

VI. DERECHO, ESTADO Y SOCIEDAD

I

La idea del derecho y el principio de los derechos inalienables

CONSTITUYE uno de los rasgos fundamentales de la filosofía de las Luces que, con todo su apasionado impulso hacia adelante, con todo su empeño por quebrantar las viejas tablas de la ley y llegar a una nueva estructuración de la existencia, vuelve siempre, sin embargo, a los problemas filosóficos radicales de la humanidad. Ya Descartes se defendió contra el reproche de que tan sólo pretendía fundar una "nueva" filosofía y declara que su doctrina, que descansa en principios rigurosamente racionales, que se apoya tan sólo en la razón, pretende los privilegios de antigüedad. Porque la razón es la que posee los derechos de primogenitura; es superior por la edad a toda opinión y prejuicio que la han oscurecido en el curso de los siglos. La filosofía de las Luces se apropia este lema. En todos los campos lucha contra el poder de la mera tradición y contra la autoridad; pero no cree realizar con esto un trabajo puramente negativo y disolvente. Pretende, más bien, arrumbar los escombros del tiempo para dejar al desnudo los grandes muros del edificio que son para ella incommovibles y permanentes, tan viejos como la humanidad misma. La filosofía de las Luces no considera su misión como un acto destructivo, sino restaurador. Hasta en sus revoluciones más atrevidas no pretende otra cosa que restaurar; *restitutio in integrum*, por la que la razón y la humanidad son restablecidas en sus viejos derechos. En el aspecto histórico esta doble tendencia se revela, por una parte, en que la Ilustración, en toda su lucha contra lo existente y contra el pasado inmediatamente próximo, vuelve con preferencia a motivos intelectuales y planteamientos antiguos. En este sentido se pone en contacto con el humanismo del Renacimiento, cu-

ya herencia recoge; pero, como movimiento puramente filosófico, dispone de esta herencia con mucha mayor libertad que el Humanismo lo hizo dentro del círculo de la investigación puramente erudita. Recoge de él algunos rasgos fundamentales que corresponden a su propio modo de pensar, pero abandona sin mayor preocupación los que no le interesan. No raras veces este hincapié parcial de la Ilustración logra conducirnos al manantial auténtico del problema. Así con el problema del derecho. La Ilustración no quiere detenerse en la mera consideración del derecho histórico, sino que vuelve, con insistencia, al "derecho que ha nacido con nosotros", pero al fundarlo y defenderlo se enlaza de nuevo con la herencia intelectual más antigua. Nos conduce al planteamiento radical hecho por Platón. Así como Platón había planteado la cuestión fundamental de la relación entre el derecho y la fuerza, la Ilustración aborda de nuevo el problema y lo adentra en su propia vida espiritual. En este punto se inicia, a través de dos milenios, un diálogo directo con el mundo antiguo, que tiene igual significación en el aspecto histórico-espiritual que en el sistemático. Las dos tesis que representan Sócrates y Trasímaco en la *República* de Platón se enfrentan de nuevo. Se nos presentan en concepción distinta y se formulan conceptos dentro de un mundo conceptual que es esencialmente diferente al platónico; pero este cambio no elimina el parentesco y la comunidad objetivos. En el lenguaje de épocas diferentes se descubre una misma dialéctica que no ha perdido nada de su vigor y de su agudeza, que rechaza, hasta ahora, todos los intentos de mediación y anda todavía en busca de una clara decisión intelectual.

La cuestión platónica acerca de la "naturaleza" de lo justo y de su esencia peculiar no constituye un problema parcial, que afecte a un solo concepto y a su explicación filosófica. No puede destacarse de la cuestión fundamental acerca del sentido y de la naturaleza del concepto en general y sólo a partir de éste puede alcanzarse una explicación y solución definitivas. ¿Acaso en nuestros conceptos lógicos como éticos, se expresa algo objetivamente consistente y determinado, algo que es en sí; o son estos conceptos puros símbolos ver-

bales a los que arbitrariamente asignamos ciertos contenidos? ¿Existe lo igual, lo bello, lo justo en sí, o no hacemos sino buscar inútilmente, en el cambio de nuestras representaciones y opiniones algo propia y verdaderamente idéntico, que no sea arrastrado de un lado para otro en la corriente de nuestros *phantasmata*? ¿Existe una forma fundamental y primordial a la que apuntan estos conceptos y a la que corresponden, o no será que la mera pregunta encierra ya un equívoco y una ilusión? Se trata de resolver esta cuestión universal en las fundamentales explicaciones acerca de la naturaleza de lo justo en el *Gorgias* y en la *República*. En la cuestión acerca de la naturaleza, del *eidos* de la justicia, ya incluida la cuestión acerca del *eidos* en cuanto tal, es decir, su *quid juris*. Si se demuestra que la idea de la justicia se disuelve ante un análisis penetrante, que no encierra ningún sentido esencial e inmutable pues no hace sino designar una representación de cambiantes visos, entonces corresponderá la misma suerte a todo lo que pretende dignidad de idea. Vale solamente si no *quod*, existe tan sólo como proposición y de ella recibe su contenido relativo y su relativa permanencia. Cuando Platón se opone en este punto a la solución de los sofistas y trata de mantener el contenido fundamental del derecho, aquello que "es" en el más puro sentido y que más profundamente significa, libre de toda mezcla con el mero poder y de cualquier fundamento en el poder, plantea la cuestión capital de su filosofía. Aquí se decide el ser o no ser, de la ética, y también de la lógica. El desarrollo histórico posterior conduce ciertamente a un aflojamiento de este vínculo. Cada vez más raramente se recoge la forma metódica de la cuestión platónica en su peculiar sentido; su contenido pervive y constituye un elemento que encontraremos siempre en toda teoría del derecho y del Estado.

El siglo *xvii* y el *xviii* vuelven a considerar otra vez el problema en toda su universal amplitud. Hugo Grocio, especialmente, restablece el contacto. No sólo un político y un jurista, sino también un humanista, el pensador más importante e independiente surgido del círculo del Humanismo; por eso busca siempre el enlace directo con las teorías anti-

guas. En su doctrina acerca del origen de la sociedad y del derecho se dirige primero a Aristóteles y de éste a Platón. Así como en Platón la doctrina del derecho surge en una relación recíproca de lógica y ética, en el espíritu de Grocio el problema del derecho se enlaza con el de la matemática. Esta síntesis es rasgo típico de la dirección fundamental del siglo XVII. En él la matemática constituye siempre el medio y el instrumento espiritual para la restauración de la idea platónica. La ciencia natural tanto como las ciencias del espíritu han recorrido este camino. Pero la vinculación metodica establecida de esta suerte implica para la ciencia del derecho una consecuencia a primera vista paradójica y peligrosa en extremo; porque lo que el derecho parece ganar en el aspecto puramente ideal, eso mismo parece perder en lo que se refiere a su realidad, a su aplicación empírica. Se traslada del terreno de lo fáctico, de lo real y efectivo, al terreno de lo posible. Cuando Leibniz declara que la ciencia del derecho pertenece a las disciplinas que no dependen de experiencias, sino de definiciones, no de hechos sino de demostraciones rigurosamente lógicas, no hace más que extraer una clara y determinada consecuencia de una idea fundamental de Grocio. Porque no es posible sacar de la experiencia que sean en sí mismos el derecho y la justicia. Ambos implican el concepto de una coincidencia, de una proporción y armonía, que seguirían siendo válidas aunque no tuvieran verificación concreta en ningún caso, aunque nadie hubiera que practicara la justicia ni nadie para quien se practicara. Con esto el derecho se asimila a la aritmética pura porque lo que ésta nos enseña sobre la naturaleza de los números y sus relaciones implica una verdad eterna y necesaria, una verdad que no quedaría afectada aun desapareciendo todo el mundo empírico y que no existiera nadie para contar, ni ningún objeto para ser contado. Esta comparación y esta misma analogía

¹ Mitteilungen aus Leibniz' ungedruckten Schriften, de Georg Mollat, Leipz., 1893, p. 22; para más detalles vid. mi ensayo: Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen, Marburgo, 1902, pp. 425ss., 449ss. Las siguientes consideraciones han sido tomadas en parte de un ensayo que publiqué con el título "Vom Wesen und Werden des Naturrechts", en la Zeitschrift für Rechtsphilosophie in Lehre und Praxis, t. VI, pp. 155.

metódica expone Grocio en el centro del prólogo a su obra maestra. Expresamente declara que sus deducciones acerca del derecho de la guerra y la paz no pretenden en modo alguno encontrar una solución segura para problemas concretos, determinados, para problemas de la política actual. Prefiere posponer en sus explicaciones consideraciones de esta índole del mismo modo que el matemático acostumbra a considerar las figuras que estudia desprendidas de toda materia corpórea. En el desarrollo posterior de las doctrinas iusnaturalistas se acentúa todavía esta matematización del derecho. Pufendorf insiste que si bien la aplicación de los principios del derecho natural a determinadas cuestiones concretas puede conducir a muchas dudas, no se debe sacar por esto la consecuencia de que dichos principios encierran en sí algún defecto de evidencia; porque son capaces de la misma evidencia que los axiomas puramente matemáticos. Si el derecho natural relaciona de este modo el derecho y la matemática, ocurre porque para él ambos son símbolos de una y la misma fuerza fundamental. Ve en ellos el testimonio más importante de la autolegalidad y espontaneidad del espíritu. Así como el espíritu es capaz de levantar y construir, puramente de sí mismo, de sus ideas innatas, el reino de la magnitud y del número, este mismo poder constructivo, de creadora edificación, le corresponde en el dominio del derecho. También aquí tiene que comenzar con normas primordiales que saca de sí mismo y partir de ellas para conformar lo particular. Sólo así puede elevarse sobre la accidentalidad, la dispersión y la exterioridad de lo puramente fáctico, y lograr una sistemática jurídica en la que cada elemento se estructura en un todo y en que cada solución recibe su garantía y sanción del todo mismo.

