

TEXTOS FILOSÓFICOS

MAQUIAVELO

ROUSSEAU

PROUDHON

CARLOS CASTILLO PERAZA

TEXTOS
FILOSÓFICOS

MAQUIAVELO
ROUSSEAU
PROUDHON

CARLOS CASTILLO PERAZA

TEXTOS FILOSÓFICOS
Derechos reservados 2014

Partido Acción Nacional
Av. Coyoacán 1546, colonia del Valle
03100, México DF

Fundación Rafael Preciado Hernández, AC
Ángel Urraza 812, colonia del Valle
03100, México DF

Antología conformada y tesis
El Pluralismo en la obra
de Pierre-Joseph Proudhon traducida
por Carlos Castillo

Diseño: Retorno Tassier

Impreso en México

Queda prohibida la reproducción total
o parcial de esta obra por cualquier medio,
incluidos los electrónicos, sin permiso escrito
por parte de la editorial.

ÍNDICE

Presentación: <i>Juan Francisco Molinar Horcasitas</i>	5
Prólogo: <i>Carlos Castillo López</i>	7
.....	
Maquiavelo	
Renacimiento	13
El método: influencias y originalidad	27
Una filosofía de la historia	32
El balancín de la historia	35
Ser y parecer	44
El pueblo, gran ausente	50
.....	
Rousseau	
Rousseau en contexto	69
Rousseau y Ginebra	71
El “derecho político”	75
La escuela jusnaturalista	78
Las lecturas políticas de Rousseau	87
Estado de naturaleza y ley natural	100
Estado de naturaleza y estado de guerra	103
La ley natural	107
Teoría del contrato y fundamento de la autoridad	110
El contrato social	115
La teoría de la soberanía	119
Teoría de la ley	120
Límites de la soberanía	124
.....	
El pluralismo en la obra de Pierre-Joseph Proudhon	
I. Anarquismo y pluralismo	133
II. El hombre, la vida, la obra, el entorno	139
III. Crítica del absolutismo autoritario	144
IV. Anarquía positiva	150
V. El proyecto pluralista	158
VI. Conclusiones	163

PRESENTACIÓN

Juan Francisco Molinar Horcasitas

Desde el año 2003, con la publicación de los volúmenes *Ideas fuerza*, *Apuesta por el mañana* y *Volverás*, la Fundación Rafael Preciado Hernández ha reunido, compilado y difundido la obra de Carlos Castillo Peraza en una serie de ediciones en las que hemos buscado destacar las diversas facetas del pensador yucateco, ya sea como periodista, narrador, analista político, ideólogo de la transición y del Partido Acción Nacional, así como intelectual del siglo XX mexicano.

En el transcurso de estos poco más de 10 años, suman ya ocho títulos –uno de ellos *El porvenir posible*, en coedición con el Fondo de Cultura Económica– que han cumplido esta labor de mostrar tanto a los panistas como a los lectores en general y la profundidad de sus reflexiones, muchas de ellas aún vigentes y que siguen inspirando el trabajo político de quienes encuentran en la obra de Castillo Peraza un faro para seguir avanzando en medio de la vida pública con pasos firmes e ideas claras.

Es con esa idea que en esta ocasión presentamos la edición que el lector tiene en sus manos: *Textos filosóficos. Maquiavelo. Rousseau. Proudhon*, que explora y ahonda en la faceta del autor como filósofo político, profesión que si bien ejerció como tal durante temporadas breves, es apenas conocida entre quienes más bien conocieron la aplicación práctica de esas doctrinas y esos estudios en la arena política.

La preparación de Castillo Peraza en los temas de la historia de las ideas, del pensamiento occidental y de la cultura moldeó para siempre su trabajo, y con este volumen es posible rastrear ese gusto y esa pasión que siempre profesó por la palabra, el pensamiento y la acción sustentada en las ideas, lejos de la improvisación y la ocurrencia.

No es azarosa la decisión de reunir los tres textos que se encuentran en este volumen: por una parte, Maquiavelo, el llamado Padre de la ciencia política, es estudiado a la luz de su tiempo, el Renacimiento, época convulsa en cuanto a los temas de la administración de las nacientes ciudades-Estado, las relaciones entre una y otra y el modo en que el estadista, el príncipe, debía ejercer el gobierno; en segundo lugar, Juan Jacobo Rousseau, uno de los principales teóricos del Estado moderno, quien es leído a la luz de su tiempo a través de tesis que conservan la vigencia y la validez que hacen de su obra un auténtico clásico.

Por último, Pierre-Joseph Proudhon, anarquista francés del siglo XIX al que Castillo Peraza dedicó su tesis de licenciatura, documento fechado en 1976 y que destaca el pluralismo de aqueél en un mundo que se perfilaba ya desde entonces a dividirse en dos polos: el de los liberales y el del marxismo. Traducida del francés para esta edición por su hijo, Carlos Castillo López, el ensayo demuestra el esfuerzo por encontrar un equilibrio entre ambos extremos, el del mutualismo y el del federalismo, como alternativa para una visión que bien podría calificarse de anticipada para su propia época.

Es así que con estos *Textos filosóficos*, inéditos en su mayor parte, completamos el perfil intelectual de Carlos Castillo Peraza, uno de los grandes personajes de la política y el pensamiento de nuestro tiempo, a través de sus reflexiones sobre la filosofía política, la historia de las ideas y las biografías de personajes que actualizaron e innovaron el modo de concebir a la sociedad, al gobierno y al Estado.

PRÓLOGO

Carlos Castillo López

Carlos Castillo Peraza guardaba pocas notas de sus actividades. Iniciado en la política profesional en la época en que el gobierno podía irrumpir impunemente en viviendas u oficinas de los opositores, ya fuera flagrante o discretamente, él acostumbraba a destruir a final de año los distintos papeles que utilizaba para hacer apuntes, esbozar ideas o trazar proyectos que pudieran comprometer a él o a terceros. Tenía, no obstante, un archivo temático donde acumulaba recortes de periódicos, revistas, fotocopias de libros y manuscritos diversos, herramienta de clasificación de información previa a la existencia de internet y que era el único modo de poseer un acervo de material de actualidad para la redacción de los artículos y ensayos que de manera periódica publicaba en diversos medios impresos.

Ese archivo estaba dividido en carpetas, rotuladas de acuerdo con los propios intereses: filosofía, política, Edad Media, arte, literatura, como temas principales; Camus, Arendt, Aristóteles, Guitton, Revel, como autores seleccionados; la suma era una treintena de esas carpetas que llenaban aproximadamente una caja de archivo. A su muerte, cargué con esa caja cuando hubo que desmontar su biblioteca y volverla a instalar en otra dirección. No me adentré en su contenido puesto que a primera vista retrataba una actualidad que para ese momento —el año 2000— ya era posible encontrar en las diversas versiones digitales de los medios de comunicación, que comenzaban a valorar las ventajas del mundo virtual como depósito de información.

Fue hasta 2012 cuando, fruto de un nuevo cambio de casa por parte mía, me sumergí en revisar con minucia el contenido de aquel archivo. Y como esos hallazgos que latían a la espera de ojos nuevos para revelarse, la sorpresa me asaltó cuando de una de esas carpetas surgió un cuaderno de tapas verdes, tamaño oficio y con espiral metálica ya un poco oxidada, que contenía apun-

tes a mano que sumaban unas ochenta páginas, escritas en tintas de diversos colores y estructuradas de manera tal que aquello apuntaba a ser un gran descubrimiento. Antes de ahondar en las páginas, y con la certeza de que ahí donde se encuentra un tesoro seguro hay otro cercano, expurgué las demás carpetas para toparme con otro hallazgo: varios legajos de hojas tamaño es- quela donde, fechados a mediados de los años setenta, aparecían también manuscritas las notas de los cursos que tomara en la Universidad de Friburgo, entre 1973 y 1975.

Una caligrafía diminuta y fina pero de una elegancia y precisión que conservaría hasta su muerte; cuadros sinópticos donde definiciones y conceptos, notas de lectura, apuntes al margen, recomendaciones literarias y bibliográficas acompañaban la disciplina del alumno que no quiere perder detalle alguno de la clase. Un total de una 50 páginas que por algún motivo habían sobrevivido a la trashumancia entre ciudades y continentes que caracterizó la vida de Castillo Peraza entre finales de los años setenta y finales de los ochenta, cuando se estableció de manera permanente en la ciudad de México. Además de ello, una carpeta, con un centenar de páginas también escritas a mano, tamaño carta, en cuya portada se leía “Filosofía de Marx”, y otro puñado de hojas sueltas con diversas anotaciones, algunas traspapeladas, fuera de un lugar que quizá alguna vez tuvieron.

Pasé los siguientes dos años, a razón de una tarde a la semana, clasificando y ordenando ese material. El resultado de ese ordenamiento fue sorprendente: de la mano del filósofo –de quien salvo algunos textos publicados en la revista *Logos* de la Universidad la Salle no se conocía obra sistemática en la materia–, estaba la redacción de lo que apuntaba a ser una historia de la filosofía acentuada en su parte política. Varias páginas con índices probables revelaban la ambición del proyecto, que partía en la época clásica de Grecia y llegaba hasta el marxismo, con una amplia sección para estudiar liberalismo, humanismo y otras teorías en boga en esa época, datada a finales de los años ochenta del siglo XX. La certeza de que ese material serviría para la redacción de un libro la confirmé tras descubrir que las páginas manuscritas estaban numeradas, de la 1 a la 127, con notas al pie señaladas tal como lo haría un editor profesional, y que versaban sobre dos temas principales: Maquiavelo y Rousseau.

En el cuaderno de tapas verdes referido, por su parte, aparecía una introducción al Renacimiento que engarzaba de manera natural con Maquiavelo; en el índice de marras, aparecía un interludio acerca de Kant que jamás encontré, pero el conjunto que poco a poco adquiriría una secuencia histórica encajaba también de manera bastante clara con Rousseau. El siguiente apartado

quedaría conformado por aquella carpeta de tapas rojas con el tema de Marx, y que en total sumaba unas 160 hojas manuscritas. La suma de los papeles era, sin duda, y cada vez de manera más precisa, un libro inconcluso quizá, un proyecto de libro, la idea que quien buscaba plasmar una lectura de la filosofía.

La tentación de transcribir todo lo hallado era grande. La utilidad para el lector, poca. La posibilidad de construir un volumen con los textos terminados resultó la opción más real. De ese modo nació la idea de editar estos *Textos filosóficos* que reúnen precisamente el texto terminado de Maquiavelo y el de Rousseau, que pese a su extensión está inconcluso pero que arroja una monografía bastante completa del ginebrino; lo que corresponde a Marx decidí dejarlo fuera puesto que no obstante la continuidad que establece con el resto de la obra, su extensión bien valdría la pena para editar un nuevo volumen. En lugar de ello, y como una forma de incluir aquellas notas escolares en tamaño esquila, me aventuré a la traducción del francés de su tesis de licenciatura, “El pluralismo en la obra de Pierre-Joseph Proudhon”, como una manera de mostrar al lector la suma de aquellos años de aula y estudio.

Parte del texto de Maquiavelo, es justo señalar, fue publicado en la revista *Logos* de aquella universidad, y aparece en el tomo *El porvenir posible*, editado en 2006 por el Fondo de Cultura Económica. Sin embargo, el que se incluye en la presente edición le añade a aquél las reflexiones del autor acerca del Renacimiento; por lo que respecta a Rousseau, y hasta donde sé, es absolutamente inédito; la traducción de la tesis representa un esfuerzo por difundir la obra de un filósofo que, como el propio Castillo Peraza me dijo hace ya más de quince años –y tal y como aparece señalado en el texto–, “fue el único pensador socialista que no era burgués sino proletariado”. Se incluyen, además, algunas imágenes de los apuntes manuscritos que se describen en estas palabras previas, para que el lector pueda conocer de primera vista un poco de la riqueza de ese material que resistió al tiempo, a las mudanzas, al olvido y a la desmemoria, y que hoy es posible publicar para mostrar la faceta filosófica de Carlos Castillo Peraza.

Agradezco de manera entrañable el apoyo de Juan Molinar Horcasitas y de la Fundación Rafael Preciado Hernández para la edición de este volumen. Asimismo, el trabajo de captura de los textos manuscritos a cargo de Herminia Cordero y María Elena de la Rosa, así como a Germán Martínez Cázares, que me orientó en el mapa de otros textos filosóficos de mi padre. También quiero señalar el trabajo creativo de Gonzalo Tassier y de Silvia Monroy, que elevaron estas letras dispersas a la dignidad de libro.

[MAQUIAVELO]

RENACIMIENTO

El Renacimiento es una etapa histórica que, cuando menos, merece el calificativo de sorprendente. Hay quienes opinan que su esplendor es solamente el de los temas de la Edad Media desarrollados en otro tono; otros piensan que es un simple regreso a lo antiguo, con un poco de pedantería y sin originalidad; algunos más creen que, en efecto, es una vuelta a nacer, una eclosión de luz y una irrupción de oxígeno al interior de un ámbito cultural agotado. Ernst Bloch, por su parte, afirma que se trata “del nacimiento de algo que el hombre no había conocido hasta entonces, de la aparición de figuras que jamás se habían visto en la tierra. Ellas surgieron y realizaron su obra; era una primavera, un nuevo comienzo”, y cita como traductora del sentimiento del tiempo, una frase del arquitecto Alberti: “El hombre fue creado para actuar, la utilidad es su destino”. Añade otra expresión –de Hutten– para completar el cuadro: “La ciencia prospera, los espíritus chocan, vivir es un placer”.

Bloch nos dice que la consigna de la época es trabajar, porque el hombre nuevo ya no siente vergüenza de hacerlo: “El veto que la nobleza emitió contra el trabajo –por considerarlo degradante y deshonesto– fue levantado; se asiste al renacimiento del *homo faber*, quien, sin conciencia plena del cambio ocurrido, transforma al mundo con su actividad”. A los ojos –marxistas y heterodoxos– de Bloch, el fenómeno “renacimiento” hunde sus raíces en la economía de la época. Sin caer en el determinismo económico, es preciso reconocer los nuevos hechos de este ámbito de la vida humana. Es el inicio del capitalismo:

“La burguesía citadina, aliada a la realeza que se encamina hacia el absolutismo, pone fin al feudalismo caballeresco. Triunfan los esfuerzos que, en Italia, durante los siglos XIII y XIV, se tradujeron en revueltas de artesanos... los Médici crean en Florencia el primer banco. Las empresas manufactureras se imponen sobre las artesanales; se comienza a calcular costos, puesto que ya no

sólo se trata de aprovisionar el mercado local, sino de expandir productos a puntos lejanos... el Renacimiento parte de Italia. Ella aporta dos hechos nuevos: La conciencia del individuo que se desarrolla a partir de la economía capitalista individual, frente al mercado cerrado de las exportaciones; la impresión de inmensidad que substituye a la imagen del mundo artificial y cerrado de la sociedad feudal y teológica”.

Es el tiempo de Leonardo Da Vinci, el de la multifacética musa; de Cristóbal Colón y Magallanes. Es la victoria de Copérnico y de la mirada sobre la naturaleza. Cimabue, Giotto, Dante, Petrarca, Rafael, Miguel Ángel, Brunelleschi, Jan van Eyck, Bramante, Giordano Bruno y Galileo, Telesio, Pomponazzi, Campanella, Paracelso, Jacob Boehme, Francis Bacon, Kepler, Newton, Grocio, Bodino y Hobbes. “La conquista del mundo, de la naturaleza, realiza rápidos progresos; la vida presente apasiona a los hombres” (Ortega y Gasset, al hablar de la reconquista española contra los moros y describen los templos almenados que edificaban los hombres de Fernando e Isabel, comenta: “querían ganar el cielo sin perder la tierra”), “el más allá palidece; se efectúa una inversión de valores”. Y Bloch concluye: “La filosofía del Renacimiento ha servido, con frecuencia, como simple introducción al capítulo principal [de la filosofía burguesa] consagrado a Descartes, cuyo *cogito ergo sum* está presentado como la primera piedra de una filosofía nueva. Esta manera ver las cosas es, empero, completamente falsa. Descartes tuvo predecesores que fueron mucho más que predecesores”.¹

Maquiavelo es un hombre de esta época. Si su vida, sus obras y los debates en torno a su obra no plantearan el problema del fin y los medios, es decir, el problema de las relaciones entre política y moral o ética, tal vez el estudio de este hombre no merecía un esfuerzo mayor al de una hora de lectura curiosa y poco apasionada. Pero lo primero que hay que decir, y de lo que hay que persuadir a los no-italianos, es que se trata “de problemas mucho más complicados de lo que siempre se ha pensado al plantearlos”. Las frases célebres a las que la ignorancia disfrazada de erudición reduce el pensamiento de Maquiavelo no son las reglas de la política eterna. Es necesario percatarse de que no sería posible explicar a Maquiavelo si se abstrae o separa su vida de sus obras. Y la vida de este hombre es una de las más gravemente deterioradas por los biógrafos, que casi siempre operan como si fuesen “cirujanos plásticos” y no historiadores. Casi resulta paradójico, pues se trata de un hombre que enseñaba a preferir “La verdad de hecho de las cosas”. De su vida se han hecho

¹ Bloch, Ernst, *La philosophie de la Renaissance*, Payot, París, 1972, pp. 5-11.

condenas o defensas y se ha caído en el error de “confundir los problemas de Maquiavelo con los que Maquiavelo plantea a quien lo lee”.

Además, en este caso como en otros análogos, es preciso referirse a lo que él mismo dijo, antes de juzgarlo. Haremos continuas citas, como lo hemos hecho en otros cursos. Lo cierto, para comenzar, es que se trata de un personaje extraordinario, “cuyo pensamiento es piedra de escándalo a cuatro siglos de distancia... un hombre honrado por Bacon y Spinoza; un hombre al que Voltaire hizo refutar por Federico II; un hombre al que Kamenev y Vichynsky citaron ante la barra en los procesos de Moscú...”²

¿A qué se debe esa permanencia, ese punto de referencia constante, ese recurrir cíclico a Maquiavelo? Tal vez el fenómeno tenga su origen en la actualidad perenne del problema del Estado, del poder, del vínculo entre gobernantes y gobernados, o de la enunciación totalitaria de derecha o de izquierda –de la famosa “razón de Estado” que sirve para justificar los excesos de un poder contra las personas–. ¿Qué es esta “razón de Estado”? “Un concepto de Cosme de Médici en el que se mezcla todo lo que Maquiavelo reveló acerca de la autonomía, de la política y de los estímulos que actúan sobre el Príncipe y sobre el Estado, más la herencia racionalista del despotismo ilustrado... La razón, para Maquiavelo, no es más que instrumento, rigor en la acción, previsión, olfato político, intelección de situaciones, astucia y no luz... es lo que afila a la fuerza; es instrumento, no guía”.

Es Maquiavelo quien repite que, si los hombres fueran buenos, el Príncipe podría serlo también. Entonces es preciso plantearse una pregunta o, mejor dicho, dar cavidad a una sospecha: no sabemos si Maquiavelo postula con pena la necesidad de la astucia y de la crueldad calculada, o si, por el contrario, el autor goza en modo malsano al descubrir que la astucia y la violencia “se vuelven necesidad y, por tanto, están permitidas y abren el campo a ese combate perpetuo que Maquiavelo parece amar como el clima en que su propia *virtú* puede expresarse y mejorarse”.³

En cualquier caso, como veremos, no es fácil comprender, y mucho menos juzgar, a Maquiavelo. Menos aún refutarlo –dice Georges Mounin– y, sin embargo, refutarlo es algo “que todo el mundo ha soñado hacer, lo que todo el mundo desea y, sin lugar a dudas, lo que es necesario hacer”.⁴

Maquiavelo, como todos nosotros, estaba hecho –si se nos permite emplear el término bíblico– de tierra. Pero, en realidad, como cada uno de nosotros, estaba hecho “de su tierra, aquella en la que nació, en la que se han ido perdiendo a lo largo de los siglos los restos de los suyos”.⁵ Maquiavelo fue un florentino y, por lo tanto, un italiano y un europeo. Veamos más de cerca,

² Mounin, Georges, *Machiavel*, Seuil, Paris, 1966, pp.7-11.

³ Secrétan, Philibert, “Autorité Pouvoir Puissance”, *L’Age de l’Homme*, Laussane, Suisse, 1969, pp. 38-41.

⁴ Mounin, George, Op. Cit., p. 11.

⁵ Ridolfi, Roberto, “Maquiavelo”, *Renacimiento*, México, 1961, p. 7.

pues, la tierra de que estaba hecho este hombre, nacido en Florencia el 3 de mayo de 1469, hijo de Bernardo y Bartolomea, hermana menor de Primavera y Margarita.

Para entonces, Erasmo tenía, dos años y Leonardo de Vinci 17. Nicolás pasa su adolescencia como testigo de acontecimientos notables, ejemplo: el complot de los Pazzi contra el nieto de Cosme de Médicis, el fracaso de la conjura, la detención de los culpables y su tortura; el cadáver de Jacobo Pazzi, arrastrado por Florencia atado a la cuerda de la que fue colgado por los pies, del balcón del Palacio Viejo, y luego arrojado al río Arno.

Europa, entonces, tiene nombres sonoros: España, Francia, Inglaterra, Alemania. Los españoles están en la fase definitiva de su lucha contra los moros que culmina en Granada en 1492. La Inquisición nace en 1481. Los ingleses celebran el fin de la guerra “de las Rosas” y el inicio de la dinastía Tudor, de la que formará parte Enrique VIII. Los franceses están unidos bajo Luis XI y se preparan para sus luego largas guerras en Italia contra los españoles, quienes los derrotan definitivamente en Pavía en 1525, fecha en la que Carlos V ya es emperador de Alemania y sus soldados convierten en establos los templos de Roma. Los alemanes –bajo el sacro Imperio Romano Germánico– son como los italianos, pero sin Papa, es decir, están divididos en pequeños estados y los gobierna un emperador sin poder real. Lutero comienza su lucha en 1517, cuando Maquiavelo tiene 48 años.

A las puertas de esta Europa, los otomanos, de quienes Maquiavelo sabrá poco. Sin embargo, en el conjunto político mundial ocupan lugar importante y se les teme, se comercia con ellos y no faltan voces que hasta pidan una cruzada. Tienen buen ejército y poderosa marina, bien implementados respectivamente en Belgrado (Yugoslavia) y Rhodas (Grecia). Son los dueños de Alejandría.

En cuanto a Italia, hacia 1490 no es más que una constelación de pequeños Estados que se constituyen y se disuelven constantemente. Un recuerdo de la época lo constituyen hoy día la República de San Marino y el Principado de Mónaco. Pero lo mismo, o algo semejante, eran entonces Boloña, Forlì, Inola, Urbino, Mantua, Parma, Perugia, Siena, Génova, Milán.

