías ni estar preocupados por la cantidad de conocimientos, sino que hay que cuidar su orientación. La programación de la instrucción es, por ende y como hemos visto, una obligación positiva del Estado. La idea directriz debe ser, como dijimos en le capítulo anterior, una instrucción que excluya toda dependencia, forzada o voluntaria, del ignorante respecto al instruído (16).

En fin, la más interesante teoría aportada aquí por Condorcet acaso sea la interrelación de los medios de lucha contra la desigualdad, como corresponde a la interrelación de los factores que la crean. Dice en torno a este punto: "Estas diversas causas de desigualdad no actúan de una manera aislada; se unen, se penetran, se sostienen mutuamente, y de la combinación de sus efectos resulta una acción más fuerte, más segura, más constante". Pues bien, argumentando de nuevo en contrario sentido, considera que a este círculo vicioso de la desigualdad sólo se le puede poner término iniciando de una vez el trazo de otro círculo de signo contrario, es decir, del círculo virtuoso de la igualdad. Por eso dice inmediatamente después de las palabras transcritas: "Si la instrucción es más igual, de ella nace una mayor igualdad en el ejercicio profesional y, por consiguiente, en las fortunas; y la igualdad de fortunas contribuye necesariamente a la de instrucción" (17). Y así sucesivamente.

Aun así, en diversas ocasiones acierta Condorcet a romper ese círculo por su inicio, buscando, si no la causa última (en Condorcet nunca es una sola), sí aproximarse al fondo de la cuestión, despejando lo que el lenguaje científico posterior ha denominado variable independiente es decir aquel factor que, a nuestro juicio, pone en

marcha el proceso sin depender, "en última instancia", de otro.

En Vida de Turgot lo dice con claridad: "Sin duda, la mayoría de los hombres, obligados, para vivir, a abrazar una profesión que cubre todo su tiempo, no pueden dedicar a su instrucción sino muy poco de éste: pero, en primer lugar, es fácil darse cuenta de que si las leyes fuesen humanas, si no condenaran a ninguna clase de ciudadanos a la humillación, si favorecieran la división de las propiedades y de las riquezas, el número de pobres sería menor y el tiempo que en cada familia se podría dedicar a la educación sería menos estrecho (18). Y en Carta de un gentilhombre insiste: independientemente del talento de cada cual, el factor económico está condicionando las posibilidades reales de instrucción y, por lo tanto, impidiendo una real igualdad (19).

Hay que atacar, por consiguiente, ese factor económico, esa división de trabajo en las grandes sociedades, para conseguir la auténtica y real libertad e igualdad, el reencuentro del hombre con la sociedad, la humanización de ésta y la socialización de aquél: "El perfeccionamiento de las leyes, de las instituciones públicas, consecuencia del progreso de estas ciencias (morales y políticas), ¿no tiene por efecto el de paroximar, el de identificar el interés común (sic) de cada hombre con el interés común de todos? ¿No es el fin del arte social el de destruir esta oposición aparente? (20).

2.3.- Una insólita sinominia: igualdad y libertad

Condorcet nos sorprende con una tesis que nunca hasta entonces habíamos visto formulada con tal claridad. La

relación entre libertad e igualdad ha sido, es y probablemente será caballo de batalla de ideologías y programas. El lema revolucionario de 1789 incluye a ambas, pero casi todos los apoyos doctrinales y desarrollos legales del liberalismo incidieron más en la libertad que en la igualdad, que apenas es descrita con cuatro palabras: igualdad ante la ley.

Por eso es destacable que Condorcet dedique tanto o más estudio a ésta que a aquélla. Pero más reseñable es - que por doquier caya poniendo de relieve las íntimas vinculaciones de ambas, de modo que la igualdad se nos aparece como ingrediente esencial e indispensable de la libertad. Hasta tal punto es esto así que dice en Los progresos del espíritu humano que la diferencia entre igualdad real y formal "ha sido una de las principales causas de la destrucción de la libertad en las repúblicas antiguas" (21).

De manera que sin igualdad no hay libertad, como tampoco hay paz ni felicidad (22). Hasta ahí, empreo, había llegado Rousseau. condorcet da todavía un paso, el único que quedaba por dar en este punto. Y una vez más lo dice con pocas, muy pocas palabras, con suma elegancia: "No - perdamos de vista que igualdad de derechos y libertad son sinónimos" (23). Y no lo dice por necesidad del discurso intelectual, pues ésta no exigiría nada más allá de considerar la igualdad como condición necesaria de la libertad, aparte de que conceptualmente son bien diferenciables. Pero Condorcet ve muy claro que, ateniéndonos a los hechos, igualdad y libertad son coexistentes e inescindibles; y que, por consiguiente, cualquier intento de libertades - desiguales es un sofisma en el ámbito de las ideas porque, en la realidad social, toda desigualdad institucional -no natural- es "un verdadero ataque a los derechos de la humanidad", un verdadero ataque a la libertad misma que se proclama.

2.4.- El rigor de la deducción.

2.4.1.- Igualdad y solidaridad mundial.

Condorcet percibe otra faceta hasta entonces inusual de la relación entre igualdad y libertad: que es una falacia predicar ambas en un país desentendiéndose del resto del género humano.

Años antes triunfaba la tesis político-económica del propio enriquecimiento a costa del país vecino. El mismo Federico de Prusia dice en su Antimaquiavelo que ésa es una manera dulce y amable de hacerse uno poderoso (24). Y es que, a lo largo de la historia, las perspectivas teóricas sobre repúblicas perfectas difícilmente han logrado remontarse remontarse por encima de las fronteras y abarcar en su mirada espacios mayores. En 1713 el abate Saint-Pierre había alcanzado a escribir su Proyecto de paz perpetua en Europa, que apenas superaba el mero equilibrio de fuerzas; y expirando el siglo, en 1795, Kant escribe su propio Proyecto, cuya primera edición de 1.500 ejemplares se agotó en unas semanas, y que, más exigente, apuntaba a un federalismo internacional.

Condorcet no se plantea este problema como exigencia de la paz y de la supervivencia. No analiza su conveniencia o inconveniencia para la política internacional del momento o del futuro. Sólo se trata de corolarios de su concepto de igualdad, que le lleva a postular una solidaridad mundial en la causa de la libertad, que es la causa del género humano. En este orden de ideas, afirma el ilustrado racionalista que el verdadero interés de una nación nunca está separado del interés general de la humanidad, pues la naturaleza no ha fundado la felicidad de un pueblo sobre la desgracia de los vecinos (25).

2.4.2.- La igualdad como principio de acción política.

Tanto valora Condorcet la igualdad que la califica de "primer bien del hombre civilizado" (26) y confiesa su irreconciliable odio a la aristocracia por considerarla incompatible con aquélla (27). A la igualdad corresponde el carácter de absoluto incondicionado que atribuía, según dijimos, a los derechos naturales. Y con mayor énfasis y propiedad, sin duda, como debía ser para guardar la coherencia de su pensamiento. en efecto, el derecho natural de uno no puede ser absoluto en términos estrictos, puesto que tiene como límite el derecho natural de otro. en cambio, la igualdad, como concepto relacional. comparativo, como limpia ecuación, o se da o no se da, sin que quepa término medio. Por lo tanto, no hay más forma de postular, de instaurar o de defender la igualdad que absolutamente.

Esto supuesto, Condorcet no se queda en el nivel - teórico, sino que da s este principio su sentido político más exigente: la igualdad constituye para los poderes públicos una obligación positiva (28), la de corregir las desigualdades institucionales, derogar los abusos y los privilegios, sin respeto a supuestos derechos adquiridos (mal adquiridos y, como tales, no propiamente derechos), sin discriminaciones de sexo, de color ni de condición - social, sin detenerse ante nada. En síntesis, y con las propias palabras de Condorcet, más expresivas de nuevo que cualesquiera otras: "Su poder no puede tener límites en el establecimiento de la igualdad" (29). Como es sabido, éste es precisamente el concepto de poder absoluto: el poder incondicionado, sin ligámenes, sin límites. Pero, como se ve, estamos ante una concepción del poder muy - alejada de la del clásico absolutismo.

Valoremos, por lo demás, que esto lo dice un liberal abstencionista. O dicho de otro modo: el liberalismo condorcetiano no puede inscribirse ni en el mero conservadurismo decimonónico ni en el liberalismo económico smithiano, regido por una mano misteriosa y observado por la mirada pretendidamente neutra de un Estado gendarme. El modelo liberal de nuestro geómetra (derechos humanos, solidaridad, igualdad, intervención de los poderes públicos, laicismo, moral civil, instrucción, progreso, participación popular directa...) es el del progresismo decimonónico, una de cuyas derivaciones origina los partidos radicales, y otra acaba en el seno del socialismo reformista: derivaciones que, a su vez, han vuelto a entroncarse en ocasiones. Seguramente, la ideología que mejor define la actitud condorcetiana es el radicalismo, del que puede ser considerado como valioso precedente. (Sobre la intervención de los poderes públicos insistiremos más adelante al hablar de la ley como factor de cambio.)

2.4.3.- Derechos iguales para ambos sexos.

Es Condorcet de los primeros feministas que en el mundo han sido, en lo que acaso influyera la fortuna de su matrimonio con una mujer ilustrada que sostuvo uno de los más brillantes salones de París.

Menos plausible es la tesis de que su postura feminista es una consecuencia de la exclusiva influencia materna hasta los once años; el argumento podría servir para probar lo contrario si fiere menester, del mismo modo que sus estudios en colegios jesuitas encendieron en él el antijesuitismo, el anticlericalismo e incluso el anticristianismo.

Con gran fuerza lógica, apoyada en el método deductivo, defiende Condorcet la igualdad de derechos de la mujer con variados argumentos que hoy todavía son manejados por los movimientos feministas, si bien otros razonamientos condorcetianos pagan su óbolo al contexto cultural en que se mueve y evidencian la situación crítica que vive nuestro autor, que quiere apuntar a un mundo más igualitario y progresista sin que le sea posible sontar todas las amarras que aún le ligan al que le ha tocado vivir.

Pues bien, conforme a la pauta metódica apuntada, afirma condorcet que, si los derechos son naturales, no se les puede negar a quienes participan de igual naturaleza, nada menos que la mitad del género humano: si le corresponden al hombre por ser éste un ser sensible capaz de combinar ideas, dice en 1788, por igual motivo le corresponden a la mujer (30). Y le corresponden todos los derechos, sin excepción, incluídos los derechos políticos. "O ningún individuo de la especie humana tiene verdaderos derechos, o todos tienen los mismos", conlcuye con vigor (31).

El derecho de ciudadanía le corresponde a la mujer por justicia, aunque una práctica casi general la haya privado de él. Al tema le dedica el ensayo Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía, que data de 1790 y muchas páginas a lo largo de toda su obra.

Rechazar los derechos políticos de la mujer nos llevaría al contrasentido de admitir mujeres en la jefatura del Estado y no en las urnas o en una función pública de carácter electivo (porque los derechos políticos de la mujer deben incluir, desde luego, el sufragio pasivo). De otro lado, oponerse a la incorporación de la mujer a los

derechos políticos por el temor de que la vida política la aparte de la familia y del hogar nos llevaría a excluir a todos los que tienen una ocupación útil por el mismo motivo: los trabajadores, los artesanos, etc., con lo que la Asamblea Nacional representaría sólo a una aristocracia adinerada y desocupada (32). Y decir que no pueden cumplir funciones públicas porque están expuestas a embarazos y a indisposiciones pasajeras comportaría excluir de las mismas -dice Condorcet con ironía- a los - hombres que se resfrían frecuentemente y a los que padecen gota en el invierno.

Por lo demás, las mujeres propietarias de feudos tenían asiento en ciertas asambleas feudales y fueron llamadas a votar en 1789. ¿Y lo que concede el Derecho feudal no va a poder ser generalizado por razones de igualdad y de Derecho natural?

Ciertamente esa injusta práctica discriminatoria se suele apoyar en la menor preocupación y preparación de la mujer en los problemas políticos. Pero ello no es sino fruto de esa misma costumbre y de la discriminación que ella misma padece en su instrucción. Este último aspecto se nos muestra muy revelador.

En efecto, en el ensayo sobre las Asambleas Povinciales (1788) propone "una educación común para hombres y - mujeres, porque no se ve la razón para que siga siendo diferente , ni por qué motivo uno de los dos sexos habría de reservarse ciertos conocimientos, ni por qué los conocimientos generalmente útiles a todo ser sensible y capaz de raciocinio no habrían de ser igualmente enseñados a todos". Y añade llevando la argumentación al campo de la establecida división del trabajo por razón de sexo: "Si los hombres se reservan todos los empleos, todas las ocupaciones ajenas

a los cuidados domésticos, con más razón las mujeres han de ser instruidas de manera que puedan educar a sus hijos y gobernar la casa..." (33). En este texto puede observarse, junto a lo novedoso del planteamiento, la fuerza que todavía tiene el pensamiento de Condorcet esa "práctica casi general" de la división del trabajo por razón de sexo. Sería demasiado pedirle que hubiera también sabido desprenderse de esta idea tan arraigada durante siglos. La ruptura con las ideas nunca la hace un solo pensador ni de una sola vez.