Para dar vigencia a esta tesis fundamental del derecho natural había que vencer dos obstáculos y derrotar a dos poderosos enemigos. Por un lado, el derecho tenía que afirmar su radicalidad y su independencia espiritual frente al dogma teológico y sustraerse a su peligrosa captación; por otro, había que determinar y demarcar claramente la pura esfera del derecho frente a la esfera estatal y protegerla en su peculiaridad y en su valor frente al absolutismo del Estado. La lucha

para fundamentar el moderno derecho natural se lleva a cabo en este doble frente. Lucha que tiene que enderezarse contra la concepción teocrática, contra la derivación del derecho de una voluntad divina, en definitiva irracional, inaccesible e impenetrable para la razón humana, y contra el "Estado Leviatán". En ambos casos hay que hacer vacilar y derrumbar el mismo principio, el principio de *stat pro ratione voluntas*. Calvino había apelado a este principio para mostrar que todo derecho se funda en último término en el poder divino, pero que éste es en sí mismo incondicionado y no está sometido a ninguna regla ni norma limitadora. El núcleo de la dogmática calvinista, especialmente el dogma central de la predestinación, reside en esta idea: la salvación y la condenación se incluyen en ella. No es posible preguntar por la razón y el derecho de la resolución acerca de la salvación de las almas, pues ya el mero preguntar significaría una presunción sacrilega y un levantamiento de la razón humana sobre Dios mismo. Es el poder absoluto de Dios quien ha condenado a la mayor parte de la humanidad mientras ha salvado a un pequeño grupo de elegidos, ambas cosas suceden sin razón alguna, en el sentido humano de la palabra, sin consideración alguna por el mérito moral. De esta problemática religiosa se ha destacado la problemática filosófica del derecho natural. Grocio es el primer campeón de ese movimiento que se opone, en los Países Bajos, guiado por el obispo Arminius, al dogma calvinista de la predestinación. El haber tomado partido en favor de los arminianos y "remonstrantes" no sólo ha influido poderosamente en su suerte personal —después de la condenación de la doctrina de Arminius en el sínodo de Dordrecht es destituido de sus cargos y metido en prisión—, sino que ha marcado la dirección de su obra académica y literaria. Se halla en el mismo lugar en que se encontró Erasmo defendiendo la idea de libertad del Humanismo contra la tesis de la servidumbre de la voluntad, renovada con todo vigor por los reformadores, por Calvino y por Lutero. Pero al mismo tiempo se siente llamado a la lucha contra otro enemigo. Tiene que hacer frente, no sólo a la omnipotencia de Dios, sino también a la omnipotencia del Estado, este "dios mortal"

como lo califica Hobbes de manera bien característica.² En este punto Grocio se halla frente a una concepción específicamente moderna, que va avanzando desde el Renacimiento. A partir del *Príncipe* de Maquiavelo y de la obra de Bodino sobre el Estado, se había venido elaborando con creciente vigor la doctrina de que el detentador del máximo poder estatal no está sometido a ninguna condición ni limitación jurídicas. Frente a ambas tendencias el derecho natural mantiene como tesis el principio fundamental máximo de que existe un derecho anterior a todo poder humano y divino y valedero independientemente de él. El contenido del concepto del derecho no se funda en la esfera del mero poder y voluntad, sino en la de la pura razón. Ningún pronunciamiento del poder puede cambiar en nada lo que la razón concibe como "siendo", lo que nos es dado en su pura esencia. La ley, en su sentido primario y original de *lex naturalis*, no puede reducirse nunca a una suma de puros actos de arbitrio. No es tan sólo designación colectiva de lo ordenado y establecido, sino lo originalmente establecedor; es un *ordo ordinans* y no un *ordo ordinatus*. El concepto perfecto de la ley presupone sin duda un mandamiento dirigido a la voluntad individual. Este mandamiento no crea la idea del derecho y de la justicia, sino que se subordina a ella; la pone en ejecución actual; pero no hay que confundir esta ejecución con la fundación de la idea del derecho como tal. En esta cimentación, tal como Grocio la presenta en los prolegómenos de su obra *De jure belli ac pacis*, se manifiesta con la mayor pureza el platonismo del moderno derecho natural. Así como el demiurgo platónico no es el creador de las ideas, sino que forma el mundo de la realidad según ellas, modelos no creados, eternamente existentes, así ocurre, según Grocio, en el ordenamiento dentro de la comunidad jurídico-estatal. El legislador, al decretar sus

² La misma lucha que Grocio emprendió en los Países Bajos contra la dogmática calvinista y contra el principio político absolutista, se vuelve a entablar más tarde en Inglaterra y se lleva adelante por la escuela de Cambridge en condiciones metódicas e histórico-espirituales parecidas. No nos ocupamos aquí más detalladamente de este desarrollo, ya que lo he tratado ampliamente en *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Leipzig, 1932. (Estud. de la Bibl. Warburg, xxrv.)

leyes positivas, mira a una norma universalmente valedera, modelo vinculatorio para su propia voluntad y para la de los demás. En este sentido se expresa el famoso principio de Grocio de que los principios del derecho natural conservarían su validez aun en el caso de que se supusiera que no existe ningún Dios o que la divinidad no se ocupa de las cosas humanas.³ Esta proposición no pretende establecer un abismo entre la religión, por un lado, y el derecho y la moralidad, por otro. Grocio sigue siendo personalmente un pensador profundamente religioso y le importa no menos la renovación moral, la *reformatio* de la religión que la fundación de la idea del derecho. Esa proposición de que puede y debe darse un derecho aun en el supuesto de que no exista Dios, no tiene valor de tesis sino de hipótesis. Entendida de otra manera significaría, como el mismo Grocio añade, un sacrificio y un absurdo. Como pura "hipótesis", en el sentido platónico de la palabra, sirve para demarcar claramente las diversas jurisdicciones dentro de la esfera ético-religiosa que Grocio considera como una unidad compacta, pues está muy lejos de la separación que más tarde realizará el siglo XVIII. El derecho no vale porque exista Dios ni tampoco hay que apoyarlo en ninguna existencia, sea empírica o absoluta. Mana de la pura idea del bien, de esa idea de la que Platón había dicho que precedía a todas las demás por su fuerza y por su edad (*δυνάμει καὶ ἀρετῇ ἐπὶ πάντων*). Y Grocio acentúa constantemente esta trascendencia de la idea del derecho, que coloca lo justo y lo bueno por encima de todo ser (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*), que impide que fundemos su sentido en ningún ente. En esto, y no en el "descubrimiento" del derecho natural, consiste su propia aportación filosófica e histórico-espiritual. También la Edad Media cristiana se había mantenido firme en la idea del derecho natural, que en lo esencial tomó de la Stoa. La doctrina conoce, junto a la *lex divina*, una esfera propia, relativamente independiente, de *lex naturalis*. El derecho no se subordina exclusivamente a la Revelación ni se deriva tan sólo de ella, sino que enseñan una moralidad natural y un conocimiento natural del

³ De jure belli ac pacis, Prolegomena sec. XI.

derecho, que la razón ha conservado aun después de la Caída, y que se consideran como el presupuesto necesario y el punto de enlace para el restablecimiento sobrenatural del conocimiento original perfecto dependiente de la gracia divina. Pero, con todo esto, la Edad Media no podía conceder un derecho propio completo a la *lex naturalis*, como tampoco a la razón natural. La razón es la sierva de la Revelación (*tanquam famula et ministra*). Debe conducirnos, en medio de las fuerzas anímicas y espirituales naturales, a la Revelación y preparar el terreno para esta. Por esto la ley natural permanece aun en los casos en que es reconocida en amplia medida, subordinada a la ley divina. Tomás de Aquino considera a las dos leyes como radiaciones de la esencia divina, destinada una a los fines terrenos y la otra, mediante la Revelación, a los sobrenaturales.⁴ Grocio rebasa la escolástica no tanto en el contenido cuando en el método. Con él se logrará, en el dominio del derecho, lo que Galileo en el conocimiento de la naturaleza. Se indicará una fuente del conocimiento del derecho que no procede de la revelación divina, sino que encuentra su garantía en sí misma, en su propia naturaleza y, en su virtud, se mantiene a distancia de toda confusión y falsificación. Así como Galileo afirma y defiende la autonomía del conocimiento físico-matemático, así Grocio lucha por la autonomía del conocimiento jurídico. El mismo parece haberse dado cuenta clara de esta conexión ideal: siente una gran admiración por Galileo y en una carta le llama el genio mayor del siglo. El concepto y la palabra "naturaleza" abarcan en la vida espiritual del siglo XVII dos grupos de problemas que en la realidad solemos separar y los encierra en una unidad. En modo alguno se enfrentan las ciencias de la naturaleza a las ciencias del espíritu, y mucho menos se oponen por su género y validez.

⁴ Para más detalles sobre la relación entre la *lex naturalis* y la *lex divina* en la filosofía de la Edad Media, cf. Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien* (1879, 3ª ed., Breslau, 1913), pp. 272ss.; también en la teología protestante primitiva se mantiene todavía la concepción medieval con toda su fuerza. Para más detalles, vid. Troeltsch, *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melancthon*, Göttinga, 1891, especialmente pp. 98ss. Cf. arriba pp. 521s.

Porque "naturaleza" no significa sólo el ámbito del puro ser físico, que habría que distinguir de lo anímico-espiritual; no significa lo material frente a lo espiritual. La expresión no hace referencia a un ser de las cosas sino al origen y fundamento de verdades. Pertenecen a la "naturaleza" sin perjuicio de su contenido todas las verdades capaces de fundarse de manera puramente immanente: que no necesitan de ninguna revelación trascendente sino que son ciertas y luminosas por sí mismas. Semejantes verdades se reclaman, no sólo para el mundo físico, sino también para el mundo ético-espiritual, pues son ellas las que los hacen verdaderos mundos, cosmos que descansan sobre sí mismos y tienen dentro de sí su centro de gravedad.

El siglo XVIII conserva también esta conexión. Montesquieu comienza como un investigador empírico de la naturaleza⁵ y, por este camino, se ve conducido a un problema peculiar, al análisis de las instituciones jurídico-políticas. Plantea, como jurista, la misma cuestión que Newton planteó como físico: no quiere darse por satisfecho con leyes del cosmos político empíricamente conocidas, sino que pretende reducir la multiplicidad de estas leyes a unos principios determinados. El "espíritu de las leyes" para él no significa otra cosa que la existencia de semejante orden, de esta dependencia sistemática entre las normas particulares. Y por esto puede comenzar su obra con la explicación del concepto de ley, tomándolo en toda su amplitud, en toda su significación universal, no limitada a ningún dominio particular de hechos. Les lois dans la signification la plus étendue sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses.⁶ Semejante "naturaleza de las cosas" existe en lo posible y en lo real, en lo puramente pensado y en lo existente de hecho, en lo físico como en lo moral. Nunca nos debe impedir la heterogeneidad de lo dado la búsqueda de la escondida uniformidad; nunca lo accidental nos debe hacer perder de vista lo necesario ni trabarnos el acceso a su conocimiento. Sobre estas ideas fundamentales, Montesquieu, ya en las *Lettres Per-*

⁵ Cf. arriba p. 63.

⁶ Montesquieu, *L'Esprit des Lois*, lib. I, cap. I.

sanes, ha repetido expresamente el principio sobre el que Grocio estableció el derecho natural. La justicia es una relación determinada, un *rapport de convenance*, y esta relación sigue siendo la misma cualquiera que sea el sujeto que la conciba, ya sea contemplada por Dios, por un ángel o por un hombre. Y como la voluntad de Dios corresponde constantemente a su conocimiento, resulta imposible que viole las normas eternas de lo justo conocidas por él. Por eso tendríamos que amar la justicia aun en el caso de que no existiera Dios, y hacer todo lo posible para semejarnos a un ser del que poseemos una idea tan sublime y que, de existir, tiene que ser por fuerza justo. Librados del yugo de la religión, estaríamos sometidos al dominio de la justicia. El derecho tiene su estructura objetiva que ningún arbitrio puede cambiar, como la matemática tiene la suya. *Avant qu'il y eût des lois faites, il y avait des rapports de justice possibles. Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé de cercle, tous les rayons n'étaient pas égaux.*

En este apriorismo del derecho, en la exigencia de que existan normas jurídicas fundamentales inmutables y universales se mantiene en sus comienzos la filosofía de las Luces firmemente. Tampoco los empiristas puros y los filósofos empiristas representan una excepción. Voltaire y Diderot no juzgan de distinta manera que Grocio o Montesquieu, pero desembocan en un dilema difícil. Porque, ¿cómo es posible conciliar esta concepción con la tendencia fundamental de su teoría del conocimiento; cómo puede concordar la necesidad e inmutabilidad de la idea del derecho con la proposición de que toda idea procede de los sentidos y que, por consiguiente, no puede poseer otra significación mayor que las eventuales experiencias sensibles en que se apoya? Voltaire ha visto muy bien la contradicción y parece vacilar en su solución. Pero, por fin, prevalece el racionalista ético; el entusiasta del derecho original y de la fuerza radical de la razón moral sobre el empirista y el escéptico. En este punto se atreve a oponerse a su maestro Locke. La demostración de Locke de que no

⁷ Montesquieu, *Lettres Persanes*, Lettre LXXXII.