En términos generales: “quedan cada vez menos comunas medievales, verdaderas repúblicas: Venecia, Florencia, Génova (casi siempre, por ese entonces, en manos de los franceses), Lucca”.⁶ Es la época de los *condottieri*, militares por vocación y emprendedores de guerra a destajo, quienes con facilidad mueven a sus tropas contra sus propios pagadores y financieros con el objeto de apoderarse de uno que otro Estado para su provecho personal, aunque fueran ya dueños de otro. Sicilia y Cerdeña pertenecían a España desde 1282. El ducado cuya capital era Turín jamás se sintió italiano. Y en este mundo atomi-

⁶ Mounin, Georges, Op. Cit. pp. 16-17.

zado del que Maquiavelo escribe: “La iglesia nunca fue lo bastante poderosa como para apoderarse de toda Italia, pero sí lo suficiente como para impedir a otro ocuparla. Por eso este país no ha podido unificarse nunca bajo un jefe”;⁷ hay cinco Estados mayores, astros de superior magnitud: Venecia, Nápoles, Milán, Roma y Florencia.

Venecia es todavía una “gran potencia”. Su “dogo” (*dux*) inamovible y su Gran Consejo le dan forma de aristocracia añeja; Mounin hace notar que a un consejo sólo tienen acceso los representantes de familias que ya eran ricas en 1297,⁸ Venecia es dueña de buena parte de los puertos del Adriático ubicados en la costa dálmata, pero comienza a sentir los contragolpes de la llegada de los franceses a Constantinopla y, más tarde, los de las nuevas rutas al Asia y al nuevo Mundo. República marina, agresiva, siempre ávida de puertos, Venecia es temida, “es decir, odiada, por todos en Italia”.⁹

En cuanto a Milán, es propiedad de los Sforza, quienes se lo quitaron a los Visconti. Allí reina Ludovico el Moro, quien anima a los franceses contra los españoles. Es un Estado potente y combativo, más rico económicamente que Florencia.

En cuanto a Roma, capital de los Estados Pontificios, debe recordarse que se encuentra bajo el Papa Alejandro VI (Borgia) y que sus territorios van desde el Po hasta Gaeta. Se trata de un estado feudal de naturaleza confusa, dentro del cual, de hecho, “los miembros de las familias nobles tienen tanto poder como son capaces de imponer por la fuerza”. Es una de las épocas más tristes de la Iglesia Católica pues, como los recursos materiales del papado se ven reducidos en toda Europa, y, al mismo tiempo, las ambiciones económicas no tienen freno, “se venden cada vez más todas dignidades pontificias, los cardenales –hasta a 100 mil ducados, y más– y luego las indulgencias. Alejandro VI llegará a hacer envenenar con cierta regularidad a uno u otro cardenal cada vez que necesite 100 mil ducados, lo que aprovecha también para confiscar, la noche misma del deceso, toda la herencia en dinero y bienes que encuentra en Roma”. El negocio es próspero y permite mantener ejércitos que dan al Papa gran peso diplomático y el poder dirimir en su provecho, como árbitro, muchas querellas italianas.

Nápoles, para entonces, es un reino ocupado por españoles. Impera una dinastía de origen bastardo, encabezada por Fernando I (hijo natural de Alfonso el Magnánimo) “un monstruo de crueldad es un siglo en que la marea es difícil de abatir”. Administrador capaz, Fernando encarna al último Estado puramente feudal de Italia y al “mayor peso militar en la balanza italiana, al menos en lo que toca a asuntos no marítimos”.¹⁰

⁷ Vérdine Héléne, *Machiavel*, Seghers, París, 1972, p. 9. Tomado de “Discours I, XIII”, *Machiavel, Oeuvres complètes*. Bibliothèque de La Pléiade, Gallimard, París, 1952, p. 416.

⁸ Op.Cit. p. 18.

⁹ Ibid, p. 18.

¹⁰ Ibid, pp. 19-20.

Nos queda por ver Florencia, donde todas las antiguas estructuras comunales son respetadas, pero donde la República –como en su tiempo decía Julio César– no era ya si no una palabra. Todas las viejas formas estaban amañadas y arregladas para asegurar la dominación de los Médicis, vieja familia que gracias a su dinero obtiene el poder con Cosme el Viejo, a quien sucede Pedro el Gotoso y Lorenzo el Magnífico. Este último fallece en 1492, después de esforzarse a punta de florines por mantener el equilibrio entre los Estados italianos. Todo se arruinará por obra y gracia de las tropas francesa: “Florencia expulsa a Pedro II de Médicis, culpable de haber defendido con demasiada suavidad los intereses de la ciudad” ante el rey Carlos VIII de Francia. Entonces se restablece la república “con una Constitución preconizada por Jerónimo Savonarola: aquella sobrevivirá al patíbulo del monje y regirá a la ciudad hasta la caída de Maquiavelo en 1511”.¹¹

A partir del siglo XIII, en principio, Florencia es una república. En la práctica, todas sus instituciones funcionan en beneficio de los ricos, a pesar de los luchas de los pobres. Ya desde la Edad Media, Florencia conoce algo del “capitalismo”. La ciudad-Estado “juega un papel importante en la elaboración y la exportación de seda y de lana y, sobre todo, se vuelve un centro bancario. Apoyados por una red extraordinariamente densa de filiales, los bancos florentinos controlan una gran parte del comercio mundial y, por sus préstamos a diversos soberanos, tienen una importante influencia política”.¹²

¿Qué hacen los Médicis para poder controlar políticamente a una ciudad-Estado que se ha dado instituciones republicanas? Algo simple: ubican en todos los puestos clave de la administración republicana a personas que, prácticamente, son empleados suyos. Luego ponen en marcha las instituciones, deterioradas por años de pugnas. Vale la pena mirar con mayor atención estas instituciones y su evolución, pues en el marco de ellas se desarrollan la actividad y la reflexión de Maquiavelo, aunque su funcionamiento parezca complicado, y lo fuera, puesto que su objetivo era lograr la máxima garantía de que el poder no fuese tomado por una sola persona.¹³

En primer lugar conviene aclarar que las llamadas “repúblicas” no son, de ningún modo, democráticas. En ellas quedan fuera del ámbito de la toma de decisiones todas las personas que hoy tenemos la costumbre de agrupar bajo el nombre de “pueblo”, es decir, obreros, artesanos, pequeños comerciantes, campesinos y algunos profesionales. Lorenzo el Magnífico –el más brillante de los Médicis– decía de ese “pueblo” lo siguiente: “No hay nada de genio en las gentes mermadas que trabajan con sus manos, y que no disponen del tiempo libre necesario para cultivar su inteligencia”.¹⁴

¹¹ Ibid, pp. 20-21.

¹² Védrine, Hélène, Op. Cit. p. 12.

¹³ Ibid. p. 12-13.

¹⁴ Citado por Mounin en Op. Cit. p. 22

El poder lo tiene la burguesía pero no cualquier tipo de burguesía sino una curiosa mezcla que incluye familias de la nobleza antigua y familias surgidas del pueblo, casi en proporciones iguales. Los ciudadanos –los que tienen derecho de intervenir en los asuntos públicos– no son todos los burgueses. Los burgueses no todos son ciudadanos. Mandan los “maestros de oficios”, a través de sus corporaciones (*asti maggiori* y *asti minori*), que son estructuras profesionales y de castas privilegiadas, a las que se puede pertenecer por herencia o ejercicio. En la ciudad –60-80 mil habitantes– sólo hay unos mil ciudadanos. Hay activos y pasivos, es decir, los que pagan impuestos –y pueden ejercer derechos– y los que no los pagan –y carecen de aquéllos–.

El poder se organiza en forma muy complicada. En tiempo de Maquiavelo, por ejemplo, existe un Gran Consejo, del que prácticamente forman parte todos los que tienen derechos ciudadanos. Debajo de éste se encuentra el Consejo de los 80, que, como es lógico suponer, resulta más cómodo y práctico para hacer frente a los asuntos corrientes que el Gran Consejo. El gobierno de llama Señoría. Lo forman los representantes de las *asti maggiori* que, en número de 9, se reúnen con el Justicia, representante supremo del Estado. Los nueve van rotando con una periodicidad de dos meses. Para asegurar el sistema –cuyo objetivo muchas veces declarado es impedir que un ciudadano “se eleve por encima de los demás”–, la ley establece que el jefe supremo de las fuerzas armadas no sea florentino, sino “extranjero, noble y procedente de un país distante al menos cuarenta leguas”.¹⁵ El sistema está basado, hasta cierto punto, en la desconfianza y, por esa razón, se postula que hay que hacer pasar por los cargos públicos al mayor número de ciudadanos activos.

Para evitar alianzas hegemónicas, los sistemas de elección para los cargos son de lo más sofisticados y cambiarán al nuevo signo de descontento o sospecha. En todos se combina la suerte con la elección. Por ejemplo, para una función dada, todos los nombres de los aspirantes elegibles se introducen en una bolsa, luego se extrae de ella un número igual a dos o cinco veces el necesario; de éstos, se sortea a un número determinado previamente y, finalmente, se elige. Además, tanto en el Gran Consejo como en el Consejo de los 80 rigen reglamentos sumamente estrictos.

Maquiavelo era hijo de un notario medianamente acomodado. La familia es gibelina, pero luego se hace güelfa. El autor, en sus *Historias Florentinas*, reflexiona sobre los cambios que las revueltas constantes introducen en la vida social. No deja de ser un tanto escéptico: “el efecto más común de las revoluciones que padecen los imperios es hacer pasar a éstos del orden al desorden, para inmediatamente después devolverlos al orden...”¹⁶ Quizá faltó aclarar que el primer orden es diverso al último y reflexionar sobre la diferencia entre ambos.

¹⁵ Mounin, Georges, Op. Cit. pp. 24-25. Para todos los datos que cito he consultado esta obra pequeña, pero rica en informaciones.

¹⁶ Citado por Védrine, Héléne, in loc. Cit., p. 10.

Y Maquiavelo es testigo de no pocos cambios violentos. A partir del siglo XIII, la ciudad es, en principio, una república. En la práctica, las instituciones sirven a los más acomodados (*il popolo grasso*). Los 80 del consejo representan, en la vida común, los intereses de la banca, el comercio, la industria, y, en ocasiones, hasta los del comercio en pequeño y los artesanos. El Gran Consejo elige los magistrados que forman la Señoría pero la dirección efectiva –el poder– está en manos de aquellos 80.

¿Cómo se llegó a esa república? Para saberlo es preciso decir algo de los Médici, vieja familia de agricultores toscanos, que llegan a ser prósperos banqueros en el crepúsculo de la Edad Media, cuando las luchas entre partidos ya minaron las viejas estructuras comunales y abren el camino para que se presente el habitual “hombre fuerte”. En la Florencia de los primeros años del siglo XV, la fachada es republicana, pero el poder se ejerce en las casas de la nueva aristocracia. Cosme el Viejo, abriendo sus repletas faltriqueras, se hace del mando hacia 1435. Comienzan así tres siglos que verán Medici en todas las cortes de Europa y en el trono pontificio. Un día Cosme autoriza un préstamo de cien ducados a un monje llamado Tommaso Parentucelli. El riesgo da frutos: Parentucelli llegó a ser Papa (Nicolás V) y convirtió a los Médici en banqueros de la Santa Sede. En 1464, cuando muere Cosme, su señoría hace escribir sobre su lápida: “Al padre de la patria”.

Lo sucede Pedro el Gotoso, su hijo, que no tiene la energía de su padre pero sí una gran habilidad política. Vence a sus opositores y no los condena a muerte. Fallece en 1469. Heredan el poder sus hijos Lorenzo y Julián. Este tiene el título, aquel gobierna. En la sombra, la conjura los amenaza. Son sus competidores –los banqueros Pazzi– quienes la urden con el apoyo del Papa Sixto IV, que había quitado a los Médicis las finanzas vaticanas, y del rey Ferrante de Nápoles. El 26 de abril de 1478, en la catedral de Florencia, los conjurados atacan. Muere Julián. Lorenzo se hace fuerte en la sacristía.

El pueblo se entera y toma partido por los Médicis. Lorenzo vence y la represión es feroz. El joven banquero y amante de las artes retoma las riendas y, de “primer ciudadano”, se transforma en “señor”. Diez espadachines selectos lo acompañan a todas partes. Subordina así a la Señoría y a los consejos, a través de un consejo de 70 miembros que sólo depende de él. Se adueña del poder total en Toscana y emprende una obra diplomática notable. Entre finanzas privadas y administración pública –imprecisos los límites entre ambas– encuentra tiempo y dinero para el amor, las artes y el mecenazgo. Sus versos bastarían para asegurarle la fama. Vibra en ellos “un apasionado anhelo de gozar el instante que huye: es el reflejo de la actitud pagana de la corte medicea, contra el que truena, desde el pulpito de san Marcos, fray Jerónimo Savonarola”:¹⁷ *Chi vuol esser lieto, sia/ di doman non v'è certezza...*

¹⁷ *I Médici*, vol. 5 de “Le grande famiglie d’Europa”; Mondadori, Milano 1972, dato de María Luisa Rizzatti, p. 11

Para entonces, la oposición comienza a cambiar de aspecto. Los florentinos comienzan a dar oídos al fraile dominico que denuncia la *dolce vita* de la corte florentina, el paganismo, la asfixia de la libertad ciudadana. Los Médicis tratan de acercarse al predicador-y de tratar con él. Fray Jerónimo es rígido; para él los Médicis son la causa del mal y deben irse, porque el castigo de Dios está cerca: "...y tú, Florencia, que piensas sólo en ambiciones y empujas a tus ciudadanos a exaltarse, sabe que el único remedio que te queda es la penitencia, porque el flagelo de Dios ya está próximo".¹⁸

En 1492 muere Lorenzo. En muchas ocasiones he leído que Fray Jerónimo fue llamado a la cabecera del moribundo y que se negó a darle la absolución. Más que dato histórico es voz popular, pero muestra el temor de la fama del fraile. En realidad, Lorenzo muere lamentando no haber tenido tiempo para completar la biblioteca que hasta hoy lleva su nombre en Florencia.

La precoz muerte de Lorenzo sume a la ciudad en el luto, a pesar de todo. En Italia se rompe el equilibrio logrado por la paciente, sagaz y adinerada diplomacia del Magnífico. Los franceses entran a Italia con su rey al frente -Carlos VIII- y Piero, primogénito y sucesor de Lorenzo, cede y lo deja ocupar cuatro bastiones toscanos. Los florentinos se esfuerzan y expulsan a los Médicis de la ciudad el 9 de noviembre de 1494. Fray Jerónimo no cesa, y menos ahora cuando ve cumplidos sus predicciones apocalípticas en buena parte. El pueblo -que ha vuelto a organizarse en partidos- lo convierte en árbitro de la situación. Savonarola promueve la reforma radical de las leyes de la ciudad: instaura un Monte de Piedad, legisla contra la disolución moral, organiza las "quemadas de vanidades", etc. Un día entre el entusiasmo de la multitud, proclama Rey de Florencia a Jesucristo. Evidentemente, el primer ministro era el fraile.

El tiempo de Savonarola fue efímero. Las facciones florentinas lo desbordaron y el Papa Alejandro VI ayuda a que así sea. Fray Jerónimo arde en la plaza de la Señoría. No quiso enardecer a la multitud en su favor. El proceso -previa tortura- fue amañado (*Done il motivo di procederé non c'è, bisogna fabbricarlo*). Acusación capital: haberse atribuido el don de profecía. Además: herejía, cisma, rebeldía... diecisiete cargos. Un eclesiástico le dice: "Te separo de la iglesia militante... y de la triunfante". El fraile responde: "Sólo de la militante; la otra no depende de ti"... Reza él *Te Deum*... antes de él mueren fray Silvestre y fray Domingo, sus hijos espirituales y seguidores... Fray Jerónimo pide a la multitud que ore por él... reza el Credo... arde..."¹⁹ La recién renacida república de Florencia vive un momento difícil y una situación precaria.

Respecto de fray Jerónimo, Maquiavelo escribió en 1497 una carta²⁰ en la

¹⁸ Fragmento de un sermón de Fray Jerónimo Savonarola, citado en *Savonarola*, vol. 3 de "I Grandi contestatori", Mondadori, Milano 1973, p. 72

¹⁹ *Savonarola*, Op. Cit. pp. 48-52.

²⁰ *Ibid.* pp. 120-121.

que refiere, con “amargo y desilusionado sarcasmo”, algunos párrafos de las homilias de Savonarola. Maquiavelo acusa al dominico de haber querido hacer un partido político a partir de una idea moral, dividiendo a la humanidad en dos bandos: “uno que milita con Dios, el suyo y otro con el diablo, el de sus adversarios...” Además, lo tacha de oportunista y le da en *El Príncipe* el título de “profeta desarmado,” incapaz de construir algo durable, justamente porque no quiso afrontar la realidad. Maquiavelo es un teórico del triunfo, no del martirio. Savonarola dice a los hombres cómo deben ser. Maquiavelo les dice cómo son.

Cuando Savonarola muere, en 1498, el esplendor de Florencia ésta opaco. La caída de Savonarola ocasionó cambios en los puestos de la administración citadina. Los “savonarolianos” pierden sus empleos. Maquiavelo gracias a esto puede ser electo secretario de la segunda cancillería, una especie de secretariado del Consejo de los Diez para la libertad y la Paz. Estos diez recibían de la Señoría ciertos poderes y ciertas misiones vinculadas con lo que hoy lo estarían las secretarías de Relaciones Exteriores, de Gobernación y de la Defensa en México. Maquiavelo era algo así como el “oficial mayor” del Consejo.

Rápidamente, Maquiavelo se ganó la confianza del Consejo de los Diez, por su capacidad y dedicación. Se le confían de inmediato misiones de importancia, difíciles de ejecutar.

El mejor biógrafo de Maquiavelo –Pasquale Villari– describe al autor que estudiamos con las siguientes palabras: “De estatura media, figura delgada, con ojos brillantes, cabello oscuro, cabeza más bien pequeña, nariz ligeramente aguilina, labios apretados: todo denunciaba en él al observador y al pensador muy agudo, pero no al hombre capaz de ejercer gran influencia sobre los demás. No podía evitar fácilmente la expresión sarcástica que de continuo le andaba por los labios y los ojos centellantes y que daba el aspecto de un calculador frío y sagaz... Entregase a servir a la República con todo el entusiasmo de un viejo republicano de la Antigüedad, inspirado por los recuerdos de Roma, pagana y republicana...”²¹

¿En qué consistía el trabajo del secretario de los Diez? Concretamente, le tocaba redactar numerosos textos, documentos y cartas, ir al “extranjero” para preparar el trabajo ulterior de los diplomáticos florentinos y, en ocasiones, con gran libertad de acción –gracias a la amistad de Piero Soderini, Justicia de Florencia– a fungir prácticamente como embajador de la república. Dado el deterioro de ésta –debido, según Maquiavelo mismo, a la lucha constante entre facciones, a la incapacidad de los italianos para unirse y al papel nefasto del papado– es poco lo que un negociador florentino puede ofrecer a la contraparte. En esa época, los diminutos estados italianos con incapaces de hacer frente solos a los grandes estados extranjeros –como España y Francia–, con

²¹ Villari, Pasquale, *Maquiavelo*, Grijalbo, Barcelona, 1965, sexta edición en español (traducida del inglés), pp. 14-15. La obra original fue escrita en italiano: *Niccolo Machiavelli ect i suoi tempi*, Milano, 1877-1883.

los que cada principado o ducado o república establece alianzas efímeras, más veces con España y otras con Francia. Entre tanto, Alejandro VI trata de sacarle jugo a la situación para beneficiar a su hijo César. En el seno de esta complicada y mutante urdimbre política, Maquiavelo intentará salvaguardar los intereses de Florencia, consciente de que no es fuerte. Un pensamiento hay en el fondo de su acción: “La ruina de Italia no tiene otra causa que el hecho de haber descansado demasiados años en ejércitos mercenarios”.²²

El político florentino viajó cuatro veces a Francia a realizar diversas negociaciones, que van desde la petición de subsidios hasta el intento de disuadir a los franceses de organizar un concilio contra el Papa Julio II. Los viajes ilustran al secretario de los diez, quien escribe: “...los príncipes deben hacer que otros ocupen los puestos que generan rencores, y guardar para sí los que generan a agradecimiento”.²³

También viaja a Bolzano y a Mantua para negociar con el emperador Alemán Maximiliano; a Trento y a Innsbruck, con el mismo objeto. Son misiones cuya finalidad es ganar tiempo y pagar lo menos que se pueda. Asimismo, ejecuta dos misiones ante César Borgia. La segunda de éstas fue tal vez la que dejó en Maquiavelo la huella más honda. Los estudiosos de Maquiavelo se preguntan y discuten hasta hoy si, en realidad, las misiones fueron tres, pero coinciden en afirmar que el hijo del Papa Alejandro VI inspiró al negociador florentino algunos de los capítulos de *El Príncipe*,²⁴ particularmente el VII, en el que se concentra todo lo que hoy podría calificarse de “maquiavélico”:

...la justificación del crimen cuando se comete de modo inteligente..., el método para deshacerse de una familia molestosa, el arte de comprar a quiénes no es posible matar (el pueblo a los grandes) y, en fin, la ferocidad bien lograda...²⁵

Maquiavelo desempeña otras misiones y da una batalla política en Francia para convencer a Soderini y a la Señoría de la necesidad de constituir una milicia florentina no mercenaria, que se funda en 1509 y cuya instrucción queda a cargo del secretario. Al frente de ellas entra a Pisa, ciudad vencida por los de Florencia gracias al talento estratégico –en la guerra y en la diplomacia– de Maquiavelo.

En la historia de ese tiempo, escribe Mounin al esbozar un balance de la actuación política de Maquiavelo, se harta “de un vencido, pero no de un fracasado... su experiencia política es real, y no es la de un subalterno ni la

²² Védrine, Héléne, Op. Cit. p. 13-14.

²³ Ibid. p. 15.

²⁴ Cfr. Villari, Védrine, y Mounin, in Op Cit.

²⁵ Védrine, Héléne: Op. Cit. p. 16.

de un mediocre. Tiene valor pleno para su época y aporta una innegable base experimental... a sus teorías políticas ulteriores".²⁶

Conviene, para cerrar el marco histórico de este autor, ver el modo en que perdió el trabajo y el poder. Los hechos se desarrollan en 1512. El Papa Julio II trastoca las alianzas y constituye una Sana Alianza con los españoles contra los franceses, aliados tradicionales de Florencia y amigos políticos de la república preferidos por Maquiavelo. Venecia y Suiza colaboran con el Papa y la derrota de los galos se consuma en Ravena. Florencia trata, en vano, de permanecer neutral. Los "aliados" toman Prato, en Toscana, donde cometen toda clase de tropelías. Los confederados, para castigar la francofilia de la República, deciden el regreso de los Médicis y deponen a Piero Soderini, con la complicidad de las familias florentinas ricas. Con él cae su hombre de confianza, Maquiavelo, quien ve cómo los poderosos son capaces de cualquier alianza con el extranjero, aun en contra de su república, con tal de salvar su situación de privilegio. Maquiavelo decía luego que su ex protector fue denunciado honesto, bueno, paciente, legalista y humano. Cuando murió Soderini en 1525, Maquiavelo escribió un epigrama en el que decía que, al ir Soderini a tocar a las puertas del infierno, Satán lo mandó, por "imbécil", al limbo, "con los niños nacidos muertos". Y también es cierto que Maquiavelo trató de congraciarse con los Médicis con el objeto de conservar su puesto por medio de demostraciones de "competencia profesional" como consejero político. No lo logra, pese a que dedica *El Príncipe* al nuevo Lorenzo de Médicis que gobierna en Florencia, sin el talento del Magnífico, pero que será el padre de Catalina, futura reina de Francia. Primero lo dedica a Julián y luego a Lorenzo, pero en realidad ninguno de los dos lo pudo leer. El Papa León X, tío de Lorenzo, le recomienda rodearse de consejeros que "no sean muy valientes, ni muy inteligentes". El sobrino le hizo caso. El 7 de noviembre de 1512, la ruina política de Maquiavelo es definitiva.