La instrucción, por lo tanto, debe ser la misma para hombres y mujeres, pues no se ve cómo la diferencia de sexos va a exigir una diferencia en las verdades enseñadas ni en la manera de probarlas (34).

Acepta Condorcet como un hecho el que las mujeres, por lo general, no se sienten vocadas a la función pública y permanecen en el cuidado doméstico. Ahora bien, este hecho no puede traducirse en una pérdida de su derecho a acceder a dichas funciones; por eso, deben tener previo acceso a una instrucción idónea, sin la cual aquel derecho sería ilusorio (35).

Pero es que, incluso reducida la mujer a las tareas domésticas, sería miopía grave impedirles una instrucción igual a la del hombre. De un lado, como ya hemos transcrito más arriba, una mujer instruida puede cuidar mejor el proceso de aprendizaje de sus hijos, completando así la labor del maestro. De otro lado, porque la instrucción de la mujer da lugar a una relación más plena con el hombre, que encontrará en ella una persona con la que poder hablar y leer, cosa que hasta ahora es bien rara. En tercer lugar, porque la falta de instrucción de la mujer introduce en la familia una desigualdad muy grave entre

marido y mujer, entre hermano y hermana, e incluso entre madre e hijo. La felicidad y la paz familiares dependen muy mucho de ello, pues la desigualdad de instrucción entre sus miembros puede llevar al desprecio de unos a otros, incluido el del hijo para con la madre (36).

En Los progresos del espíritu humano insiste Condorcet en todos estos puntos y, sobre todo, en esta última idea de lo nociva que es para el hombre y para la familia la falta de instrucción de la mujer: "Entre los progresos del espíritu humano más importantes para la felicidad general, debemos contar la total destrucción de los prejuicios que han establecido entre los dos sexos una desigualdad de derechos, funesta incluso para el sexo al cual favorece" (37); o, mejor, funesta para el sexo que dice favorecer.

Es también Condorcet de los primeros en defender lo que después se ha denominado coeducación.

Con audacia para el momento en que escribe -pues todavía hoy son muchos sus oponentes y dista mucho de ser un sistema pedagógico generalizado- nos explica Condorcet que la coeducación es el único modo de destruir los hábitos vergonzosos que originan las costumbres de casi todos los pueblos pues introduce un factor de normalidad en las relaciones intersexuales desde la infancia (39).

La separación sexual en la enseñanza es, por otra parte, inútil porque dura sólo el rato de permanecer en la escuela; niños y niñas vuelven a unirse en la vida familiar salvo en familias de una gran fortuna. Mantener la separación en la escuela es desconocer tercamente la realidad social (39).

En fin, la coeducación facilita y economiza la instrucción al hacer necesarios menos maestros y maestras. Porque, y este es otro aspecto interesante del ideal pedagógico condorcetiano, esa coeducación deben poder impartirla el hombre y la mujer indistintamente. La mujer, por consiguiente, no debe ser excluída de la enseñanza. Hay ya experiencia de su buen rendimiento en este terreno, dice Condorcet, poniendo como ejemplo Italia, donde las mujeres han llegado incluso a la docencia universitaria. Esto es prueba evidente de su capacidad para la ciencia, a cuyo progreso pueden contribuir, acaso no con grandes descubrimientos, pero sí haciendo observaciones o componiendo libros elementales, para cuyo mejor método suele ser más idónea la mujer que el hombre por su minuciosidad, su paciencia, su amable flexibilidad y su vida sedentaria y reglada (40). Explicación ésta con la que - Condorcet paga de nuevo tributo a los prejuicios de su época y de tantos siglos anteriores: él, que tanto luchó por destruirlos.

Pero el feminismo ya había prendido en algunas mujeres, que tomaron parte activa en la revolución y habían redactado su propia declaración de derechos (41).

2.4.4.- Derechos iguales para los hombres de todas las razas.

Por las mismas razones que en el caso de la mujer (esto es: la aplicación de los principios generales a los casos particulares), la igualdad de derechos se extiende a ptras razas distintas de la blanca. Condorcet es, una vez más, de los primeros que se pronuncian en favor de la igualdad de derechos de los negros y por la abolición de la esclavitud.

Si los derechos son naturales, si pertenecen al hombre por su naturaleza, pertenecen a todos los hombres sin exclusión. Por lo tanto, la esclavitud es un crimen aunque esté legalizada, aunque la aprobaron todos los hombres y todas las leyes del munco (42).

Frente a esta sólida conclusión deductiva, resultan falaces las razones que se esgrimen en favor de la esclavitud. Dice Voltaire que "quien se da amo es que ha nacido pararetenerlo". Y Aristóteles admitía la existencia de esclavos por naturaleza. Condorcet respeta ambas autoridades pero no admite dichos juicios en su sentido literal. Por eso los interpreta como expresiones un tanto literarias de que hay personas tan serviles que merecerían ser esclavos, como cuando se dice que el avaro merece ser robado.(43).

No es justificación suficiente para hacer esclavo a un hombre el que sea prisionero de guerra condenado a muerte, puesto que admitir deicha esplicación sería tanto como estimular a los pueblos a hacerse la guerra en busca de mercancía humana que vender. Tampoco es razón el pretendido carácter hereditario de la esclavitud, pues "cualesquiera que sea el origen de la esclavitud del padre, los hijos nacen libres". Ni tampoco su supuesto origen voluntario: la esclavitud voluntaria es igualmente contraria al derecho natural, frente a lo que pretendía - Grocio; todo lo más que cabe en el sometimiento voluntario es convenir el trabajo para otro, pero con sujeción a Derecho (esto es: a normas y a tribunales) y sin comprometer en absoluto a los hijos (44).

No puede argüirse que la esclavitud viene exigida por la prosperidad del comercio o por la riqueza nacional: el poder y la riqueza de una nación deben desaparecer

cuando son contrarios al derecho de un solo hombre, dice Condorcet, que añade con amargura: "Este principio es absolutamente contrario a la doctrina ordinaria de los políticos". La supremacía de la libertad y de los derechos humanos respecto de pretendidas exigencias nacionales es lo que diferencia a una sociedad jurídicamente constituída de una banda de ladrones. "Si diez mil o cien mil hombres tienen derecho a mantener en la esclavitud a uno solo porque lo requiere su interés, ¿por qué no podría un hombre fuerte como Hércules someter a su voluntad a un hombre débil?" (45).

Otras explicaciones como la de que los blancos no pueden cultivar las tierras americanas son igualmente insostenibles. como también lo son otros pretendidos argumentos contra la liberación de los negros, tales como los posibles disturbios subsiguientes, las previsibles desobediencias a las leyes e incluso las negativas a trabajar por parte de los negros; éstos no son para Condorcet sino los riesgos que hay que asumir por culpa precisamente de la política esclavista, pero que irán desapareciendo en un régimen de libertad.

Por eso, mientras la esclavitud subsista, mal puede decir la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano que todos los hombres nacen libres e iguales. Por eso también, mientras subsista la esclavitud, decir que los negros son iguales a los blancos, incluidos los blancos esclavistas, entreña una grave injuria para los negros, dice nuestro autor con amarga ironía (46).

Pero la esclavitud va a desaparecer pronto, dice Condorcet con optimismo en su discurso de recepción en la Academia Francesa, en 1782). "Todo parece indicar -pronostica- que la esclavitud de los negros, este odioso resto de la política bárbara del siglo XVI, cesará pronto de deshonrar al nuestro" (47).

NOTAS AL CAPITULO XVIII

(1) Rara es la obra de Condorcet en que no aparece esta idea. Citaré por todas, La Declaración de derechos, XII, 251.

(2) Bosquejo de un cuadro histórico sobre los progresos del espíritu humano, pág. 234. (Subrayado mío).

(3) Ibídem, pág. 239. (Subrayado mío).

(4) Declaración de derechos, XII, 252-3. (Subrayado mío).

(5) Ideas sobre el despotismo, XII, 229.

(6) Ibídem, 230.

(7) Cartas de un burgués de New-Haven, XII, 81-82 y 106.

(8) Declaración de derechos, XII, 257.

(9) Ideas sobre el despotismo, XII, 241-242.

(10) Ibídem, 230-232.

(11) Declaración de Derechos, XII, 286.

(12) Ibídem, mismo lugar.

(13) Las Asambleas provinciales, XIV, 291 (Subrayado mío); ver, Cartas de un gentilhombre a los señores del tercer estado, XII, 308.

(14) Los progresos del espíritu humano, págs. 230-231.

(15) Ibídem, págs. 231-232.

(16) Ibídem, págs. 232-233.

(17) Ibídem, págs. 233-234.

(18) Vida de Turgot, V, 291.

(19) Carta de un gentilhombre, XII, 301; ver Informe, IX, 492.

(20) Los progresos del espíritu humano, pág. 241.

(21) Ibídem, pág. 230.

(22) Cartas de un gentilhombre, XII, 313-314.

(23) Ensayo sobre las Asambleas provinciales, XIV, 415 (subrayado mío).

(24) Federico de Prusia, Antimaquiavelo, cap. XVI.

(25) Discurso pronunciado en la Academia Francesa (21-11-1782) con ocasión de su recepción, X, 113-114. Ver casi idénticas palabras en el Discurso de respuesta al de Choiseul-Gouffier, X, 178.

(26) Memorias sobre instrucción pública, IX, 227,

(27) Ver la Carta de un ciudadano de los Estados Unidos, XII, 140 y 149; y De la naturaleza de los poderes políticos, XVI, 130-131.

(28) En el Ensayo sobre las Asambleas provinciales, XIV, 290-291, habla Condorcet de la conservación de esta igualdad natural que las instituciones sociales deben conformar y no destruir.

(29) Declaración de Derechos, XII, 291 (subrayado mío).

(30) Ensayo sobre la constitución y las funciones de las Asambleas provinciales, XIII, 35 ss. Cartas de un burgués de New-Haven, XII, 19-27.

(31) Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía; este ensayo no está incluído en la edición de O.C. que vengo citando, por lo que, excepcionalmente, lo hago por la de Arago: vol. X,122.

(32) Ibídem, ed. de Arago, X, 128.

(33) Ensayo sobre las Asambleas provinciales, XIII, 289-290.

(34) Sobre la instrucción pública. IX, 68.

(35) Ibídem, 68-69 y 74-75.

(36) Ibídem, 71-74.

(37) Los progresos del espíritu humano.

(38) Sobre las Asambleas Provinciales, XIII, 290-291.

(39) Sobre la instrucción pública, IX, 76-78.

(40) Ibídem, 68-70 y 74-76

(41) Ver L. Abensour, Histoire générale du féminisme des origines à nous jours, París, 1921; A. Lasserre, Participation collective des femmes à la Révolution française, París, 1906; J. Michelet, Les femmes de la Révolution, París, 1854; M. de Villiers, Histoire des clubs des femmes et des légions d'amazones, París, 1910; P.M. Duhet, Les femmes et la Révolution, Collection Archives Julliard, no consta lugar, 1971; M. Cerati, Le club des citoyennes républicaines révolutionnaires, París, 1966.

(42) Reflexiones sobre la esclavitud de los negros, XI, 93-94 y 105.

(43) Notas sobre Voltaire, VII, 287.

(44) Reflexiones sobre la esclavitud de los negros, XI, 95-104.

(45) Ibídem, 110-111.

(46) Ibídem, 85.

(47) Discurso de recepción en la Academia Francesa, X, 111-112.

CAPITULO XIX

CONDORCET: IV) NACIMIENTO DE LA TEORIA DE LA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA

1.- FORMAS DE GOBIERNO

No es muy dado Condorcet a especular sobre la clasificación de las formas de gobierno ni sobre su bondad comparativa. En este punto mantiene una posición relativista y positivista.

Desde luego, rechaza el tratamiento montesquiniano porque -dice- no aborda la distinción esencial de los gobiernos, fijándose sólo en sus principios. Pero la distinción que el gascón hace de éstos es quimérica, dice Condorcet, y susceptible de tantos sentidos que resulta poco útil. Incluso podría decirse que la república debe descansar sobre el honor más que la monarquía puesto que es una forma de gobierno en la que los políticos dependen más de la opinión pública (1). El despotismo queda descartado por indeseable. La aristocracia (república aristocrática en la clasificación de Montesquieu), por el mismo motivo: "No amo en absoluto el despotismo. Pero aún odio más la aristocracia, que es el despotismo de varios" (2). Y la democracia (república democrática), por inexistente.

Pues, en efecto, manejando sólo los conceptos abstractos, la república (democrática) parece preferible: "Sólo un esclavo puede decir que prefiere la monarquía a una república bien constituida, en la que los hombres serían verdaderamente libres y en la que, disfrutando de todos sus derechos naturales al abrigo de buenas leyes, quedan protegidos incluso de la opresión extranjera". Sólo que esa república no existe.

Realmente no queda otra opción válida posibilista que la monarquía. Máxime cuando ésta, en Francia, ha - emprendido el camino de la reforma.

Porque lo que de verdad importa es la representación, la igualdad, la libertad, no la forma de gobierno.