existen ideas innatas, objeta Voltaire, en modo alguno significa que no pueda existir ningún principio universal de la moral; porque la admisión de este principio no quiere decir que desde el comienzo, se halle presente efectivamente en cada ser racional, sino que puede ser encontrado por él. El hecho de este "encontrar" se halla vinculado a un tiempo determinado y a una determinada etapa de desarrollo, pero el contenido descubierto en este acto y revelado a la conciencia, no nace con el acto porque existe antes que él. *Je conviens avec Locke qu'il n'y a réellement aucune idée innée; il se suit évidemment qu'il n'y a aucune proposition de morale innée dans notre âme, mais de ce que nous ne sommes pas nés avec de la barbe, s'en suit-il que nous ne soyons pas nés, nous autres habitants de ce continent, pour être barbus à un certain âge? Nous ne naissons point avec la force de marcher; mais quiconque naît avec deux pieds marchera un jour. C'est ainsi que personne n'apporte en naissant l'idée qu'il faut être juste; mais Dieu a tellement conformé les organes des hommes, que tous, à un certain âge, contiennent de cette vérité.* Ni como historiador de la cultura aficionado a desplegar ante nuestros ojos la variedad y contradicción de los usos y costumbres humanos y a llamar la atención sobre su absoluta relatividad, sobre su dependencia de circunstancias mudables y accidentales, pierde Voltaire esta idea. Siempre cree poder descubrir detrás de este cambio de opiniones, de prejuicios, de costumbres, el carácter inmutable de la moralidad misma. "Aunque lo que en un país se denomina virtud se llame vicio en otro, aunque la mayoría de las reglas sobre lo bueno y lo malo sean tan diferentes como los idiomas que se hablan y los vestidos que se llevan, me parece cierto, sin embargo, que existen leyes naturales con respecto a las cuales tienen que estar de acuerdo los hombres de todas las partes del globo. Claro que Dios no ha dicho a los hombres: aquí tenéis, de mi boca, las leyes y con ellas habréis de regiros; pero ha hecho con ellos lo que con otros muchos animales. Así como ha dotado a las abejas de un instinto poderoso en cuya virtud pue-

* Carta de Voltaire al delfín Federico, octubre de 1737, *Oeuvres*, t. 50, p. 138.

den trabajar en común y alimentarse, ha prestado a los hombres determinados sentimientos de los que nunca podrán despojarse, y son los vínculos eternos y las primeras leyes de la sociedad humana."⁹ Otra vez se presenta la gran analogía con las leyes de la naturaleza, en la que preferentemente se apoya Voltaire para demostrar su tesis. ¿Podemos concebir que la naturaleza esté dotada de unidad, orden y completa regularidad, y que esta unidad falte cuando se trata de su más alta criatura, el hombre? ¿Habría de regirse el mundo físico por leyes universales e inviolables y estaría el mundo moral entregado al azar y al arbitrio? Tenemos, pues, que abandonar a Locke y apoyarnos en Newton y en su gran máxima: natura est semper sibi consona. Así como la ley de la gravedad, que descubrimos en nuestro planeta, no está vinculada a él puesto que nos descubre una fuerza fundamental de la materia, que rige en todo el cosmos y une cada partícula de materia con otra, así también la ley fundamental de la moral actúa en todas las naciones que conocemos. En la interpretación de esta ley habrá, según las circunstancias, miles de diferencias; pero el fundamento, que es la idea de lo justo y de lo injusto, sigue siendo el mismo. "En el furor de las pasiones se comete un sin fin de injusticias, lo mismo que se pierde la razón en la embriaguez, pero, una vez que la embriaguez ha pasado, aquella vuelve y, en mi opinión, es la única causa de la continuidad de la sociedad humana, causa que se pliega a la necesidad recíproca que nos lleva los unos hacia los otros."¹⁰ Para demostrar la existencia y la bondad del Dios no habría que apelar a pretendidos milagros físicos, a la violación del orden de la naturaleza, sino a este único milagro moral:

*Les miracles sont bons; mais soulager son frère,
Mais tirer son ami du sein de la misère,
Mais à ses ennemis pardonner leurs vertus,
C'est un plus grand miracle, et qui ne se fait plus.¹¹*

⁹ Voltaire, *Traité de Métaphysique*, cap. ix, *Oeuvr.*, xxxi, pp. 67ss.

¹⁰ Voltaire, *Le Philosophe ignorant*, cap. xxxvi, *Oeuvr.*, xxxs, p. 130.

¹¹ Voltaire, *Discours en vers sur l'homme*, Septième Discours, *Oeuvr.*, xii, p. 92.

También en Diderot la fe en la naturaleza moral invariable de los hombres y en un principio firme de justicia, que de ella emana, es incommovible y constituye en su concepción del mundo, puramente dinámica, el punto arquimédico.¹² Cuando Helvétius, en su libro *De l'esprit*, arremete contra esta fe y trata de desenmascarar los supuestos impulsos morales como egoísmo disfrazado, Diderot protesta expresamente contra semejante nivelación.¹³ Se mantiene firme en el ser eterno e inmutable de lo moral, pero el fundamento que establece, comparado con el de la doctrina del derecho natural puro, nos lleva en una nueva dirección. Se hace valer cada vez más aquel cambio de significado del concepto de "naturaleza" que podemos perseguir en el siglo XVIII. El centro de gravedad se desplaza del apriorismo al empirismo, de la razón a la pura experiencia. No es un mandato racional abstracto lo que domina y entrelaza a los hombres, sino que el vínculo verdadero y firme reside en la uniformidad de sus inclinaciones, de sus impulsos, de sus necesidades sensibles. En este plano es donde hay que buscar la verdadera unidad orgánica del género humano, y sólo en él, y no en las meras prescripciones religiosas o morales, encuentra su respaldo efectivo. Toda moral trascendente y toda religión trascendente se convierten en un castillo en el aire en cuanto abandonan este apoyo, cuando rechazan los impulsos sensibles naturales del obrar. Porque ningún deber ser puede pretender prescindir del ser empírico del hombre o cambiarlo radicalmente. Este "ser" volverá siempre por sus fueros y será más fuerte que cualquier "deber ser". Una moral que se declara enemiga de la naturaleza está condenada de antemano a la impotencia y, de ser efectiva, habría de solocar, junto con lo sensual del hombre, todo lo moralmente grande y noble, todo amor y entrega naturales.¹⁴ Déjese campo libre a la naturaleza, que se

¹² Cf. especialmente el juicio de Groethuysen, "La pensée de Diderot", en *La Grande Revue* (1913): vol. 82, pp. 337ss.

¹³ Cf. arriba pp. 425.

¹⁴ Cf. el juicio de Diderot sobre su hermano, el abate Diderot, en las cartas a Sofia Volland, 17 de agosto de 1759 (ed. Babelon, París, t. 2, p. 1, p. 71): *Il est honnête, mais dur. Il eût été bon ami, bon père, si le Christ ne lui eût ordonné de fouler aux pieds toutes ces misères-là. C'est un bon chrétien qui me prouve à tout moment qu'il vaudroit mieux être un*

obedezca a sí misma sin cadenas ni trabas convencionales, y su efectiva verificación hará también que se realice el bien verdadero y único, la felicidad del hombre y el bienestar de la comunidad. De este modo, Diderot recorre todo el camino que nos lleva de una fundación a priori de la ética a otra puramente utilitaria. También él parte de una idea pura del derecho y de la justicia, valedera en sí misma e inmutable; pero cuanto más penetra en ella y trata de determinar su contenido, tanto más cree poder encontrarlo en aquello tan sólo que directa y concretamente produce. El puro moralismo, que retorna constantemente en su crítica de la religión y de los dogmas religiosos se hace cada vez más puro pragmatismo. *Mais, docteur, et le vice et la vertu?* —objeta, en el *Sueño de d'Alembert*, Mademoiselle de l'Espinasse contra la moral naturalista del médico — *la vertu, ce mot si saint dans toutes les langues, cette idée si sacrée chez toutes les nations! Il faut* —es la respuesta— *le transformer en celui de bienfaisance et son opposé en celui de malfaisance. On est heureusement ou malheureusement né; on est irrésistiblement entraîné par le torrent général qui conduit l'un à la gloire, l'autre à l'ignominie.*¹⁵ De esta suerte Diderot tiene que fundar la superioridad del derecho y de la moral naturales sobre la moral teológica, por el modo de su efectividad. Lo que a esta moral y a todas las religiones reveladas achaca es que siempre han sido fatales para la existencia de la sociedad. Rompen todos los vínculos naturales que unen a los hombres entre sí, siembran la disensión y el odio entre amigos y parientes, rebajan los deberes naturales subordinándolos a otro orden de deberes, puramente quiméricos.¹⁶ En sus artículos de la *Encyclopédie* mantiene esta misma línea y es la que, con respecto a los problemas éticos, representa la tendencia general en toda

bon homme, et que ce qu'ils appellent la perfection évangélique n'est que l'art d'étouffer la nature, qui eût parlé en lui peut-être aussi fortement qu'en moi.

¹⁵ Diderot, *Rêve d'Alembert*, Oeuvr. (Assézat), II, p. 176; vid. especialmente el diálogo de Diderot: *Est-il bon, est-il méchant?*

¹⁶ Cf. especialmente Diderot, *Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de...*

esa obra.¹⁷ También d'Alembert establece los límites metódicos de la misma manera y, para él, una ética puramente filosófica tampoco puede tener otro fin que mostrar a cada individuo su lugar dentro de la sociedad humana y enseñarle a que emplee sus fuerzas para el bien común y en la manera adecuada. *Ce qui appartient essentiellement et uniquement à la raison et ce qui en conséquent est uniforme chez tous les peuples, ce sont les devoirs dont nous sommes tenus envers nos semblables. La connaissance de ces devoirs est ce qu'on appelle Morale... Peu de sciences ont un objet plus vaste, et des principes plus susceptibles de preuves convaincantes. Tous ces principes aboutissent à un point commun, sur lequel il est difficile de se faire illusion à soi-même; ils tendent à nous procurer le plus sûr moyen d'être heureux, en nous montrant la liaison intime de notre véritable intérêt avec l'accomplissement de nos devoirs... C'est à des motifs purement humains que les sociétés ont dû leur naissance; la religion n'a aucune part à leur première formation... Le Philosophe ne se charge que de placer l'homme dans la société et de l'y conduire; c'est au Missionnaire à l'attirer ensuite aux pieds des autels.*¹⁸

Sobre este fundamento se levantó la doctrina de los derechos del hombre y del ciudadano tal como se desarrolla en el siglo XVIII. Constituye el centro espiritual en que convergen los empeños más varios por una renovación moral y por una reforma política y social, y donde encuentran su unidad ideal. Es verdad que, en la teoría política contemporánea se ha tratado de colocar históricamente la idea de los derechos del hombre sobre una base mucho más estrecha. Georg Jellinek, en su conocida obra sobre la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*,¹⁹ sostiene la tesis de que no existe ninguna conexión histórica directa entre esa declaración, tal como la estableció la Constituyente francesa del

26 de agosto de 1789, y las ideas fundamentales de la filosofía de los siglos XVII y XVIII. El modelo de tal declaración estaría, más bien, en los *Bills of rights* norteamericanos, especialmente en la Declaración de Derechos del Estado Libre de Virginia del 12 de junio de 1776; pero, aun suscribiendo la tesis de Jellinek en su parte positiva —y la dependencia de la declaración francesa de modelos norteamericanos es innegable y demostrable hasta en detalle—, no por eso se sigue la afirmación negativa mantenida por él. Porque las mismas declaraciones norteamericanas se hallan bajo la influencia dominante del nuevo espíritu iusnaturalista. No son las raíces de donde ha surgido la exigencia de los derechos del hombre y del ciudadano, sino que representan, nada más, una rama, un desarrollo especial, favorecido por motivos y circunstancias históricas particulares, experimentado por las ideas generales del derecho natural. No se deriva en modo alguno del principio de la libertad de conciencia ni de las luchas religiosas que se sostuvieron en Inglaterra en torno a ese principio durante el siglo XVII. Nuevas investigaciones sobre la declaración de Virginia muestran con claridad que las cuestiones de la libertad religiosa, si han desempeñado algún papel en la aparición de esta declaración, ha sido, en todo caso, muy secundario.²⁰ El círculo de ideas a que corresponde la declaración de la Constituyente y del que se ha desarrollado orgánicamente, desprendiéndose como un fruto maduro, estaba ya cerrado mucho antes que se pudiera pensar en una influencia de las *declarations of rights* norteamericanas. Llega hasta los comienzos del moderno derecho natural con Grocio y por lo que respecta a la filosofía jurídica del idealismo alemán ha recibido su fundamento y elaboración sistemáticos

¹⁷ Más detalles en Hubert, *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie*, París, 1923.