Para colmo, en 1513 es acusado de participar en una conjura. Lo detienen, lo maltratan un poco y, finalmente, lo someten a residencia fija en su propiedad de San Casino, a unos diez kilómetros de Florencia. Allí, por medio de la escritura, pasará a la posteridad gracias, sobre todo, a dos de sus cuarenta obras: *El Príncipe*, (*De principatibus*), un manual acerca de cómo obtener y conservar el poder, en el marco de una lucha sin escrúpulos, y *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, especie de tratado en torno a la manera de triunfar en el marco de una política con apoyo del pueblo.²⁷

Además escribe *El arte de la guerra*, *Historia Florentina*, *La Mandrágora*, *El asno de oro*, *Cantos de carnaval*, *Vida de Castruccio Castracani*, e innumerables cartas e informes.

²⁶ In Op. Cit. p. 71.

²⁷ Cfr. Villari, Mounin, Védrine, in Op. Cit., capítulos biográficos, y *Machiavel. Oeuvres complètes*, Introducción por Jean Giono.

Los *Discursos* constituyen un análisis sobre las mejores condiciones para fundar un Estado y darle bases sólidas, hecho a partir de una reflexión acerca de los inicios de la historia romana. Maquiavelo subraya el papel esencial de los tribunos romanos, quienes supieron defender eficazmente al pueblo de las agresiones de los poderosos. Destaca también la importancia que tiene la posibilidad de acusar legalmente, con la que el pueblo cuenta, y que los tribunos pueden ejercer a petición popular. El autor no duda en afirmar que la grandeza de Roma se debió a estas formas de democracia, que propiciaba la virtud pública y privada, y asegura que la decadencia romana se explica por el abandono y el deterioro de las antiguas prácticas de participación popular en la toma de decisiones. La elección de los magistrados garantizaba el equilibrio entre poderosos y débiles, que se limitaban y controlaban de manera recíproca:

“...los magistrados, quienes no debían su autoridad a la herencia, ni a la intriga ni a la violencia, sino al sufragio libre de sus conciudadanos, eran siempre hombres superiores...”²⁸

La frase está tomada del capítulo XX, libro I de los *Discursos*, donde Maquiavelo afirma que gracias a los comicios, una república puede asegurarse de que la gobernarán perpetuamente sus hombres más virtuosos. En el capítulo anterior, el autor había demostrado cómo “un Estado que comienza de manera excelente puede sostenerse bajo un príncipe débil, pero su pérdida es inevitable cuando el sucesor de tal príncipe es tan débil como el primero”.²⁹ El tema se repite en el libro II de las *Historias florentinas* de Maquiavelo, donde éste describe las instituciones comunales de la antigua Florencia republicana.

En cuanto a *El Príncipe*, se trata de otro tipo de reflexión, con base sobre todo en las experiencias vividas por Maquiavelo –y no tanto en las del pasado remoto–. La investigación pretende ser lo más objetiva posible. El autor “estudia los diversos tipos de principados, las maneras de adquirirlos, las ventajas y los inconvenientes que se espera obtener”.³⁰ La obra contiene una larga serie de interrogantes cuyo objetivo es dividir el tema para irlo abordando paso a paso. ¿Se trata de un principado hereditario o conquistado recientemente?

¿Se obtuvo por las armas o por el talento? En el fondo,

“...jamás se plantea el problema de la legitimidad del poder... y hay [en *El Príncipe* y los *Discursos*],

²⁸ *Discours...*, en *Machiavel. Oeuvres complètes*, Op. Cit. p. 434.

²⁹ In Op. Cit., p. 432-433.

³⁰ Védrine, Hélène, in Op. Cit., p. 23.

una unidad de inspiración y de investigación. En las dos obras, la ideología implícita...es constante: igual visión del juego de las pasiones, igual teoría de las vicisitudes de los Estados, igual gusto por la política positiva. Sólo difieren las estrategias: en *El Príncipe*, el instrumento del triunfo se concentra en las manos de un individuo que reúne virtud y fortuna... En los *Discursos*, el control popular –como se practicaba en Roma– engendra la virtud y, en consecuencia, la fuerza del Estado frente a sus enemigos. Sin embargo, en los dos casos, el objetivo de la política permanece constante: se trata de fortalecer el Estado desarrollando su poderío y organizando las modalidades del ejercicio del poder. Los dos esquemas no se excluyen, representan dos posibilidades a las que según las situaciones, darán vida las circunstancias”.³¹

En la Italia de aquellos tiempos, es lógico suponer que aparecía más visible la hipótesis de *El Príncipe* que la de los *Discursos*, en la medida en que está más vinculada al presente. Maquiavelo es “pragmático” y concede ilusiones”, dice Védrine. Por eso no teme jugar en todos los tableros. Se trata “de un político, no de una conciencia moral...cuando se describen, como él lo hace, los mecanismos del poder, se deja a otros la preocupación de ser puros”³². Cabe decir, sin embargo, que ninguna de estas dos obras se publicó en vida del autor. Al final de sus días, volvió a servir a los Médicis (quienes le pagaron por las *Historias florentinas*), poco antes de que éstos cayeran de nuevo en 1527. Ese mismo año murió él.

³¹ Ibid. pp. 24-25

³² Ibid. p. 26

El método: influencias y originalidad

Es común afirmar que antes de Maquiavelo no hubo ciencia política y que la obra de éste representa una verdadera novedad histórica. Bloch afirma que su “extraña doctrina de la técnica de gobierno... es cínica” y que el autor de *El Príncipe* concibe la política como una ejecución “sobre el teclado de la fuerza brutal” que produce, a pesar de éste “un bello fragmento”. En una frase, para Bloch, Maquiavelo es el hombre para quien “el fin santifica los medios” y su teoría expresa “un desprecio total del hombre”. Implacable, Bloch juzga que en la obra de Maquiavelo hay una tendencia “que conduce directamente al fascismo”, en la medida en que el autor que analizamos aconseja al gobernante mostrar sólo la apariencia, y no el ser, de lo que desea y en proporción directa a un Estado cuya finalidad “no es hacer feliz al pueblo, sino evitar que haya problemas.

Sin embargo, Bloch reconoce que Maquiavelo proporciona

“...la receta de la interpretación del hecho político, y es en este sentido –y no poniendo en práctica su doctrina– que es necesario servirse de su teoría. Al llamar gato al gato, Maquiavelo actúa de manera muy poco maquiavélica, porque el maquiavelismo exige precisamente que se escondan las verdaderas motivaciones de la acción pública...”³³

Maquiavelo es un analista y descriptor de la realidad política, a la que estudia en términos de relación de fuerzas al interior de un Estado. La perspectiva es bastante moderna. Para él, ha terminado el problema del derecho divino y la religión –a escala política– es un instrumento de gobierno en manos del príncipe. No le preocupan los fines últimos de la humanidad y la felicidad y la salvación son privadas. La política será, pues, una “actividad permanente terrestre, que se define pragmáticamente por el fracaso o el buen éxito de un proyecto, sin intervención de juicio de valor”.³⁴

Para la época, no es poco avance, sobre todo si recordamos que hacia 1516 Tomás Moro escribió *Utopía* y Erasmo de Rotterdam su *Manual del príncipe cristiano*, donde se proponen, sostienen y defienden visiones mucho más morales del mundo. Recordemos a Moro y a su isla sin lugar (U-topia) sometida a un colectivismo virtuoso y eficaz. Y a Erasmo, esforzándose por probar que los principios cristianos son mejores que la guerra, la injusticia, las rapiñas y la mentira. Maquiavelo es de otra especie. Él reflexiona acerca de un mundo en

³³ Bloch, Ernst, Op. Cit. pp. 150-156.

³⁴ Védrine, Héléne, Op. Cit. pp. 28-29.

el que los poderes de la banca y el comercio han hecho olvidar los sueños; en el que se habla de hechos y se realizan negociaciones de acuerdo con la balanza de fuerzas. Sus compatriotas están seguros de que el Papa es tan Príncipe como cualquier otro, y le reprochan, empero, utilizar su dimensión espiritual-religiosa en beneficio de sus intereses privados. La política es una actividad necesaria para que el Estado propio y el hombre individual sobrevivan en este mundo de lobos; es la respuesta a una realidad innegable: el mundo está lleno de hombres malvados y ambiciosos.

Sin embargo, es sobre todo “contra Aristóteles que se quiere defender una especie de primado de Maquiavelo en materia de ciencia política, contra Aristóteles, autor de la *Política*... En efecto en una carta del 26 de agosto de 1513, Maquiavelo escribe: “Yo no sé lo que dice Aristóteles de las repúblicas fragmentadas; pero sé lo que de ellas puede ser, lo que es y lo que siempre ha sido...” De todos modos, Mounin opina que es difícil pensar que Maquiavelo no hubiese leído la *Política* del estagirita, dado que esta obra, introducida en Italia desde 1429, fue traducida en la propia Florencia en 1492 por Leonardo Bruni d’Arezzo, quien fue el predecesor inmediato de Marcello Virgilio como secretario de la primera cancillería de la república. Recordemos que, mientras Virgilio ocupaba tal puesto, Maquiavelo era secretario de la segunda cancillería. Villani insiste en la superioridad de su biografiado sobre Aristóteles, pero, como señala Mounin, habría que subrayar la diferencia con Platón³⁵.

Mounin añade, por otra parte, que es posible rastrear en Maquiavelo rasgos del “positivismo político” del Aristóteles, en una enorme serie de ideas, preceptos y fórmulas típicas del griego:

“...la idea capital de que hay gobernantes y gobernados, predestinados a sus respectivos papeles por su propia naturaleza; la idea de que, ante todo, es preciso evitar ultrajar a los súbditos; la idea de que es necesario otorgar puestos de compensación a quienes se excluyen del poder principal, la idea... de que es muy peligroso ampliar el derecho de ciudadanía; la idea de que el príncipe debe parecer dueño de ciertas cualidades... Todo el libro VIII de la *Política* (tradicionalmente considerado como libro V), con su examen de la revolución de los Estados, y sobre todo con su retrato del tirano, recuerda a cada instante a Maquiavelo... (quien) no es ni más ni menos aristotélico que su tiempo...”³⁶

³⁵ Mounin, in Op. Cit. pp. 135-137.

³⁶ Op. Cit, pp. 137-139.

Dante, Marsilio de Padua, santo Tomás de Aquino y Egidio Colonna influyen también sobre Maquiavelo, con sus obras respectivas: *De morchia*, *Defensor pacis*, *Comentario a la Política de Aristóteles*, y *De regimine principum*. Habría que citar asimismo algunas obras que aportan a la época ciertas “ideas flotantes” acerca de los estados nacionales, adversos a la teoría de una monarquía universal del Papa o del Emperador. Y tampoco podría soslayarse la teoría de la recién llegada –la burguesía–, cuya primicia pretende probarse de muy diversas maneras: se enfrentan, por ejemplo, los partidarios de los comerciantes –como grupo social con vocación– y sus adversarios. En consecuencia, los intentos de probar la calidad del comerciante para gobernar. Debería añadirse aun a los humanistas que subrayan la importancia de la historia y los factores psicológicos, y que critican las fuentes. Y, para terminar es preciso afirmar que las teorías de Maquiavelo deben mucho a la

“...diplomacia permanente de los burgueses de Italia, creada por hombres prácticos, observadores y realistas, quienes, en sus largas misiones, ya entonces semi-permanentes, adquieren el hábito de anotar todo, analizar todo y juzgar de todo desde el punto de vista de los negocios (los primeros informes diplomáticos datan de 1394, las primeras instrucciones escritas a los embajadores, de 1409). No se trata de negar que Maquiavelo hubiese dado un paso adelante, quizá incluso un gran paso, en relación con todos. Es necesario solamente conocerlos, y no menospreciarlos demasiado, para medir bien la grandeza y la dirección de ese famoso paso...”³⁷

Maquiavelo mismo limita su campo de investigación al explicar que dejará a un lado “las cosas que se han imaginado acerca del príncipe” y que se ocupará sólo “de aquellas que son verdaderas”, las cuales ha aprendido “gracias a la larga experiencia de las cosas modernas y la lectura continua de las antiguas”³⁸. No sólo en *El príncipe* aborda el autor las cosas de este modo. También lo hace en los *Discursos*, después de asegurar en la otra obra que su intención es que *El Príncipe* no obtenga “más alabanza ni honor que la que le confieran la novedad y la gravedad” de la materia que trata.³⁹ Veamos ahora la introducción de los discursos, en cuya dedicatoria el autor insiste en que se trata del fruto

³⁷ Ibid, pp. 140-146.

³⁸ Dedicatoria de *El Príncipe* al “Magnífico Lorenzo de Médicis”, en *Machiavel. Oeuvres Complètes*, Op. Cit., p 289.

³⁹ Ibid.

“de lo que ha podido aprender de las cosas del mundo gracias a una larga práctica y a la lectura asidua”. Maquiavelo afirma que la naturaleza envidiosa de los hombres transforma “todo descubrimiento en algo tan peligroso como las aguas y las tierras desconocidas para el navegante”. Pero ¿cuál es el descubrimiento que pregona? ¿Cuál es la nueva ruta que lo llevará a realizar aquello “que puede recaudar en beneficio común de todos?”⁴⁰

En uno y en otro caso, se habla de resultados de la experiencia y de las lecturas, y se aborda la “*real politik*”, es decir, el entrelazarse en la historia de hombres que luchan apasionadamente por sus intereses. O, lo que es lo mismo, Maquiavelo concibe a la historia como el terreno “de experiencias a partir del cual se podrán extraer las reglas de la acción política” y se dispone a aplicar a la política “el método que tiene buen éxito en las otras ciencias, es decir, servirse de la experiencia de los antiguos para guiar a los contemporáneos.”⁴¹ Maquiavelo mismo reprocha a los hombres de su tiempo el que paguen mucho para adornar sus casas con recuerdos artísticos del pasado, o con copias de obras antiguas bellas, y no se preocupen por imitar la *virtú* de quienes los precedieron. Cita el modo de proceder de juristas y de médicos, quienes recurren al pasado para justificar sus sentencias y sus remedios y lamenta que, “para fundar una república, sostener Estados, gobernar un reino, conducir una guerra, dispensar justicia, acrecentar un imperio, no se encuentre príncipe, capitán, república ni ciudadano que recurran a los ejemplos de la antigüedad”⁴² y ya se sabe, los que olvidan el pasado se ven obligados a repetirlo. De tal ignorancia histórica proviene la *anaclosis*, la reiteración de las series de hechos.

Maquiavelo diagnostica la causa de tal negligencia: “...se trata menos del estado de debilidad a que nos han reducido los vicios de nuestra educación actual, que de los males causados por esa pereza orgullosa que reina en la mayor parte de los Estados cristianos, que de la falta de un verdadero conocimiento de la historia, de cuya lectura no se sabe cosechar frutos, ni gustar el sabor que contiene...” Y se ofrece para aportar el remedio: escribir sobre la primera década de Tito Livio y ayudar al lector a extraer de esa narración los frutos necesarios para orientar, por el pasado, la vida presente.⁴³ De esta manera los modernos podían imitar a los antiguos.

Esta imitación es, en primer término, un

“...postulado típico del Renacimiento; la Antigüedad nos es propuesta no sólo como modelo para la renovación de la arquitectura y de la pintura, sino también en materia política; es

⁴⁰ Ibid. pp. 375-377.

⁴¹ Védrine, Hélène, Op. Cit. p. 31.

⁴² *Discours...*, in Op. Cit., pp. 377-378.

⁴³ Ibid. p. 378.

necesario volver a la “virtú” romana; no a la virtud cristiana, sino a una cualidad viril que concierne al hombre... Maquiavelo lo emprende contra la virtud cristiana e incluso contra la Providencia, pues no ve huella de la Providencia en el mundo, regido por un destino ciego... [del cual] sólo puede salir gracias a la “virtú”. La Providencia degradada... el Príncipe es la Providencia...⁴⁴

Pero tal imitación no se reduce a un retorno puro y simple al pasado. Se trata de una especie de “técnica”, de “ciencia” apoyada sobre una “praxis” verificable, ya que se puede juzgar de sus resultados en la historia. Esa ciencia es la política, entendida como la mediana a la jurisprudencia, que aportará las normas de la acción eficaz. Claro que, para que se trate de una ciencia, hay que suponer un “modus operandi” constante que permita elaborar leyes. Lo cual, de algún modo, significaría también “que no hay un real devenir”.⁴⁵ Sólo así podrán aplicarse hoy las buenas recetas de ayer. El cambio real, basado en el conocimiento histórico que opone al príncipe, dependerá de la *virtú* y de la “fortuna” de éste, nueva especie de dramaturgo desfatalizador que, por conocerlos, puede alterar los engranes del destino. De alguna manera, el príncipe coincide con el hombre excepcional de Hegel que, en un momento dado “encarna” el sentido de la historia, que tiene derecho a obrar más allá de la razón, del espíritu en movimiento.⁴⁶

⁴⁴ Bloch, Ernst, Op. Cit. pp. 152-153.

⁴⁵ Védrine, Héléne, Op. Cit. p. 33.

⁴⁶ Cfr. *Introduction a la “Philosophie du Droit”, G. Hegel, Gallimard, Paris, collection “Ideés”.*

Una filosofía de la historia

Y ya que hablamos de Hegel, refirámonos a la “filosofía de la historia” de Maquiavelo. Comencemos analizando un párrafo de los *Discursos*.

“Quienquiera que compare el presente, el pasado, ve que todas las ciudades y todos los pueblos han estado siempre, y todavía están, animados por los mismos deseos y las mismas pasiones. Así es fácil, por medio de un estudio exacto y bien reflexionado del pretérito, prever lo que debe suceder en una república. Entonces es preciso utilizar los medios puestos en obra por los antiguos, o, si no se encuentran, inventar nuevos según la semejanza de los acontecimientos”.⁴⁷

Como puede verse, existe para el autor la posibilidad de prever, siempre y cuando se conozca el pasado. Esto significa que hay una especie de permanencia, de constante, en la naturaleza humana y en la naturaleza a secas. Sólo que los hombres –sobre todo los gobernantes– lo ignoran para desgracia suya y de sus semejantes. Se lee la historia poco y quienes leen, “se detienen en el placer que les produce la variedad de sucesos que presenta; no se les ocurre imitar las bellas acciones: esta imitación les parece difícil, e incluso imposible; como si el cielo, el sol, los elementos y los hombres hubiesen cambiado de orden, de movimiento y de fuerza, y fuesen diferentes de lo que fueron”.⁴⁸

Maquiavelo lamenta entonces que los florentinos hubieran olvidado la historia en 1494. De recordarla, habrían comparado las circunstancias con otras análogas de Roma, y no hubieran perdido el tiempo en reformas inútiles que les condujeron enseguida a una situación como la que pretendían superar. Les faltó “comparar”, no conocían la “ciencia” de la política. Olvidaron que, si se reflexiona en torno “a la mancha de las cosas humanas”, se descubre que “el mundo permanece en el mismo estado en que se halla todo el tiempo, que hay siempre la misma suma de bien y la misma suma del mal; que ese bien y ese mal no hacen otra cosa que recorrer diversos lugares, diferentes regiones”.⁴⁹

Este punto de vista de Maquiavelo parece indicar, como lo hace ver de manera clara Héléne Védrine, que todas las transformaciones se realizan al interior de un círculo cuyo movimiento es tan inmutable como el de los astros y lo que se necesita, si se desea prever la oposición del acontecimiento es

⁴⁷ *Discours...*, in Op. Cit. pp. 467.

⁴⁸ *Discours...*, in Op. Cit. pp. 378.

⁴⁹ *Ibid*, p. 511.

“conocer los puntos del recorrido donde nos encontramos”.⁵⁰ De aquí que Maquiavelo, conociendo la enfermedad de un país cuyas glorias terminaron al disolverse el Imperio Romano, proponga meditar sobre el pasado de sus contemporáneos de manera que en éste encuentren el remedio pacífico para recuperar lo perdido. Resulta difícil entender por qué un hombre del Renacimiento —época en la que la conciencia de asistir a una nueva etapa histórica es agudísima: se descubre América v. gr.— parece incapaz de superar la “vieja imagen de un universo eternamente igual a sí mismo más allá de las vicisitudes de los acontecimientos”,⁵¹ y de la historia como ciencia rígida de predicación de las repeticiones, especies de “futurología” que parece olvidada, que, a partir del pasado, sólo hay predicción del futuro si se presupone la pasividad total de los hombres.

Al respecto, Hannah Arendt escribe: “Los acontecimientos, por definición, interrumpen los procesos... rutinarios. El sueño del futurólogo sólo podría realizarse en un mundo donde no pasara nunca nada. Las predicciones del futuro suelen ser nada más proyecciones de procedimientos y procesos actuales, es decir, de cosas que pasarán si los hombres no actúan y con tal que no suceda nada inesperado”.⁵² ¿Cómo es posible que un hombre del Renacimiento olvide la “fecundidad de lo inesperado” de que hablaba Proudhon, y que impregnaba la vida, los hechos, de la época? ¿Cómo, es un siglo de descubrimientos científicos, técnicos y geográficos, Maquiavelo —que conoció a Leonardo da Vinci— pudo suponer “ritmos” históricos determinantes y sufrir la fascinación de una ciencia de la predicción?⁵³ Hay algo de paradoja en el conjunto de consejos a un “príncipe” y el fatalismo. A menos que, como lo señala Bloch, el príncipe sea el destino, la providencia laica.⁵⁴

Para comprender mejor la dimensión de esta maquiavélica paradoja, es preciso captar las relaciones entre el hombre —Maquiavelo— y su cultura. El autor escribe en el siglo en que, por toda Europa, campea la convicción de que el pasado tiene dimensiones significativas de ejemplaridad. Este retorno a la Antigüedad no deja de tener algo de novedoso, prácticamente de revolucionario e incluso de ligeramente subversivo, con respecto a la actividad medieval. Se trata de “saltar” el hecho cristiano y recuperar a los antiguos en su más pura originalidad, es decir, de criticar, rechazar y superar la versión “cristianizada” de la antigüedad que se ofreció casi durante mil años a los hombres europeos, en aras de presentarles un cristianismo culturalmente integrado con la Antigüedad. El “bautizo” de los clásicos fue también una deformación de los

⁵⁰ Védrine, Op. Cit. p. 36.

⁵¹ Ibid, p. 37.

⁵² Arendt, Hannah, *Sobre la violencia*, Ed. Joaquín Mortiz, México, 1970, pp. 12-13.

⁵³ Pueden consultarse para esta discusión, a nivel técnico tres obras de Karl Popper: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires, 1957; *La miseria del historicismo*, Madrid 1973, y *Lógica de la investigación científica*, Madrid 1967. Cfr. También *El reto de la racionalidad*, Jean Ladrière, UNESCO, 1978.