Lo que Montesquieu no supo ver y, tras su autoridad, otros muchos tampoco, es que los principios políticos, como están fundados sobre la naturaleza y la razón, "son independientes de las distintas formas de gobierno". Condorcet es acaso el primero en formular la tesis de la indiferencia de las formas de gobierno, - centrando la verdadera opción en si están o no debidamente garantizados los derechos y reguladas las relaciones civiles. La libertad civil, la seguridad, la propiedad, la distribución de las cargas tributarias, la libertad de comercio y de industria, etc., pueden ser reguladas bien o mal tanto en la monarquía como en la república (3). Y es conforme a este criterio como se - debe preferir una u otra en cada caso.

2.- ¿FEDERACION O ESTADO UNITARIO?

Como es sabido, en el pensmiento ilustrado se abrió paso el ideal federal como una de las más potables soluciones políticas junto a la división de poderes y a la soberanía nacional. La Constitución federal era la única posibilidad seria para instaurar una república - democrática, esto es con autogobierno directo al pueblo. Así lo entendió Montesquieu, para quien la república federal reunía las ventajas de las repúblicas -

(libertad en el interior) y de las monarquías (su cohesión y fuerza frente a los enemigos exteriores); y así lo juzgó también Rousseau, según el cual el Estado federativo permite la participación y el gobierno honesto de los Estados pequeños sin perder la fuerza necesaria para resistir a los Estados grandes. Helvecio se instaló en igual línea y propone la división de Francia en 30 provincias autónomas, con autogobierno directo del pueblo. Y, por su parte, Kant veía en una federación de Estados libres, en un Estado de naciones (civitas gentium), una necesidad ineludible del Derecho internacional.

Condorcet, que saluda jubiloso la independencia de las colonias norteamericanas, su Constitución federal y sus declaraciones de derechos, como una muestra del progreso de la libertad en el mundo, vuelve a hacerlo con la Constitución "federativa", que es la demostración práctica e incontrovertible de la viabilidad de un gobierno republicano en un Estado de territorio muy extenso.

Ve, en línea con los ilustrados precedentes, que la federación norteamericana es un medio idóneo para preservar la guerra (4) y hace un análisis de su Constitución, a la que encuentra algunos defectos bien fáciles de corregir (5), entre los que cabe destacar (porque más adelante habremos de volver sobre ello) el desacuerdo condorcetiano con la división de poderes, esto es: con la división del Congreso en dos Cámaras (6).

Sin embargo, a la hora de pronunciarse sobre Francia, y como ya viéramos que hizo en la opción entre monarquía y república, Condorcet se repliega a un posibilismo que le hace preferir el camino de la reforma de

contenidos dentro del marco existente. Acaso el mayor inconveniente que le veía a un eventual federalismo - francés era la mayor exposición de los gobiernos locales a la influencia prepotente de los estamentos privilegiados, como se cuida de apuntar en diversos escritos (7).

3.- REPRESENTACION Y DEMOCRACIA. EL NACIMIENTO DE LA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA COMO CONCEPTO Y COMO FORMA POLITICA:

3.1.- Sufragio censitario y mandato representativo.

Como hemos visto más atrás, condorcet concibe la sociedad y el poder político como eminente y exclusivamente encaminados al mantenimiento y defensa de los derechos y libertades. Pero entiende que lo que se establece en interés de todos, por todos los interesados - debe ser establecido. Por consiguiente, todos los ciudadanos tienen derecho a concurrir a esta obra. Si a - un ciudadano se le niega el derecho a participar políticamente, la autoridad quedará conformada como algo - ajeno, como algo extraño a la voluntad y consentimiento de ese ciudadano, rompiéndose el ligamen que debe - existir entre autoridad y libertad. Esa autoridad se - tornaría ilegítima (no representativa) y no serían - boligatorias las normas de ella emanadas, por no ser - expresión de la voluntad general. La soberanía corresponde, sin embargo, no a todos y cada uno de los ciudadanos -tesis rousseauniana-, sino al pueblo todo entero.

Condorcet parte, pues, de una posición muy identificada con el sistema representativo que se estaba

consolidando en Inglaterra y que intentaba abrirse paso entre los ilustrados franceses (8). Así lo expresa en diversas obras y muy principalmente en su Ensayo sobre la constitución y las funciones de las Asambleas provinciales (1788), obra posibilista -como tantas otras de nuestro autor- en la que estudia extensa y pormenorizadamente el gobierno representativo en una monarquía. Con Turgot, entre otros, y frente a Montesquieu, Condorcet se muestra partidario de una escala jerárquica de asambleas electivas, que fuera desde las comunales hasta una Asamblea Nacional, pasando por las provinciales (9).

De todos modos, ese derecho de ciudadanía que la naturaleza de "a todo hombre que habita en un país" no exige el sufragio universal, según defiende Condorcet en el ensayo citado. Deben estalbecerse unas restricciones que, según él, son de mero sentido común: no deben votar los menores, ni los dementes, ni los criminales, ni los extranjeros; tampoco -y Condorcet sigue considerándolo evidentemente- los domésticos ni el clero regular, porque -dice- no tienen voluntad propia, sino la de su amo o la de su superior (10).

Estas restricciones culminan en la consideración de los propietarios como los únicos verdaderos ciudadanos. Con unos argumentos que cuesta trabajo creer que su fino espíritu estimara convincentes, aparte de que eran difícilmente conciliables con su muy sólida doctrina de la igualdad, que hemos examinado más arriba, Condorcet defiende una y otra vez esta tesis durante los años prerrevolucionarios, en la cual habrían de encontrar los liberales doctrinarios decimonónicos una buena fuente de inspiración: "El derecho de contribuir

con igualdad a la formación de las leyes es, sin duda, un derecho esencial, inalienable e imprescriptible, de todos los propietarios" (11). "Los propietarios pueden ser considerados, sin injusticia, como los únicos ciudadanos del Estado" (12). "El derecho de igualdad no queda herido si son los propietarios los únicos que gozan del derecho de ciudadanía, porque sólo ellos poseen el territorio... " (13).

Fuera de esta condición de propietario, el derecho de ciudadanía no debe quedar sometido a ninguna otra arbitraria o artificial. Condorcet reduce a cinco las condiciones naturales para el ejercicio de los derechos políticos, en lo que desde luego sorprende la facilidad con que se maneja de contínuo el término "naturaleza" y sus derivados, hay en ello un iusnaturalismo sumamente acrítico, impropio de un pensador tan coherente como Condorcet. Estas condiciones son las siguientes:

a) Ser propietario.
b) No estar acusado ni convicto de crimen.
c) No estar jurídicamente declarado demente ni estúpido.
d) Tener la edad en que la ley civil concede a una persona el derecho de administración de sus propiedades.
e) No estar en situación de dependencia respecto de ningún individuo ni cuerpo político (14).

Por lo demás, el derecho de ciudadanía tampoco requería el voto directo, según el parecer de nuestro autor en este período prerrevolucionario, en el cual manifiesta una decidida inclinación por el sufragio en varios grados (15).

Pues bien, este gobierno representativo tan raramente juzgado como natural por nuestro pensador, no debería basarse ya en el modelo de mandato imperativo. Veamos.

De un lado, frente a Rousseau, recoge nuestro autor la teoría inglesa insistiendo siempre en esa realción de confianza y postulando unos diputados que sean verdaderos representantes y no meros comisionados.

Pero, de otro lado, Condorcet recelaba, en los años prerrevolucionarios, de la omnímoda libertad de los representantes, además de que, al menos desde 1787, admitió la aprobación popular directa de la Constitución y de la Declaración de derechos. Por eso, en este período habla todavía de que los electores debían dar a los representantes unas instrucciones muy generales, aunque de ningún modo conminatorias, para así quiar su celo -dice- sin paralizar su acción (17).

En su IIª Carta de un gentilhombre a los señores del tercer estado refleja bien esta posición intermedia entre el mandato imperativo y el representativo y la mencionada relación de confianza. Aún no ha dado Condorcet el paso al mandato representativo. Los recelos respecto de los representantes no han desaparecido todavía- Por eso dice refiriéndose a la función constituyente: "Sin embargo, sería peligroso dejar a nuestros diputados una completa libertad..." (18).

Estos recelos pueden estimarse extinguidos después de 1789. Condorcet desemboca formalmente en la doctrina del mandato representativo, a la que proporciona unas formulaciones de precisión poco imaginable en los albores del sistema.

Así, en la Asamblea Constituyente de 1791, al responder a las palabras de bienvenida que le dedicó el presidente Pastoret, dijo: "Es conservando la independencia de mis opiniones, es poniendo todo mi cuidado en conocer la verdad y toda mi actuación política en decirla como yo me esforzaré en responder a esta distinción tan honorable de la confianza de mis conciudadanos" (19). Y en 1792 se expresaba así em un escrito dirigido a sus electores de l'Aisne, por lo que nos encontramos con una "profesión de fe" de su futura conducta en la Convención: "Mandatario del pueblo como soy, yo haré lo que crea conforme a sus verdaderos intereses: el pueblo me ha enviado no para sostener sus opiniones, sino para exponer las mías: no se ha confiado sólo a mi celo, sino también a mis luces, y uno de mis deberes hacia él es la independencia absoluta de mis opiniones" (20).

Los textos son bien expresivos de la doctrina. Y ésta comporta claramente el gobierno de mayorías, como hemos vista (el representante ha de someterse al voto de la mayoría) y expone Condorcet en muchos lugares (21).

Pero nuestro pensador se esfuerza en no disvirtuar la soberanía popular como piedra angular de su modelo de Estado representativo. De ahí la obligación que asume el representante de comprobar cuál es la voluntad nacional para mejor ejercer su derecho de formularla, aun con toda la independencia de criterio. El representante no forma ni interpreta la voluntad nacional; sólo la declara. Con estas mismas palabras lo dice Condorcet: "Pero, cuando existe una representación general, es a quienes la configuran a los que, por naturaleza misma de las cosas, corresponde el derecho no de constituit ni tampoco de interpretar la voluntad nacional, sino

de declararla, después de haberla recogido y comprobado" (22).

3.2.- Sufragio universal y democracia

Desde la tesis puramente representativa y sin abdicar ni un momento del mandato representativo frente al imperativo, Condorcet varía un tanto su esquema con la marcha de los acontecimientos revolucionarios, al tiempo que él mismo participaba en ellos. Fue modelando su pensamiento sobre estos problemas mitad por criterios posibilistas, mitad por aceptación respetuosa, aunque crítica en muchas ocasiones, de los frutos revolucionarios, respecto de los cuales pedía coherencia al Poder Legislativo.

Aprobada la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano, Condorcet aceptará ya siempre y sin reservas, a tenor de su artículo 6º, que el pueblo, además de por medio de sus representantes, tiene derecho a concurrir por sí mismo a la formación de la ley. Y una vez admitida cierta forma de gobierno directo, terminaría aceptando el sufragio directo y universal, activo y pasivo, masculino y femenino.

Como, por otra parte, ya desde 1787 se había pronunciado en favor del referendo para la aprobación de las declaraciones de derechos y de las constituciones, el acercamiento a las tesis rusonianas resulta muy visible. Estas posiciones tempranamente favorables a formas de participación popular directa nos dificultan un tanto al hablar de una censura rigurosa entre dos supuestos períodos condorcetianos. Acaso sea la admisión del sufragio universal la idea crucial que remodela sus esquemas políticos sin necesidad de abdicar del resto de su ideario.

Sea de ello lo que fuere, el acercamiento a las tesis rusonianas es evidente. Condorcet desenvuelve en esa dirección el principio de la soberanía nacional. El pueblo -dice- no puede desprenderse por completo de su poder, sino que se reserva algunas facultades. Si no ejerce la función legislativa, deberá poder, al menos, ratificar las leyes. Es la posición rusoniana, que Condorcet percibe como conclusión obligada (23). Pero ello lo aleja del modelo representativo, por lo menos de su pureza teórica, a lo que tampoco estaba Condorcet favorablemente dispuesto. Por eso procura encontrar una vía media entre lo que cada vez ve como más necesario (intervención directa del pueblo) y lo que cree más viable (sistema representativo). El problema constitucional por excelencia consistirá en conciliar ambos sistemas o, si se permite la expresión, introducir en un sistema representativo todo lo que se pueda de gobierno directo (24).

Ciertamente Condorcet admite que todavía la ratificación popular no parece factible más que cuando se trata de la Constitución -cuyo límite temporal de vigencia no debe sobrepasar los dieciocho o veinte años- y, por supuesto, la Declaración de derechos. Pero cierto es también que el ideal está en la ratificación popular de las leyes y Condorcet, como buen ilustrado, confía en que el progreso de las luces haga más justos a los hombres, para que, entonces sí, ese ideal sea hacedero. Por eso termina su ensayo Sobre la necesidad de someter la Constitución a la ratificación de los ciudadanos - de título, por lo demás, bien expresivo- con estas palabras: "Yo propongo, por esta vez, limitar este derecho individual tan sólo a los artículos de la Constitución; pero lo hago en la esperanza de que

los progresos de la razón y el efecto que necesariamente producirán en los espíritus unas instituciones más legales y justas permitirán más adelante extender este mismo derecho a otras leyes hasta alcanzar a todas" (25).