¹⁸ D'Alembert, "Éléments de Philosophie", sec. VII; *Mélanges de Littérature*, etc., IV, p. 79.

¹⁹ 2ª ed., Leipzig, 1903; 3ª ed., publ., por Walter Jellinek, 1919 [Hay trad. esp.]

²⁰ Para más detalles sobre esta cuestión vid. G. A. Salander, *Vom Werden der Menschenrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte unter Zugrundelegung der virginischen Erklärung der Rechte vom 12. Juni 1776*, Leipzig, 1926, y E. Voegelin, "Der Sinn der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789", en la *Zeitschrift f. öffentl. Recht*, VIII (1928), pp. 821. Vid. también J. Hashagen, "Zur Entstehungsgeschichte der nordamerikanischen Erklärungen der Menschenrechte", en la *Zeitschr. für die gesamte Staatswissenschaft*, 78. Jahrgang (1924), pp. 48111.

con Leibniz y Wolff.²¹ En Inglaterra Locke, en su *Treatise on government*, expone la teoría de que el contrato social que los individuos celebran entre sí no constituye en modo alguno el único fundamento de todas las relaciones jurídicas entre los hombres. A semejantes vínculos contractuales les preceden vínculos originarios que no han sido creados por contrato ni pueden ser eliminados por él. Existen derechos naturales del hombre anteriores a toda formación de sociedades y Estados y, con respecto a ellos, la función propia y el fin esencial del Estado consiste en acogerlos en su orden y, mediante él, protegerlos y garantizarlos. Especialmente el derecho de libertad personal y el de propiedad los cuenta Locke entre estos derechos fundamentales. La filosofía francesa del XVIII no ha inventado la idea de los derechos inalienables; pero es la primera que la ha convertido en un verdadero evangelio moral defendiéndola y propagándola con entusiasmo. Mediante esta su propaganda apasionada la ha introducido en la vida política real, la ha dotado de la fuerza de choque y de explosión que reveló en los días de la Revolución. Voltaire, por temperamento y por reflexión, no es ningún revolucionario; mas siente también en este terreno el acercamiento de una nueva época y se convierte en su herald. Lo que ha expuesto como filósofo puramente teórico, como metafísico, acerca del problema de la libertad, es insuficiente y algo vago y equivoco. En su *Traité de métaphysique* (1734) defiende la libertad de la voluntad humana y trata de mantenerla frente a todas las objeciones. Las de carácter conceptual y dialéctico levantadas contra ella fracasan, como trata de demostrar Voltaire, ante el testimonio sencillo de la conciencia. El sentimiento de libertad que vive en cada uno de nosotros y nos es presente de una manera inmediata, no puede ser una pura ilusión. Así, el puro fenómeno de la voluntad alcanza para demostrar su libertad: *Vouloir et agir, c'est précisément la même chose que d'être libre*. En qué forma la voluntad humana se pueda conciliar con la presencia divina es un dilema insoluble; pero

²¹ Para más detalles vid. mi trabajo *Die Idee der republikanischen Verfassung*, Hamburgo, 1929.

no tiene que asustarnos esta dificultad, puesto que, en este terreno, tropezamos con el mismo tope que en todas las cuestiones metafísicas.²² Más tarde Voltaire retira esta solución y se declara determinista. El sentimiento de libertad no contradice en nada a un tal determinismo porque ser libre, en el sentido de la conciencia inmediata, no quiere decir poder querer lo que se quiera, sino poder hacer lo que se quiere. Una voluntad sin motivo suficiente es un absurdo, puesto que saldría del orden de la naturaleza y lo perturbaría. *Il serait bien singulier que toute la nature, tous les astres obéissent à des lois éternelles, et qu'il y eût un petit animal haut de cinq pieds qui, au mépris de ces lois, pût agir toujours comme il lui plairait au seul gré de son caprice. Il agirait au hasard, et on sait que le hasard n'est rien. Nous avons inventé ce mot pour exprimer l'effet connu de toute cause inconnue.*²³ La inseguridad y la vacilación interior que muestra Voltaire frente al problema puramente metafísico de la libertad, no es sino una expresión del hecho de no ser este aspecto de la cuestión el que le atrae y al que se orienta su propósito. No se trata para él de una explicación teórica y de una determinación conceptual abstracta, sino de una cuestión eminentemente práctica y de carácter decisivo. Su idea de libertad le ha surgido en la concreta visión política, en la comparación y ponderación de las diversas formas de gobierno. En la Europa de entonces este ideal se hallaba mejor realizado en la constitución inglesa, porque ella sola contenía una protección eficaz para la propiedad de cada uno y para su seguridad personal. Quien haya comprendido una vez el sentido de estos bienes, quien se haya dado cuenta de su necesidad racional, encontrará la fuerza para protegerlos y conservarlos. El concepto de libertad esencial, verdaderamente importante, coincide, por lo tanto, para Voltaire, con el concepto de los derechos del hombre. "De hecho, ¿qué es ser libre? Es conocer los derechos del hombre y, una vez conocidos, se defienden sin más."²⁴

²² *Traité de Métaphysique*, cap. VII, *Oeuvr.* xxxi, pp. 51 y 57.

²³ *Le Philosophe ignorant* (1766), sec. XIII, *Oeuvr.*, xxx, pp. 85.

²⁴ Cf. con esto especialmente Voltaire, *Lettres sur les Anglais*, Lettre IX;

Esta idea anima toda la influencia de Voltaire como escritor político. Está convencido de que basta con mostrar en su verdadera forma la idea de la libertad a los hombres para que se despierten y tensen en ellos todas las fuerzas necesarias para su realización. Por esto, para él, como para Kant, la libertad de la pluma, el derecho a influir en los demás mediante la palabra y la doctrina, es el auténtico estadió de los derechos del pueblo. Pertenece al derecho natural servirse de su pluma y de su palabra a riesgo propio. Conozco muchos libros aburridos, pero ninguno que haya hecho mal de verdad.²⁵ Con la conquista y aseguramiento de una auténtica libertad de pensamiento está resuelto todo lo demás. Voltaire injerta esta máxima a la filosofía de su siglo y con ella se desata la corriente intelectual que abre brecha incontestable en la literatura de la Francia revolucionaria. Por todas partes se acentúa que el primer paso para la liberación y la constitución intelectual auténtica del nuevo orden estatal no puede consistir en otra cosa sino en una declaración de los derechos fundamentales inalienables, el derecho de seguridad de la persona, del disfrute libre de la propiedad, de la igualdad ante la ley y de la participación de cada ciudadano en la legislación. *Ce n'est point dans la connaissance positive des lois établies par les hommes, dit Condorcet, qu'on doit chercher à connaître ce qu'il adient d'adopter, c'est dans la raison seule, et l'étude des lois instituées chez les différents peuples et dans les différents siècles n'est utile que pour donner à la raison l'appui de l'observation et de l'expérience.*²⁶ En la filosofía de la historia y de la cultura de Condorcet, tal como se ofrece en su *Tableau des progrès de l'esprit humain*, se expone con plena claridad y rigor la circunstancia histórica de cada motivo particular que ha conducido a la idea de los derechos inalienables. Declara que toda ciencia de la comunidad humana no puede tener sino un fin, el de garantizar a los hombres el libre ejercicio de sus derechos

y su artículo "Gouvernement", en el *Dictionnaire Philosophique*, sec. vi; *Oeuvr.*, xxvi, pp. 3033; xi, pp. 10133.

²⁵ *Dictionn. Philos.*, art. "Liberté d'imprimer"; *Oeuvr.*, xli, p. 23.

²⁶ Condorcet, *Essai sur les assemblées provinciales*, 2^e partie, art. vi; cf. Henri Sée, *Les idées politiques en France au xviii^e siècle*, Paris, 1920, p. 210.

fundamentales en perfecta igualdad y con máxima amplitud. En los Estados libres de América se está más cerca de su realización y a ellos les corresponde la gloria de haber sido los primeros en llevar a la práctica las grandes ideas del siglo. Pero Condorcet refiere el origen de estas ideas a la filosofía de los siglos xvii y xviii y atribuye en especial a Rousseau el colocar los derechos del hombre entre verdades que ya no se pueden olvidar ni dejarse arrebatar.²⁷ En estas palabras vemos que conscientes fueron las figuras espirituales de la Revolución francesa 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.

2

La idea de contrato y el método de las ciencias sociales

Si se quiere comprender la dirección emprendida por la ciencia social en los siglos xvii y xviii y explicar con claridad la nueva metódica desarrollada, habrá que referirse al desarrollo paralelo de la lógica y enlazarla con él. Por muy paradójica que parezca esta relación, señala, sin embargo, una de las tendencias fundamentales de la época. Desde los días del Renacimiento podemos seguir cada vez con mayor claridad cómo surge una nueva forma de lógica que no se satisface con clasificar y ordenar el saber dado, sino que quiere convertirse en instrumento del saber. Racionalistas y empiristas coinciden en esta idea y compiten en su realización. No es sólo Bacon quien con su filosofía pretende crear un órgano del saber; también Leibniz insiste en que la lógica debe abandonar sus vías tradicionales y superar las formas escolásticas si quiere tener una fecundidad verdadera y convertirse en una lógica *inventionis*. El impulso intelectual que esto representa repercute de la manera más clara y directa

²⁷ Condorcet, *Tableau des progrès de l'esprit humain*, 9^e époque. *Oeuvres*, 1804, viii, p. 233. Cf. *De l'influence de la révolution de l'Amérique*, Introduction (*Mélanges d'Economie politique*, xiv, Paris, 1847, pp. 5444).

en la teoría de la *definición*. El tipo escolar de definición de un concepto mediante el género próximo y la diferencia específica se considera cada vez más insuficiente; la definición no se tiene que limitar a dividir y describir un determinado contenido conceptual, sino que debe ser un medio de obtener contenidos conceptuales, de crearlos constructivamente y de fundarlos en virtud de esta actividad constructiva. Así surge la teoría de la *definición genética o causal*, en cuya formación han tomado parte todos los grandes lógicos del siglo xvii.²⁸ Las explicaciones conceptuales auténticas y fecundas no proceden de modo puramente abstracto, no se contentan con separar de un complejo dado de propiedades o caracteres cada uno de ellos y mantenerlos aislados. Más bien persiguen la ley interna de la cual se ha originado este todo o puede ser pensado como originado. Esta ley de su originarse hace patente su auténtico "ser" y su "ser así"; no sólo muestra lo que es el todo, sino por qué es. La auténtica definición genética nos permite la mirada en la estructura de un todo complejo, pero no se contenta con ella, sino que penetra hasta su fundamento. Hobbes ha sido el primer lógico moderno que ha puesto a plena luz este sentido de la definición causal. No cree, con esto, haber realizado tan sólo una reforma lógica, pues ve en ello el comienzo, nada menos, de una transformación del ideal del conocimiento filosófico. Achaca a la escolástica que ha creído comprender el ser tomándolo como un puro ser, es decir, como un algo pasivo con propiedades y caracteres en reposo. De este modo se le escapa la verdadera constitución de la naturaleza corpórea y la verdadera constitución del pensamiento, porque ninguno de los dos puede ser comprendido más que en movimiento. No comprendemos sino a lo que damos origen. El concepto de lo "no originado" se nos escapa: el ser de Dios eterno, no originado, o el de las inteligencias celestes, trascienden a todo conocimiento humano. El hombre, si quiere conocer verdaderamente, tendrá que "formar" lo que quiere conocer, hacerlo surgir de sus diferentes "momentos".