⁵⁴ Cfr. supra.

mismos, independientemente de la intención y del acierto con que se realizó. Vale la pena hacer notar que la "anaciclosis" no es cristiana y que, vista más de cerca, equivale a la negación de una afirmación esencial del cristianismo: la de que la historia humana fue transformada radicalmente por el acontecimiento Cristo.

Además, en estricta lógica sería preciso concluir la desaparición del cristianismo, análogo a la de las otras religiones. Los averroístas de la escuela de Padua... Pomponazzi.... Aún más, "si queda excluida la novedad absoluta, la política puede tratarse 'naturalmente', es decir, sin referencia a otro orden".⁵⁵ Y, en esta línea, la política tendrá sus propias normas independientes y su propia moralidad, sus leyes autónomas para transformar a Italia en la maravilla que fue. Maquiavelo recuerda de nuevo el esplendor de la vieja república de las tribus y lo propone a sus conciudadanos:

Es el bien general, y no Pueblo, nación... proyecto del interés particular que hace el poder de un Estado...no se ha visto el bien público más que en las repúblicas... para lo contrario, bajo el gobierno de un príncipe, lo más frecuente es que su interés particular se encuentre en oposición con el del Estado".⁵⁶

⁵⁵ Védrine, Op. Cit. p. 39.

⁵⁶ *Discours...*, in Op. Cit., pp. 517.

El balancín de la historia

Ya lo señalábamos: a los ojos de Maquiavelo, todo es cíclico. La historia es un continuo ir de mal a bien a mejor y de mejor a pésimo, en un eterno retorno que conduce siempre al deterioro y a la decadencia. Los gobiernos se corrompen, casi puede decirse, por necesidad histórica porque “ese es el círculo que los Estados están destinados a recorrer”.⁵⁷ Maquiavelo nos da una especie de descripción sintética de este proceso:

“El azar dio nacimiento a todas las especies de gobierno entre los hombres. Los primeros habitantes eran pocos y vivieron cierto tiempo dispersos, a la manera de los animales. Al encontrarse el género humano, se sintió la necesidad de reunirse y defenderse; para lograr tal objetivo de manera óptima, se escogió al más fuerte, al más valeroso, los demás lo pusieron a la cabeza y prometieron obedecerlo... Se comenzó a saber entonces lo que es bueno y honesto, y a distinguirlo de lo que es malo y vicioso. Se vio a un hombre perjudicar a su benefactor. Dos sentimientos se elevaron al instante en todos los corazones: el odio por el ingrato, el amor por el bueno... Para prevenir males semejantes, los hombres decidieron hacer leyes y ordenar castigos para quienes las contravinieran. Tal fue el origen de la justicia.

“En cuanto ésta fue conocida, influyó sobre la elección del jefe. Se prefirió, no al más fuerte ni al más valiente, sino al más sabio y al más justo. Luego, como la soberanía se volvió hereditaria y no por elección, los hijos degeneraron respecto a sus padres. Lejos de tratar de imitar sus virtudes, hicieron consistir el arte de ser príncipes en la distinción por el lujo, la malicia y el refinamiento en los placeres. De este modo, el príncipe se atrajo pronto el odio común. Objeto de abominación, sintió miedo, el temor le dictó las precauciones y la agresión, se vio surgir la tiranía. Tales fueron los inicios y las causas de los desórdenes, de las

⁵⁷ Ibid, p. 386.

conspiraciones, de las conjuras contra los príncipes. No fueron urdidas por almas débiles y tímidas, sino por aquellos ciudadanos que, superando a los demás en grandeza de alma, en riqueza y en valor, se sentían más vivamente heridos por los ultrajes y excesos del príncipe.

“Bajo conductores tan poderosos, la multitud se armó contra el tirano y, después de deshacerse de él, se sometió a sus liberadores. Estos, abominados hasta del nombre del príncipe, constituyeron el nuevo gobierno. Al principio, por tener sin cesar presente el recuerdo de la añeja tiranía, se les vio fieles observadores de las leyes que habrían establecido –preferir el bien público a su propio interés, administrar, proteger con el mayor cuidado a la república y a los particulares–. Los hijos sucedieron a sus padres. Como no conocían los cambios de la fortuna ni habrían sufrido sus reveses; como con frecuencia se sentían molestos por la igualdad que debe reinar entre los ciudadanos, se les vio dedicarse a la rapiña, a la ambición, al rapto de mujeres y, para satisfacer sus pasiones, emplear la violencia misma.

“Pronto hicieron degenerar el gobierno de los mejores en tiranía de los pocos. Estos nuevos tiranos sufrieron pronto la suerte del primero. El pueblo, disgustado de su gobierno, se puso a las órdenes de quien quisiera atacarlos; esta disposición produjo enseguida un vengador que encontró seguidores para destruir a los tiranos.

“El recuerdo del príncipe y de los males por él ocasionados estaba todavía muy fresco para pensar en restablecer el principado. Así, derrocada la oligarquía, no se quiso volver al gobierno de uno sólo. Se decidió el gobierno popular y de este modo se impidió que la autoridad cayese en manos de un príncipe o de un número reducido de grandes. Todos los gobiernos, cuando empiezan, tienen algún freno, el Estado popular se mantuvo durante un tiempo que nunca fue demasiado largo y que, de ordinario, equivalió aproximadamente a la vida

de la generación que lo estableció. Luego se llegó a una especie de licencia en la que se vulneraba igualmente el bien público que el interés de los particulares. Como cada individuo no oía más que a sus pasiones, se cometían a diario mil injusticias. Finalmente, presionado por la necesidad, o dirigido por los consejos de un hombre de bien, el pueblo buscó los medios para escapar de esta licencia. Creyó encontrarlos en el regreso al gobierno de uno sólo. De aquí se volvió de nuevo a la licencia, pasando por todos los grados precisamente probados, de la misma manera y por las mismas causas que indicamos.

“Este es el círculo que están destinados a recorrer todos los Estados. Rara vez, es cierto, se les ve volver a las mismas formas de gobierno. Pero esto se debe a que su duración no es lo suficientemente larga para sufrir todos los cambios... Los diversos males que los corroen los fatigan, les quitan poco a poco fuerza y sabiduría, y pronto los someten a un Estado vencido, cuya Constitución todavía es sana. Pero, si se pudieran salvar de este peligro, se les vería girar al infinito en el mismo círculo de revoluciones”.⁵⁸

Como se ve con claridad aquí, el cambio no es más que un movimiento circular del interior del círculo de la necesidad. Toda novedad resultaría una especie de ilusión ocasionada por nuestra manera –imperfecta– de ver la sociedad. No captamos aún la realidad total con suficiente claridad. Sin embargo, como puede probarse con el mismo párrafo que acabamos de citar, Maquiavelo se ve obligado a reconocer que la historia no permite nunca observar un ciclo completo de decadencia y resurgimiento, puesto que el deterioro de un país lo lanza a las fauces de su vecino más sano. Pero, como se ve, si esto no sucediere, veríamos la cadencia perpetua de la vida, muerte y resurrección de las necesidades. Como el modelo ideal sufre algunas alteraciones, la percepción no es completa.

¿Qué hacer entonces para liberarse de esta necesidad histórica? ¿Cómo romper el círculo? Todo indica que, a los ojos del autor, la ruptura absoluta no es posible. Sólo puede aspirarse a tomar algunas medidas que impidan la decadencia total. El margen de libertad es bastante estrecho y sólo existe por

⁵⁸ Ibid, p. 384-386.

obra y gracia de la ubicación diversa de las cantidades iguales del bien y del mal, que venían de lugar en lugar. El político deberá tomar esto en cuenta y obrar en consecuencia, pero de manera distinta según el país de que se trate y el momento en que éste se encuentre:

“...dos consideraciones importantes: la primera es que, en una república corrompida, los medios de obtener la gloria no son los mismos que en una república que no está muerta políticamente; la segunda, que es casi lo mismo, estriba en que los hombres deben –en su conducta y sobre todo para sus acciones graves– observar su época y conformarse a ella. Todos aquellos que, por una opción errónea o por naturaleza, se apartan de esta norma, la mayor parte del tiempo llevan una existencia numerable y ven hundirse todos sus proyectos; por el contrario, aquellos, que se pliegan a sus tiempos, contemplan el triunfo de sus sueños”.⁵⁹

Así que, de algún modo, la rigidez de la necesidad histórica puede flexibilizarse si se toman en cuenta las condiciones en que se realiza la acción. Ahora bien, éstas implican una búsqueda no menos concreta de soluciones efectivas y no debe soslayarse que los hombres son malvados, crueles y envidiosos. Habrá que tratarlos también de acuerdo con su naturaleza. Por eso el príncipe, sí se preguntará qué es mejor, ser amado o ser temido, sólo verá un problema teórico. Debe, en consecuencia, plantearse la interrogante *in situ*, de modo que la respuesta sea una solución práctica.

“Cada quien entiende que es muy laudable que el Príncipe mantenga su fe y viva de manera íntegra, ajeno a las argucias y a las triquiñuelas. No obstante, la experiencia de nuestro tiempo muestra que los príncipes que se hacen grandes no tuvieron en gran cuenta su fe y sí supieron ser astutos para apoderarse del espíritu de los hombres. Estos príncipes superaron a los que obraron con lealtad.

“Es preciso, por lo tanto saber que hay dos modos de combatir. Uno, por medio de la ley, otro, por medio de la fuerza. La primera es propia de los hombres; la

⁵⁹ *Discours...*, pp. 638-639.

segunda, de las bestias. Pero como la primera frecuentemente no basta, es necesario recurrir a la segunda. Por eso el príncipe necesita saber bien como ser humano y como ser bestial. Esta norma le fue enseñada a los príncipes, con palabras veladas, por los autores antiguos... Aquiles educado por un centauro. Esto no significa más que... lo uno sin lo otro no es durable. Para que un príncipe pueda actuar como bestia, debe escoger al zorro y al león, porque éste no puede contra los malos ni aquél contra los lobos. Es preciso ser zorro para conocer de redes y león para atemorizar a los lobos. Quienes sólo son leones nada saben... Si los hombres fueran todos gente de bien, mi precepto sería vano... Y jamás le faltan a un príncipe excusas para maquillar su falta de fe... Pero es preciso saber hacerlo, saber fingir y disfrazar. Y los hombres son tan simples y obedecen tanto a las necesidades presentes, que aquél que engañe encontrará siempre alguno que se deje engañar".⁶⁰

Sin temor ni temblor, Maquiavelo indica enseguida al príncipe hablar de modo que a todos les parezca oír y ver a un hombre misericordioso, fiel, íntegro, religioso, porque el hombre juzga con los ojos y con las manos, pero poco siente, poco percibe el fondo de lo que oye, no sabe escuchar. Pero el problema del príncipe –vencer, mantener el Estado– es más complejo. La astucia y la fuerza, necesarias, requieren ser utilizadas por alguien que actúa "por medio de actos queridos y reflexionados",⁶¹ es decir, por alguien con *virtú*, a quien favorezca una especie de viento histórico al que Maquiavelo llama "fortuna".

Estas nociones toman su significado del fondo de la historia cíclica, tal como la concibe el autor. Representan "accidentes de la superficie del ser y, prácticamente, trazan el margen donde se sitúa la acción. Su juego crea el acontecimiento, el hecho único que no se repetirá y que no está predeterminado. La historia resulta de su conjugación".⁶²

Veamos cómo Maquiavelo nos presenta estas dos nociones. En *El Príncipe*, señala:

"Sé que algunos opinan y opinan que los asuntos de este mundo están gobernados por Dios y por

⁶⁰ *Le Prince*, in Op. Cit. pp. 341-342.

⁶¹ Védrine, Op. Cit. p. 43.

⁶² *Ibid*, p. 44.

la fortuna, de modo que los hombres, con toda su sabiduría, no pueden alterarles el rumbo ni encontrarles remedio; si así fuese estimarían vano sudar para dominarlos en lugar de dejarse gobernar por la suerte. Esta opción ha vuelto a obtener crédito en nuestro tiempo, a causa de las revoluciones que se vieron y se ven todos los días, las cuales rebasan toda conjetura humana, de modo que, pensándolo, he aceptado tal opinión. Sin embargo, para que nuestro libre arbitrio no se extinga, estimo que es posiblemente verdadero que la fortuna sea señora de la mitad de nuestras obras, pero que, al mismo tiempo, nos deje gobernar más o menos la otra mitad... Ella demuestra su poderío donde no hay fuerza alguna enseguida para resistirla... Si consideráis a Italia, sede de revoluciones... veréis un campo sin torres ni murallas; si hubiese estado protegida por la *virtú* conveniente... la crecida no hubiera producido tan grandes revoluciones o no se hubieran dado..."⁶³

Así que el hombre tiene con qué hacer frente a la "fortuna", aunque sea en el ámbito reducido de esa mitad de sus acciones que no cae bajo el dominio de ella, donde despliega su existencia nuestro libre albedrío.

Maquiavelo no piensa que todo sea cosa de "fortuna" y su tesis es otra. Critica a quienes, como Plutarco, piensan que el Imperio Romano fue obra de ésta, más que de la *virtú*: "Una república revive por la *virtú* de un hombre o de una institución", afirma, y añade: "Las instituciones que devolvieron la vida a Roma fueron: la ley que creó a los tribunos del pueblo, la que nombró censores y todos aquellos que se votaron en contra de la ambición y la insolencia. Para insuflar la vida de estas instituciones, se requiere un hombre de corazón que sepa imponer respeto a quien pretenda violarlas".⁶⁴

Y, con más claridad:

"Muchos escritores, entre ellos Plutarco... pensaron que la fortuna contribuyó más que la virtud al crecimiento del Imperio Romano. Una de las razones más fuertes que aducen es la confesión misma del pueblo de Roma, que, al erigir más

⁶³ *Le Prince*, in Op. Cit., pp. 364-365.

⁶⁴ *Discours...*, in Op. Cit. p. 609.

templos a la fortuna que a cualquier otro dios, reconocía de este modo deberle todas sus victorias. Parece que Tito Livio comparte esta opinión: rara vez hace hablar a un romano de la *virtú* sin unirla a la fortuna.

“No sólo no es éste mi punto de vista, sino que lo encuentro insostenible. En efecto, ni bien no hay república que hubiese obtenido tantas conquistas como Roma, se reconoce que un Estado se constituyó con el objeto de realizar tanto como ella. Es al valor de sus ejércitos que debió sus conquistas; pero las conservó –como lo probaremos en los capítulos siguientes– por su sabiduría de conducta, por el carácter particular que le imprimió su primer legislador...”⁶⁵

Así que Maquiavelo cree que esa mitad de cosas que podemos decidir dependen de la *virtú* y, no sólo eso, sino que piensa que esa *virtú* hace aparecer las ocasiones favorables. Así lo demuestra citando las victorias romanas sobre los pueblos vecinos, que no osaban atacar a Roma solos ni provocarla con alianzas. La fortuna reunió a los virtuosos romanos y dejó al margen a los latinos, a los samnitas y a los toscanos. Roma no combatió jamás en dos frentes y logró siempre las más convenientes alianzas: “...considerado el orden de estas guerras y la conducta de los romanos: en todas, encontraréis su fortuna acompañada de tanta sabiduría como *virtú*; así describiréis la razón secreta de su fortuna...”⁶⁶ Maquiavelo repasa avatares de las distintas guerras de Roma con sus vecinos, con los galos, africanos, sardos e iberos. Y concluye: “creo, pues, que la fortuna que secunda aquí a los romanos, habría secundado a cualquier príncipe que se hubiere conducido como ellos y desplegado igual *virtú*”.⁶⁷ El autor completa su argumentación recordando con qué decisión defendieron los vencidos su libertad, en un vano intento por oponer resistencia a la *virtú*/ fortuna de los romanos, hecha de virtudes guerreras y de buenas instituciones. No puede negarse que, en sus análisis y conclusiones sobre la *virtú*, Maquiavelo nos ofrece un ejemplo de claro voluntarismo. Pero no hay que olvidar que la voluntad se mueve en el terreno de la mitad de las cosas. La otra mitad está gobernada por la fortuna.

Esta, a ojos de Maquiavelo, revierte –como la *virtú*– diversas formas. En *El Príncipe* se nos habla de ella así:

⁶⁵ *Discours...*, in Op. Cit. p. 513.

⁶⁶ *Ibid*, p. 514.

⁶⁷ *Ibid*, p. 515.

“...como es cambiante y los hombres permanecen constantes, éstos son felices mientras coinciden con ella e infelices si sucede lo contrario... Soy de la opinión que es mejor ser audaz que prudente, pues la fortuna es mujer, y es necesario, para tenerla sumisa, pegarle y golpearla. Y se ve que, comúnmente, ella se deja más bien vencer por quienes proceden así... Por eso es siempre amiga de los jóvenes, pues ellos le tienen respeto, son más feroces y la mandan con mayor audacia”.⁶⁸

Por supuesto que, si las maneras violentas no rinden resultados, puede intentarse otro camino: “Repito, como verdad incontestable cuyas pruebas se encuentran en todo la historia, que los hombres pueden seguir a la fortuna y no oponérsele, unir los hilos de su trama, pero no romperlos. No por esto creo que deban abandonarse. Ellos ignoran cuál es el objetivo de ella. Y como ella sólo actúa por vías oscuras y tortuosas, les queda esperanza. Dentro de tal esperanza deben encontrar la fuerza de no abandonarse, en cualquiera infortunio o miseria que se encuentren”.⁶⁹ Como se ve, Maquiavelo “pacta” con esta imprevisible persona, con el fin de sugerir todos los caminos de una “praxis”: pegarle, expresar, utilizarla. El autor no discute al ver de la fortuna sino los comportamientos posibles respecto de ella. Todo el secreto consistirá en no perder el ánimo.

En cuanto a la *virtú*, el autor procede con actitud análoga. La *virtú* es sabiduría, constancia, valor y talento bélico, obediencia. El ejemplo es el romano –ciudadano, campesino y soldado– educado jerárquicamente y que, a la larga, deviene héroe, hombre de cualidades fuera de lo común que “hace” el acontecimiento, que funda o reforma Estados. Ahora bien, ¿qué puede el talento si falta la fortuna? Nada, si ésta no da a aquél:

“la ocasión que le dio la materia donde pudieran introducir la forma que les gustara, sin tal ocasión, los talentos de sus espíritus se hubiesen perdido y, sin su talento, la ocasión se hubiese presentado en vano”.⁷⁰

Y ¿qué es el talento? Al parecer, éste se define sobre todo por

⁶⁸ *Le Prince*, in Op. Cit., p. 367.

⁶⁹ *Discours...*, in Op. Cit. p. 597.

⁷⁰ *Le Prince*, in Op. Cit. p. 304.

“la capacidad de conservar el poder: los profetas desarmados como Savonarola siempre mueren. En el límite –y sobre todo en *El Príncipe*–, la *virtú* se asemeja más a la astucia para imponerse que a los valores morales... se despeja de todo su carácter ético tradicional para reducirse a la sola búsqueda de la eficiencia”.⁷¹

Todo indica que Maquiavelo, en su búsqueda de una “praxis” de la obtención y la conservación del poder, encuentra dos caminos posibles. Uno, el de la genuina virtud, que sólo puede ser válido en la genuina república; se trata de la inteligencia y el valor capaces de crear instituciones que tengan como fundamento a un pueblo de alta calidad moral, a un ejército disciplinado, popular y bien organizado, y a instituciones populares que garanticen la vida colectiva contra cualquier intento opresivo interno o proveniente del exterior. El otro camino, el “moderno” –que es efímero frente al romano, durable– es el del éxito del príncipe, basado en la fuerza y la astucia, que cuenta con la corrupción popular, los ejércitos mercenarios y las instituciones decadentes como raíz.

⁷¹ Védrine, Op. Cit. p. 47.

Ser y parecer

Ya nos habíamos topado con este par de categorías “maquiavélicas”. Es fácil encontrarlas en los escritos de nuestro autor. Recordemos brevemente el capítulo XVIII de *El Príncipe*, donde Maquiavelo reconoce lo laudable que es el hecho de que el gobernante se mantenga firme en su fe y vivirla de manera íntegra, alejado de trampas y astucias. Allí mismo, el autor recuerda que, a pesar de lo válido del príncipe, la experiencia muestra el triunfo político unido a la traición, a la deslealtad y a la triquiñuela. Es el capítulo que hace referencia al centauro, al zorro, al león, a la ley y a la fuerza, que incluye aquella frase: “... si todos los hombres fueran gente de bien, mi precepto sería nulo...”⁷² Es el capítulo donde se aconseja saber fingir y disfrazar, donde se cita el ejemplo de Alejandro VI, quien juraba y traicionaba juramentos con la mayor facilidad.

Los últimos párrafos son reveladores:

“No es, pues, necesario que el Príncipe tenga todas las cualidades... pero sí que parezca tenerlas. Incluso me atrevería a decir que, si las tiene y las practica, esto le resulta dañino; en cambio, aparentar que las posee le es provechoso; parecer misericordioso, fiel, humano íntegro, religioso y serlo, pero recordando esto: si es preciso no serlo, poder ser lo contrario. Es necesario asimismo notar que un Príncipe –sobre todo si es nuevo– no puede observar buenamente todas aquellas condiciones por las que alguien es estimado como hombre de bien, porque se ve frecuentemente constreñido –para conservar sus Estados–, a obrar contra su palabra, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión. Por eso debe tener el entendimiento listo para girar según los vientos de la fortuna y la variación de las cosas... y, como ya lo he dicho, no alejarse del bien –si puede–, pero saber entrar en el mal si hay necesidad... El Príncipe debe cuidarse de que jamás salga de boca frase que no esté llena de las cinco cualidades citadas y de parecer, a quien lo oiga y lo vea, todo misericordia, todo fidelidad, integridad y religión. Y no hay nada más necesario que aparentar poner esta última cualidad...”⁷³

⁷² *Le Prince*, in Op. Cit., pp. 341-343.

⁷³ *Ibid.*

Así que el carácter ambiguo y cambiante de los acontecimientos que son penetrados por la *virtú* y la fortuna obliga a la astucia como táctica a quien desee obtener o conservar el poder. Hay “navaja libre” en política. Se espera, se embarca, se soslaya, se disfraza, se miente. Así el adversario no puede prever. La mala fe quebranta la capacidad de anticiparse del otro. Toda táctica es buena si se inscribe dentro del sentido de la estrategia. “Como un ratón en el laberinto, el político actúa la mayor parte del tiempo por ensayos y errores. Pero, más sutil que el animal, transforma la situación en función de su propia estrategia”⁷⁴. Habrá disponible todo tipo de caretas: la de zorro, la de león, la de padre, la de verdugo... más teatro que valores morales. La vida es áspera y lo que cuenta es la “bella figura”.