A igual doctrina se llega por la vía de la necesaria adopción de cautelas frente a los diputados para que el sistema representativo no devenga una oligarquía tiránica (son palabras de Condorcet). Importa, pues, que, por la vía que fuere, la opinión pública no quede demasiado alejada de la función legislativa. Para lo cual se requiere:

1. Que los mandatos de los representantes sean - breves y las asambleas queden sujetas, además, a diversas cautelas en cuanto a su composición, a sus competencias y a su funcionamiento.
2. Otro tipo de precauciones se encamina a evitar en el Poder Legislativo el espíritu de partido.
3. Que se informe al país previamente de los proyectos de ley.
4. Examen popular (referenco) de las decisiones de la Asamblea cuando el progreso de las luces lo permita.
5. Que, para evitar el mal uso popular de estos derechos -lo que daría lugar a interesados y falaces rechazos de la participación del pueblo-. las cuestiones que hayan de resolverse en referendo sean simples y versen sobre intereses esenciales, adoptándose para ello un sencillo modelo consistente en una serie coherente de proporciones que permita aceptarla o rechazarla con total comprensión.

6. Debe admitirse la iniciativa y el veto populares en la legislación.

7. Por último, el sistema debería incluir también la iniciativa popular de revisión constitucional (26).

De este modo queda perfectamente diseñado el modelo de Estado representativo en el que se mezclan instituciones de democracia directa. Démonos cuenta de la precocidad condorcetiana: antes de que existe el Estado representativo, acierta a ver sus disfuncionalidades -lo veremos mejor aún más adelante- y propone como solución lo que casi dos siglos después la doctrina ha denominado, no muy imaginativamente, democracia semidirecta.

3.3.- La expresión "democracia representativa"

Sabemos que en el contexto ideográfico ilustrado el término "democracia" alude siempre, conforme a su concepto secular, al autogobierno popular directo, lo que explica la insistencia de los pensadores del siglo XVIII en que la democracia no conviene a los Estados nacionales extensos y con millones de ciudadanos, en tanto que el sistema representativo era comúnmente entendido por oposición tanto al despotismo monárquico cuanto a la democracia. En el artículo Representantes, debido probablemente a D'Holbach, e inserto en el tomo XIV de la Enciclopedia, se denomina precisamente Estado aristocrático a este sistema representativo (27). Pues bien, Condorcet parte de estas concepciones ambientales, pero se despegó de ellas y se desprendió del uso terminológico apuntado.

En 1787, en la IV Carta de las que escribe "un burgués de New Haven" dice nuestro autor lo siguiente acerca de las causas de extinción de las repúblicas antiguas: "Se concluye de todo ello... que perecieron porque no conocían los medios de articular una democracia representativa, en la que hubiera a la vez paz e igualdad" (28). Por lo que yo conozco, es la primera vez que dicha expresión es utilizada en la historia del pensamiento político. Desde entonces, acá, esta inflexión semántica fue progresiva e intencionadamente manejada con fines de legitimación democrática de un sistema que nació precisamente como distinto y excluyente de la democracia (29). Y Condorcet, inventando la expresión y el concepto de democracia representativa, ha tenido mucho que ver con todo ello, para bien o para mal, aunque nada se nos suela decir sobre el caso en las historias de las ideas políticas, lo que tampoco es una sorpresa.

Un año más tarde, en 1788, cuando Condorcet escribe sus Notas sobre Voltaire para la edición que preparó de las obras de éste, afinó bastante el concepto de este sistema político hasta entonces desconocido e incluso contradictorio en los términos. En la Nota titulada precisamente Democracia (30), hace una distinción que nos interesa sobremanera. Arranca Condorcet del uso común del término: "Si por democracia se entiende una Constitución en la cual la asamblea general de los ciudadanos hace directamente las leyes, está claro que la democracia no conviene más que a un Estado pequeño". La idea, como digo, es la usual. Pero la redacción del párrafo ya nos está poniendo en guardia de que es posible otro u otros entendimientos de la democracia. Así lo expresa Condorcet con mucha cautela, refugiándose en la protectora forma condicional de la frase y sin afirmar nada

abiertamente. "Pero -continúa nuestro autor con la misma prudente expresión- si se entiende (por democracia) una Constitución en la que todos los ciudadanos, divididos en varias asambleas, eligen diputados encargados de representar y llevar la expresión general de la voluntad de sus comitentes a una asamblea general que represente a la nación, se ve fácilmente que esta Constitución conviene a los Estados grandes", a los que esa escala de asambleas representativas puede darles "una consistencia de la que hasta ahora han carecido y una perspectiva unitaria inalcanzable de modo duradero mediante una Constitución federal".

Estamos justamente en el momento crucial histórico en el que la solución política de los grandes Estados comenzará a verse no tanto en el federalismo cuanto en un sistema representativo bien articulado. Insistimos en que nada sorprende que este momento sea silenciado en los libros de texto al uso, en unos por ignorancia, en otros por un vergonzante silencio con el que se quiere ocultar pudorosamente los poco cristalinos orígenes del sistema político en que vivimos.

La unión de los términos y de los conceptos de representación y democracia es, como se ve, inequívoca. La breve Nota concluye con una aportación más a esta importante creación teórica suya, con un reforzamiento de la afirmación anterior, cuando escribe que "sería imposible no mirar como una verdadera democracia" a una Constitución en la que "toda ley, o al menos toda ley importante, fuera tan real expresión de la voluntad general de los ciudadanos como pueda serlo en el Consejo General de Ginebra". Está aludiendo con ello Condorcet, como vemos, a un sistema político que, sin dejar de ser representativo,

incluya el referendo de las leyes más importantes. Es decir, está calificado de verdadera democracia la combinación de elementos del sistema representativo con elementos del gobierno pupular directo. Con ello Condorcet, no solo modifica -ampliando- el concepto de democracia, sino que busca la elasticidad de los modelos ideales, acudiendo, sí, al viejo expediente del régimen mixto, pero conjugando en él las dos formas que pujaban por aquel entonces para abrirse paso en la historia, una dè ellas -el sistema representativo- por vez primera, la otra -el autogobierno popular directo- tras un paréntesis de veintidós siglos. Es, ya lo dijimos antes, el primer esbozo de la democracia semidirecta que puede leerse en la historia del pensamiento.

Ahora entendemos mejor lo que Condorcet quería decir cuando explicaba que las repúblicas antiguas perecieron por no saber "combinar" o articular una democracia representativa. Se trata de combinar procedimientos del sistema representativo, para salvar la paz, con otros de la democracia, para salvar la igualdad, según sus propias palabras.

En fin, en 1790 distingue, bien que incidentalmente, entre democracia representativa y democracia inmediata (31), con lo que está acuñando una terminología que llegará casi idéntica a nuestros días. Bastará con sustituir inmediata por directa, para que lo que era esencia de la democracia -el gobierno directo- pase a ser algo objetivo, que sólo califica una especie de democracia junto a otra u -otras.

3.4.- División de poderes.

El lector de Condorcet -especie rara- puede comprobar la frecuencia con que se manifiesta contra la división de poderes. Pero decirlo así resulta equívoco y no refleja el pensamiento de nuestro autor sobre el particular. Tampoco es muy útil decir que en este punto Condorcet se acerca más a Tousseau que a Montesquieu, dada la confusión que todavía reina en torno a este asunto a pesar de ser -o precisamente por eso- absolutamente nuclear en el Derecho constitucional contemporáneo.

Como se sabe, ha sido frecuente el presentar a Montesquieu como el más claro expositor de la división de poderes en un Poder Legislativo, un Ejecutivo y un Judicial, y decir, de otro lado, que Rousseau se oponía a tal teoría por entender que el poder, la soberanía, era una e indivisible.

Como hemos visto en un capítulo anterior, lo primero es insuficiente. Y, por lo que se refiere a la caricatura que se ofrece de Rousseau, no se tiene en pie a poco que se le conozca directamente y no de oídas. A lo que se opone Rousseau es a la división del Poder Legislativo, que para él es también el poder por antonomasia, no siendo el Ejecutivo sino un nuevo comisionado de aquél. Es en esto y no en la distribución orgánica de las funciones en lo que se opone a Montesquieu.

Pues bien, Condorcet se instala, como decíamos, en esta perspectiva. De un lado, acepta la división orgánica clásica en Legislativo, Ejecutivo y Judicial: debe crearse un Tribunal Supremo de Justicia y el cuerpo legislativo no debe injerirse en la ejecución de las leyes

(31); el Legislativo debe equilibrar al Ejecutivo, pues de lo contrario se cae en el despotismo (32); es preciso no atribuir ni al Poder Judicial ni al Legislativo la facultad de detener a un ciudadano (339; los impuestos son materia de ley...

Pero, de otro lado, niega la utilidad de dividir el Legislativo en Cámaras. Es a este último aspecto al que denomina división de poderes, muy en línea con la interpretación moderna de Montesquieu: y por eso pueden leérse frases contra la división de poderes que seguramente serán mal interpretadas de no conocer el alcance que nuestro autor da a esos términos. Este es el tema de las Cartas de un burgués de New Haven, cuyo título completo ya expresa la tesis que sostiene el autor, pues son cartas "sobre la inutilidad de dividir el Poder Legislativo en varias Cámaras".

Le parece que es más útil fijar la extensión y límites de los poderes públicos para mejor garantizar los derechos del hombre que andar multiplicando dichos poderes para que se equilibren, método éste de resultados imprevisibles (34). También es preferible, para evitar el abuso del Poder Legislativo, exigir mayorías cualificadas en una sola cámara, contrapesarla por las asambleas de distrito y adoptar una forma electoral adecuada (35). En una palabra, todos esos principios de contrapeso y de equilibrios, que pasan por ser la salvaguardia de la libertad, "no son, en verdad, más que la autoridad del rico o del noble, del magistrado o del sacerdote" (36), escribe Condorcet en 1788, en vísperas de la revolución y anticipándose más de siglo y medio a la crítica eisenmannian y althusseriana del modelo político montesquiniano, que ven en el Parlamento ideado por el presidente bordelés

el intento de consagrar la supremacía de la Cámara que pretendía reservar para los estamentos privilegiados.

3.5.- Los partidos políticos.

No sin forzar demasiado las palabras podemos hacer coincidir con los actuales partidos existentes en el siglo XVIII, antes de que se extendieran las elecciones como proceso político normal. De manera que los partidos a que se refiere Condorcet no son organizaciones estables, ni tienen una ideología definida. Son más bien alineaciones parlamentarias con ocasión de ciertos debates o proyectos.

Lo singular del planteamiento condorcetiano es precisamente que atribuye al comportamiento parlamentario - partidista los riesgos que hoy se han hecho realidad. Y percibe con nitidez que la disciplina de voto contraviene el mandato representativo, vaciándolo de contenido. Por otra parte, la formación de partidos parlamentarios es - una distinta manera de división de poderes (recuérdese: de división del Poder Legislativo), por lo que Condorcet la rechaza.

Su modelo de Parlamento es, por consiguiente, de una sola Cámara compuesta de diputados individuales, cada uno con una parte alícuota de representación de la soberanía, y sin cuerpos políticos intermedios que puedan viciar la libre, fluída y competitiva formación de la voluntad general.

Por eso, ya en 1787, muestra sus reticencias sobre la formación de tales partidos parlamentarios (tampoco fácilmente identificables con los actuales grupos parlamen-

tarios). No es que rechace la existencia de opiniones contrapuestas que se agrupen en partidos para cada problema. Pero no debe pasarse de ahí: dividir el Parlamento en dos Cámaras, llevando a una el tercer estado y a otra los estamentos privilegiados, es no sólo una división orgánica injustificada, sino que también aboca a una división estable de actitudes de partido. Los representantes agrupados de forma estable no expresan tanto su opinión cuanto la del partido, lo que les lleva a sofismas y declamaciones. Y no cabe decir que, a la postre, la decisión vendrá propiciada por los independientes, pues esto sólo ocurrirá cuando los partidos cuenten con iguales efectivos. Por lo demás, en un Parlamento de partidos, en los que reside la fuerza, ¿quiénes permanecerán independientes?; seguramente los políticos sin esperanza, que son las presas más fáciles para las presiones partidistas (37).

E insiste en igual planteamiento en sus Cartas de un gentilhombre a los señores del tercer estado (38).

3.6.- Una legislación sabiamente combinada.

El descrito es el Parlamento en el que Condorcet confía para, mediante su legislación, construir el progreso. Veámoslo más detenidamente.

3.6.1.- Abstención e intervención de los poderes públicos.

Condorcet, por creer en la espontaneidad igualitaria de las fuerzas humanas, prefiere, en términos generales, el abstencionismo de un Estado gendarme: "Con más reflexión -dice- se habría vista que toda acción en la que la seguridad pública, la tranquilidad y la propiedad no sean

turbadas no es incumbencia de las leyes" (39). Asegurados los hombres en el disfrute de sus derechos y dejado de su cuenta todo lo demás, obedecerán entonces libremente a esa fuerza que les lleva hacia su perfeccionamiento en todas las facetas y que se puede considerar como el instinto de la especie humana, o, mejor, como la cualidad distintiva de todo ser sensible dotado del poder de combinar las ideas" (40).