²⁸ Sobre los detalles de este desarrollo, cf. la exposición detallada en mi *Problema del conocimiento*, II, pp. 63ss., 176ss.

tos". Toda ciencia tiene que orientarse hacia este acto del producir, lo mismo la ciencia de lo material que de lo espiritual, y cuando no podemos llevarlo a cabo, allí termina nuestro comprender y conceptuar. Quando no hay posibilidad de engendrar constructivamente una estructura, desaparece también la posibilidad de su conocimiento racional, rigurosamente filosófico: ubi generatio nulla... ibi nulla philosophia intelligitur.²⁹

Con esta declaración fundamental del objeto de la filosofía y con el concepto general que de ella nos ofrece, nos encontramos ya en el centro de la filosofía social de Hobbes. En realidad no hay aquí para él ninguna separación y apenas si un tránsito. La teoría del Estado permanece dentro de la filosofía en la medida en que se acomoda por completo a sus métodos universales; ni puede ni pretende ser otra cosa que la aplicación de estos métodos a un objeto especial. También el Estado es un cuerpo y, por lo tanto, tampoco puede ser comprendido de otra manera que reduciéndolo a sus últimos elementos constitutivos y recomponiéndolo de esta manera. Para llegar a una ciencia real del Estado no necesitamos de otra cosa que del método resolutivo y compositivo que Galileo hizo valer en la física y que ahora se aplica a la política. También en esta, para lograr una inteligencia del todo, nos es menester volver a las partes, a las fuerzas que originalmente las juntaron y a las fuerzas que las conservaron unidas. El análisis no debe cesar arbitrariamente en cualquier punto, no debe descansar hasta llegar a los elementos verdaderos, a las unidades absolutas ya indivisibles. Si queremos comprender verdaderamente las formaciones sociales y estatales, habremos de desarticularlas. Hobbes sabe perfectamente que este ideal no se puede lograr de manera puramente empírica, pero esta objeción no le impide, intimidándole, llevar radicalmente su principio racional general hasta lo último. No se le podía ocultar que cuando tropezamos con hombres, en la naturaleza o en la historia, los encontramos siempre en alguna forma de comunidad y no como in-

²⁹ Hobbes, *De corpore*, parte I, cap. I, sec. 8.

³⁰ Cf. arriba, cap. I, pp. 305.

dividuos aislados. Pero de manera consciente rebasa este límite empírico. Si pretendemos comprender el ser social, si queremos derivarlo de sus "razones", será menester resolver, desarticular el vínculo fáctico de las formas primitivas de comunidad como, por ejemplo, los ligámenes existentes entre los miembros de una familia. También aquí rige el principio de que la filosofía no consiste en el saber del "qué", sino del "por qué", del bien y no del mero fin. Todo pensar es para Hobbes un calcular y todo calcular un sumar y sustraer. Si queremos lograr la adecuada adición, la composición mental de un todo, habrá que potenciar al máximo, llevar hasta el límite la fuerza de esta sustracción, de la abstracción conceptual. De la imbricación de ambos métodos puede surgir el verdadero conocimiento de la estructura de un todo complejo. Así, Hobbes procede al principio aislando rigurosamente; así, separa las voluntades individuales para poder emplearlas como unidades de cálculo, puramente abstractas, sin ninguna "calidad" especial. Cada una de ellas quiere lo mismo, cada una de ellas se quiere sólo a sí misma. El problema de la teoría política consiste en explicar cómo puede surgir un vínculo de este absoluto aislamiento y un vínculo tal que no tan sólo enlace a los individuos flojamente, sino que los convierta y funda en un todo. Es el problema que pretende resolver la doctrina hobbesiana del Estado natural y del contrato social. Dominación y sometimiento, he aquí las dos únicas fuerzas que transforman, lo que por su naturaleza se halla separado políticamente, en un cuerpo único y mantienen su existencia. Para Hobbes el contrato social no puede ser, por lo tanto, sino un puro contrato de sumisión. Tratar de paliarla de alguna manera, tratar de señalarle alguna reserva, significaría tanto como eliminar el fundamento existencial del Estado, revertir del cosmos político al caos. Así en Hobbes surge el radicalismo político de un radicalismo lógico, y aquél repercute de nuevo en éste. Prender limitar el dominio en cualquier sentido significa para él atacarlo en sus raíces intelectuales, negarlo lógicamente. El acto en virtud del cual los individuos renuncian a su voluntad particular y traspasan cada uno su voluntad al so-

berano con la condición de que los demás hagan lo mismo, no tiene lugar dentro de una comunidad ya existente, sino que es, más bien, su comienzo, lo que constituye a la comunidad. La relación entre ambas formas fundamentales de contrato, entre el *pactum societatis* y el *pactum subjectionis* es concebida por Hobbes en forma que se resuelve el dualismo que existe entre las dos; por eso deja el contrato de sumisión como única forma de vínculo, del que surge primero cualquier tipo de vida común.³¹ Antes que los individuos hayan celebrado el contrato con el soberano, no son más que una muchedumbre desordenada, un puro agregado que no ofrece rasgo alguno de totalidad. Sólo con la dinámica del poder soberano se establece y se funda el todo estatal y sólo por su ejercicio ilimitado puede ser mantenido como tal todo. El contrato político, como contrato de sumisión, constituye el primer paso que nos lleva del status naturalis al status civilis y representa la conditio sine qua non de la conservación y continuidad de este último.

Pero esta concepción del poder estatal como absolutamente ilimitado, como *potestas legibus soluta*, se opone al principio fundamental del derecho natural. Cuando se mantuvo este principio, el concepto de contrato social fue comprendido en otro sentido y defendido también con otra intención. Grocio no considera a la sociedad como una mera "asociación para un fin" que los individuos constituyen al objeto de alcanzar determinadas metas, sino que la funda en un impulso original imborrable de la naturaleza humana, en aquel *appetitus societatis* por el que el hombre se hace hombre. El hombre individual abstracto al que tiene que recurrir la teoría de Hobbes quedaría, según Grocio, fuera de la especie, de la forma pura de humanidad. No podría celebrar ni un contrato, puesto que éste, el prometer que implica, supone un rasgo esencial de la naturaleza humana como naturaleza social humana. La sociedad, por lo tanto, no descanza por su esencia en el contrato ni se origina con él, sino

³¹ Sobre la significación de este paso para la evolución general de la teoría del Estado cf. especialmente Gierke, *Johannes Althusius*, 3ª ed., pp. 86ss., 101ss.

que éste es posible e inteligible en el supuesto previo de la sociedad, en virtud de la admisión de una sociabilidad primordial. Esta sociabilidad, basada en la razón, no puede suplantarla ningún acto arbitrario ni una mera convención. Por lo tanto, Grocio rechaza un fundamento y una derivación meramente utilitarios, lo mismo para el Estado que para el derecho. También él considera como tarea fundamental de ambos la protección de la sociedad; pero añade, de manera característica e incisiva, que esta protección tiene que ser de tal suerte que corresponda a la naturaleza del intelecto humano. *Hanc societatis custodia, humano intellectui conveniens, fons est ejus juris, quod proprio tali nomine appellatur.*³² Por lo tanto, el principio de que la utilidad sea la madre de lo justo y de lo equitativo (*utilitas iusti prope mater et aquit*, Horacio, *Satir. I, 3*) no puede ser concebido de esa manera porque el hombre nunca cesaría de buscar y exigir el derecho por el derecho mismo, aunque no le supusiera ningún provecho ni ventaja.³³ Privilegio del hombre y fundamento de toda comunidad específicamente humana es la capacidad de llevarse a la pura idea del derecho y de la obligatoriedad jurídica, haciendo consciente en ella lo que ya se halla implícito en el puro instinto, en el impulso hacia la sociedad. Sentimos de nuevo en esta deducción la alianza del espíritu jurídico y humanista que caracteriza a Grocio. No considera al derecho como una arbitraria creación humana, sino como una determinación esencial del hombre, auténtica y necesaria; el manantial de donde mana la humanidad íntima y donde con mayor pureza se refleja. El concepto fundamental del contrato recibe su sentido determinado y su perfecta justificación desde este punto de vista. El principio de la fidelidad absoluta a los contratos, que constituye uno de los principios fundamentales del derecho natural, radica en que no se puede pensar al Estado como mera denominación colectiva de los medios de poder o de los recursos físicos coactivos. Más bien es un ser ideal cuya constitución habrá de derivar de su objeto, de su sentido y de su telos ideal. Este sentido es el que reside

³² *De jure belli ac pacis*, Prolegom., sec. 8.

³³ *Ibid.*, sec. 16.

en el concepto de contrato como promesa libre y no como obligación forzada. La validez del contrato original es también sagrada para el poder estatal, porque descansa en este supuesto y, si prescindiera de él, no haría más que socavar el suelo que le sustenta. El Estado puede crear y fundar derecho en la medida en que alberga en sí un derecho original y lo realiza. Toda la fuerza obligatoria de la *lex civilis* tiene que anclar en esta fuerza fundamental de la *lex naturalis*. El derecho como tal es pre y supraestatal y sólo a base de su independencia y autonomía puede prestar respaldo firme y un fundamento incommovible a la vida del Estado.