¿Por qué? Porque todo el mundo ve lo que aparece y no lo que es. Además, los pocos que perciben el ser de las cosas resultan anulados por los demás, a quienes no se ofrecen a contradecir. Maquiavelo ve con claridad que los que se quedan en la epidemia maquillada de los príncipes “tienen de su parte a la majestad del Estado, que los sostiene” y que, en torno a las acciones de aquellos únicamente se juzga según el buen éxito. Si la meta es vencer, mantener, conservar el poder, “los medios serán siempre estimados y dignos de alabanza, porque el vulgo no juzga más de lo que ve... y en este mundo no hay más que vulgo; la minoría no cuenta cuando la mayoría tiene en quien apoyarse”.⁷⁵

Maquiavelo dice a renglón seguido que un príncipe de su tiempo –se refiere a Fernando el Católico– “no habla más que de paz y de fe, aunque es gran enemigo de la una y de la otra; si las hubiese respetado, habría sido despojado tanto de su prestigio como de sus Estados”.⁷⁶

La conclusión se impone: aparecer y ver son dos categorías sin peso propio. Ser es vencer. Gobierno, luego existo. Las relaciones entre la ciudad terrestre y la celeste son tema para ingenuos, desocupados, frailes o inútiles. El que quiere ser príncipe debe conocer muy bien el “mecanismo de las pasiones y los intereses”⁷⁷ que determinan la vida política real de este mundo.

Esto no significa que las cosas vayan a ser fáciles para el príncipe. Su “actuación” exige una ruda disciplina y capacidad para someterse a reglas rigurosas. Hélène Védryne cita a Merleau-Ponty, quien asegura que Maquiavelo es un pensador que toma en serio al otro. No para respetarlo, educarlo o fascinarlo “sino para reducirlo según las más modernas reglas de la publicidad”, para lo cual se requiere aprender “a invertir la actitud del sentido común”. Ya no tendría la menor importancia lo que yo pienso del otro, “sino cómo me ve y me juzga”. No importa, pues, ser perfecto, sino lograr ser percibido como

⁷⁴ Védryne, Op. Cit., p. 49.

⁷⁵ *Le Prince*, in Op. Cit. p. 345. Puede recordarse que, para Lenin “el pueblo es imbécil” y que los trabajadores no superarán la mentalidad sumisa si los “intelectuales burgueses” –sobre todo estudiantes– no los concientizan. ¿Herencia de Platón?

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Ibid., p. 50.

tal, es decir, dominar “la técnica del ser-visto”. No cuenta en absoluto que el otro sea persona, sino que me vea como bueno. Dominar es hacer pasar una imagen, organizar sistemáticamente la reducción para presentarse como proveedor de aquello que el pueblo –“malvado, incompetente, malo, cobarde, ingrato...”– quiere ver en un jefe. Es una palabra, actuar.⁷⁸

Pero no hay que confundirse. Maquiavelo sabe que no basta que el príncipe parezca ser bueno, parezca tener cualidades y no las tenga en absoluto. De ninguna manera. Esto sería vulgaridad, mediana e incluso ridiculez. El verdadero “hombre grande” tiene las virtudes, pero, a voluntad, puede no practicarlos si éstas ponen escollos al buen éxito. Ser “virtuoso” es tener ese dominio frío sobre sí mismo y sobre las cualidades propias, al grado de utilizarlas “fuera del marco axiológico tradicional de los valores que se aparentan respetar y que, de hecho, se respetan normalmente. Ahora bien, para que este sistema no se revierta contra quien lo emplea, es preciso practicarlo de manera inteligente y con una sutileza mediterránea. El cinismo o incluso la ironía que señalaría el desapego de los valores no pueden dejarse ver. Mucho menos el humor. En este juego no “se cierra el ojo”... El buen actor se identifica con su papel... En este ámbito la mentira no significa nada.⁷⁹

El Príncipe ésta obligado a actuar porque el pueblo es tonto y está lleno de prejuicios, y debe mentir porque los hombres son malos. Resignación. Así es la política que sólo puede ser juzgada conforme al criterio del triunfo. El vencedor es siempre el que tiene la razón. Es la razón en la historia y debe evitar, al precio que sea, el odio y el menosprecio del pueblo. Para lograr esto, recordará que no deben vulnerarse los sentimientos populares más arraigados. A lo ojos de Maquiavelo, el gobernante jamás debe practicar el pillaje contra los bienes o contra las mujeres de los súbditos, porque “cuando no se priva a los hombres de los bienes ni del honor, viven contentos, y no hay más que hacer que el de combatir la ambición de unos pocos, cosa que fácilmente y de variadas maneras puede suprimirse”.⁸⁰

Además, el príncipe debe esforzarse porque sus acciones reflejen grandeza, magnanimidad, gravedad, fuerza y “respecto de las intrigas privadas de sus súbditos, hacer irrevocable su sentencia; debe hacer reinar acerca de sí mismo opinión tal, que nadie piense en engañarlo ni contrariarlo”.⁸¹ Todo esto se escribe en la lógica general de la meta final. Los consejos de Maquiavelo tienen como objeto señalar al príncipe los detalles que le facilitan no dejar de serlo. Estos últimos tienen que ver con la reputación del gobernante, dique seguro contra posible confabulaciones. Un príncipe debe cuidarse, vigilar constantemente, sentir temor, estar alerta. Dos lados del soberano pueden ser sendero

⁷⁸ Ibid., pp. 55-56.

⁷⁹ Ibid., pp. 57-58.

⁸⁰ *Le Prince*, in Op. Cit., pp. 343-344.

⁸¹ Ibid., p. 344.

de ataques en su contra: el de su propio pueblo y el del extranjero. De ambos puede protegerse gracias a su fuerza y a sus buenos amigos. Maquiavelo acota en seguida: "...y, siempre, si es poderoso en armas, tendrá buenos amigos",⁸² y da dos de sus más conocidos consejos: "...ni los asuntos internos están seguros ni los externos marchan bien, a menos que haya conjuras...; si hay conjura...dar al conjurado con qué contentarse..., pues si ve seguros la ganancia, de un lado, e insegura y peligrosa del otro, será amigo singular o enemigo obstinado".⁸³ La clave es lograr el amor del pueblo sin dejar de contar con su temor. Contra conspiraciones, golpe a la cabeza. Pero no de los conspiradores, sino de los propios colaboradores, comúnmente odiados por el pueblo. Y preferir la amistad de los soldados que la de la población. Y no cambiar de línea: el pueblo cede ante la crueldad sobriamente empleada, sobre todo si es rápida y eficaz. La lentitud no ayuda al príncipe. Sus armas son la debilidad de los hombres y capacidad de usar astucia y fuerza para mantenerlos débiles.

Así, leemos en los *Discursos*: "Ya mostramos cuántas ventajas sacan los hombres de la necesidad y cuántas acciones gloriosas se originaron en ella. Como lo han escrito algunos filósofos que han abordado la moral, las manos y la lengua de los hombres —esos dos nobles artífices de su grandeza— no lo habrían llevado nunca a la perfección que vemos sin el aguijón de la necesidad".⁸⁴ Luego Maquiavelo aconseja a los jefes la técnica de la victoria: convencer al soldado o al ciudadano de la necesidad de su esfuerzo, y nunca hacer que el adversario sienta la necesidad de pelear. No hay "dignidad" en el hombre que pueda llamarse "natural". El valor, la audacia, la virtud nacen de las circunstancias y, en consecuencia, pueden "producirse" si se monta el escenario preciso con la coreografía adecuada. Los combatientes deben encontrarse en condición tal que no "vean" más camino que el heroísmo y, por la tanto, un buen general los pondría en tal condición.

En cuanto a la moral: "...los hombres sólo hacen el bien a la fuerz; desde que tienen la opción y la libertad de hacer el mal impunemente, no dejan de llevar a todas partes la turbulencia y el desorden. Por eso se dice que la pobreza y la carencia hacen a los industriosos y las leyes a los buenos".⁸⁵ Como se ve, no se trata de una visión optimista. El hombre es débil y tiende al mal, a la pereza, a la cobardía. Sacarlo de tal estado sólo es posible por dos rutas: la de las instituciones que constriñan y la de las condiciones que obliguen. La virtud "se conquista directamente en el enfrentamiento mortal con los acontecimientos...es imposible confiar en la bondad humana".⁸⁶ Así pues, todo surge de la necesidad y, si ésta no aparece, hay que hacerla aparecer. La capacidad de hacer esto es la *virtú* del jefe, es la cualidad que le distingue y

⁸² Ibid.

⁸³ Ibid., p. 345.

⁸⁴ *Discours...*, in Op.Cit. p. 648.

⁸⁵ Ibid., p. 389.

⁸⁶ Védrine, Op.Cit. p. 62.

le permite descollar. Y este no es problema de fuerza: “Para elevarse de una condición mediocre a la grandeza –dice Maquiavelo– la astucia es más sutil que la fuerza”.⁸⁷ Ser astuto es el secreto. Y la astucia es el instrumento que hace del débil un fuerte, es la “utilización racional de la fuerza”.⁸⁸ Astucia y fuerza reunidas, bien dosificadas, armonizadas, crean el puente entre lo ideal y lo real que en aras del objetivo final –que es el triunfo–, pueden cualquier cosa, pero deben parecer lo que convenga que parezca. Un error de destreza es el fracaso, es decir, el mal.

Por eso, el príncipe pobre es un pobre príncipe y no debía “hacer caso si le llamaran ladrón, pues este es uno de los vicios que hacen reinar”⁸⁹, aunque deba tener cuidado con los gastos para no arruinarse y verse obligado al pillaje, que es dañino, como se vio antes. El pillaje, por cierto, sólo es válido –y prácticamente obligatorio– contra el enemigo en guerra. Los marxistas reprochan a Maquiavelo, en este ámbito, ocuparse poco de los mecanismos económicos. Les parece incomprensible que el autor interprete las guerras “en términos de voluntad de dominio, sin interesarse por los factores económicos que las suscitan”,⁹⁰ y afirman que, respecto a los de Tito Livio, sus análisis son un paso atrás, pues hablan de conquistar –como principal móvil– y, luego, de obtener ganancias. Quizá el realismo de Maquiavelo resulte hoy en que los marxistas van pasando “de creer que saben a saber que creen”,⁹¹ mucho más certero que el economicismo determinista: “El marxismo, que se quiere ante todo una ciencia, no escapa a la regla. Su ambición de ser una prospectiva del mundo, su aspiración a ser una potencia de irradiación, tienen necesidad –para realizarse–, de una dimensión psicomotriz, de un plano de símbolos y de representaciones colectivas, de un programa orientado hacia la realización de un cierto número de metas nacionales y de una justificación que haga reconocer tales metas como deseables, es decir, en una palabra, de una ideología”,⁹² en el sentido marxista del término.

De cualquier forma, la actitud de Maquiavelo es de menosprecio hacia quienes logran favores por obra y gracia de su dinero, aunque, con espíritu típico de funcionario, no se pregunte nada acerca de la base económica del sistema en que vive. Basta el “parecer”. Tan es así que, en otros dominios, sus consejeros se mueven sobre el mismo pentagrama: “El príncipe debe mostrar que ama la virtud y conceder honores a quienes destacan en las artes”.⁹³ Recompensar el talento viste. Premiar al capitán, al ministro, deja al pueblo contento, pero hay

⁸⁷ *Discours...*, in Op. Cit. p. 546.

⁸⁸ Védrine, Op. Cit. p. 63.

⁸⁹ *Le Prince*, in Op. Cit. p. 337.

⁹⁰ Védrine, Op. Cit. p. 65.

⁹¹ Fuentes, Carlos, “El Otro K”, en la revista *Vuelta*, marzo de 1979.

⁹² Fobia, Mauro, “Ideologías y élites contemporáneas”, p. 93, citado por Manaranche, A., en *Y-a-t-il une éthique sociale chrétienne?*, Seuil, París, 1969, p. 153.

⁹³ *Le Prince*, in Op. Cit.

que cuidarse. El receptor del premio debe darse cuenta de que recibe una dádiva y de que su sitio no es el de quien se lo otorga. Por supuesto que rodearse de poetas y de intelectuales conviene, sobre todo en Florencia. Además, una corte de historiadores ayuda a dejar recuerdos para la posteridad. Mecenas de arte y diversión, el príncipe debe dar al pueblo su ración de buena vida.

Como es lógico, la actividad del príncipe generará envidia, por ser labor poco común. El poderoso derrotará al envidioso si sabe usar dos armas: el miedo o el asesinato. Maquiavelo no duda en utilizar la Biblia (!) en favor de una opinión y cita, en el capítulo XXX del libro III de los *Discursos*, a Moisés, quien se vio “constreñido a hacer morir a infinidad de gente que se oponía, por envidia, a sus proyectos, con el objeto de asegurar la observación de la ley contenida en las tablas”.⁹⁴ Para Maquiavelo, “envidioso” es todo aquel que se opone a los designios del príncipe (¡Lenin!), y éste debe recordar que es mucho más seguro hacerse temer que hacerse amar. El éxito de la mentira es limitado. En fin, de la personalidad del príncipe que traza Maquiavelo, se desprenden los rasgos de personas capaces de “jugar constantemente en dos tableros: el del parecer, conforme a la idea tradicional del príncipe bueno, y el del ser sin escrúpulos en el momento adecuado”.⁹⁵ Lo importante es no llegar a ser odiado, y estar sólo ante sí, libre de presiones que desvíen del ideal: fundar una república o reformarla totalmente, pero con uno mismo al frente.

⁹⁴ In op. Cit. p. 684.

⁹⁵ Védrine, Op. Cit. p. 67.

El pueblo, gran ausente

Leemos en *El Arte de la Guerra*:

“El fin de todo gobierno que quiere hacer la guerra es poder sostener la campaña contra todo tipo de enemigos y vencer el día del combate... Quien sabe librar una batalla se hace perdonar todas las falsas maniobras que hubiese podido realizar; pero aquel a quien le es rehusado este don, a pesar de todos sus demás méritos no concluirá una guerra con honor. Una victoria repara el afecto de las peores maniobras y una derrota hace abortar los planes concebidos del modo más sabio”.⁹⁶

Nadie podía tachar a Maquiavelo de falta de previsión. El autor muestra cómo debe calcularse todo a la luz de las fuerzas que se enfrentan. Nada justifica una retirada si ya se está en combate. Mucho menos una derrota. Evitar ésta es una tarea que exige reflexión, evaluación, jerarquización. Lo peor es quedarse inactivo o neutral. Lo único productivo es la ofensiva. El problema del fin y de los medios no es sencillo: implica una estrategia compleja que no debe descuidar el cálculo de probabilidades. El fin es claro: obtener o conservar el poder (para el caso del príncipe); sostener y desarrollar el Estado (para el de Roma). En términos generales: ganar.

En cuanto a los medios, las cosas son menos fáciles. Es cierto que, en principio, todo está permitido. Pero es preciso calcular efectos. Y esto no puede hacerse más que a la luz de las circunstancias del combate y en la penumbra de la situación global. Resultará ingenuo afirmar simplemente que el fin justifica los medios. Es preciso matizar la afirmación, puesto que los afectos secundarios de un medio pueden volverlo injustificable para un fin que es “bueno” en sí. Ahora bien, la pregunta no se plantea a nivel moral, sino de eficacia.

Maquiavelo no es un simple apologista de la fuerza bruta. Sería tonto. Él esboza una jerarquización de los medios, pero no da una receta universalmente válida. Todo dependerá de las circunstancias.

Por principio de cuentas, todo aquello que pueda volverse contra el príncipe debe evitarse. Representará riesgos muy altos y, en consecuencia, amenaza el logro del objetivo. El gobernante debe evitar el cinismo brutal, las torturas inútiles, el ultraje a las esposas. Toda crueldad ostentosa e indiscriminada puede resultar dañina, pero no toda crueldad es por sí misma condenable:

⁹⁶ *Oeuvres Completes*, Op. Cit. p. 739.

“Podría uno preguntarse cómo Agatocles y otros semejantes pudieron vivir mucho tiempo seguros en su país y defenderse de enemigos exteriores sin que sus conciudadanos conspirasen contra ellos, después de tantas traiciones y crueldades, ya que muchos otros no pudieron jamás sostenerse en sus Estados incluso en tiempo de paz, sin hablar del agitado tiempo de guerra. Creo que esto proviene de la crueldad bien o mal empleada. Puede llamarse buena a la crueldad que se practica una sola vez, por necesidad de seguridad propia, y que de ningún modo se continúa, sino que se transforma en beneficio de los súbditos tanto como se puede. Mala será aquella que, a pesar de comenzar pequeña, crece en lugar de reducirse con el paso del tiempo. Aquellos que ejerzan la primera, con la ayuda de Dios y de los hombres pueden encontrar algún remedio favorable, como Agatocles. Los otros no podían sostenerse. Así que es preciso notar que, al tomar un país, el ocupante debe preocuparse por realizar de un solo golpe todas las crueldades que le sean necesarias, para no tener que repetirlas todos los días y poder, al no renovarlas, dar seguridad a los hombres y ganárselos con beneficios. Quien gobierne de otro modo –sea por temor o cálculo deficiente– se verá constreñido a llevar siempre el cuchillo en la mano; no podrá cimentarse en sus súbditos puesto que éstos, no podrán confiar en el él, dadas sus continuas y siempre frescas injurias. Porque hay que hacer todo el daño junto para que, probándolo poco tiempo, parezca menos amargo; en cambio, hay que hacer el bien poco a poco a fin de que se le saboree mejor.⁹⁷

Maquiavelo recuerda el proceder de César Borgia en Seinigallia. De allí deduce la teoría de “todo el mal al mismo tiempo” y afirma que la crueldad prolongada rinde frutos diversos a los apetecidos y genera conjuras y conspiraciones. El autor no es simplista. Es preciso ver a Maquiavelo como a quien reflexiona y calcula en función de la utilidad probable en torno a los medios. El príncipe

⁹⁷ *Le Prince*, in *Op. Cit.*, p. 216.

es un jugador de “poder”. Se puede probar esto en otros textos. Así, en los *Discursos*, leemos:

“Que un fundador de República como Rómulo haga morir a su hermano; que consienta enseguida el asesinato de Tito Tácito, asociado por él a la realeza; estos dos rasgos, a los ojos de mucha gente, pasarán por ser un mal ejemplo: parecería convenido que los ciudadanos pueden, a juzgar por la conducta de su príncipe, deshacerse de sus rivales por ambición o deseo de mando.

“Esta opinión estaría fundada si no se toma en consideración el fin que buscaba Rómulo con este homicidio.

“Es necesario establecer como regla general que jamás, o al menos muy rara vez, se ha visto una república o una monarquía estar bien constituidas desde su origen, o quedar totalmente reformadas luego, si no es por obra de un solo individuo; les es necesario también que éste aporte por sí solo los medios de ejecutar el plan que concibió.

“Así, un hábil legislador que pretende servir al interés común y al de la patria más que al suyo y al de sus herederos, debe emplear todo su ingenio para concentrar en él todo el poder. Un espíritu sabio no condenará nunca a alguien por haber usado un medio fuera de las reglas ordinarias para sostener una monarquía o fundar una república... Si el hecho lo acusa, el resultado lo excusa; si éste es bueno, está perdonado y este es el caso de Rómulo. No la violencia que restaura, sino la que arruina hay que condenar”.⁹⁸

Así que hay un buen uso de la violencia, una violencia legítima: la que desarrolla el poderoso, la que ejerce el Estado o que se ejerce en nombre del Estado. Rómulo hizo bien al matar a Romo, pues así fortaleció su poder y creó las condiciones para el futuro Estado romano. Maquiavelo no plantea la ilegitimidad de empresa semejante, desde el punto de vista moral. Por el contrario, afirma únicamente la “trascendencia” del Estado, como puede verse en *El Príncipe*, después de aquella apología del parecer: “Que el príncipe se

⁹⁸ *Discours...*, Op. Cit. 405.

proponga el triunfo como objetivo, el mantenimiento del Estado como fin: los medios serán estimados como honorables y alabados por todos; porque el vulgo sólo juzga de lo que ve y de lo que sucede; y en este mundo sólo hay vulgo; el pequeño número no cuenta si la mayoría tiene en qué apoyarse...⁹⁹

Pero, de todos modos, la violencia irrestricta debe tratar de evitarse porque conduce a la tiranía y a resultados desfavorables. Moral y triunfo, empero, suelen oponerse: "... no podría decirse que sea *virtú* matar a los conciudadanos, traicionar a los amigos, carecer de toda fe, piedad y religión; con estos medios se pueden conquistar señoríos, pero no el honor..."¹⁰⁰ Y, en relación con Agatocles: "... su bestial crueldad e inhumanidad... no permiten que sea renombrado como personaje excelente. No es posible atribuir a la fortuna ni a la *virtú* lo que obtuvo sin ésta y sin aquella".¹⁰¹

En general, dice Maquiavelo, se prefiere a los amos bondadosos, o al menos aparentemente buenos, que a los tiranos sanguinarios. Luego la violencia revierte contra quien la usa y, como medio a emplear, debe ser objeto previo de reflexión y de análisis circunstanciales. La guerra es inevitable y natural; es una exigencia del equilibrio social. Pero emprenderla implica evaluación de oportunidades. Los enemigos en liza tienen el mismo fin, que es la victoria, pero cuentan con medios diferentes. Decidida la acción bélica, es preciso efectuarla incluso en condiciones desventajosas, porque "vale más tentar a la fortuna –que, después de todo, puede ser favorable– que lograr por falta de decisión una ruina cierta".¹⁰² Y, sobre todo, es preciso saber, prevenir e intoxicar, espiar y "desinformar", para que el enemigo, "creyendo conocer vuestro pensamiento, se mueva de modo que lo evitéis fácilmente y que os permita aplastarlo".¹⁰³ Y hay que saber callar y guardar secretos, para que nadie conozca los proyectos del príncipe. Además, recordar que "no es el oro, sino los buenos soldados quienes constituyen el nervio de la guerra".¹⁰⁴ No hay buen capitán sin buenos soldados.

El uso de la guerra nos lleva al uso de la religión. Puede empleársela según esté sana o en decadencia, independientemente de que sea errónea o cierta. El problema es "operacional", como puede verse en la Roma antigua, cuyas creencias daban validez a la ciudad y fundamento a la observancia de sus leyes. Por eso el emperador Numa impuso "la religión como el sostén más necesario de la sociedad civil, y la estableció sobre cimientos tales que nunca, en lugar alguno, se vio respetar a la divinidad como en Roma y ello durante siglos".¹⁰⁵ Numa usó la religión para someter a la ley a un pueblo feroz. El

⁹⁹ *Le Prince*, Op. Cit., pp. 343.

¹⁰⁰ *Id.* p. 314.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Art de la Guerre*, Op. Cit., p. 823.

¹⁰³ *Ibid.* 866.

¹⁰⁴ *Ibid.* 588.

¹⁰⁵ *Discours*, p. 411.

“saludable temor” popular a los dioses “facilitó las empresas todas del Senado y de todos los grandes hombres”.¹⁰⁶ El éxito notable se debió a que se logró convencer a los romanos de que era más grave violar un juramento que transgredir una ley, es decir, en crear un pueblo convencido de que el poder divino es superior al humano. El juramento –palabra de hombre ante Dios– era garantía de respeto por la ley. La ley no era *ultima ratio*.