Pero también creía en el postulado de la Ilustración, según el cual la legislación -donde y cuando fuera precisa- era un factor importantísimo de conformación de una sociedad. Las naciones no se arruinan ni se pervierten por gusto ni por fatalidad, sino como resultado de leyes inconvenientes, fanáticas, fruto de los prejuicios y no de la razón y de las luces. "¿Cuál es el hábito vicioso... incluso el crimen del que no se pueda mostrar su origen, su causa primera, en la legislación, en las instituciones y en los prejuicios del páis...?" (41). "Las costumbres depravadas son obra de malas leyes civiles y fiscales; su remedio no puede cifrarse en malas leyes de policía" (42). "La estupidez del pueblo es obra de las instituciones sociales y de las supersticiones. Los hombres no nacen estúpidos ni locos, sino que acaban siéndolo" (43).

Por el contrario, una buena legislación, por ser expresión de la voluntad general -o mejor, de la razón colectiva (44)- logra superar esos prejuicios, fomenta el progreso y lleva al país a la felicidad de manera indubitable. "No preguntemos más que a la razón: ella nos dirá que unas buenas leyes civiles y criminales, unas leyes de policía bien combinadas y un sistema tributario que excluya para siempre toda imposición indirecta son los objetos más importantes para la felicidad de los hombres" (45).

"En fin, el bienestar que sigue a los progresos... de una legislación justa, que se funda en las verdades de las ciencias políticas, ¿acaso no dispone a los hombres a la compasión, a la benevolencia y a la justicia?" (46).

Consiguientemente, se postula, de un lado, el abstencionismo y, de otro, la intervención -no intervencionismo- cuando y donde sea necesaria, y generalmente en forma legislativa. Tampoco en ello se contradice Condorcet. En su ensayo De la naturaleza de los poderes políticos en un Estado libre logra expresar su pensamiento coherente y completamente: "Un pueblo que se quiera libre y tranquilo - necesita unas leyes e instituciones que reduzcan la acción del gobierno a su menor cantidad posible". Y concluye derechamente: "Esta casi nulidad (de la acción de gobierno) debe ser el resultado de un sistema de leyes sabiamente combinado" (47). Por consiguiente es esta sabia legislación la que debe colocar al país en condiciones de valerse por sí mismo y hacer innecesaria toda otra intervención de los poderes públicos.

Ahora bien, en el punto de partida en que se encuentra Francia en esos momentos, y lo mismo podría decrise de los demás países, esa intervención inicial era necesaria; debía ser incluso revolucionaria puesto que -dice Condorcet- tantos siglos de fanatismo y de tiranía habían llevado al hombre a una total inseguridad en sus derechos. En esta vía jurídico-institucional de cambio social y político tienen una decisiva importancia la legislación en materia de instrucción y la reforma fiscal (48).

Todo debe transcurrir por ese camino de la sencillez que proporciona la razón no empañada por los prejuicios. Y esta sencillez impone sólo dos condiciones a las leyes

para ser legítimas:

a) "emanar de un poder legítimamente instituído"; y
b) "no violar en ningún punto los derechos naturales que deben conservar" (49).

O, por decirlo de otro modo, basta con que el gobierno no sea despótico ni tiránico. Por lo demás, el contenido de dicha legislación podría dedicirse "de los principios de la razón universal", para lo cual no hay más que "seguir la naturaleza, obedecer la razón y conformarse a la justicia" (50), dice en una frase que sintetiza muy bien toda la filosofía -racionalista, progresista, optimista- de las luces.

3.6.2.- De cómo hacer las leyes. (A propósito de Montesquieu).

No queda ahí Condorcet. No se limita a exponer los principios generales de una legislación bien combinada, sino que aborda el problema del modo de composición articulada de un Ordenamiento jurídico.

Fue Condorcet uno de los pocos ilustrados que osaron criticar a Montesquieu. Se opuso, como vimos, a la división del Poder Legislativo en Cámaras y fuerzas políticas a la manera montesquiniana, y se opuso también al libro XXIX del Espíritu de las leyes, que versa precisamente acerca "Del modo de componer las leyes" (51).

En estas observaciones, Condorcet se complace a veces en evidenciar la extraña lógica del bordelés, sus insuficiencieas, su falta de sistemática, su escaso cuidado científico en las citas, etc. Así, le reprocha: "Nunca análisis, nunca discusiones, nunca algún principio exacto;

y siempre, únicamente, uno o dos ejemplos que las más de las veces no prueban más que una cosa, y es que nada hay tan común como las leyes malas" (52). Y en otra ocasión: "Confieso que me es también imposible percibir la menor conexión entre el título de este capítulo y su primer artículo "(53).

Para Condorcet, como ya sabemos, la legislación debe extraerse de los principios de la razón universal, esto es: seguir la naturaleza, obedecer la razón y conformarse a la justicia. Pero si esa razón es universal, es la misma e idéntica para todos los ciudadanos de un país, incluso para todos los hombres de la tierra. A todos debe convenir una misma legislación, pues sólo una es verdadera y justa. Así, pues, la uniformidad legislativa se impone como conclusión evidente: "Las ideas de uniformidad y de seguridad -dice- agradan a todos los entendimientos; y sobre todo a los entendimientos exactos".

El vigor de la deducción raya aquí en la falta de - realismo. Pero debemos situar el análisis condorcetiano en el contexto de su época y de la lucha contra el sistema de privilegios del régimen absolutista que estaba feneciendo y contra la maraña de disposiciones jurídicas entorpecedoras del mercado libre, no por prurito javobino, que nunca lo hubo en Condorcet: "La uniformidad de pesos y medidad -aclara él mismo- solamente puede desagradar a los curiales, que temen que se minore el número de pleitos; y a los mercaderes, que temen todo lo que hace fáciles y sencillas las operaciones de comercio" (54).

Frente a tanta menudencia de picapleitos y de mercaderes monopolistas o miopes, el racionalista se rebela - llevando hasta el límite la conclusión de un sencillo -

silogismo: "Como la verdad, la razón, la justicia, los derechos de los hombres, el interés de la propiedad, de la libertad y de la seguridad son los mismos en todas partes, no se descubre la razón para que todas las provincias de un Estado y aun todos los estados no tengan las mismas leyes criminales, las mismas leyes civiles, las mismas leyes de comercio, etc. Una buena ley debe ser buena para todos los hombres, como una proposición verdadera lo es igualmente para todos (55).

De este modo, por lo demás, se facilita el conocimiento de los propios intereses por parte de todas las personas y se contribuye a la igualdad entre los hombres; y la legislación se hace más sencilla, lo que es rasgo de su idoneidad (56).

Cuatro grupos de leyes distingue Condorcet por su objeto (57):

1. Penales.
2. De policía: que, a su vez, pueden ser de dos tipos:
   a) las que imponen sacrificios a la libertad de los ciudadanos; y
   b) las que regulan el goce de las cosas comunes, como las calles y los caminos.
3. Civiles. Hay cinco especies de leyes civiles, cuatro de las cuales se refieren a la propiedad y la quinta al estado de las personas. Por cierto, "¿por qué en parte alguna del Espíritu de las leyes trata (Montesquieu) de la naturaleza del derecho de la propiedad, de sus consecuencias, de su extensión y de sus límites"? (58).
4. Políticas, que regulan:
   a) el ejercicio de la potestad legislativa;
   b) el modo de emplear la fuerza pública;

c) el modo de tratar en nombre de la nación;
d) los gastos;
e) las contribuciones.

Esto es: Derecho constitucional, orden público, Derecho internacional y Derecho financiero y tributario. Y añade lacónico Condorcet: "No hablemos de las leyes del comercio porque el comercio debe ser absolutamente libre".

Una vez conocidas las materias propias de la ley, el procedimiento legislativo viene explicado en términos que hoy nos parecen demasiado simples, incluso ingenuos(59):

1. En primer lugar insiste nuestro liberal en que hay que examinar si la ley es necesaria.
2. Después, reducir el objeto a cuestiones generales y sencillas, tan pocas como sea posible.
3. Ver entonces si la razón, esa razón universal y uniformadora, nos sugiere alguna respuesta justa. En caso afirmativo, hay que seguirla; en caso negativo, el criterio debe ser el de la utilidad pública.
4. Las leyes deben ser claras y no contener más que las palabras necesarias y de significación precisa.
5. Aun así, conviene que las leyes vayan acompañadas de una exposición de motivos, separada del texto de la ley, "como en un libro de matemáticas -de nuevo geómetra- se puede separar la serie de las proposiciones de la obra misma que contiene sus demostraciones".
6. Es necesario determinar bien la rama de la legislación que se aborda, para evitar contradicciones con otras leyes.
7. Debe regularse un procedimiento de reforma de las leyes sin necesidad de esperarse a que los abusos

hagan ver la necesidad de esa reforma. Debe ésta hacerse de modo que no altere la unidad del sistema legislativo.

Estas reflexiones -concluye pertinaz- son sencillas... y Montesquieu no se ha dignado ocuparse de ellas".

4.- DIVERSAS PERSPECTIVAS DEL PROGRESO FUTURO.

Es interesante, en fin, pasar revista a los distintos aspectos en que, según Condorcet, iba a progresar el hombre si se conduce, como felizmente parece llegado el tiempo, por la razón y no por los prejuicios, y si acierta a dotarse de un Estado representativo como el descrito.

a) Aumentará la producción gracias a las máquinas, que impondrán, además, la especialización y la racionalización de los procesos productivos (60).
b) Se racionalizará el crecimiento demografico. La posición condorcetiana en este punto es muy equilibrada. No se había publicado aún el ensayo de Malthus sobre la población, que aparecería anónimo en 1798, y ya Condorcet se enfrenta con el problema sin el alarmismo malthusiano ni la inseguridad o inconsciendia de los ambientes intelectuales tradicionales, defendiendo una tesis que, con palabras muy de hoy, cabría calificar de "paternidad responsable" (61).
c) Se progresará en medicina, en higiene de las viviendas y de los alimentos. Se prolongará con ello la duración media de la vida humana a edades sucesivamente desplazables, de modo que no se le pueda asignar de antemano un término máximo (62).

d) Sobre todo, se perfeccionarán las leyes y las instituciones públicas.

e) Por último, el progreso destruirá también "los prejuicios que han establecido entre los dos sexos una desigualdad de derechos" y asistiremos a la incorporación social, cultural y política de la mujer.

* * *

Apenas cabe un pensamiento más armonioso y coherente. Todas las piezas se necesitan entre sí. Casi ninguna disonancia. Todo tiene su lugar. Todo parece estar previsto. Si la combinación es negativa, el país camina a su ruina. Si la combinación es positiva (instrucción-legislación-igualdad.libertad), camina hacia el progreso, hacia un progreso cuyos límites no se nos alcanza a ver.

NOTAS AL CAPITULO XIX

(1) Notas sobre Voltaire, VII 278-283. Ver también págs. 265-268.

(2) Cartas de un ciudadano de los Estados Unidos, XII, 140. Ver contra la aristocracia y contra el clero y su intento de manipulación de las asambleas y otros órganos de poder provinciales, Cartas de un burgués de New-Haven, XII, 183 y ss.

(3) Notas sobre Voltaire, VII, 270-271.

(4) Cartas de un burgués de New-Haven, XII, 101.

(5) Ibídem, 73-76. Influencia de la revolución de América en Europa, XI, 365-395: los problemas que expone en Vida de Turgot, V, 306-316, se refieren más bien a la confederación, que era lo que aún existía en las antiguas colonias (1786).

(6) Influencia de la revolución de América en Europa, XI, 367-368.

(7) Sentimientos de un republicano sobre las Asambleas provinciales y los Estados Generales, XII, 195 y ss.; Cartas de un gentilhombre a los señores del tercer estado, XII, 319-320; Sobre las Asambleas provinciales, XIII, 229-238.

(8) Sobre los problemas discutidos en este epígrafe, ver mi trabajo. Democracia y representación en los orígenes del Estado constitucional, Rev. de Estudios Políticos, nº 203, nov.-dic- 1975.

(9) Ver, además del Ensayo sobre las Asambleas provinciales (diversos lugares), Vida de Turgot, V, 160 y ss., entre otros pasajes.

(10) Sobre las Asambleas provinciales, XIII, 20 y 37.

(11) Vida de Turgot, V 301.

(12) Cartas de un burgués de Ne-Haven, XII, 17.

(13) Ideas sobre el despotismo, XII, 233.

(14) Declaración de derechos, XII, 288.

(15) Sobre las Asambleas provinciales, XIII, diversos lugares.

(16) Montesquieu, Espíritu de las leyes, XI, 6.

(17) Cartas de un gentilhombre, XII, 318-340; Reflexiones sobre los poderes e instrucciones de las provincias a los Estados Generales, XII, 393.

(18) Cartas de un gentilhombre, 2ª Carta, XII, 315-340. Ver también la 3ª carta, 353-354.

(19) Manuscritos inéditos, citado por F. Alengry, Condorcet, guide de la Revolution Française. ob. cit., pág. 490.

(20) Ibídem, citado en la misma hora y lugar.

(21) Reflexiones sobre los poderes políticos, XII, 393; De la naturaleza de los poderes públicos en una nación libre, XVI, 112 y 143; Sobre la necesidad de hacer ratificar la constitución por los ciudadanos, XV, 203-204, etc.

(22) Instrucción sobre el ejercicio del derecho de soberanía, XVII, 400.