Otro tipo de idea contractual tenemos en Rousseau. No pocas veces se ha atribuido su teoría del contrato social al puro derecho natural y se ha tratado de interpretarla con sus principios. Pero semejante interpretación no alcanza el núcleo sistemático de sus ideas e ignora su auténtica originalidad histórica. Rousseau ha acogido y entretreído en su doctrina elementos tomados de Hobbes y de Grocio, pero, frente a los dos, se mantiene en una actitud crítica libre. Por lo que respecta a Grocio, ya en su *Discours sur l'origine de l'inégalité* levanta fuertes objeciones contra algunos de sus principios y tampoco el contenido del *Contrato social* se puede comprender en modo alguno como una simple continuación de ideas iusnaturalistas. Porque Rousseau, aunque en su concepción de la teleología social roza en diversos puntos con aquéllas, se aparta del derecho natural, sobre todo en su *psicología social*. Rechaza expresamente la doctrina del *appetitus societatis*, de un instinto social primordial que empuja a unos hombres hacia otros. No repara en volver, en este punto, a Hobbes y enlazarse directamente con él.³⁴ No describe el puro estado de naturaleza como una guerra de todos contra todos, pero sí como un estado en que cada cual se halla aislado por completo de los demás, que le son indiferentes. No hay un vínculo moral ni sentimental, ni una idea del deber ni un movimiento de simpatía que ponga algún

³⁴ Lo que sigue ha sido tomado en parte del ya citado ensayo sobre Rousseau, a cuyas exposiciones y fundamentos más amplios tengo que referir; cf. nota 14 del cap. IV.

enlace entre los individuos; cada uno existe para sí mismo y busca tan sólo lo que es necesario para la conservación de su propia vida. El defecto de la psicología de Hobbes, según Rousseau, reside en que, en lugar de un egoísmo estrictamente pasivo que gobernaría el estado de naturaleza, coloca un egoísmo activo. El impulso al despojo y a la dominación violenta le es extraño al hombre natural en cuanto tal, y nace y echa raíces en él cuando penetra en sociedad y conoce todos los deseos artificiales alimentados por ella. El factor dominante en la constitución psíquica del hombre natural no es el de la opresión violenta de los demás, sino la indiferencia por ellos, la inclinación a la separación. Según Rousseau, el hombre natural es capaz de simpatía, pero ésta no tiene sus raíces en un instinto social innato, sino sencillamente en un don de la fantasía. El hombre posee por naturaleza la capacidad de colocarse en el ser y en la sensibilidad de otro y esta facultad de simpatizar le permite sentir el daño ajeno hasta cierto grado como propio.³⁵ Pero hay un largo trecho desde esta capacidad, que se funda en una mera impresión sensible, hasta el interés activo, hasta la actuación con otros y para otros. Por tanto, se comete un extraño *topos* *topos*, se confunde comienzo y fin si se convierte semejante interés en el origen de la sociedad. Semejante forma de *compasión*, que supera el mero sentimiento de sí, puede ser su finalidad, su meta, pero no puede constituir su punto de partida. En el estado de naturaleza no puede existir una armonía entre el interés propio y el interés de todos. Lejos de que el interés de cada uno coincida con el interés general, ambos se excluyen. Por esto en los comienzos de la sociedad, que no fueron constituidos conscientemente por la voluntad, sino resultado fortuito de fuerzas a las que el hombre sucumbe en lugar de mandarlas, las leyes sociales no son más que un yugo que cada uno trata de imponer al otro sin pensar él mismo en someterse a él. Rousseau ha sentido todo el peso de estas formas tradicionales y convencionales de sociedad, y ha protestado violentamente contra ellas. "Vos-

³⁵ Sobre la "psicología del hombre natural", de Rousseau y su crítica de Hobbes, cf. especialmente el *Discours sur l'inégalité*, primera parte.

otros necesitáis de mí —así habla el rico a los pobres— porque yo soy rico y vosotros pobres. Hagamos, pues, un contrato y yo os mostraré el honor de que me tengáis que servir a mí, bajo la condición de que me deis lo poco que todavía os queda por la molestia que yo tomo en mandaros."³⁶ Esta es, según Rousseau, la forma de contrato que hasta ahora ha dominado en la sociedad, forma que encerraba un vínculo puramente jurídico, pero que era todo lo contrario de cualquier vínculo moral genuino.

En este punto incide su decidida voluntad reformadora. El contrato social, y es lo que acentúa ahora plenamente contra Hobbes, es nulo, contradictorio e irracional si, en lugar de reunir internamente a las voluntades individuales, las fuerza exteriormente a unirse empleando medios físicos de poder. Semejante vínculo es fáctico y sin respaldo alguno, sin valor alguno. Tal valor compete a una soberanía a la que el individuo no solamente está sometido, sino bajo la cual él mismo se somete. Esta forma de soberanía es la que pretende asegurarnos el *Contrato social* de Rousseau, mostrándonos sus reglas fundamentales. Cuando los sujetos, que se obligan recíprocamente en el contrato, permanecen, a pesar de esta obligación, como meras voluntades individuales, cuando uno solamente pacta con los demás, o cuando los individuos, como tales, instituyen un soberano al que se someten como personas privadas, no resulta de esa reunión ninguna unidad auténtica y verdadera; porque no es posible lograrla mediante coacción, sino que tiene que fundarse en la libertad. Semejante libertad no excluye la sumisión, no significa la arbitrariedad del obrar, sino su rigurosa necesidad. Esta sumisión no es la de una voluntad individual o la de una persona individual bajo otras, igualmente sujetos individuales de voluntad. Significa, más bien, que se cancela la mera voluntad particular en cuanto tal, que ya no exige por sí misma, sino que persiste y quiere tan sólo dentro de la voluntad total, en la *volonté générale*. Este tipo de contrato es el único que, según Rousseau, posee no sólo una

³⁶ Para el conjunto, vid. el artículo de Rousseau: "Economie politique", de la *Encyclopédie*.

fuerza coercitiva física sino también moralmente obligatoria. De esta conexión surge la estricta correlación que para Rousseau existe entre el concepto auténtico de libertad y el concepto auténtico de ley. Libertad quiere decir vinculación a una ley rigurosa e inviolable, que cada individuo establece sobre sí mismo. Lo que constituye su carácter propio no es el desvío de la ley y su ruptura con ella, sino la libre aquiescencia a ella. Por eso, para Rousseau, no se trata de emancipar a los individuos, de suerte que escapen a la forma de comunidad, sino, por el contrario, de encontrar una tal forma de comunidad que proteja a cada uno con toda la fuerza reunida de la asociación estatal, de suerte que el individuo, al unirse con los demás, sin embargo, en esta reunión se obedece tan sólo a sí mismo. Al darse cada uno a todos los demás, no se da a ninguno en particular y como no existe ningún miembro de la comunidad sobre el que no se gane el mismo derecho que el que a él se le permite sobre uno mismo, así cada uno recobra lo que entrega en la misma medida, y recibe al mismo tiempo, una fuerza mayor para afirmarse a sí mismo y mantenerse en lo que es y en lo que tiene. Mientras los ciudadanos se someten a las condiciones que ellos mismos han acordado, o que ellos podrían haber aceptado por decisión libre y racional, no obedecen a nadie más que a su propia voluntad. Han renunciado, de una vez para siempre, a aquella *indépendance naturelle* que regía en el estado de naturaleza, pero han recibido, en cambio, algo más valioso.³⁷ Porque ahora se han convertido en individuos en un sentido supremo, en verdaderos sujetos de voluntad, mientras que antes no eran más que un haz de impulsos y de pasiones sensibles. La vinculación a la voluntad general constituye la personalidad autónoma. No duda Rousseau en colocar este fin de la comunidad, tal como lo establece en el *Contrato social*, muy por encima del mero estado natural que al principio parecía loar sobremanera.³⁸ Aunque el hombre se despoja, por su entrada en la sociedad, de diferentes

³⁷ *Contrato social*, I, 6; II, 4, etc.

³⁸ Ya he tratado de demostrar en el citado ensayo sobre Rousseau (vid. especialmente pp. 190ss.), que no existe una ruptura en la evolución de

ventajas que poseyó como individuo, logra, por otra parte, un tal desarrollo de sus capacidades, un tal despertar de sus ideas y tal ennoblecimiento de los sentimientos, que si no fuera por los abusos de este nuevo orden, que a menudo lo rebajan más allá del estado natural, tendría que bendecir sin cesar el momento feliz en que fue arrebatado a este estado y de un animal limitado y estúpido se convirtió en un ser espiritual, en un hombre.³⁹

Este entusiasmo por la fuerza y la dignidad de la ley es lo que caracteriza la ética y la política de Rousseau y a él le convierte en un auténtico predecesor de Kant y de Fichte.⁴⁰ Está tan lejos de conceder espacio en su sociedad y Estado ideales al arbitrio del individuo, que ve en esto, más bien, el pecado contra el espíritu genuino de toda comunidad humana. En este terreno no vacila, pues ya en los primeros esbozos del *Contrato social* califica a la ley como la más sublime institución humana, como verdadero don del cielo, en cuya virtud el hombre ha aprendido a imitar en su existencia terrenal los mandatos inviolables de la divinidad.⁴¹ Por eso fue, históricamente considerada, una mala interpretación que el período de *Sturm und Drang* en Alemania comprendiera el evangelio rousseauniano de la naturaleza en el sentido de que con la vuelta a la naturaleza habría que quebrantar el dominio de la ley. Si esa hubiese sido la tendencia de Rousseau, el *Contrato social* se hallaría en una flagrante y apenas comprensible contradicción con el *Discours sur l'inégalité*. Porque no se puede manifestar de manera más ruda la soberanía incondicional de la ley. Frente a ella no tiene el individuo ninguna reserva ni ninguna limitación posible. Cualquier cláusula en favor de cualquier derecho individual, acogida en el contrato social, le despojaría de todo sentido y

Rousseau ni tampoco contradicción sistemática alguna entre la tesis del *Discours sur l'inégalité* y la tesis del *Contrat social*.

³⁹ *Contrato social*, lib. I, cap. 8.

⁴⁰ Sobre esta relación cf. Gurvitch, "Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten", *Kant-Studien*, xxvii (1922), pp. 138ss. Vid. también la amplia obra de Gurvitch, *L'idée du droit social. Notion et système du droit social. Histoire doctrinale depuis le XVII^e siècle jusqu'à la fin du XIX^e siècle*, París, 1932, pp. 260ss.

⁴¹ Cf. Schinz, *La pensée de J. J. Rousseau*, París, 1929, pp. 354ss.

minados derechos fundamentales, que no pueden cancelarse ni ser transmitidos a otros, porque en ese caso se destruye a sí misma como sujeto de voluntad y liquida su propio ser.

Ya vimos antes la fuerza revolucionaria implicada en este nuevo giro de la idea de contrato.⁴⁴ Ante todo tenemos un motivo por el que Rousseau se levanta sobre su inmediato medio histórico y rebasa el círculo de ideas y pensamientos de la *Enciclopedia*. Sus contemporáneos no le van en zaga en cuanto a decidida voluntad de reforma e importantes proyectos pertinentes. Los graves e incurables daños de *l'ancien régime* habían sido reconocidos con anterioridad. La crítica del Estado y de la sociedad que lleva a cabo la *Enciclopedia* de un modo sistemático, fue preparada, en todas direcciones, en el siglo xvii y en los comienzos del xviii. El camino, ya señalado claramente por Fénelon, fue seguido por hombres como Vauban, Boulainvilliers, Boisguillebert. En el *Examen de conscience pour un Roi* de Fénelon, se concentran agudamente todas las objeciones que se han hecho contra el régimen absoluto y sus excesos. En modo alguno estas objeciones permanecieron en el mero estado de explicaciones abstractas, sino que atacaron directamente el mal en sus propias raíces y buscaron medidas de defensa concretas. En todos los campos se manifiesta el ímpetu reformador. Se reclaman radicales cambios en la legislación y en la administración, en la administración de justicia, en la legislación fiscal, en el derecho procesal y penal y en el penitenciario. No son los filósofos, los puros doctrinarios, los que inician y conducen esta campaña, sino hombres prácticos procedentes de todos los campos.⁴⁵ En las *Considerations sur le gouvernement ancien et présent de la France* de d'Argenson, escritas en el año de 1739 y que habían circulado manuscritas antes

⁴⁴ Cf. arriba pp. 177-181.