“La historia romana, para quien la lea con sensatez, prueba cuánto es útil la religión para el mando de los ejércitos, para reconfortar al pueblo, para cuidar a los hombres de bien y sonrojar a los malvados... Donde ya impera la religión, se introducen fácilmente las virtudes militares... Numa... empleó este medio porque, como tenía que introducir usos nuevos y desconocidos en la ciudad, no se creyó con autoridad suficiente para hacerlos admitir... El menosprecio de la religión es la más cierta de las causas de ruina. Todo Estado donde el temor del Ser supremo no existe, perecerá si el temor del príncipe suplente a la religión; pero como los príncipes sólo reinan mientras viven... los Estados que dependen de la *virtú* de sus príncipes duran poco, pues aquella muere con ellos, ya que no la heredan sus sucesores. Dante dice sabiamente:

*Raramente risorge di ramo in ramo
Lúmana probitate, e questo vuole
Quelche le dà, perchè da lui si chiami*

(Purg. VII)

Y concluye Maquiavelo:

“No basta, pues, para la felicidad de una república o de una monarquía, tener un príncipe que gobierne sabiamente mientras vive; se necesita uno que le dé leyes capaces de mantenerla a su muerte”.¹⁰⁷

Pero la religión se deteriora según las reglas de la anaciclosis: “No pueden darse mejores pruebas del crepúsculo romano que ver a los pueblos más cercanos a Roma menos y menos religiosos...”¹⁰⁸ Y más adelante, refiriéndose a la Italia de su tiempo, decadente y sometida a los caprichos y a las astucias del pontificado: “... la primera obligación que tenemos hacia la Iglesia y los sacerdotes, procede de que nos hayan privado de religión y dotado de todos los vicios”.¹⁰⁹ Porque donde no hay religión se suponen todos éstos. Además, “la Iglesia

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Discours*, pp. 411-413.

¹⁰⁸ Védrine, p. 75.

¹⁰⁹ *Discours*, p. 416.

romana nos mantiene divididos... (y un país no puede estar verdaderamente sumido ni ser próspero si no obedece por entero a un solo gobierno, monarquía o república".¹¹⁰ Lutero opinaba lo mismo en aquella época...

Para el príncipe, la religión es uno más de los medios que es preciso saber emplear con destreza. Y no le está prohibido ser algo piadoso para combinar sabiamente la espada y el agua bendita.

En fin, todo parece indicar que las críticas moralizantes contra Maquiavelo no dan en el blanco. El cinismo o la inmoralidad que se le reprochan se detienen ante el cálculo frío de las ventajas o los inconvenientes en una situación dada. Se podría además aducir que, en muchos casos, los supuestos "moralistas" sólo se proponen demostrar que la bondad es más "rentable" que la maldad, que la guerra es más cara que la paz, que el crimen llama al crimen y que la injusticia engendra injusticia. Para Maquiavelo, todo esto es más que un repertorio más o menos poético de utopías y la política no es sino el reino de los mecanismos despiadados y salvajes de la fuerza, donde los hombres se destruyen mutuamente sin perder el tiempo en buscar justificaciones. Es el universo de los depredadores y las presas de la astucia y el poderío. Los filósofos, a los ojos de Maquiavelo, olvidan en su afán moralizante que la política es naturalmente salvaje.

En cuanto a las interpretaciones o lecturas posibles de Maquiavelo, ya dijimos bastante, pero aún queda mucho por señalar. En particular, convendría quizá examinar más de cerca la opinión de Antonio Gramsci acerca de la política de Maquiavelo.

Podríamos, antes de pasar a Gramsci, hacer –con Georges Mounin– el "primer balance de un debate de cuatro siglos" e intentar un juicio objetivo sobre el autor estudiado. Entonces sería preciso hacer notar la influencia de la personalidad de Maquiavelo sobre sus propias obras, pero sin exagerar, pues el maquiavelismo no es invención de Maquiavelo, aunque el carácter de éste lo hubiese llevado a su presentación más cínica. Todo esto no resta un ápice al maquiavelismo de Maquiavelo. Aunque se afirme que la frase no es directamente de él, lo cierto es que este autor preconiza que el fin justifica los medios y que él mismo fue un calculador sin complacencia, un artista del doble juego y un hombre de su tiempo.

Pero, en esta búsqueda, nos ayudará la visión de Maquiavelo que es la de Gramsci, y que se encuentra en su obra *Note sue Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, escrita en las cárceles musolinianas a pesar de dificultades notables. Las "notas", recordémoslo, forman parte de un ensayo extenso consagrado al príncipe moderno, a lo largo del cual Gramsci se pregunta cuáles son las condiciones de la política de su tiempo y analiza las condiciones de nacimiento de un nuevo partido, que sería el nuevo príncipe.

¹¹⁰ Ibid.

A Gramsci le interesa Maquiavelo en tanto “que desmitificador y en tanto que promotor de una milicia popular”.¹¹¹ Por eso dice que el príncipe moderno, “el príncipe-mito no puede ser una persona real, un individuo concreto. Él puede ser solamente un organismo... ya dado en el desarrollo histórico y que es el partido político”.

No cabe duda de que se trata de una tesis atractiva, pero suscita numerosos problemas que los analistas han estudiado con detalle. La pregunta sería ¿para quién escribe Maquiavelo? Y tal parece que no hay respuesta convincente para sostener la opinión de Gramsci. Nadie duda de la lucidez de Maquiavelo, que le permite exhibir el estado de profundo deterioro moral que es el de su tiempo. Maquiavelo, según la opinión de muchos, no ve salida y se dedica a desmitificar el sistema global de su tiempo, aprovechando su visión idealizada del pasado romano, que le sirve para hacer el contrapunto. Ahora bien, el esquema de la Roma antigua es inaplicable a la Italia renacentista. *El Príncipe* no es la solución. No lo es porque, lejos de criticar radicalmente al sistema, el autor achaca los males a la maldad humana y no analiza hasta qué punto ésta queda condicionada por las estructuras deficientes. No lo es porque no hay proposición de nuevos valores. No lo es porque el gran ausente de la obra de Maquiavelo es el pueblo.

¹¹¹ Védrine, Op. Cit., pp. 78-79.

El Renacimiento es una etapa histórica que, cuando menos, merece el calificativo de sorprendente. Hay quienes opinan que su esplendor es solamente el de los temas de la Edad Media desarrollados a otro tono; otros piensan que es un simple regreso a lo antiguo, con un poco de pedantería y sin originalidad; algunos más creen que, en efecto, es una vuelta a nacer, una eclosión de luz y una irrupción de oxígeno al interior de un ámbito cultural agotado. Ernst Bloch, por su parte, afirma que se trata "del nacimiento de algo que el hombre no había ^{concebido} ~~concebido~~ hasta entonces, (1919) de la aparición de figuras que jamás se habían visto en la Tierra. Ellas surgieron y realizaron su obra; era una primavera, un nuevo comienzo" y cita, como traductora del sentimiento del tiempo, una frase del arquitecto Alberti: "El hombre fue creado para actuar, la utilidad es su destino". Añade otra expresión - de Hutten - para completar el cuadro: "La ciencia prospera, los espíritus chocan, vivir es un placer".

Bloch nos dice que la consigna de la época es trabajar, porque el hombre nuevo ya no siente vergüenza de hacerlo: "El mito que la nobleza emitió contra el trabajo - por considerarlo degradante y deshonroso - fue levantado; se asiste al nacimiento del homo faber, quien, sin conciencia plena del cambio acaecido, transforma al mundo con su actividad". A los ojos - marxistas y heterodoxos - de Bloch, el renacimiento "renacimiento" hunde sus raíces en la economía

de la época. Sin caer en el determinismo económico, es preciso reconocer los nuevos hechos de este ámbito de la vida humana. Es el inicio del capitalismo: "la burguesía citadina, aliada a la realeza, que no se examina hacia el absolutismo, pone fin al feudalismo caballeresco. Triunfan los esfuerzos que, en Italia, durante los siglos XIII y XIV, se tradujeron en revueltas de artesanos... los Medici crean en Florencia el primer banco. Las empresas manufactureras se imponen sobre las artesanales; se comienza a calcular costos, punto que ya no sólo se trata de aprovisionar el mercado local, sino de expedir productos a puntos lejanos... el Renacimiento parte de Italia. Ella aporta ^(los) hechos nuevos: la conciencia del individuo que no desarrolla a partir de la economía capitalista individual, frente al mercado cerrado de las corporaciones; la impresión de inmensidad que substituye a la imagen del mundo artificial y cerrado de la sociedad feudal y teológica."

Es el tiempo de Leonardo de Vinci, el de la multifacética obra; de Cristóbal Colón y Magallanes. Es la revolución de Copérnico y de la mirada sobre la naturaleza. Cimabue, Giotto, Dante, Petrarca, Rafael, Miguel Ángel, Brunelleschi, Jan van Eyck, Bramante, Giordano Bruno y Galileo, Telesio, Pomponazzi, Campanella, Paracelso, Jacob Boehme, Francis Bacon, Kepler, Newton, Grocio, Bodino y Hobbes. "La conquista del mundo, de la naturaleza, realiza rápidos progresos; la vida presente ~~pasajera~~ oporiona a los hombres (Ortega

y Gasset, al hablar de la reconquista española contra los moros y describir las templos almenadores que edificaban los hombres de Fernando e Isabel, comenta: "querían ganar el cielo sin perder la tierra"), el más allá palidece; se efectúa una inversión de valores". Y Bloch concluye: "La filosofía del Renacimiento ha revivido, con frecuencia, como simple introducción al capítulo principal (de la filosofía burguesa) consagrado a Descartes, cuyo "cogito ergo sum" era presentado como la primera piedra de una filosofía nueva. Esta manera de ver las cosas es, en todo, completamente falsa. Descartes tuvo predicciones que fueron mucho más que predicciones" (1)

Maquiavelo es un hombre de esta especie. Si su vida, sus obras y los debates en torno a su obra no plantearan el problema del fin y los medios, es decir, el problema de las relaciones entre política y moral o ética, tal vez el estudio de este hombre no merecería un esfuerzo mayor al de un hora de lectura cursiva y poco apasionada. Pero lo primero que hay que decir, y de lo que hay que persuadir a los no-italianos, es ~~que~~ que se trata "de problemar mucho más complicada de lo que siempre se ha pensado al planificarla". Las frases célebres a las que la ignorancia dispazada de erudición reduce el pensamiento de Maquiavelo no son las reglas de la política eterna. Es necesario percatarse de que no sería posible explicar a Maquiavelo si se alitbrae o se para su vida de sus obras. Y la vida de este hombre es

(1) Bloch, Ernst: "La philosophie de la Renaissance". Payot, Paris, 1972; pp. 5-11.

[ROUSSEAU]

Juan Jacobo Rousseau ha ejercido una notable influencia sobre quienes, después de él, han pensado y escrito sobre educación y sobre política. Esa innegable irradiación hace difícil el estudio de su obra, porque siempre se tiende a juzgarlo en función de las corrientes de ideas que su genio suscitó, soslayando el contenido mismo de sus libros, de manera tal que se analiza mejor la posteridad intelectual del pensador ginebrino que su propio sistema. Es el caso, por ejemplo, de las continuas polémicas en torno a si se trata del inspirador de la revolución francesa, o de las discusiones poco serenas acerca de actitudes o posiciones políticas actuales, que se suponen de raigambre roussoniana.¹ Así, no faltan quienes vean a Juan Jacobo como revolucionario, quienes lo tachan de aristócrata, quienes lo acusan de colectivista o quienes lo califican de individualista. En todo caso, poco ayudan todos a examinar el verdadero pensamiento del autor de *El Contrato Social*.²

Es común señalar que todo intento por dar a conocer la vida de este autor palidece sin remedio frente a la obra que el propio Juan Jacobo dedicó a su biografía y que tiene el mismo nombre que un libro de san Agustín, es decir, *Confesiones*, y otros dos textos autobiográficos que son los *Diálogos* (conocidos también como *Rousseau juez de Juan Jacobo*) y los *Sueños del paseante solitario*. Es allí donde pueden espigarse mejor, siempre con una mirada crítica, las fechas y los sucesos más relevantes de los 66 años que duró el paso por tierras europeas de Rousseau.

Nuestro autor nació el 28 de junio de 1712 en la ciudad de Ginebra, que es entonces una república en cuyos ámbitos impera la doctrina religiosa, moral y política del reformador protestando Juan Calvino. El 7 de julio del mismo año, lo más probablemente a consecuencias del parto, muere la madre de Juan Jacobo. Su padre, Isaac Rousseau de origen hugonote y relojero del Estado ginebrino, lo educa en la medida de sus posibilidades y ayudado por una tía paterna del niño. Isaac deja la ciudad y su hijo se queda en casa de un hermano de su madre fallecida. Este, a su vez, lo ubica como pensionado con el pastor Lambercier en Bossey, donde Juan Jacobo recibe de 1722 a 1724 la que fue tal vez su única formación escolar.

¹ Derathé, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vri, París, 1974; II Edition, pp. 7-8.

² Ibid: p.8 Cfr. La extensa bibliografía que el autor cita en las notas de pie de página (1, 2, 3 y 4).

Sin embargo, el adolescente ya demostró su afición insaciable a la lectura. Desde los 8 años de edad es un gran devorador de novelas y antes de ir a Boscsey ya leyó a Plutarco. Sin duda se trata de un adolescente precoz, que gusta de la aventura y de lo imprevisto, que avanza en la escuela de la vida sin orden ni método, dócil a las más diversas influencias, poco estable en sus afectos e incapaz de preferir un libro a otro. Rousseau regresó a Ginebra en 1724 y es aprendiz de artesano. Es el mismo año en que Juan Bautista Vico publica su obra *La Scienza Nuova*. En su ciudad natal política pasa cuatro años. Le gustan los escarceos amorosos sin compromiso y se deleita caminando extra muros de la república puritana, sin rumbo fijo. El 14 de marzo de ese año, al regresar de un paseo, encuentra cerradas las puertas de la muralla ginebrina. Decide entonces caminar y alejarse, guiado sólo por el impulso de sus pies y de su gran sensibilidad. Sus pasos lo llevan a territorio de Saboya, tierra del rey de Cerdeña. Después de siete días de erranza llega a la ciudad de Annecy, donde inmediatamente conoce a una joven rubia de 29 años. Su nombre es Francisca Luisa de Wasens, quien afirma dedicarse a convertir al catolicismo a los ginebrinos descarriados. Rousseau la ve en el momento en que la dama entra a un templo para asistir a la misa del Domingo de Ramos y a sus 16 años tiembla, y quedan seducidos. Juan Jacobo queda prendado de la dama y, por qué no, de la religión que esta profesa. Así se lo hace saber, ciego de admiración, seguro de que una religión predicada por tal tipo de misioneros no puede dejar de conducir al paraíso.³ La conversión de Juan Jacobo es cosa de días. Su catequista le pide que vaya a pie hasta Turín, donde el converso abjura del calvinismo de su patria y recibe el bautismo católico en el hospicio de la Archicofraternidad del Espíritu Santo.

El recién bautizado se queda en Turín, donde da rienda suelta a su espíritu de vagabundo. Una ventera morena lo hace olvidar momentáneamente a su catequista rubia, pero pronto sus bolsillos quedan exhaustos y solicita entrar como lacayo al servicio de la Señora de Vercellis. Esta muere y, poco después del deceso, ocurre uno de los hechos que nunca se borrarán de la conciencia de Juan Jacobo. El lacayo se apodera de una pequeña cinta rosa y plata, nada nueva, por cierto, para obsequiarla en prenda de amistad a una joven sirvienta de la casa de Vercellis, de nombre Marion. Pero el minúsculo latrocinio se descubre. Rousseau acusa de la falta a la inocente destinataria de su regalo mal habido y ambos sufren el castigo de perder sus respectivos empleos. Mal ladrón y mal mentiroso, el remordimiento lo perseguirá toda su vida y lo torturará constantemente, de lo cual dan testimonio sus obras más tardías.

Juan Jacobo dedica entonces algunas semanas a su pasión por la erranza, condimentadas con incidentes irrelevantes, y poco después vuelve a portar

³ May, Georges, *Rousseau*, Seuil, París, 1961, pp. 6-7. Cfr. Launay, Michel, *Rousseau*, PUF, París, 1968. Salomón-Bayet, Claire, *Jean Jacques Rousseau*; Seghers, 1968-1972. Leduc-Fayett, Denise, *Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'Antiquité*, Vrin; París, 1974.

librea. Esta vez la del conde de Gonvon, quien lo hace secretario de su hijo. Para no romper la rutina, Rousseau se enamora –sin esperanza– de una nieta de su amo de nombre Pauline–Gabrielle de Breil, adolescente como él y a la que no osa dirigirle la palabra. Un día, repentinamente, decide volver a Saboya y deja el Piamonte a pie. En el verano de 1729, Juan Jacobo regresa al refugio protector de su catequista rubia, Mme. de Wasens, en Annecy. La dama lo hospeda y le insiste en que debe hacerse de un oficio. Rousseau pasa por el seminario y luego, atraído por la música, la estudia en el coro de la catedral de Annecy. Viaja a Lyon y regresa a la morada de su protectora, cuyo cariño no le impide escarceos aquí y allá: pero se trata, en realidad, de un tímido y rústico semi-campesino, que tiene miedo de lo que podría exigirle la relación estable de una mujer y que prefiere adorar a todas y no amar a ninguna; le gusta salir con dos, para evitarse presiones, y busca más las relaciones epistolares que las personales.

En 1730, Rousseau emprende, indolente y despreocupado, un lento recorrido a pie que dura un año. La caminata carece de objetivo y destino; el número de kilómetros recorridos resulta fuera de lo común: Annecy, Lyon, Fribourg, Lausanne, Vevey, Solene, París, Lyon. En Lausana se hace llamar “Vaussore de Villeneuve, maestro de música Parísiense”. Es Lyon, ya es el año de 1731, competido por la falta absoluta de recursos materiales es decir, urgido por el hambre, se dedica a un trabajo que, por cierto, será el único oficio regular que practicará durante toda su vida: copiador o copista de música. Esta actividad lo transporta y le da tiempo y motivos para interrupciones, fantaseos y ensoñaciones. La excursión termina donde comenzó: junto a las faldas de Mme. de Wasens, instalada ahora en Chambéry. La “Maman” le insiste en que se preocupe por su futuro y se establezca. Lo coloca en un empleo burocrático. Juan Jacobo no resiste y se dedica a dar clases particulares de música a las niñas bien de Chambéry, ocupación que le brinda la oportunidad de enamorarse y coquetear, sin abandonar la emoción de no escoger. Para ayudarlo a estabilizarse, Mme. de Wasens decide “tratarlo como hombre” y Rousseau se deja, tranquilo porque sabe que es el amante número dos de su protectora. Sin embargo, el número uno muere en 1734 y Juan Jacobo ocupa su puesto, donde se pule y pierde el resto de principios de austeridad, ascetismo e igualitarismo que le quedaban por sus raíces ginebrinas. De campesino rudo, Mme. de Wasens lo transforma en campesino arribista y luego en campesino pervertido. Rousseau se mundaniza y desea “subir”.⁴

Rousseau pasa prácticamente sus años sujeto al dulce yugo de su catequista. Hace algunos viajes y da entrada a nuevos amoríos durante éstos, pero todo vuelve a su camino, a pesar de que el inquieto ginebrino escribe más tarde que, sin la ayuda de una entusiasta compañera de viaje, Mme.

⁴ May, Georges, Op. Cit. pp.10-13; Salomón Bayet, Clayre, in Op Cit, Chronologie Rousseau.

de Larnage, experimentada señora de 43 años, jamás habrá conocido la voluptuosidad. Pero también un amante urde mimbres. En 1738, la señora de Wasens ya encontró un nuevo número uno, cuya presencia no sólo no disgusta, sino que distiende a Juan Jacobo, que vuelve a darle a la rubia catequista categoría de “Mamá”. Y no la abandonará definitivamente sino hasta 1740, después de fracasar en sus intentos de obtener una pensión del gobierno de Saboya y decidirse a volar tan alto como se lo permitan sus alas. Ese año Rousseau trabaja como preceptor de los hijos de un poderoso político de Lyon y luego entra al servicio del alcalde de Verrieres. En 1742 elabora un nuevo sistema de notación musical –es el año en que Roma prohíbe a los jesuitas el “rito chino”– y se lanza a la conquista de París, donde, ante la Academia de ciencia, lee su proyecto musicográfico. También en ese año nace Lavoisier y reina sobre Prusia Federico II, a lado de la célebre emperatriz María Teresa.

La introducción en el mundo Parísense permite a Rousseau acercarse a los medios de las altas finanzas, donde conoce a la familia Dupin, cuyo hijo se convierte en discípulo de Juan Jacobo, esta vez de nuevo preceptor, pero siempre con un ojo puesto en las mujeres que le rodean. La señora Dupin es objeto de sus insinuaciones y Juan Jacobo comienza a componer su ópera *Las Musas Galantes*. En 1743, por fin, parece que sus esfuerzos por ascender tienen recompensas: el conde de Montaigu le ofrece su secretaría particular; se trata del embajador de París ante Venecia. Rousseau se entusiasma y viaja a la Serenísima, donde busca el contacto con nobles patentados que le den lustre. Pero no dura mucho el gozo. Juan Jacobo no puede pagar los servicios de una célebre y bien relacionada cortesana y, además, se pelea con su patrón. El ex secretario regresa, decepcionado, a París. Pero sus afanes y anhelos no han muerto. Los Dupin lo ubican en los medios financieros, donde Rousseau se enamora de nuevo: esta vez –1748– de una inalcanzable hermana del señor d’Episay, Elizabeth-Sofía-Francisca de Lalive de Bellegarde inmediatamente casada con el conde de Houdetot. Fue ella el gran amor de su vida, aunque la compañera estable de Rousseau fuese alguien completamente distinta: una sirvienta analfabeta que Juan Jacobo conoce en 1745 o 1746 en el Hotel de San Quintín, en París. Su nombre: Teresa Levasseur, con la que engendro cinco hijos sin medición de matrimonio formal de especie alguna. Rousseau mismo asegura que los cinco fueron confiados a las atenciones del Hospicio de Niños Perdidos. La relación con Teresa duró unos 30 años.

En 1745 Rousseau entra en contacto con Diderot, Condillac y Voltaire. En 1747 muere Isaac Rousseau. En 1749, Juan Jacobo redactó –a solicitud de D’Alembert– los artículos sobre “música” de la Enciclopedia. El 24 de julio de este año, Diderot es encarcelado en Vincennes. Rousseau va a visitarlo varias veces. Una de éstas, en octubre, al detenerse a descansar en el bosque, Juan Jacobo lee un aviso que publica *Le Mercure de France*, con el programa de la

academia de Ciencias y Artes de Dijon para 1750, que incluye un premio de moral para el mejor trabajo-respuesta a esta pregunta: “¿Ha contribuido el restablecimiento de las ciencias y las artes a la depresión de las costumbres?”