(23) De la naturaleza de los poderes públicos..., XVI, 118.

(24) Ver F. Alengry, ob. cit., pág. 492.

(25) Sobre la necesidad de hacer ratificar la Constitución por los ciudadanos. XV, 224. Ver De la naturaleza de los poderes políticos..., XVI, 117-119.

(26) Cartas de un burgués de New Haven, XII, 83-87, 91-94 y 107-134, especialmente 124-130.

(27) Enciclopedia o Diccionario razonado de las ciencias, de las artes y de los negocios, 1ª edic. francesa, tomo XIV, 1766, págs. 143a-146b.

(28) Cartas de un burgués de New Haven, XII, 121.

(29) Ver mi trabajo citado, Democracia y representación en los orígenes del estado consitucional.

(30) Notas sobre Voltaire, VII, 116-117.

(31) A los amigos de la libertad, artículo publicado en el "Diario de la Sociedad de 1789" el 8 de agosto de 1790. Citado por F. Alergy, ob. cit., pág. 492. Alengry remite a O.C., X, 179, de la edición de Arago. No he podido comprobar el texto en la edición de 1804, por la que vengo citando en este trabajo.

(32) Cartas de un burgués de New-Haven, XII, 45 y ss.

(33) Ideas sobre el despotismo, XII, 211.

(34) Declaración de derechos, XII, 268.

(35) Cartas de un burgués de New-Haven, XII, 13.

(36) Ibídem, 107 y ss. Ver también 83-87 y 91-94.

(37) Sobre las Asambleas provinciales, XIV, 412-415.

(38) Cartas de un burgués de New-Haven, XII, 84-85 y 124-127.

(39) Cartas de un gentilhombre, XII, 353.

(40) Sobre las Asambleas provinciales, XIV, 282.

(41) Ibídem, XIV, 412.

(42) Los progresos del espíritu humano, pág. 241.

(43) Ensayo sobre las Asambleas provinciales, XIV, 282-283.

(44) Disertación filosófica y política, X, 220.

(45) De la naturaleza de los poderes políticos, XVI, 111-113.

(46) Ensayo sobre las Asambleas provinciales, XIV, 412; Ver Vida de Turgot, V, 278 y ss.

(47) Los progresos del espíritu humano, pág. 241 (subrayado mío).

(48) De la naturaleza de los poderes políticos, XVI, 137-138.

(49) Ver la Disertación filosófica y política, X, 236-237.

(50) Vida de Turgot, V, 259.

(51) Memorias sobre la instrucción pública, IX, 79 (subrayado mío); ver Vida de Turgot, V 271.

(52) Observaciones sobre el libro XXIX del Espíritu de las leyes; cito por la obra de Detut de Tracy "Comentario sobre el Espíritu de las leyes de Montesquieu", que incluye las observaciones de Condorcet, ed. castellana, Córdoba, 1877, págs. 257-278.

(53) Ibídem, 261.

(54) Ibídem, 265.

(55) Ibídem, 269.

(56) Ibídem, 270.

(57) Ibídem, 271-273.

(58) Ibídem, 273-274.

(59) Ibídem, 259.

(60) Ibídem, 274-278.

(61) Ibídem, 236-237.

(62) Ibídem, 237-328.

(63) Ibídem, 247-248.

CONCLUSIONES

1.- Son muy diversos los pensadores estudiados y sus respectivas circunstancias sociales y políticas. A pesar de todo, muchos de ellos se expresan políticamente - construyendo modelos. Este recurso metodológico le da cierta unidad a una Filosofía Política tan escindida en otros muchos aspectos. De Moro y Campanella a Rousseau, pasando por el mismo Maquiavelo y Hobbes, es el arbitrio del autor el que fabrica la mentefactura política, a la que, antes que nada, hay que exigirle - coherencia interna.

Al diseccionar esos modelos mediante un riguroso análisis, muchos de ellos no pasan la prueba y se diluyen; lo cual, sin embargo, no obita para que el autor haya desenvuelto en la tarea una buena porción de conceptos, sugerencias y procedimientos que nutren desde entonces la ciencia jurídica y política euro-occidental.

Montesquieu es, dentro de esta línea, un caso especial. No construye un modelo, su modelo, más o menos enfrentado a su antimodelo, sino que diseña varios, de los que sólo uno es rechazable. Desde este punto de vista el método mencionado alcanza su madurez con el autor del Espíritu de las leyes, puesto que, al - menos aparentemente, no lo utiliza con fines de defensa política de un determinado modelo sino para ofrecer un repertorio suficiente a fin de mejor analizar todo gobierno existente.

2.- Con la doctrina de la razón de Estado se inaugura la autonomía de la política respecto de los ordenamientos -jurídico, moral, religioso- a los que se la consideraba antes sometida, siempre desde el punto de vista

teórico. La corriente "realista" de la política tiene en Maquiavelo su más conocido representante. Pero si este construye un tipo ideal de príncipe, todo el realismo político utiliza un concepto de política químicamente puro, precisamente elaborado en la mesa de escritorio, lo que es todo menos realista.

De otro lado, en la obra de Maquiavelo se detecta una evidente inconcreción metodológica y una no menos cierta falta de sistema. Aun así, la contraposición dialéctica entre virtù y fortuna es un fecundo instrumento de análisis de la realidad política.

Por lo demás, el concepto de razón de Estado introduce la excepción al sometimiento de la política a normas generales y superiores y da lugar a un "derecho del Estado", que es claro antecedente del derecho político.

3.- El concepto de soberanía es muy diferentemente barajado por autores como Bodino y los teólogos y juristas españoles de los siglos XVI y XVII, menos consistentemente en el primero, que termina desdibujando su concepción -de nuevo un tipo ideal- de soberanía absoluta.

4.- Grocio construyó un sistema ideal de normas evidentes por sí mismas, conforme al modelo deductivo de la Matemática. El procedimiento, aun con muy notables diferencias en el contenido, será seguido el nominalismo de Hobbes, vía en la que habrían de profundizar Locke y Hume. El camino del Algebra jurídica y política, estaba abierto.

5.- El análisis del modelo hobesiano de Leviatán nos ha arrojado el resultado de su relativa inconsistencia, frente a lo que ha sido tópico alabar en tratados y monografías. en primer lugar, ya el propio intento - contradecía la teoría del conocimiento y el sistema de las ciencias hobesiano. Pero, en segundo lugar, - presenta en sí mismo frecuentes lunares, desde su contraposición al estado de naturaleza como antimodelo hasta las excepciones que opone al absolutismo soberano.

El edificio hobesiano se agrieta definitivamente cuando afirma que la distinción entre las sociedades constituídas por un pacto libre y las que lo han sido por conquista no afecta al soberano; por lo cual resulta superflua toda su teoría acerca del estado de naturaleza, de la igualdad, de la inseguridad, del pacto social, etc.

6.- El empirismo de Locke y de Hume no se traduce realmente en un tratamiento esperimental de la política. Se desaprovecharon dos vetas muy sugestivas en este terreno, la de la opinión pública y la de las convenciones, que, sin embargo, quedaron al descubierto para futuros politólogos.

7.- De Locke parten, por la doble faz de su pensamiento, empirista y racionalista, otras tantas vertientes de la teoría Política posterior: la Teoría jurídica del Estado y la Ciencia Política.

8.- El abigarrado y aparentemente disoluto ambiente filosófico y científico francés del siglo XVIII está preñado de la presencia de Locke, de Newton y de la Cons-

titución inglesa. Los "filósofos" quieren ser los - "Newton de las ciencias sociales" pero no les fue fácil colocarse siquiera en el punto de partida: ¿un - análisis empírico de comportamientos políticos en el que estos fueran contados, medidos y pesados para poder alcanzar generalizaciones plausibles? ¿Una construcción de modelos políticos al modo matemático?

Lo primero se veía favorecido por el renacimiento de la Historia, ahora ya como ciencia "positiva" y no meramente narrativa de acontecimientos. Lo segundo, por los libros de viajes y relatos más o menos documentados de pueblos salvajes, los cuales ofrecían materia prima suficiente para la comparación de modos de vida, de culturas y de instituciones. Pero la mayoría de los "filósofos" terminaban haciendo un Derecho Natural de la política.

9.- Montesquieu, en cambio, debatiéndose entre Descartes y Newton, intenta cubrir esos dos frentes apuntados.

El grueso del estudio que le hemos dedicado ha consistido en un análisis de su obra, en una paciente disección de sus presupuestos, de sus enfoques, de sus métodos y de su línea argumental. Hemos podido comprobar entonces que, pese al caos del Espíritu de las leyes, es posible encontrarle un orden sistemático y una cohesión entre sus tres partes: la Teoría Política; la Teoría Jurídica y la Sociología Política.

La Teoría Política se nos ha mostrado fundamentalmente como un análisis lógico de las formas de gobierno. La Teoría Jurídica se debate entre el positivismo al que abocaba el empirismo y relativismo del autor y el

iusnaturalismo racionalista del que éste nunca se - desembarazó por completo. La Sociología Política consiste en un estudio de los factores o causas que inciden en la vida política.

Ahora bien, la Sociología Política, no está concebida -ni, en rigor, podía estarlo todavía, pues está naciendo- como base de las otras dos o, al menos, de la Teoría Política; su minuciosa descripción de los factores reales, de las variables políticas, aparece como ilustración y confirmación de lo que el análisis lógico de los gobiernos ya había establecido.

Y recorriendo y dando unidad a toda la obra, la Historia, que proporciona a la Teoría modelos para sus tipos ideales de gobierno, y a la Sociología hechos incontables donde detectar las relaciones necesarias, las constantes políticas y sus distintos modos de causación; como asimismo aporta a la Teoría Jurídica no sólo la génesis de las leyes, sino, sobre todo, el decurso de su espíritu.

10.- Pero, junto a la disección de la obra montesquiniana, hemos procedido a su reconstrucción unitaria y cohesiva. Esa unidad, que puede detectarse, desde luego, en su ideología, también se sostiene, aun con dificultad notoriamente mayor, en sendos pilares teóricos de la Teoría y la sociología políticas: los principios de gobierno y el espíritu general, por más que Montesquieu no extraiga del segundo todo el partido que hubiera sido deseable, en buena medida porque falsea su concepto, hurtándole sus elementos más dinámicos: los socio-económicos.

11.- La influencia de Montesquieu es, por todo lo dicho, mucho mayor. La Sociología Política tendrá en él un vivero permanente de sugerencias y un modelo de construcción científica. La Teoría Política tendrá otro modelo paralelo y un objeto inagotable: la unidad o división del poder. Las posteriores ciencias denominadas Teoría del Estado. Derecho Público, Derecho Político o Derecho Constitucional han estado atrapadas por el paradigma montesquiniano y, todavía hoy, no puede decirse que, se hayan desprendido de él.

Por lo que se refiere a la Teoría Jurídica, su aportación más interesada, bien que no la formulara así de explícitamente, en la distinción entre ley-fórmula, ley-razón y ley-mandato, que tanto juego ha dado posteriormente al menos por lo que se refiere a la primera y a la última. Y no podemos olvidar que Montesquieu habla ya por extenso del derecho político y casi estuvo a punto de categorizarlo como ciencia junto a su condición de rama del ordenamiento jurídico.

12.- Esta otra labor le correspondió a Rousseau, a cuyo estudio hemos dedicado cuatro capítulos densos. En ellos creo haber establecido la fundamental unidad temática e ideológica de Rousseau en toda su obra, frente a quienes lo ven escindido entre el individuo y el estado totalitario, o entre el racionalismo y el voluntarismo o el sentimentalismo. Esta unidad del pensamiento y de la obra del ginebrino se muestra principalmente al analizar los diversos propósitos de sus escritos, para interpretar en función de ellos lo que en éstos se defiende. Así, ha salido ganando, según creo, la comprensión de su obra total.

13.- En cuanto a su modelo político, existe un hiato entre, de un lado, los fundamentos, los principios en que este modelo descansa, y, de otro, lo que estos principios reclaman en el orden funcional. Rousseau es riguroso en lo primero y mucho menos en lo segundo, donde evidencia incorrecciones, deficiencias y contradicciones.

El modelo rusoniano también ofrece -aunque su autor no lo viera así exactamente- posibilidades de reconstrucción teórica, que Marx realizó en parte y en parte malogró.

En cambio, las posibilidades de verificación o falseación práctica de dicho modelo igualitario -tanto en su variante rusoniana como en la marxista- con mínimas, porque los modelos ideales -como advertía Max Weber- no se dan puros en la realidad extramental, como no se han dado éstos en absoluto. Es en su diseño donde hay que enfrentarlos con su propia lógica interna; y en este ámbito -lo dice la misma autoridad, o contiene todo lo que su esencia postula y sólo esto, o es otra cosa. No hay término medio.

14.- Para Rousseau el Derecho Político, como ciencia, es Derecho Natural de la política. Es decir: consiste en el estudio de los principios y valores que permiten comprender de forma crítica la política real de la sociedad en que vivimos. Es, por lo tanto, una teoría "normativa".

Pero este comportamiento científico está lejos de la abstracción evasiva. Por eso hemos dicho que es crítico. Rousseau extrae la consecuencia de un análisis -

anterior del fundamento de la sociedad civil históricamente conocida de nuestra sociedad. Y ese fundamento es, dice, el económico. Todo lo demás procede de él. En este sentido, Rousseau aparece como un predecesor de la dialéctica marxista.