⁴⁵ Una buena versión de este desarrollo nos ofrece la reunión de los textos principales en las obras de Henri Sée, *Les idées politiques en France au xviii^e siècle*, París, 1923, y *L'évolution de la pensée politique en France au xviii^e siècle*, París, 1925. Vid. también Henri Sée, *Les idées philosophiques et la littérature pré-révolutionnaire*, *Revue de Synthèse Historique*, 1923. Vid. también Gustave Lanson, *Le rôle de l'expérience dans la formation de la philosophie du xviii^e siècle en France*, *Études d'Histoire littéraire*, París, 1930, pp. 164-155.

de que fueran impresas en el año de 1764, se denomina a Francia "sepulcro blanqueado", pues el brillo exterior con que vive sólo con dificultad encubre la podredumbre interna. Cuando se llamó a d'Argenson al ministerio en el año 1744, lo saludaron con entusiasmo sus amigos filósofos, y los hombres de mundo y los políticos le llamaban, con ironía, secretario de Estado de la República de Platón".⁴⁶ Así, pues, vemos que el terreno para la crítica de la sociedad por Rousseau, estaba bien preparado, de hecho e intelectualmente, cuando se presentó con sus dos primeros ensayos al concurso de la Academia de Dijon. El mismo d'Argenson, en su *Journal*, se congratuló del *Discours sur l'inégalité*, que consideró como la obra de un "verdadero filósofo".⁴⁷ Por lo tanto, parece haber una continuidad sin lagunas entre Rousseau y los empeños del siglo xviii, continuidad que dificulta la comprensión de que Rousseau no sólo creyera sacar de sus goznes todo el mundo intelectual del siglo, sino también que los espíritus dirigentes de la época, luego de haber intentado en vano atraerlo a su círculo, acabaran por verlo como a un extraño e intruso, como a un pensador en el que percibían un poder demoníaco, pero al que tenían que apartar para no perder toda la claridad de su imagen del mundo, y sacrificar su seguridad.⁴⁸ El núcleo de esta oposición no reside tanto en el contenido de ideas como en la forma de fundamentar y de exponer. Lo que a Rousseau separa de su siglo son mucho menos los ideales políticos que representa que su deducción intelectual, su derivación y justificación; porque por mucho que este siglo repudiara la situación política, su crítica contra ella no se atrevió nunca con la existencia social misma. Más bien esta existencia es un fin absoluto y sobrentendido. Ningún pensador de la *Enciclopedia* piensa que el hombre pueda vivir en forma diferente de la socialidad y la *sociabilidad* y que fuera de ellas pueda cumplir con su misión. Pero la verdadera originalidad de Rousseau con-

⁴⁶ Cf. la carta de Voltaire al duque de Richelieu del 4 de febrero de 1757; *Oeuvres* (París, Lequien), LX, 238.

⁴⁷ Cf. Henri Sée, *L'évolution de la pensée politique*, etc., pp. 98-100.

⁴⁸ Para más detalles sobre la relación de Rousseau con los pensadores de la *Enciclopedia* véase mi ensayo: *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*.

trina de Descartes; Voltaire intenta lo mismo en el siglo XVIII con los principios matemáticos de la filosofía natural de Newton. También en Alemania prende este movimiento y tenemos en las *Cartas a una princesa alemana*, de Euler, un ejemplo brillante. Diderot resume todos estos esfuerzos y concentra su intención cuando entiende la exigencia de "popularidad" casi como una exigencia de tipo moral: La humanidad verdadera es la que, para su realización, necesita de la popularización y por eso la pide como condición necesaria a su verificación. *Hidons nous de rendre la philosophie populaire. Si nous voulons que les philosophes marchent en avant, approchons le peuple du point où en sont les philosophes. Diront-ils qu'il est des ouvrages qu'on ne mettra jamais à la portée de tout le monde? S'ils le disent, ils montreront seulement qu'ils ignorent ce que peuvent la bonne méthode et la longue habitude.*⁸⁰ Tampoco las ciencias exactas, matemáticas, quieren prescindir de este compromiso con el espíritu sociable del siglo y sus más destacadas figuras creen que su investigación sólo puede prosperar y producir sus más ricos frutos dentro de los círculos sociales. D'Alembert, en el discurso preliminar a la *Enciclopedia*, subraya que la ventaja esencial del siglo XVIII con respecto a épocas anteriores, no consiste en su mayor riqueza en genios, en espíritus verdaderamente creadores; la naturaleza se mantiene siempre igual a sí misma y todas las épocas producen grandes genios; pero ¿qué podrán conseguir si se hallan desperdigados y abandonados a sus propias cavilaciones? *Les idées qu'on acquiert par la lecture et par la société sont les germes de presque toutes les découvertes. C'est un air que l'on respire sans y penser et auquel on doit la vie.* La inspiración vital e intelectual de la *Enciclopedia* ha encontrado acaso en estas palabras su expresión más sagaz. La sociedad es el aire vital en que pueden prosperar la verdadera ciencia, la verdadera filosofía y el verdadero arte. Es la unión que trata de establecer y asegurar la *Enciclopedia* y, por primera vez, concibe con plena conciencia al saber como una función social y declara que no

⁸⁰ Diderot, *De l'interprétation de la Nature*, sec. XI, *Oeuvr.* (Assézat), II, pp. 38s.

es posible su desarrollo más que sobre la base de una firme organización social. Todos los empeños políticos y éticos tendrán que buscar también su base aquí y sólo de un incremento y expansión de la cultura social-espiritual se puede esperar una renovación de la existencia política y moral.

En este punto incide la crítica de Rousseau su radical contradicción. Se atreve a disolver el vínculo que se consideraba insoluble. La unidad entre la conciencia moral y la conciencia culta general, que hasta ahora había sido supuesta en forma crédula e ingenua, la estima como problemática y cuestionable en extremo. Una vez que ha prendido la cuestión, que ha sido planteada con agudo rigor, la respuesta no parece dudosa. En ella se quiebra la supuesta armonía entre los ideales éticos y los ideales teóricos de la época. El mismo Rousseau ha descrito con la mayor penetración el momento en que ocurre este quebrantamiento en él mismo. Es cuando, incitado por el concurso de la Academia de Dijon, se encuentra con el problema de si el progreso de las ciencias y de las artes ha promovido el ennoblecimiento de las costumbres. "Si hay algo parecido a una inspiración repentina —dice en su famosa carta a Malesherbes—, eso fue lo que yo sentí cuando lei el tema. De golpe me sentí como cegado por cien luces y todo un cúmulo de ideas se agolpó con tal fuerza que fui presa de una agitación indescriptible."⁸¹ Como en una visión repentina, Rousseau ve abierto ante sí aquel abismo enorme que había permanecido oculto a los ojos de sus contemporáneos y por cuyo borde se paseaban sin idea alguna del peligro. El reino de la voluntad se separa del reino del saber, tanto en sus metas como en sus caminos; pues en esa cultura espiritual y social que el siglo XVIII considera como flor de la verdadera humanidad, Rousseau descubre el más grave peligro. El contenido de esa cultura, sus comienzos y su índole actual son pruebas inequívocas de que adolece de falta de verdaderos impulsos morales y que no se funda sino en instintos de poder y posesión, de ambición y de vanidad. El filósofo social se hace filósofo de la historia y debe intentar recorrer el camino por el que la sociedad llegó hasta

⁸¹ Segunda carta a Malesherbes del 12 de enero de 1762.

siste en haber atacado esta premisa, en haber discutido el supuesto metódico mantenido por todos los intentos de reforma e implícitamente reconocido por ellos. ¿Ocurre realmente que la idea de *comunidad* se pueda hacer coincidir con el ideal de *sociedad* que la cultura del siglo XVIII ha perseguido hasta ahora de manera ciega y crédula? ¿No existirá entre los dos una oposición completa, no será que la verdadera comunidad sólo se puede lograr y fundar si se la separa de los ídolos de la sociedad y se la protege contra ellos? En este punto estalla la lucha entre Rousseau y los enciclopedistas y tendremos que seguir el desarrollo de esta problemática si queremos ver a su debida luz la oposición que aquí se manifiesta.

Hace tiempo que se considera como infundado el reproche que hace Taine a los enciclopedistas, en sus *Origines de la France contemporaine*, de haber sido doctrinarios alejados del mundo, de haber edificado artificiosamente sistemas políticos y sociales y de haberlos mantenido sin consideración alguna por la realidad histórica concreta. No se puede negar el afán de realidad de estos pensadores y su flexible sentido de la misma. Todos ellos quieren "palpar las cosas" y comprender que es un camino muy largo, penoso y difícil el que va de la teoría a la práctica. Hasta un fanático de la abstracción como es, por ejemplo, Holbach en su *Sistema de la naturaleza*, como teorizador, en modo alguno pretende, como político, injertar inmediatamente sus ideas y pretensiones en la realidad. En su *Sistema social* rechaza expresamente todas las soluciones revolucionarias, porque semejantes remedios son siempre mucho más crueles que las enfermedades que tratan de curar. La voz de la razón no es rebelde ni sangrienta, las reformas que propone son largas, pero por eso mismo, más seguras. Por otra parte, todos estos pensadores están convencidos de que la razón debe llevar la antorcha en el camino de la renovación política y social. Sólo de una auténtica ilustración, de un conocimiento completo del mal y de sus motivos y orígenes, podemos alcanzar la fuerza para vencerlo. Esta fe en el poder de la comprensión racional no

⁴⁹ Holbach, *Système social*, II, 2.

está fundada en los pensadores más destacados tan sólo intelectualmente. Semejante intelectualismo quizá lo encontremos en la fría y tranquila ponderación de un d'Alembert, con su espíritu matemático, pero Diderot nos ofrece un aspecto bien distinto. Es mucho más fantástico que intelectual y, aun en sus mismos trabajos puramente intelectuales, se deja llevar de su imaginación siempre viva, rebasando todas las fronteras de lo demostrable con rigor. Por lo tanto, si tomamos como base esta oposición tan equívoca y burda de "racionalismo", e "irracionalismo", tendremos que Rousseau, juzgado con esta medida, resulta, si lo comparamos a Diderot, más bien un racionalista, porque una deducción racional tan rigurosa como la que domina en el *Contrato social* no la ha alcanzado ni pretendido alcanzar Diderot en los artículos de la *Enciclopedia* que se ocupan de las cuestiones fundamentales del orden estatal y social. La auténtica oposición entre ambos radica en otro lugar. Diderot y los pensadores del círculo de la *Enciclopedia* se hallan bien convencidos de que puede uno confiarse al progreso de la cultura espiritual y que este progreso, merced a su propia dirección interna y a la ley immanente a que obedece, producirá por sí mismo la nueva forma mejor del orden social. El refinamiento de las costumbres y el ensanchamiento y comunicación de los conocimientos acabará también por cambiar la moralidad y proporcionar un seguro fundamento. Esta fe es tan fuerte que para la mayoría de estos pensadores el concepto de comunidad que buscan y por cuyo fundamento y justificación se empeñan, no sólo coincide con el de sociedad, sino hasta con el de "vida social". En la expresión francesa *société* juegan constantemente ambas significaciones. Se reclama una filosofía y una ciencia "sociables". No sólo los ideales políticos, sino también los teóricos, éticos y artísticos se forman por y para los salones. En la ciencia, la urbanidad se convierte en un patrón, en un criterio de auténtica intelección. Sólo lo que puede expresarse en el lenguaje de esta urbanidad lleva consigo la prueba de la claridad y distinción. En el siglo XVII Fontenelle, en sus *Entretiens sur la pluralité des mondes*, trata de someter a esta prueba a la doc-

trina de Descartes; Voltaire intenta lo mismo en el siglo XVIII con los principios matemáticos de la filosofía natural de Newton. También en Alemania prende este movimiento y tenemos en las *Cartas a una princesa alemana*, de Euler, un ejemplo brillante. Diderot resume todos estos esfuerzos y concentra su intención cuando entiende la exigencia de "popularidad" casi como una exigencia de tipo moral. La humanidad verdadera es la que, para su realización, necesita de la popularización y por eso la pide como condición necesaria a su verificación. *Hâtons nous de rendre la philosophie populaire. Si nous voulons que les philosophes marchent en avant, approchons le peuple du point où en sont les philosophes. Diront-ils qu'il est des ouvrages qu'on ne mettra jamais à la portée de tout le monde? S'ils le disent, ils montreront seulement qu'ils ignorent ce que peuvent la bonne méthode et la longue habitude*⁵⁰. Tampoco las ciencias exactas, matemáticas, quieren prescindir de este compromiso con el espíritu sociable del siglo y sus más destacadas figuras creen que su investigación sólo puede prosperar y producir sus más ricos frutos dentro de los círculos sociales. D'Alembert, en el discurso preliminar a la *Enciclopedia*, subraya que la ventaja esencial del siglo XVIII con respecto a épocas anteriores, no consiste en su mayor riqueza en genios, en espíritus verdaderamente creadores; la naturaleza se mantiene siempre igual a sí misma y todas las épocas producen grandes genios; pero ¿qué podrán conseguir si se hallan desperdigados y abandonados a sus propias cavilaciones? *Les idées qu'on acquiert par la lecture et par la société sont les germes de presque toutes les découvertes. C'est un air que l'on respire sans y penser et auquel on doit la vie*. La inspiración vital e intelectual de la *Enciclopedia* ha encontrado acaso en estas palabras su expresión más sagaz. La sociedad es el aire vital en que pueden prosperar la verdadera ciencia, la verdadera filosofía y el verdadero arte. Es la unión que trata de establecer y asegurar la *Enciclopedia* y, por primera vez, concibe con plena conciencia al saber como una función social y declara que no