Es el año en que Montesquieu se hace conocer con *El Espíritu de las Leyes*, en que Diderot publica su “Carta sobre los ciegos”, en que Buffon inicia la publicación de su *Historia Natural*, en que Candillac publica su *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos* y en que nace Goethe en Frankfurt. Rousseau confiesa que aquella pregunta ocasionó en él una “iluminación” que, por una parte, le hizo elaborar mentalmente y de manera inmediata, su respuesta a la interrogación y, por otra, le hizo ver un nuevo universo y volverse un hombre distinto. Al año siguiente –1750– muere Juan Sebastián Bach y Juan Jacobo Rousseau obtiene el premio de la Academia de Dijon con su “Discurso sobre la ciencia y las artes”, sobre el retorno del hombre a la inocencia de su edad primera que marca la obtención de la gloria mundana perseguida y la inusitada renuncia a sus mieles. “No encontré nada más grande ni más bello que ser libre y virtuoso, por encima de la fortuna y la opinión, y bastarme a mí mismo”. En una palabra, el premio mueve a Rousseau a vivir de la manera que la obra premiada postula. Para eso sería preciso retornar a las raíces austeras del calvinismo ginebrino y dejar atrás el “mundanal ruido”. Una grave enfermedad le hace apresurar el paso. Rousseau busca el anonimato y se dedica de nuevo a transcribir partituras.

Pero la gloria lo persigue tras su nueva obra, *El adivino del pueblo*, una ópera triunfa ante la corte en Fontainebleau. Tal parece que Juan Jacobo tendría tanto trabajo para hacerse olvidar como el que lo está dando a conocer. A un nuevo concurso, Rousseau envía un nuevo trabajo. Se trata de responder a la pregunta por el origen de la desigualdad entre los hombres y si tal desigualdad está conforme con la ley natural. El nuevo discurso roussoniano denuncia los malos resultados de las instituciones sociales. Es el año de 1753. La obra, publicada en 1754, lleva dedicatoria: el autor la ofrece a la república de Ginebra en prenda de reconciliación, como hijo pródigo, o de la expiación, como perjuro arrepentido. Juan Jacobo regresa a casa en compañía de Teresa. Ginebra lo recibe, le devuelve su calidad de ciudadano y lo reintegra a la iglesia calvinista. Él vuelve a París, pero pronto deja la capital gala. En 1756 se instala en una casa de campo de la familia d’Epinay, donde prepara su *Nueva Eloía*, que publicará hasta 1760, año en que comienza a elaborar *Emilio* y *El Contrato Social*. Ambas obras se publicaron en 1762 –año en que se expulsa a los jesuitas de Francia y Catalina II es emperatriz de todas las Rusias– y sufrirán la condenación y la quema por parte del Parlamento. Rousseau se pelea con la señora d’Epinay con d’Alembert y con Voltaire. Intenta localizar a sus hijos, vanamente, por cierto. Las autoridades francesas emiten orden de arresto contra él. Ginebra le cierra las puertas por el contenido de los dos libros condenados en Francia.

Finalmente, se detiene en Motiers, minúsculo principado novocastelano que depende del rey de Prusia, gobernado por Georges Keith, lord-mariscal de Escocia, en nombre de Federico II. Rousseau, decepcionado, prácticamente deja de escribir obras doctrinales y se dedica a las autobiografías, a la música y a la herborización. Renuncia a la ciudadanía ginebrina, escribe sus *Cartas de la montaña*, que son quemadas en La Haya y París. Las persecuciones arrecian incluso en Môtiers, donde la turba lapida su casa. Huye a la isla Saint-Pierre, en el lago de Brenne, de donde lo expulsan las autoridades bernesas. Viaja a Basilea y sale hacia Inglaterra, invitado por David Hume, de cuya amistad sospecha. En Londres lo alcanza Teresa. Rompe con Hume y termina las *Confesiones*. Deja Inglaterra en 1767, año en que publica su *Diccionario de Música*. El 30 de agosto de 1768, en Bourgoin, se casa con Teresa.

En 1770, vuelve a París, en 1772 escribe *Rousseau, juez de Juan Jacobo*. En 1778 va a Ermenonville, donde muere el 2 de julio, un mes después que Voltaire (30 de marzo).

Rousseau en contexto

Conviene ubicar a Rousseau en el lapso del siglo al que su vida (1712-1778) pertenece por entero. Detrás de él quedan las grandes revoluciones teóricas de Galileo y de Newton, el pensamiento de Leibniz, el de Malebranche y el de Descartes. El *Diccionario* de Piere Boyle es obra de consulta generalizada. El siglo XVIII, el de Rousseau, no es sólo de explotación de un capital intelectual acumulado previamente, pese a que “durante un lapso muy breve, de dos a tres generaciones al máximo, no hay doctrina y los puntos notables son “los nombres, más que las ideas; el estilo y el talento, más que la originalidad”.⁵

La obra roussonina, aunque ha recibido el calificativo de “doctrinal”, es sobre todo pedagógica, política, ética y literaria. En realidad, todo indica que Juan Jacobo pone fin, por una parte, a las reflexiones sobre moral individual y moral social iniciadas por el Renacimiento, y, por otra, abre un nuevo estilo de plantear los problemas y sus soluciones. El modo es todavía confuso y la presión escasa. Los tiempos del rigor aparecerán con Kant.

Rousseau vive todavía dentro de lo que podía llamarse la “ideología del Renacimiento”, que tiene como una de sus características el hecho de que “el espíritu humano, sujeto durante largos espacios de tiempo a todo género de jerarquías, cobra plena conciencia de sí mismo”. Es el momento en el que se produce “el descubrimiento del hombre por el hombre”, momento en el que se “cierra todo un ciclo de cultura y (se) abre una nueva época a la humana labor”. Es también renacentista el erguirse de la conciencia individual “como última y máxima autoridad” y el erigirse el hombre, que se concibe como creador de cultura, es “juez único” de ésta.

La ideología renacentista es también fiebre de novedades, aunque no lo fueran tanto, pues contrastar la frescura de los griegos con la decadencia de los últimos medievales no era nacer, sino renacer. Pero nace la física moderna –experimental y matemática–, para llevar a concluir que “la única fuente de realidad es la experiencia” y “la única fuente de verdad es la razón”. La ciencia quiere, por otra parte, ser desinteresada. Se anhela crear “en la misma forma” en que lo hicieron los griegos, es decir, “con plena independencia”. Hay, en el ambiente mental del Renacimiento, un rechazo de todo tipo de autoridad que, empero, tarda mucho más en llegar al ámbito de lo “religioso, ético y jurídico”.

El Renacimiento se pregunta si el hombre, por sí sólo, sin más recursos que los que naturalmente tiene, puede ser moral, o si, por el contrario, la moral depende de la religión en general o de alguna religión en particular. El resultado es la escisión moral-religión: aquella es un método para lograr la felicidad

⁵ Los textos entrecomillados en este apartado contienen, en el manuscrito original, referencias al pie que, contrario a lo que acostumbra el autor en los demás manuscritos que conforman este libro, no encuentran correspondencia con bibliografía alguna. (*Nota del editor*).

temporal; ésta lo es para obtener la bienaventuranza eterna. Ambas son útiles. La moral es independiente y es obra de la razón. La religión, de algún modo, también es “libre”. El humanismo renacentista desembocaría en el “libre examen” de la reforma protestante. “En el orden de la vida real esta máxima libertad es, naturalmente, la máxima anarquía”, puesto que la sociedad “deja de ser un orden de jerarquías reales, para convertirse en un montón de individuos uno frente a otro”. De aquí surge el problema del todo para hacer una nueva sociedad con base en aquella yuxtaposición de libertades absolutas.

Por otra parte, toda filosofía –de Descartes en adelante– participará del “yo”, hasta llegar al idealismo absoluto de Leibniz y así “el pensamiento pos-renacentista queda encerrado en un círculo de tierra difícil de romper: no tenemos de las cosas más que nuestro conocimiento, las cosas son lo que sabemos de ellas; y son y sabemos lo que es la verdad. Ahora bien, verdad es lo medible, lo mensurable, lo reductible a fórmula matemática rigurosa. El ser de las cosas en su *mensura*, y la mensura en el acto de la *mens*. Sin *mens* que fije, limite, defina, no hay medida, ni ser verdadero, exacto de las cosas. La *mens* es el yo, *me ipsum*. Todo depende, pues, del yo. Tal es el centro del sistema de pensamiento procedente de la crítica renacentista”.

Este proceder teórico deja huella en la filosofía moral y jurídica. El subjetivismo plantea el reto de encontrar “algo objetivo en qué asentar la realidad jurídica y ética”. De lo contrario, se cae en la sofística, pues no hay fundamento para la vida social. El escepticismo es difícilmente camino hacia una ciencia ética, social o jurídica. El naturalismo utilitarista tampoco lo es. El hombre puramente individual menos, sobre todo si se parte de sus intereses egoístas individuales, pues por aquí se llega al atomismo social o a alguna forma insostenible de contrato. “Frivolidad filosófica de un lado, metafísica vacía y fantástica de otro, tal es el estado de la filosofía práctica en la época inmediatamente anterior a Rousseau”, que conduce a concluir que únicamente la fuerza es capaz de resolver los conflictos de intereses entre individuos autónomos. El derecho de la fuerza se convierte así en la fuerza del derecho, lo cual es un sinsentido, pues no es posible hablar del derecho del más fuerte, ya que la fuerza es poderío físico y sus efectos sobre el débil, en la medida en que éste se ve forzado, no puede generar regla moral alguna. “Ceder a la fuerza es un acto de necesidad –físico–, no de voluntad. A lo sumo es un acto de prudencia. En modo alguno un deber”. Una fuerza mayor creará nuevos derechos, y tomará legítima la desobediencia a una fuerza menor. Todo el problema ético y jurídico de la vida social se reducirá así a ser el más fuerte, pues así se garantizaría la moralidad. En todo caso, la pregunta conducente –si la fuerza no hace derecho– es “¿qué fuerza es al mismo tiempo derecho?”

Rousseau y Ginebra

Muchos afirman que el pensamiento de Rousseau vertido en el *Contrato Social* se explica en virtud del medio dentro cual Juan Jacobo pasó su infancia y al cual permaneció apegado intelectual y afectivamente durante años. Los trabajos en relación con este parecer son numerosos y se deben a eruditos ginebrinos, quienes han señalado que existen ligas y semejanzas entre aquella obra y la *Constitución de la República de Ginebra*. Sin embargo, todo parece indicar que sería simplista una afirmación en el sentido de que una es modelo de la otra. Los adversarios de Rousseau, en no pocas ocasiones, sostienen y difunden tal interpretación, con la que, de algún modo, ensombrecen la obra del ginebrino, ya que si éste sólo escribió en función y a partir de su ciudad natal, resultaría evidente que el *Contrato Social* no es una obra de alcances universales, según la quieren ver los admiradores de Juan Jacobo.

Pero no ha faltado quien invoque, para justificar aquella interpretación minimizadora, el testimonio del propio Rousseau quien, en *Rousseau, juez de Juan Jacobo* afirma haber trabajado “por su patria y por los pequeños Estados constituidos de la misma manera que ella”. Incluso en las *Cartas desde la montaña*, Rousseau escribe a los ginebrinos que el *Contrato Social* contiene “la historia del gobierno de Ginebra” y que en ese libro podían encontrar “rasgo tras rasgo la imagen de su República”, cuya ley suprema “encontré bella para modelo de instituciones políticas”.

De suerte que, según los testimonios citados, Rousseau escribió el *Contrato Social* pensando en su patria y entonces debería concluirse que la obra tiene como fuente directa la Constitución de Ginebra. La tesis fue aceptada durante bastante tiempo, como puede comprobarse en los manuales de historia de la literatura francesa –como el de Lanson– editados hasta 1920. Sin embargo, investigaciones más recientes y mejor realizadas nos permiten asegurar que se trata de una visión errónea, tal vez fruto del prejuicio, de la ignorancia, del criterio faccioso, de la ligereza, o tal vez de la escasez de recursos para la investigación.

Robert Derathé reúne diferentes pruebas –de diversa procedencia y fruto de métodos también diversos– de que la vieja tesis es insostenible. En primer lugar, recurre a los trabajos de John Stephenson Spink, editados en París en 1934. Se trata de un libro que lleva el nombre de *Rousseau y Ginebra*, en el que su autor muestra que, en el momento de escribir el *Contrato Social*, Juan Jacobo no conocía o conocía muy poco la Constitución de Ginebra. La argumentación de Spink es de tipo histórico y se basa en las cartas personales de Rousseau, donde es posible encontrar afirmaciones claras en el sentido de que Juan Jacobo no estudió en serio la Constitución de Ginebra sino hasta la época de su exilio en Môtiers, donde concibió la idea y el proyecto de escribir

una historia del gobierno de Ginebra, y donde, sobre todo, tuvo que estudiarla para responder con conocimiento de causa a las acusaciones de Jean-Robert Touchin (*Cartas de la Campiña*). Algunas otras misivas muestran que Rousseau solicitó a su amigo De Luc, en 1763, le enviara lo necesario para instruirse al respecto y aseveraba: “Nunca he estudiado la Constitución de vuestra república”.

Además, el propio Derathé realiza un estudio comparativo entre la *Constitución* y el *Contrato*. Se trata de un análisis de tipo jurídico cuyos resultados exhiben la inexistencia de puntos comunes entre ambos documentos. Por supuesto, además, que Ginebra no era en el siglo VXIII la democracia que Rousseau imaginaba en la dedicatoria de su *Discurso sobre la desigualdad*. De hecho, el poder estaba en manos del llamado Pequeño Concejo, compuesto por 25 miembros procedentes siempre de los mismas familias de la aristocracia. Poco o nada podría existir de común entre esta forma de gobierno y la que postula el *Contrato Social*.

En realidad, Rousseau mismo, al estudiar la Constitución ginebrina en orden a responder a sus acusadores, cayó en la cuenta de que aquella no era la que suponía. Sus *Cartas de la Montaña* no se parecen a la dedicatoria referida, que, a la luz de las propias cartas, no puede menos que calificarse de ingenua. Comparar los dos textos permite constatar el cambio de parecer de Rousseau en lo referente al gobierno de Ginebra, después de analizar seriamente la Constitución. La ilusión le había durado diez años (1754-1764). Rousseau creyó que Ginebra era como él quería que fuese: el país ideal con el gobierno ideal. Así que no es Ginebra la que le da los elementos para desarrollar las teorías que expone en el *Contrato*, sino que “al escribirlas, él se imagina que su ideal está de acuerdo en todo con las costumbres, la religión y las instituciones de su ciudad natal” (Derathé).

Spink anota:

“Lejos de Ginebra, fuera del alcance de su influencia, Rousseau elabora una concepción propia de la virtud y de la vida... Construye su ideal de vida simple, virtuosa, espartana, antítesis de la civilización Parísense. Luego, vuelve los ojos de la inteligencia hacia Ginebra y cree encontrar allí la realización de su ideal. Así, no se encuentra en su *Carta a D’Alembert* un dibujo de Ginebra; se encuentra en ella la pintura del ideal de Rousseau. Entre las dos, hay diferencias... pero los ginebrinos, al tomar la carta como un retrato fiel de ellos mismos, quedaron muy contentos”.

Luego, al leer la *Profesión de fe de un vicario de Saboya* y el *Contrato Social*, las cosas cambiaron. El Rousseau de 16 años que dejó Ginebra no conocía las instituciones ginebrinas. Además, tomando en consideración la edad de su partida, es lógico pensar que Juan Jacobo pasó fuera de su ciudad los años que fueron decisivos para la elaboración de su doctrina, esto es, estuvo lejos del ambiente de la república calvinista cuya huella es lejana y tenue, al grado de no determinar en forma relevante su evolución intelectual. Por lo demás, las conclusiones del *Contrato*, que se basan en la idea de que la autoridad de la razón es superior a la de los textos constitucionales e incluso a la de la Biblia, y que aquélla establece la indisolubilidad de la soberanía, que debe residir en el poder legislativo y que el ejecutivo independiente disuelve al cuerpo político, aunque las leyes digan otra cosa, no podían estar acordes con los juristas que justificaban las acciones del gobierno ginebrino apelando a la autoridad de la ley.

A mayor abundamiento, comparemos los textos de la *Dedicatoria* (1754) con los de la *Cartas de la Montaña* (1764).

“Vuestra Constitución –dice el primero– es excelente, dictada por la razón más sublime y garantizada por potencias amigas y respetables; vuestro Estado es tranquilo; no tenéis guerras ni conquistadores que temer; no tenéis más señores que vuestras leyes sabias que vosotros mismos habéis hecho, administradas por magistrados íntegros de vuestra elección”.

Diez años después, Rousseau escribe:

“Por la fuerza de ciertos artículos tomados separadamente, el Pequeño Concejo es el árbitro supremo de las leyes y, por ellas, de todos los particulares. Cuando se consideran los derechos de los ciudadanos y los burgueses reunidos en el Consejo General, nada es más brillante. Pero, considerados como individuos ¿qué son? ¿qué devienen? Esclavos de su poder arbitrario, quedan indefensos y a la merced de 25 déspotas; los atenienses, al menos, tenían 30”.

Así que, en diez años, los “magistrados íntegros” se convierten en “déspotas”. No hay prueba mejor de que Juan Jacobo se había equivocado respecto de

Ginebra, es decir, que no sabía lo que escribía en la Dedicatoria y que rectifica en las *Cartas de la Montaña*. La democracia de Ginebra sólo existió, pues, en su imaginación y no pudo dar datos para el *Contrato Social*. Las alabanzas a la República eran a la que creyó ser la encarnación de sus ideales democráticos. Cuando Rousseau pide que se restablezcan las asambleas periódicas generales que un edicto suprimió en Ginebra en 1712, dejando su poder exorbitante en manos del Pequeño Concejo, apoyando así los reclamos del pueblo ginebrino, el escritor se pone en contra del partido del gobierno. Pero, en el fondo, sólo aplica a Ginebra su principio del *Contrato Social*, según el cual el pueblo debe tener fechas fijas de reunión que nadie pueda abolir ni prorrogar. De aquí la condena del *Contrato* por las autoridades ginebrinas, que veían en el alegato un arma en manos de sus adversarios. O, lo que es lo mismo, he aquí la diferencia entre el *Contrato* y las leyes e instituciones de Ginebra.

En conclusión, es innegable que Ginebra ocupa su sitio de importancia en la imaginación de Rousseau, pero las fuentes de su pensamiento político hay que buscarlas en otra parte.

“No digamos más –escribe Spink– que el *Contrato Social* es una repetición de la Constitución de Ginebra, ni siquiera “idealizada”. Lo que puede decirse es que Rousseau, en un momento dado, creyó encontrar en las instituciones ginebrinas la realización de su ideal. Devolvamos a esta obra el lugar que le corresponde justamente dentro de la corriente del pensamiento especulativo del siglo XVIII y no veamos más en ella –como Lemaitre, Sorel, y Gottfried Koch, e incluso Valette– un folleto ginebrino. Son Pufendorf, Grocio, Hobbes, Locke y Montesquieu los que mostraron el camino.”

El “derecho político”

En el libro IX de sus *Confesiones*, así como en una carta a Moulton del 18 de enero de 1762, Rousseau nos dice que el *Contrato Social* es parte de una obra mucho más amplia cuyo título habría sido *Instituciones políticas*. Desde este punto de vista, el propósito de aquella parte es, de algún modo, parcial. Rousseau pretende solamente formular lo que él llama “principios del derecho político” y de ningún modo ocuparse de algún gobierno en particular, sino limitarse a una discusión abstracta y de orden general en torno a aquellos principios.

Rousseau no es, pues, como Montesquieu, un historiador del derecho, ni un jurista capaz de analizar las instituciones legales específicas de cada pueblo. El hecho de que en el *Contrato Social* dedique abundantes páginas a las instituciones romanas, demasiado lejanas por cierto, y algunas más a su idealizada Ginebra o a Venecia, no constituyen prueba en contrario. Tres golondrinas no hacen verano. Hay también débiles alusiones a la Constitución inglesa, pero a ésta dedica más atención en otras obras: las *Cartas desde la montaña* y el *Gobierno de Polonia*. En la primera Rousseau compara el Parlamento de Inglaterra con el Consejo General de Ginebra y establece cierto paralelismo entre el rey inglés y el Pequeño Concejo ginebrino. Por cierto, hecha la comparación, Rousseau concluye a favor de la Constitución de Inglaterra, lo cual prueba que entre el *Contrato* y las *Cartas* algo hubo de cambio en el pensamiento del autor. En la segunda obra citada puede comprobarse que Rousseau evoluciona aún, pues sus juicios son menos favorables a la constitución de aquel país. Escribe, por ejemplo:

“No puedo más que admirar la negligencia, la incuria y si puede decirse la estupidez de la nación inglesa que, después de armar a sus diputados con el poderío supremo, no añade freno alguno para normar el empleo que de aquél hicieren durante los siete años que dura su encargo”.

Lo anterior expresa, de manera más brutal quizá, una idea que ya estaba en el *Contrato Social* en los siguientes términos: “El pueblo inglés cree ser libre y mucho se equivoca: no lo es más que durante la elección de los miembros del Parlamento; en cuanto son electos, deviene esclavo de éstos, no es nada. El uso que da a su libertad durante los breves momentos que le dura, bien lo hacen merecedor de perderla”.

Pero volvamos al tema. Es preciso tratar de entender la expresión “derecho político”. Se trata de lo que los juristas alemanes designan con la expresión

allgemeines Staatsrecht, es decir, de lo que se llama hoy “derecho público general” o “estudio de los principios del derecho público”. En este estudio, la descripción de las instituciones positivas se soslaya, o bien se emplea como punto de apoyo o de referencia para ilustrar alguna argumentación abstracta. Esta sería, pues, la diferencia entre el derecho público general y el derecho constitucional comparado, o, según la terminología de Rousseau, entre “el derecho político” y el “derecho positivo de los gobiernos establecidos”. En el *Emilio*, el autor corrobora:

“El derecho político está por nacer y es de presumirse que no nacerá jamás... El único moderno capaz de crear tan grande cuan inútil ciencia hubiese sido el ilustre Montesquieu. Pero él no tuvo el cuidado de tratar los principios del derecho político; se contentó con tratar el derecho positivo de los gobiernos establecidos; y nada en el mundo tan diferente como esos dos estudios”.

Los estudiosos del Derecho –Duguit, por ejemplo– muestran que a los jurisconsultos y a los filósofos de los siglos XVII y XVIII les parecía natural separar, en su método para abordar el problema del Estado, la investigación acerca de los principios del estudio de las instituciones positivas concretas y, por consiguiente, que no veían inconveniente alguno en tratar sólo por vía de abstracción los problemas de la política. Hobbes es un ejemplo de tal procedimiento de separación cuando escribe en el *Leviatán*:

“Entiendo por leyes civiles aquellas que los hombres deben observar, no por ser miembros de tal o cual Estado particular, sino por que lo son de un Estado en general. El conocimiento de las leyes particulares compete a quienes se dedican al estudio de las leyes de los diferentes países, pero el de la ley civil atañe, en general, a todo hombre. No me propongo mostrar qué es la ley aquí o allá, sino lo que la Ley es en sí misma, como lo hicieron Platón, Aristóteles, Cicerón y muchos otros que tampoco pretendían ser juristas de profesión”.

El método de Rousseau será semejante al de Hobbes, a pesar de sus diferencias doctrinales. Se trata del procedimiento puramente abstracto, o teórico, que fue común a todos los jurisconsultos y escritores de aquella época, salvo

Montesquieu. Duguit no aprueba tal método aduciendo que “las teorías generales son nada si no reposan sobre la observación de las instituciones positivas y, a la inversa, el estudio de las instituciones positivas no ofrece interés alguno ni tiene nada de científico si no se las vincula a cierto número de ideas generales”. Por lo demás, cabría señalar que Aristóteles no fue tan teórico en este campo.