15.- Condorcet ofrece menos sorpresas desde la óptica de nuestro trabajo. Recibe la herencia de todos los anteriores y la metaboliza con admirable sencillez. Siendo como era geómetra, no se siente incómodo en el desenvolvimiento deductivo de los principios filosóficos referentes al derecho y a la política.

En él convergen el iusnaturalismo racionalista, el relativismo y posibilismo acerca de las formas de gobierno, la teoría crítica de la división de poderes, la Filosofía de la Historia y la prospectiva de futuro. Acaso lo más reseñable -siempre desde la singular perspectiva de este estudio- sean, de una parte, las páginas que dedica a la instrucción y a la ciencia como motores del cambio social y político; y, de otra, la linealidad de su lógica, algo muy desusado en la época, como sabemos: si el orígen de la sociedad está en el pacto, Condorcet modela uno sin fisura alguna; si los hombres son libres e iguales, Condorcet elabora una teoría de la libertad y de la igualdad en la que, a golpes de silogismos, establece la sinominia entre ellas y una doctrina de la solidaridad mundial al estudio de las formas políticas, sin que debamos olvidar su constribución en la que aporta nada menos que la primera piedra de la teoría de la democracia representativa, así como también de la después llamada democracia semidirecta.

Podríamos decir, pues, que Condorcet significa la síntesis y la madurez de los modos científicos que llegan hasta él, si bien en su obra prepondera de forma evidente el racionalismo deductivo.

Madrid, Septiembre, 1987.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA

F. Alengry: Condorcet, guide de la Révolution Française, París, 1904, reimpresión Ginebra, 1970.

L. Althusser: Montesquieu: la Política y la Historia, ed. cast., Barcelona, 1974.

J.L.L. Aranguren: Etica y política, Madrid, 1968.

R. Aron: Les étapes de la pensée sociologique, París, 1959.

A. J. Ayer: Hume, ed. portuguesa, Lisboa, 1981.

H. Barckausen: Le désordre de l'Esprit des lois, Revue de Droit Publique, 1898.

Ch. Bastide: John Locke, ses théories politiques et leur influence en Angleterre, París, 1906, reimpresión Ginebra, 1970.

P. Bayle: Proyect et fragments d'un Dictionnaire critique, Rotterdam, 1692.

- Dictionnaire historique et critique, Rotterdam, 1697.

Y. Belaval (dir.): Historia de la Filosofía, vol. 5: La Filosofía del Renacimiento, ed. cast., Madrid, 1974.

- Vol. 6: Racionalismo, empirismo, Ilustración, Madrid, 1976.

G. Benrekassa: Montesquieu, París, 1968.

L. Berard: "L'Esprit des lois" dans la Congregation de l'Index, Burdeos, 1949.

D. del Bo: Montesquieu. Le dottrine giuridiche e politiche, Milan, 1943.

N. Bobbio: Locke e il diritto naturale, Turin, 1963.

- La Teoría delle forme di governo nelle storia del pensiero politico, Turin, 1976.

E. Bodenheimer: Teoría del Derecho, 3ª ed. cast., México, 1964.

J. Bodino: Los seis libros de la República, ed. cast., Caracas, 1966.
- Los seis libros de la República, ed. de P. Bravo, Madrid, 1973; hay edic. posteriores.

Bossuet: Política extraída de las Sagradas Escrituras, ed. cast., Madrid, 1974.
- Discurso sobre la Historia Universal, ed. cast., Barcelona, 1940.

J. Bury: La idea del progreso, ed. cast., Madrid, 1971.

L. Cahen: Condorcet et la Révolution Française, París, 1904, reimpresión Ginebra, 1970.

S. del Campo: La Sociología científica moderna, Madrid, 1965.

E. Carcassonne: Montesquieu et le probleme de la Constitution française au XVIII^{e} Siècle, París, 1927, reimpresión Ginebra, 1970.

E. Cassirer: Filosofía de la Ilustración, ed. cast., México, 1950.

M.A. Cattaneo: Le doctrine politiche di Montesquieu e di Rousseau, Milán, 1964.

A. Cobban: Interpretación social de la Revolución Francesa, ed cast., Madrid, 1971.

J.M.A.N. Condorcet: Oeuvres Complètes, ed. de París, 1804.
- Oeuvres complètes, ed. de Arago, París, 1847-1849.
- Bosquejo de un cuadro histórico sobre los progresos del espíritu humano, ed. de D. Barnés, Madrid, 1921.
- Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano, ed. de A. Torres del Moral, Madrid, 1980.

- Escritos pedagógicos, ed. de D. Barnés, Madrid, - 1922.
- Influencia de la revolución de América sobre Europa, ed. cast., Buenos Aires, 1945.
- Observaciones sobre el libro XXIX del Espíritu de las leyes, incluído por Destut de Tracy en su "Comentario al Espíritu de las leyes de Montesquieu", ed. cast., Madrid, 1821; Córdoba, 1877.

F. Copleston: Historia de la Filosofía, ed. cast., Barcelona, 1973, vol. 4: De Descartes a Leibniz; vol, 5: De Hobbes a Hume, vol. 6: De Wolf a Kant, (1974).

S. Cotta: Montesquieu e la scienza della societá, Turin, 1954.

L. Crespo: Introducción a "El origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres", ver Rousseau.

J. W. Chapman: Rousseau, Totalitarian or Liberal?, Nueva York, 1956.

F. Châtelet (dir.): Historia de la Filosofía, vol. 2: La Filosofía del mundo moderno. Los ilustrados, ed. cast., Madrid, 1976.

J. Chevalier: Historia del pensamiento. III: El pensamiento moderno desde Descartes a Kant, ed. cast., Madrid, 1963.

J.J. Chevalier: Los grandes textos políticos desde Maquiavelo a nuestros días, ed. cast., Madrid, 1970.

D'Alembert: Eloge de M. le Président de Montesquieu, en el tomo V de la Enciclopedia, 1ª ed. francesa, 1755.

- College, artículo de la Enciclopedia, Tomo III de la ed. cit.; ver Diderot y d'Alembert.
- Ecole, philosophie de l', id., tomo V,
- Experimental, id., tomo VI.

J. Dedieu: Montesquieu, l'homme et l'oeuvre, París, 1943; reedición París, 1966.

- Montesquieu et la tradition politique anglaise en France. Les sources anglaises de l'Esprit des lois, París, 1909.

A. Dempf: La filosofía cristiana del Estado en España, Madrid, 1961.

R. Derathé: Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son temps, 2ª ed. París, 1974.

L. Desgraves: Montesquieu et "l'Esprit de lois", Burdeos, 1948.

Destut de Tracy: Comentario al Espíritu de las leyes, ed. cast., Madrid, 1821, Córdoba, 1877.

E. Díaz: Sociología y Filosofía del Derecho, Madrid, 1971.

Diderot: Encyclopedie, artículo de la Enciclopedia, tomo V de la edic. cit.: ver Diderot y d'Alembert.

Diderot y d'Alembert: Encyclopedie on Dictionaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, 1ª ed. francesa, 1751 y ss.

L. Díez del Corral: La monarquía de España en Montesquieu, Madrid, 1973.

- El pensamiento político europeo y la monarquía española, Madrid, 1975; 2ª ed. Madrid, 1983.

F. Duchesneau: L'empirisme de Locke, La Haya, 1973.

E. Durkheim: Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la Sociologie (el título es del editor, que une dos trabajos del autor titulados La contribution de Montesquieu à la constitution de la Science Sociale y Le "contrat social" de Rousseau, París, 1966.

W. Ebenstein: Los grandes pensadores políticos (de Platón a hoy), ed. cast., Madrid, 1965.

J. Ehrard: Politique de Montesquieu, (présentée par...), París, 1965.

Ch. Eisenmann: L'Esprit des lois et la séparation des pouvoirs. París, 1933.

F. Engels: Del socialismo utópico al socialismo científico, ed. cast., Madrid, 1969.

- Anti-Dühring, ed. cast. México, 1968.

E. Faguet: Politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire, París, 1902, reimpresión en Ginebra, 1970.

G. Fassó: Historia de la Filosofía del Derecho. vol. 2: La Edad Moderna, ed. cast., Madrid, 1979.

Fontenelle: Poésies pastorales... avec un traité sur la nature de l'eglogue et une digression sur les anciens et les modernes, en "Oeuvres Completes", París, 1715.

E.M. Fournol: Bodin, prédécesseur de Montesquieu, París, 1906, reimpresión Ginebra, 1970.

C. Friedrich: Filosofía del Derecho, ed. cast., México, 1974.

M. García Pelayo: Del mito y de la razón en el pensamiento político, Madrid, 1968.

J. García Roca: Positivismo e Ilustración: la filosofía de David Hume, Valencia, 1981.

G. Garmendía de Canusso y N. Schnaith: Thomas Hobbes y los orígenes del Estado burgués, Buenos Aires, 1973.

A. Gérard: Mitos de la Revolución Francesa, ed. cast., Barcelona, 1973.

E. González Blanco: Introducción a "El Príncipe", de Maquiavelo, Madrid, s.f.

A. González Gallego: Locke, empirismo y experiencia, Barcelona, 1984.

J.W. Gough: John Locke's Political Philosophy, Oxford, 1973.

J.M.Goulemot y M. Launay: El siglo de las luces, ed. cast., Madrid, 1969.

S. Goyard-Fabre: Montesquieu, adversaire de Hobbes, París, 1980.

- Le droit et la loi dans la philosophie de Thomas Hobbes, París, 1975.
- La philosophie du droit de Montesquieu, París, 1973.

G. Grimberg: El siglo de la Ilustración, ed. cast., Madrid-Barcelona-México, 1973.

R. Grimsley: La filosofía de Rousseau, ed. cast., Madrid, 1977.

H. Grocio: De iure belli ac pacis, ed. cast., Madrid, 1925.

M. Halbwachs: Prologue al "Contrat social", edic. comentada, París, 1943.

N. Hampson: Histoire de la pensée europeenne. 4: Le siecle des lumieres, he manejado la edición francesa de París, 1972, no el original inglés.

- Historia Social de la Revolucion Francesa, ed. cast., Madrid, 1970.

J. Harrison: Humen's theory of justice, Oxford, 1981.

P. Hazard: El pensamiento europeo en el siglo XVIII, ed. cast., Madrid, 1958.

T. Hobbes: Leviatán, ed. cast., Madrid, 1980, Introducción de C. Moya.

- Leviatán, ed. cast., Madrid, 1985. Trad. de M. Sánchez Sarto.
- Elementos de Derecho Natural y Político, ed. cast. y Prólogo de D. Negro, Madrid, 1979.

- Elementa philosophica. De cive, Amsterdam, 1696; Lausana, 1782.
- Les fondements de la politique, Amsterdam, 1649.
- De cive or The Citizen, Nueva York, 1949.

D. Hume: Philosophical works, Londres, 1964.
- Tratado de la naturaleza humana, ed. cast., Buenos Aires, 1974; ed. cast., de F. Duque, Madrid, 1977; hay ed. posterior; Barcelona 1984; hay ed. posterior.
- Enguiry concerning human understanding, Nueva York, 1955.
- Investigación sobre el conocimiento humano, ed. cast., de J. de Salas, Madrid, 1980; hay ed. posteriores.
- A treatise of human nature, Osford, 1888; hay ed. posteriores.
- Ensayos políticos, ed. cast., de E. Tierno, Madrid, 1955, 2ª ed. de 1982.
- De la moral y otros escritos, ed. y Prólogo de D. Negro, Madrid, 1982.
- Essays and Treatises on several subjets, Londres, 1768; hay ed. posteriores.
- Historia natural de la religión. Diálogos sobre la religión natural, ed. cast. de J. Sadaba, Salamanca, 1974.

Mª. C. Iglesias: El pensamiento de Montesquieu, Madrid, 1984.
- El Paraíso perdido en las Cartas Persas y en los Discursos rousseaunianos, R.E.P., nº 8, monográfico sobre rousseau, var Rousseau.
- La política como liberación: El Contrato Social de Rousseau, Rev. Universidad y sociedad, nº 3, Madrid, 1981.
- Prólogo a "Emilio", ed. cast., Madrid, 1981; ver Rousseau.
- J. RodriguezAramberri y L. Rodríguez Zúñiga: Los - orígenes de la teoría sociológica, Madrid, 1980.

P. Janet: Histoire de la Science Politique dans ses rapports avec la morale, 3ª ed., París, 1887.

M. Joly: Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu, París, 1968; ed. cast., Barcelona, 1974.

B. de Jouvenel: Essai sur la politique de Rousseau, en la ed. del "Contrat Social" de Ginebra, 1947.

R. de Lacharrière: Etudes sur la théorie de la démocratie: Spinoza, Rousseau, Hegel, Marx, París, 1963.

G. Lanson: Montesquieu, París, 1932.
- Le déterminisme historique et l'idéalismo social dans l'Esprit des lois, Revue de Métaphysique, t. XXIII, París, 1916.