⁵⁰ Diderot, *De l'interprétation de la Nature*, sec. XI, *Oeuvr.* (Assézat), II, pp. 38s.

es posible su desarrollo más que sobre la base de una firme organización social. Todos los empeños políticos y éticos tendrán que buscar también su base aquí y sólo de un incremento y expansión de la cultura social-espiritual se puede esperar una renovación de la existencia política y moral.

En este punto incide la crítica de Rousseau y su radical contradicción. Se atreve a disolver el vínculo que se consideraba insoluble. La unidad entre la conciencia moral y la conciencia culta general, que hasta ahora había sido supuesta en forma crédula e ingenua, la estima como problemática y cuestionable en extremo. Una vez que ha prendido la cuestión, que ha sido planteada con agudo rigor, la respuesta no parece dudosa. En ella se quiebra la supuesta armonía entre los ideales éticos y los ideales teóricos de la época. El mismo Rousseau ha descrito con la mayor penetración el momento en que ocurre este quebrantamiento en él mismo. Es cuando, incitado por el concurso de la Academia de Dijon, se encuentra con el problema de si el progreso de las ciencias y de las artes ha promovido el ennoblecimiento de las costumbres. "Si hay algo parecido a una inspiración repentina —dice en su famosa carta a Malesherbes—, eso fue lo que yo sentí cuando lei el tema. De golpe me sentí como cegado por cien luces y todo un cúmulo de ideas se agolpó con tal fuerza que fui presa de una agitación indescriptible."⁵¹ Como en una visión repentina, Rousseau ve abierto ante sí aquel abismo enorme que había permanecido oculto a los ojos de sus contemporáneos y por cuyo borde se paseaban sin idea alguna del peligro. El reino de la voluntad se separa del reino del saber, tanto en sus metas como en sus caminos; pues en esa cultura espiritual y social que el siglo XVIII considera como flor de la verdadera humanidad, Rousseau descubre el más grave peligro. El contenido de esa cultura, sus comienzos y su índole actual son pruebas inequívocas de que adolece de falta de verdaderos impulsos morales y que no se funda sino en instintos de poder y posesión, de ambición y de vanidad. El filósofo social se hace filósofo de la historia y debe intentar recorrer el camino por el que la sociedad llegó hasta

⁵¹ Segunda carta a Malesherbes del 12 de enero de 1762.

su forma actual, para hacer patentes de este modo las fuerzas que la movieron y que todavía, como antes, la dominan. Pero tampoco esta parte de su trabajo la entiende y realiza Rousseau en un sentido exclusivamente histórico. Al oponer el estado social al estado de naturaleza y describir el tránsito de uno a otro, sabe perfectamente que no se trata de una pura cuestión de hecho que pueda ser decidida mediante argumentos históricos y en el curso de una exposición histórica. Lo mismo cuando describe el estado de naturaleza o el contrato social, la palabra y el concepto de evolución no se entienden tanto en sentido empírico como lógico y metodológico. Rousseau nos hace presenciar el origen de la sociedad civil no en el sentido de un relato épico, sino de una definición genética que constituye el método fundamental de la filosofía jurídica y política de los siglos xvii y xviii.⁵² Se presenta ante nosotros el proceso de formación de la sociedad porque sólo así se puede descubrir el secreto de su estructura; porque sólo en su acción se pueden hacer patentes las fuerzas que sostienen a la sociedad interiormente. Ya en el *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Rousseau se expresa con gran precisión sobre esta idea metodológica fundamental. Quien habla del estado de naturaleza, nos dice ya en el prólogo, habla de una situación de las cosas que no existe ya, que acaso no ha existido nunca y que probablemente no existirá jamás y del que, sin embargo, tenemos que formarnos un concepto adecuado para enjuiciar con justeza nuestra situación presente. Rousseau no considera el estado de naturaleza como un mero hecho que trata de contemplar y le mira nostálgicamente, sino que lo emplea, más bien, como patrón y norma, como piedra de toque que demostrará qué es verdad o mentira, ley que obliga o pura convención y arbitrariedad en la forma actual de la sociedad. La sociedad y el Estado actuales verán su verdadera elicie en el espejo del Estado natural; se verán a sí mismos y se podrán juzgar.

Si este juicio nos lleva a la negación y repudio de todo el orden actual, no quiere esto decir que se renuncie en general al orden y que el mundo humano revierta en el caos

⁵² Cf. arriba pp. 282 ss.

primitivo. Rousseau está muy lejos de semejante anarquismo teórico y práctico y es, por el contrario, quien proclama con entusiasmo la ley y la voluntad general. Tampoco, con respecto a la cultura espiritual, ni a las ciencias y las artes, ha sacado jamás semejantes consecuencias. Ha declarado constantemente —y esta declaración debió haberle sido creída, en lugar de ponerla en duda y considerarla como pura ilusión suya— que, al atacar las ciencias y las artes, nunca se le ocurrió renunciar a su ayuda en la edificación de la sociedad. En estos primeros trabajos, dice Rousseau de sus ensayos presentados a concurso, había que disipar la ilusión que nos llena de una tan insensata complacencia por los instrumentos de nuestra desdicha, había que rectificar la estima engañosa que nos ha conducido a abrumar con honores a talentos dañosos y a despreciar virtudes benéficas. Pero la naturaleza humana no retrocede y no es posible volver al estado de inocencia y de igualdad, una vez alejados de él. Se ha acusado obstinadamente al autor de estos escritos que pretendía destruir la ciencia, aniquilar las artes y reconducir a la humanidad a su primitiva barbarie; por el contrario, ha trabajado por el mantenimiento de las instrucciones establecidas al declarar que su destrucción dejaría intactos los vicios y acabaría tan sólo con los medios de curación y, en lugar de la corrupción, colocaría al poder sin frenos.⁵³ A esta falta de frenos, lo contrario de la libertad auténtica, no podremos hacer frente, según Rousseau, sino cancelado el orden actual, considerado como engañoso y arbitrario, arrumbado todo el edificio político-social; pero para instituir en su lugar otro más firme que se levante sobre cimientos más seguros. Estos son los que trata de establecer el *Contrato social*. Se cambiará el actual estado de necesidad en estado de razón y la sociedad, hasta ahora obra de la necesidad ciega, se convertirá en obra de la libertad. Como trata de demostrar en su *Discours sur l'inégalité*, no fue una inclinación moral original la que llevó a los hombres del estado de naturaleza al de sociedad, y tampoco son fuerzas radicalmente morales, como la voluntad pura y la visión clara, las que los mantiene en

⁵³ Rousseau *Juge de Jean-Jacques*, 3. dialogue.

ese estado. El hombre entró a formar parte de la sociedad merced a un hado implacable, en virtud de la coacción física de la naturaleza externa y del poder de sus afectos y pasiones; pero en modo alguno la ha querido y formado libremente. Esa entrada o caída en la sociedad es lo que hay que contener y rescatar. El hombre tiene que volver a su estado primordial y a su naturaleza original, no para permanecer en ellos, sino para partir de nuevo desde el comienzo. Y esta vez no incumbe al poder de los impulsos, sino que tendrá que escoger y dirigir, que echar mano del timón y fijar la ruta y el lugar de arribo. Tiene que saber a dónde y por qué va, porque sólo sabiéndolo podrá contribuir al triunfo y realización de la idea del derecho. Como vemos, se trata de una exigencia completamente racional; pero el que ahora toma las riendas es un racionalismo ético y prevalece sobre el puramente técnico. Una vez establecido este reparto de fuerzas, no importa reconocer al saber su relativo derecho y protegerlo en él. El saber —tal es la tesis que Rousseau representa a partir del *Contrato social*— no supone peligro cuando no se destaca de la vida y trata de desvincularse de ella, sino que desea servir a su orden mismo. No debe pretender ningún primado absoluto, porque en el reino de los valores espirituales corresponde a la voluntad moral. Así, también en el ordenamiento de la comunidad humana, la estructura segura y clara del mundo de la voluntad debe preceder al edificio del mundo de la ciencia. El hombre tiene que encontrar en sí mismo la ley firme antes que ponerse a investigar las leyes del mundo, de los objetos exteriores. Una vez dominado este problema urgente, el espíritu alcanza la verdadera libertad en el orden del cosmos social-estatal y entonces puede abandonarse confiado a la libertad de la investigación. El saber no será ya víctima del refinamiento, no ablandará y embotará a los hombres. Fue un orden éticamente falso de las cosas el que puso al saber en esta vía, convirtiéndolo en una especie de mero refinamiento intelectual, de lujo espiritual. Volverá a su cauce cuando se quite el obstáculo. La libertad espiritual no es fecunda para los hombres sin la libertad moral, que no es posible alcanzar

sin un cambio radical del orden social que acabe con toda arbitrariedad y haga triunfar plenamente la necesidad interna de la ley.

En la oposición que aquí apunta y en la lucha apasionada que Rousseau sostiene contra su época, aparece bajo una luz nueva la unidad interna espiritual de esa época. Porque Rousseau es un auténtico hijo de la Ilustración cuando la combate y supera. Su evangelio del *sentimiento* no significa una ruptura, porque no actúan en él factores puramente emotivos, sino convicciones auténticamente intelectuales y morales. Con la *sentimentalidad* de Rousseau no abre brecha un mero *sentimentalismo*, sino una fuerza y una voluntad —éticas nuevas. Gracias a esta orientación radical, la *sentimentalidad* de Rousseau pudo hacer presa en espíritus de temple muy distinto; pudo, por ejemplo, actuar en Alemania sobre pensadores tan poco sentimentales como Lessing y Kant. Acaso en ninguna ocasión se muestre la fuerza de la Ilustración y la continuidad sistemática de su imagen del mundo como en el hecho de haber podido resistir el ataque de su enemigo más peligroso, logrando afirmar, frente a él, lo peculiar, lo que sólo a ella pertenecía. Rousseau no ha destruido el mundo de la Ilustración, sino que ha desplazado su centro de gravedad. Con esta hazaña intelectual ha preparado, como ningún otro pensador del XVIII, el camino de Kant. Este pudo apoyarse en Rousseau y apelar a él cuando se puso a construir su propio mundo intelectual, ese mundo con el que se supera la Ilustración, pero en el que, a la vez, obtiene ésta su último esclarecimiento y su más profunda justificación.