W. von Leyden: Hobbes and Locke: The politics of freedom and obligation, Londres, 1981.

J. Locke: Works, Londres, 1777.
- Ensayo sobre el entendimiento humano, ed. cast., de S. Rábade, Madrid, 1980.
- Ensayo sobre el entendimiento humano, ed. de L. Rodríguez, Barcelona, 1985.
- Tratado (2º) sobre el gobierno civil, ed. cast. Buenos Aires, 1963.
- Two treatises of government, Cambridge, 1960.
- Essays on the Law of Nature, Oxford, 1954.
- Ensayo sobre el gobierno civil, ed. de L. rodriguez, Madrid, 1973.
- Carta sobre la tolerancia, ed. de P. Bravo, Madrid, 1985.
- Pensamientos sobre la educación, ed. de D. Barnés, Madrid, 1917.

C. B. Macpherson: La Teoría política del individualismo posesivo, ed. cast., Barcelona, 1970.

N. Maquiavelo: Tute le opere, Florencia, 1550.
- Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio, Florencia, 1918.
- Dell'arte della guerra, Roma, 1937.
- Obras históricas, trad. de L. Navarro, Madrid, 1914-15.
- El Príncipe, ed. bilingüe de L. A. Arocena, Madrid, 1935.
- El Príncipe, comentado por Napoleón Bonaparte, ed de J. M. Espinas, Barcelona, 1951; hay ed. posteriores.
- El Príncipe. Escritos políticos, ed. de J.G. Luaces y F. Sanchez Rojas, Madrid, 1960; hay ed. posteriores.
- El Príncipe. El antimaquiavelo (de Fedrico de Prusia), Madrid, 1964.

J.A. Maravall: La teoría española del Estado en el siglo XVII, Madrid, 1944.

C. Marx: El Capital, ed. cats., México, 1966.
- La question juire, ed. francesa, París, 1968.
- Crítica del Programa de Gotha, ed. cast., Madrid, 1968.

F. Meinecke: La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna, ed. cast., Madrid, 1959.

T. Melendo: John Locke: Ensayo sobre el entendimiento humano, Madrid, 1978.

P. Mesnard: Jean Bodin en la historia del pensamiento, ed. cast., Madrid, 1962.

R. Mondolfo: Rousseau y la conciencia moderna, Buenos Aires, 1962.

Montesquieu: Oeuvres Complètes, ed. de D. Ostery y G. Vedel, París, 1964.

- Oeuvres Complètes, ed. de M. Lièvre, París, 1949-1951.
- Oeuvres Complètes, ed. de M.A. Mason, París, 1950-1955.
- Espíritu de las leyes, ed. cast., Madrid, 1972.
- Grandeza y decadencia de los romanos, 4ª ed. cast., Madrid, 1942.
- Ensayo sobre el gusto, 2ª ed. cast., que incluye otros trabajos además del que da título al volúmen, Buenos Aires, 1949.
- Lettres persannes, ed. de G. Truc, París, 1956.
- Cahiers (1716-1755), ed. de B. Grasset, París, 1941.

J. Moreau: Rousseau y la fundamentación de la democracia, ed. cast., Madrid, 1977.

D. Mornet: Los orígenes intelectuales de la Revolución Francesa, ed. cast., Buenos Aires, s.f.

R. Morodo: Modelos y antimodelos políticos: Montesquieu y España, Boletín de Ciencia Política, nº 3, marzo 1970, Madrid; recogido en "Estudios de pensamiento político": ver E. Tierno y R. Morodo.

F. Murillo Ferrol: El pacto social en Suárez, Archivo de Derecho Público, Granada, 1948.

W. Nalf: La idea del Estado en la Edad Moderna, ed. cast., Madrid, 1973.

G. Namer: Rousseau, sociologue de la connaissance, París, 1978.

D. Negro: Prólogo a "Elementos de Derecho Natural y Político", Madrid, 1979; ver T. Hobbes.

- Prólogo a "De la Moral y otros escritos", Madrid, 1982; ver D. Hume.

R. Nisbert: Historia de la idea de progreso, ed. cast., Barcelona, 1981.

L. Nutrimento: Le doctrine politiche di Montesquieu e di Rousseau, Canova, 1975.

M. Oakeshott: Introducción a "Leviathan", Osford, 1947.

Ch. Oudin: L'unité de "l'Esprit des lois" de Montesquieu, París, 1910.

- Le spinozisme de Montesquieu. Etude critique, París, 1911.

L.E. Palacios: La prudencia política, 3ª ed., Madrid, 1957.

T.L. Pangle: Montesquieu, Philosophy of liberalism: a commentary on "the Sprit of the laws", Chicago, 1973.

J. Pérez Royo: Introducción a la Teoría del Estado, Barcelona, 1980.

R. Polin: La politique de John Locke, París, 1960.

- La politique de la solitude en J.J. Rousseau, París, 1971.

G. Prezzolini: Maquiavelo, ed. cast., Barcelona, 1968.

H. Puget: L'apport de Montesquieu à la Science Politique et au Dorit Public, Revue de Croit Public et de la Science Politique en France et à l'etranger, enero-marzo, 1952.

T. Quoniam: Introduction a une lecture de l'Esprit des Lois, París, 1976.

S. Rábade: Hume y el fenomenismo moderno, Madrid, 1975.

- Introducción al "Ensayo sobre el entendimiento humano", de J. Locke, Madrid, 1980; ver J. Locke.

F. y P. Richard: Introducción a "Emile on de l'éducation, París, 1957; ver Rousseau.

J. Robert: Montesquieu: De l'Esprit des lois, París, 1972.

A. Rodriguez Huéscar: Introducción, al "Contrato Social", ed. cast., Madrid, 1969; ver Rousseau.

J. Rodriguez Paniagua: Historia del pensamiento jurídico, 2ª ed., Madrid, 1976.

C. Rosso: Vico e Montesquieu, en "Omaggio a Vico", nº 10 de Collana di Filosofía, Nápoles, 1968.

- Intorno a Montesquieu (ensayos dirigidos por...), Pisa, 1970.

J.J. Rousseau: Oeuvres complètes, ed. de París, 1846.

- "Ecrits Politiques", París, 1972. Contiene: Lettre a M. Philipolis, Discours sur l'économie politique, Lettres écrites de la Montagne, Projet de Constitution pour la Corse y Considérations sur le Gouvernement de Pologne et sur sa réformationprojetée.
- Lettre a D'Alembert, ed. de M. Launay, París, 1967.
- Les rêveries du promeneur solitaire, ed. de J. Voisine, París, 1964.
- Du Contrat Social, ed. de P. Burgelin, París, 1966.
- Discours sur les sciences et les arts y Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalite parmi les hommes, ed. de. J. Rogers, París, 1971.
- Emile ou De l'education, ed. Classiques Garcier, París, s.f.
- Contrato Social, ed. cast., con Prólogo de M. Tuñón de Lara, Madrid, 1975.
- El Contrato Social, ed. cast., Madrid, 1979.
- Contrato Social, ed. cast., con Introducción de A. Rodriguez Huéscar, Madrid, 1969.
- Contrato Social, ed. cast., con Prefacio de E.Tierno, Madrid, 1969.
- Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, ed. cast., con Introducción de L. Crespo, Barcelona, 1970.

J. Rouvier: Les grandes idées politiques. Des origines à J.J. Rousseau, París, 1973.

L. Roux: Thomas Hobbes, penseur entre deux mondes, Université de Saint.Etienne, 1981.

B. Russell: Historia de la Filosofía occidental, ed. cast., Madrid, 1971.

G. Sabine: Historia de la Teoría Política, ed. cast., México, 1963.

L. Sanchez Agesta: El concepto de Estado en el pensamiento español del siglo XVI, Madrid, 1959.
- El concepto de Soberanía en Suárez, Archivo de Derecho Público, Granada, 1948.

C. Schmitt: El Leviatán en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes, ed. cast., Madrid, 1941.

Ch. Seignobos: La séparation des pouvoirs, París, 1934.

A. Sorel: Montesquieu, París, 1887, 4º ed., París, 1912-

W. Stark: Montesquieu pioneer of the Sociology of knowledge, Toronto, 1961.

J. Starobinski: Montesquieu, París, 1979.
- Montesquieu par lui-même, París, 1959.

L. Strauss: ¿Qué es Filosofía Política?, ed. cast., Madrid, 1970.
- Meditación sobre Maquiavelo, ed. cast., Madrid, 1964.

F. Suárez: De legibus, ed. cast., Madrid, 1967-1968.
- Defensio fidei, ed. bilingüe, Madrid, 1965.
- De triplice virtude theologica, ed. incompleta con el título "Guerra, intervención, paz internacional", Madrid, 1956.

J. Tchernoff: Montesquieu et Rousseau. Contribution à l'etude de la Philosophie Politique de XVIII^{e} siècle, París, 1903.

W. Theimer: Historia de las ideas políticas, 2ª ed. cast., Barcelona, 1969.

D. Thomson: Las ideas políticas, ed. cast., Barcelona, 1967.

E. Tierno Galván: Tradición y modernismo, Madrid, 1972.
- El tacitismo en las doctrinas del Siglo de Oro español, Murcia, 1949.
- Prólogo a "El espíritu de las leyes", ed. cit. de 1972; ver Montesquieu.
- Introducción a "Antología" de T. Hobbes, con textos de De cive y Leviatán, Madrid, 1965.
- Prefacio al "Contrato Social", ed. cast., de Madrid, 1969; ver Rousseau.
- y R. Morodo: Estudios de pensamiento político, Madrid, 1976.
- Prólogo a "Ensayos políticos", Madrid, 1955; ver D. Hume.

A. de Torqueville: El Antiguo Régimen y la Revolución, ed. cast., Madrid, 1969.
- Inéditos sobre la Revolución, ed. cast., Madrid, 1973.

F. Tönnies: Vida y doctrina de Thomas Hobbes, ed. cast., Madrid, 1932.

A. Torres del Moral: Etica y poder, Madrid, 1974.
- Democracia y representación en los orígenes del Estado constitucional, R.E.P., nº 203, Madrid, sep-oct. 1975.
- Modelo y antimodelo en la Teoría Política de Rousseau, R.E.P., nº 212, Madrid, marzo-abril, 1977.
- Ciencia y método en la obra de Montesquieu, Rev. de la Fac. de Derecho de la Univ. Complutense, nº 50-51, Madrid, 1977.
- Introducción a la ed. cast., de Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano; ver Condorcet.
- Crisis del mandato representativo en el Estado de Partidos, R.D.P., nº 14, Madrid, 1981.

J. Touchard (dir.): Historia de las ideas políticas, ed. cast., Madrid, 1964.

A. Truyol Serra: Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado II: Del Renacimiento a Kant, Madrid, 1976.

A. Tuñón de Lara: Introducción al "Contrato Social", ed. cast., de Madrid, 1975; Ver Rousseau.

G. Uscatescu: Maquiavelo y la pasión del poder, Madrid, 1969.

- De Maquiavelo a la razón de Estado, Madrid, 1951.

J. Vallés de Goytisolo: Montesquieu. Leyes, Gobiernos, poderes, Madrid, 1986.

Varios autores: Deuxième centenaire de L'esprit des lois de Montesquieu, Burdeos, 1949.

- La pensée politique et constitutionnelle de Montesquieu: bicentenaire de l'esprit des lois, París, 1952.
- Actes du Congrés Montesquieu, en conmemoración del 2º centenario de su muerte, Burdeos, 1956.
- Pour le 250^{e} anniversaire de Montesquieu, Revue de Metaphysique et de la Morale, t. XLVI, París, 1939.
- Etudes sur Montesquieu, París, 1970.
- Número monográfico sobre rousseau, R.E.P., nº 8, Nueva Epoca, Madrid, marzo-abril de 1979.
- Etudes sur Montesquieu: philosophie sociale et politique, París, 1975.
- Montesquieu, páginas monográficas de la Revue International de Philosophie, nº 33-34, Bruselas, 1955.

G. Vedel: Montesquieu et L'esprit des Lois, presentación de la ed. de Oeuvres Complètes; ver Montesquieu.

- Manuel élémentaire de Droit Constitutionnel, París, 1948.

P. Vernière: Montesquieu et l'Esprit des lois ou la raison impure, París, 1977.

L. Vian: Histoire de Montesquieu. Sa vie et ses oeuvres, París, 1879, reimpresión Ginebra, 1970.

F. de Vitoria: Obras, Madrid, 1960.

G. Vlachos: La politique de MOntesquieu: notion et méthode, París, 1974.

G. della Volpe: Rousseau y Marx, ed. cast., Barcelona, 1969.

- La Filosofía dell'esperienza di David Hume, Florencia, 1933.

Voltaire: Cartas inglesas, en "Obras", ed. cast., Barcelona, 1968.

- Diccionario filosófico, en la misma ed. de "Obras".
- Essai sur les moeurs et l'esprit des nations, en "Oeuvres Complètes", ed. de París, 1867, vol. III.
- Diccionario filosófico, 2ª ed. de J.B. Bergua, Madrid, 1966.
- Commentaire sur "L'Esprit des lois" de Montesquieu, ed. de Ginebra de 1978.

M.H. Waddicor: Montesquieu and the Philosophy of Natural Law, La Haya, 1970.

B. von Wiese: La cultura de la Ilustración, ed. cast., Madrid, 1954.