En el *Contrato Social*, pues, Rousseau no se sale del “orden” de su época en cuanto al método o al espíritu de la obra. Se relaciona con todos aquellos que antes que él trataron de establecer cuál es el origen y cuáles los fundamentos del Estado o, como entonces se decía, de la “sociedad civil”. Al abordar el tema, Rousseau no ignora la obra de sus predecesores y es así heredero de una tradición que es indispensable conocer si se desea comprender cómo se presentó ante la mente del autor el problema político y cómo procedió para plantearle solución. Pero debe quedar claro que el *Contrato Social* de Rousseau marca un hito en la historia de la filosofía política, no por la originalidad metódica o temática sino por la audacia de sus conclusiones.

¿Y quiénes son esos predecesores? Los que ya hemos citado: Hobbes, Grocio, Pufendorf, Barbeyrac, Locke, Montesquieu, Platón. Siempre prefirió Rousseau las “estrellas fijas” a los “astros errantes” (Vaughan). Eso sí, no es fácil determinar con precisión cuáles fueron las lecturas políticas de Juan Jacobo, pero los estudiosos concuerdan al señalar que leyó a los autores consagrados por su tiempo. A excepción de Platón y Montesquieu, se trata de escritores del siglo XVII, cuyas obras se tradujeron y reeditaron en el XVIII, y fueron conocidas en toda Europa. Por una parte, están los fundadores del Derecho Natural –Grocio y Pufendorf– y por otra Hobbes y Locke. Estos construyeron sendos *corpora* de filosofía, dentro de los cuales se inscribe su obra política, en estrecha relación con la Revolución inglesa. Aquellos son especialistas de la ciencia que fundaron y que culminó imponiéndose en los medios universitarios, al obtener sitio junto al Derecho Romano y al Derecho Canónico. Unos y otros tienen en común las materias y el método. Nos ocuparemos de todos ellos, pero enfatizaremos sobre Grocio y Pufendorf, puesto que son menos conocidos y porque Rousseau se hizo pensador político en su escuela –la del Derecho Natural– y de ellos recibe determinante influencia. El traductor de ambos, Barbeyrac, también tiene su historia en la historia del *Contrato Social*. En realidad, casi no hay capítulo importante de esta obra que no contenga alusiones a las teorías de los jurisconsultos y, en consecuencia, que no ofrezca al lector actual serias dificultades de interpretación.

La escuela jusnaturalista

Rousseau –afirma Derathé– extrajo lo esencial de su erudición política de los tratados de derecho natural. En estas obras puede encontrarse una teoría del Estado que se impuso en la Europa del siglo XVII y acabó por corroer casi completamente la doctrina del derecho divino. “Todo el genio de Bossuet no logró más que retardar momentáneamente su fin. Un siglo más tarde, todo el talento de Joseph de Maistre no pudo restituírle más que una apariencia de vida. En el intervalo, los reyes mismos se encargarán de matarla y enterrarla”, escribe Vaughan. Ahora bien, esta teoría tiene en la obra de Grocio sus elementos y fue expuesta de manera más sistemática por Pufendorf y luego por Wolff.

Demostremos primero, que la teoría del Derecho natural es clásica en el siglo XVIII. Baste decir que es la que se enseña en las universidades de Alemania, como lo prueba la lectura de los manuales de las facultades de Derecho. Pufendorf recibió en 1660 el nombramiento oficial para una cátedra de “Filosofía, derecho natural y derecho de gentes” en la facultad de Filosofía de Heidelberg, cuyo ejemplo siguieron las demás universidades alemanas. Normalmente, tal cátedra se confiaba a un jurista. Suecia invitó al propio Pufendorf a enseñar en Lund. Suiza tuvo a Barbeyrac en Lausana. Ginebra a Burlamaqui. Luego siguió Holanda. Francia, empero, quedó al margen por la hostilidad de los profesores de Derecho Romano que no concedían a la nueva ciencia carácter jurídico y por la del clero católico que reprochaba al Derecho Natural sus vínculos con la Reforma Protestante. Rousseau mismo da testimonio de esta situación: “Es el único pueblo de Europa que mira a este estudio como bueno para nada” (a de Beaumont).

Pero fuera de las universidades francesas, la nueva ciencia tiene mayor y mejor éxito. Para comprobar esta afirmación basta señalar la acogida favorable que tuvieron entre el público las traducciones de Barbeyrac, a quien se le pedía “un Grocio porque se había leído su Pufendorf”. Diez ediciones en un siglo del libro *Deberes del hombre y del ciudadano*. Voltaire llegó a comentar que Barbeyrac “es el único comentador al que se le haga más caso que a su comentado: tradujo y comentó el farrago de Pufendorf, pero lo enriqueció con su prefacio que, por sí solo, vale la obra”. La Enciclopedia, a partir de 1751, contribuyó también a divulgar las ideas de los jurisconsultos entre el público francés. Cuando Rousseau comienza a preparar sus *Instituciones Políticas*, es la teoría del Estado de aquellos la que goza de autoridad. Y, para quien no lo sepa, es preciso decir que se trata de la teoría del contrato social, en su forma clásica.

Esta doctrina tenía como objetivo, en la mente de quienes la formularon, substituir a la del derecho divino, conocida también como teoría del origen di-

vino de la sociedad civil. Pufendorf aborda “el origen y los fundamentos de la soberanía” (*Derecho natural y de gentes*) en su capítulo en el que prácticamente sólo refuta la teoría del derecho divino, la cual define la posición tradicional de la Iglesia católica ante el problema político, basada en la frase de San Pablo: *Nou est pofestas nisi a Deo*, fórmula frecuentemente mal comprendida, pues no significa que Dios designa de manera directa a los gobernantes, sino que, una vez designados éstos por arreglos humanos, reciben de Dios su autoridad. Es pues a los hombres a quienes compete fijar la forma del gobierno y nombrar a quienes estarán investidos del derecho de gobernar, pero este derecho es de origen divino. Con los gobernantes pasa como con los obispos: su elección es obra de hombres, pero su autoridad es obra de Dios. Tal concepción es compatible con cualquier sistema de gobierno y no tiene como función la de servir de fundamento al poder absoluto de los reyes. Bossuet no la utiliza para justificar la monarquía absoluta. Pero sí, por otra parte, sostiene que la obediencia al poder civil tiene su fundamento en la que se debe a Dios y afirma que levantarse o resistir en relación con ese poder, es hacerlo contra Dios. El buen cristiano, a los ojos de Bossuet, debe soportarlo todo, es decir, el abuso de poder o los sufrimientos, e incluso aceptar el sacrificio de su vida, antes que oponer la fuerza a la fuerza. Tal sumisión irrestricta resultará inaceptable para los teóricos del Derecho Natural, quienes admitirán, bajo ciertas condiciones, el derecho a la resistencia y a la rebelión. Es en este punto donde mejor se manifiestan las diferencias entre los teólogos del origen divino de la autoridad y los partidarios del Derecho Natural. Estos, por muy partidarios que fueren de la monarquía, no aceptan autoridad alguna que no se funde en un contrato entre gobernantes y súbditos.

Además, la doctrina del derecho divino se opone a la de la soberanía del pueblo, aunque no sea incompatible con la democracia, pues sus partidarios reconocen que la asamblea popular puede ejercer el poder tan legítimamente como el monarca. Pero esto no quiere decir que la soberanía tenga su fuente en el pueblo. Si los pueblos ponen reyes, sólo Dios les da autoridad y poder.

Grocio y Pufendorf trataban de separar el derecho natural de la teología y de romper las ligas tradicionales entre el problema político y el religioso. Se trata de una verdadera revolución en la ciencia política, de un combate contra el derecho divino en orden a liberar a aquella de toda dependencia teológica, lo que en el fondo equivalía a liberar al Estado de la tutela de la Iglesia. En este sentido, se realizaba en el ámbito de la filosofía política una de las ideas fundamentales de la Reforma protestante: la secularización de la ciencia y la vida políticas, que comenzó con Maquiavelo, pero que había quedado trunca, pues si bien el autor de *El Príncipe* dedujo de la naturaleza propia del Estado las leyes fundamentales de éste, no logró concebir una moralidad sin ligas con la religión. Para Maquiavelo, el Estado no depende de la Iglesia y la política está

fuera del ámbito de la moral; el Estado –“reino de la carne”– no tiene por qué someterse a la Iglesia para adquirir dimensión moral. Grocio acaba con los residuos de aquella tendencia que ni siquiera los protestantes habían podido evitar; el jurista holandés la dio al Estado, como fundamento, la tendencia de los hombres, tendencia natural, a la benevolencia, que los conducía a la sociabilidad y trató de darle a esta comunidad laica –por medio de la sola razón– normas jurídicas que fuesen verdaderas aun en el caso de que “no hubiera Dios”. Tal concepción laica del Estado pasó a Alemania gracias a Pufendorf.

Para ambos, el poder civil, autoridad política o soberanía es un “establecimiento humano”, y no es necesario remontarse hasta Dios para encontrarle fuente, puesto que tiene su origen en las convenciones. Para demostrar esto, imaginan un hipotético estado de naturaleza, anterior a toda institución humana, en el cual los hombres no habrían constituido aún sociedades civiles y, por consiguiente, no estarían todavía sumisos a autoridad política alguna, sino a su razón o ley natural. Independientes e iguales, vivirían sin que nadie tuviera derecho, por naturaleza, a mandar sobre alguien. El problema estribará en saber cómo pasaron de aquel estado a la sociedad civil, donde están sometidos a autoridad. La solución la dará la teoría del *Contrato Social*.

¿Cuál es esta teoría? Se trata de lo siguiente: los hombres se sometieron a una autoridad por necesidad o voluntariamente, pero, en cualquiera de los casos, interviene un pacto que es la fuente de la obligación que liga a quienes obedecen con quienes mandan. El principio de la obligación que es al mismo tiempo la fuerza y la legitimidad de la sociedad civil, es el compromiso pactado por quienes ingresan, por voluntad o por constreñimiento, en una sociedad civil, y se someten así a la autoridad de un hombre o de un grupo de hombres.

En el caso de quienes entran constreñidos a la sociedad civil, ésta debe su origen a la conquista, pero los vencidos no tienen obligación moral de obedecer al vencedor, mas que en el caso de que así lo prometan. Grocio, por ejemplo, afirma que el prisionero de guerra –en guerra injusta– no está obligado en conciencia a permanecer esclavo de su vendedor y siempre tiene derecho de fugarse para liberarse de tal dominación; esto no valdría –dice– si el prisionero promete o jura no hacerlo.

Los vencidos, por otra parte, se comprometen con el objeto de salvar su vida, es decir, prefieren la servidumbre a la muerte y hacen un pacto análogo al pacto de esclavitud. De modo que, incluso cuando en el origen de la sociedad civil está la conquista, interviene un pacto que transforma un Estado de hecho en un Estado de derecho. Esto hace legítimo el derecho del vencedor y obligatoria la obediencia del vencido. Sin tal pacto, completa Pufendorf, continuaría el estado de guerra y el vencedor no es soberano.

Si se da la otra situación, es decir, el ingreso voluntario en la sociedad civil, quiere decir que los miembros de ésta se unen y deciden de mutuo acuerdo

someterse a una autoridad común. Aquí hay, pues, un pacto voluntario entre quienes serán súbditos y aquellos a quienes los súbditos se dan como jefes. El pacto de sumisión es análogo tanto si se trata de un jefe unipersonal, como si se trata de un jefe colegiado o de una asamblea. Es el pacto, en cualquiera de los tres, el que da a los gobernantes el derecho de mandar sobre los miembros del cuerpo político, derecho al cual los juristas llaman “poder supremo” o “soberanía”.

¿Qué sucede en el pacto? Sucede que los particulares se despojan de una parte de su libertad natural; renuncian a ella en favor del soberano o de la asamblea soberana. Esta enajenación da origen a la soberanía, sin necesidad de suponer que quienes la detentan la reciben del mismo Dios. Así lo afirma Pufendorf cuando escribe:

“Al resultar la soberanía de una convención por la que los súbditos se comprometen a no resistir contra el soberano y a dejarse disponer de sus fuerzas y de sus facultades según el buen juicio de aquél, resulta claro que, en cada particular, hay semillas del poder soberano, por decirlo de algún modo. Los pactos, al reunir tales semillas y hacerlas germinar, dan luz al poder soberano. Pretender, pues, que el poder soberano no puede emanar de los hombres, bajo pretexto de que no se encuentra nada de aquél en las facultades naturales de cada uno, es razonar a partir de ideas en extremo groseras, como si se tratara de una cualidad física o de que no hubiera cualidades morales”.

Podemos aponer este texto a uno de Bonald, teórico del derecho divino:

“El hombre, creado a la imagen de su Creador, no procede ni depende más que de aquél y no debe obedecer al hombre más que para obedecer a Dios; pero si ningún hombre tiene poder sobre su semejante, dos hombres, diez hombres, mil hombres, un pueblo entero no pueden ser más, puesto que el pueblo es un ser de razón y, cuando busco al pueblo, no veo más que individuos aislados sin nexo ni cohesión. Al reunir individuos para ejercer cualquier acto de soberanía popular,

no reunís más que hombres sin poder alguno sobre sus semejantes. Reunís sólo nulidades, nada de poder y todas estas nulidades, cualquiera que fuese su número, no son una realidad de poder mayor que una cifra compuesta por la yuxtaposición de millones de ceros”.

Todo indica, por lo que se ve, que De Bonald no entiende o no quiere entender que, según la escuela del Derecho Natural, la soberanía no reside en un poder que el hombre tendría sobre sus semejantes, sino en el poder que cada hombre tiene, por derecho de naturaleza, sobre sus propias acciones. Esto significa que la soberanía no reside originariamente en Dios, sino que existe en potencia en todo hombre. Los particulares, al unirse por convenciones, al enajenar de común acuerdo su libertad natural en favor de un rey o de una asamblea, hacen nacer ese atributo moral que se llama soberanía. Hecha tal cesión, los particulares pasan de independientes (como lo eran en el estado de naturaleza) a súbditos y, para todas las acciones que atañen a la comunidad, ya no deben seguir su voluntad individual sino la voluntad del soberano. Este, sea asamblea o monarca, es una persona moral cuya voluntad, en adelante, será la de todo el cuerpo del Estado, es decir, la voluntad de todos los miembros de la sociedad civil. El pacto social concede, pues, al soberano un poder tan absoluto como el que le conferiría Dios mismo.

El pueblo, empero, puede en el contrato exigir garantías y no someterse más que bajo condiciones de que sus jefes gobiernen de acuerdo con ciertas reglas precisas que se llaman Leyes Fundamentales y que limitan la soberanía. Además, también podría ser que el pueblo retenga para sí una parte de la soberanía y estipular, por ejemplo, que los gobernantes no pondrán impuestos o no declararán la guerra sin su consentimiento expreso. En este último caso habría una soberanía compartida.

Como se ve, esta teoría no confunde el origen de la soberanía con su ejercicio. Aquél radica siempre en el pueblo pero, al concluir el pacto social, ese pueblo puede reservarse todo ejercicio de la soberanía, compartirla con quienes escoge como gobernantes, cederla bajo condición o cederla sin reserva alguna. Sólo en este último caso el gobernante sería absoluto.

Pese a que quienes formularon esta teoría en el siglo XVII fueron partidarios de la monarquía absoluta, su visión de la soberanía estaba preñada de democracia. Hobbes, Grocio y Pufendorf son absolutistas pero, como señala Vaughan, “una vez cuajada la idea del contrato social, su única aplicación natural es la que sirve a los fines de la democracia...” Treitschke, por su parte, comenta que los jusnaturalistas, “al partir del principio *nullum imperium sine pacto* conducen irresistiblemente a sostener la soberanía del pueblo y a someter

la autoridad del Estado al parecer de los ciudadanos". Pero, si bien la teoría del contrato social puede explicar cualquier forma de gobierno, en la mente de sus creadores debía servir como fundamentación a la monarquía absoluta. Los jurisconsultos deseaban, por medio de aquélla, liberar al poder regio de la tutoría de la Iglesia.

En efecto, si el poder civil tiene su fuente en convenciones humanas, si emana de los particulares que lo confieren a sus gobernantes por la renuncia a su libertad natural, esto significa que se trata de un fenómeno laico que no tiene por qué caer bajo el control de la Iglesia. La teoría tiene como blanco original el poder temporal del papado y tiende a restituir autonomía al poder regio al establecerlo sobre bases puramente laicas.

Esto explica por qué los jurisconsultos gozaron del favor y del apoyo oficiales de los príncipes y de los reyes en los países protestantes. Su teoría del contrato social tenía la ventaja de mostrar que, si el pueblo transmitió su soberanía al rey por un pacto inmutable, eso quiere decir que el rey puede legítimamente disponer de un poder absoluto sobre sus súbditos, sin que sea necesario suponer que el rey recibe tal poder directamente de Dios. Pufendorf fue protegido del Elector Palatino, del rey de Suecia y del electorado de Brandeburgo. Barbeyrac dedicó su traducción de Grocio al rey de Inglaterra. Grocio, exiliado holandés, pasó a servir al rey de Suecia y dedicó su *Derecho de la guerra y de la paz* a Luis XIII.

De aquí que Rousseau acuse a los jurisconsultos de parcialidad en su *Emilio*: "... autores que hablan siempre de la verdad, de la cual no se preocupan, pues no velan más que por su interés, del cual nada dicen; el pueblo no otorga cátedras, ni pensiones, ni sitials en las academias; júzguese cómo establecieron los derechos del pueblo estas gentes". Y en el libro II, capítulo II del *Contrato Social*, Juan Jacobo le reprocha a Grocio no haber escatimado nada "para despojar a los pueblos de todos sus derechos y para revestir de éstos a los reyes con todo el arte posible". Los fundadores del Derecho Natural no vieron que su doctrina podría tener conclusiones más radicales que las suyas con el sólo pasar de un siglo. Ya los discípulos inmediatos de Barbeyrac y de Burlamaqui no compartieron las tendencias absolutistas de sus maestros.

Los dos traductores fueron ya partidarios del gobierno "atemperado". Así, Burlamaqui escribe que "los mejores gobiernos son aquellos de tal modo atemperados que, alejándose por igual de la tiranía que de la licencia, procuran a los súbditos una felicidad segura... Los mejores gobiernos son, o una monarquía limitada, o una aristocracia temperada por la democracia, es decir, por algunos privilegios favorables a la generalidad del pueblo".

Ambos sostienen además que, como el poder procede del pueblo, éste no pudo conferirlo al soberano más que con la reserva expresa o tácita de que éste gobernaría en bien de sus súbditos y de la sociedad en general. Tal concepción

impone a los gobernantes el deber de hacer de la salud del Estado la norma de su conducta (*salus populi suprema lex esto*); por otra parte, concede a los gobernados el derecho de resistir a la tiranía de un príncipe que hiciese uso de su poder en contradicción manifiesta con el bien público o con los derechos de los súbditos. Burlamaqui sostiene ampliamente ese derecho a la resistencia: “Jamás pueblo alguno ha tenido intención de someterse a un soberano al grado de no poder ya ofrecerle resistencia ni siquiera en vistas de su propia conservación...”. Los elementos de tal doctrina estaban de algún modo ya en las obras de Grocio, pero éste prefirió subrayar los derechos del soberano y no los de los súbditos. Sus seguidores enfatizarían en sentido contrario para declarar legítima la resistencia contra un soberano que abusa de su poder al grado de poner en peligro la vida de sus súbditos o de violar las leyes fundamentales del Estado. Tal resistencia debe ser prudente, de manera que no cree problemas o disturbios graves en la vida de la sociedad civil si no hay motivos de suficiente peso. Así que, a pesar de sus orígenes absolutistas, la teoría del contrato social se fue haciendo más liberal con el paso del tiempo.

Con Rousseau, la teoría del contrato social caminará por senderos nuevos. Veamos de cerca el pensamiento original de Juan Jacobo.

Mucho se ha repetido que, en el *Contrato Social*, Rousseau formuló la teoría de la soberanía popular y la aseveración es irrefutable. Ahora bien, conviene precisar el sentido de tal principio. Para empezar, hay que distinguir entre origen y ejercicio de tal soberanía. Quienes siguen a los jurisconsultos convienen en que la fuente de la soberanía es el pueblo y, si Rousseau sólo hubiera repetido tal aserto, no habría añadido nada a Hobbes, o a Pufendorf, y su *Contrato Social* habría quedado allí sin más impacto. Hobbes, un *De Cive*, afirma que “la monarquía, lo mismo que la aristocracia, tiene su origen en el poder del pueblo, el cual transfiere su derecho, es decir, la soberanía, a un hombre”.

¿Cuál es la novedad de Rousseau? Consiste en afirmar que la soberanía reside siempre en el pueblo, es decir, que debe residir siempre en él, y que éste no puede confiarle el ejercicio de tal soberanía a ningún gobernante, sea cual fuere este último. En una palabra, para Rousseau la soberanía del pueblo es inalienable y no puede haber más soberano que el pueblo mismo. Para Rousseau (Cap. VI, Libro II del *Contrato*) el único Estado legítimo es aquel en que el pueblo ejercer su soberanía, esto es, el Estado Republicano. Los jurisconsultos, en cambio, sostenían que el pueblo, por medio de un pacto, podía transmitir su soberanía al gobernante para que éste la ejerciera con los límites que el pueblo le fijará según los términos del pacto, o sin ellos. Es precisamente esto lo que Rousseau reprocha a los jurisconsultos cuando los acusa de “despojar a los pueblos de todos sus derechos”. El juicio podría parecer severo y hasta injusto en el caso de Barbeyrac y Burlamaqui, aunque ambos fueron de algún

modo hostiles al gobierno popular y sostuvieron con su teoría tendencias monarquistas o aristocratizantes.

Con Rousseau, la teoría del contrato adquiere alcances abiertamente democráticos, pues el pacto social sólo puede originar un tipo de Estado: aquel donde el pueblo es soberano, es decir, el régimen democrático. De esto se dieron cuenta desde el principio los comentaristas de Rousseau, quienes descubrieron de inmediato el contenido democrático de su obra, en una época en que los liberales se acomodaban sin problema a las tesis de la "monarquía limitada" y hasta al "despotismo ilustrado". La novedad es el radicalismo democrático del *Contrato Social*.

Por supuesto que Juan Jacobo difícilmente hubiese llegado hasta donde llegó sin la obra de sus predecesores, en particular sin la de los jurisconsultos que desbrozaron el terreno y construyeron los marcos dentro de los que Rousseau trazó su obra. De hecho, Juan Jacobo da por cierto la refutación de las teorías del derecho divino y no se ocupa siquiera de demostrar que la soberanía tiene su cimiento en el pacto social y su fuente en el pueblo. Sabe que al obrar así acepta los datos de la ciencia política de su tiempo y no aporta novedades. Así lo confiesa él mismo en las *Cartas desde la montaña*: "Al seguir a la parte más sana de los que han discutido de estas materias, puse como fundamento del cuerpo político la convención de sus miembros". Pufendorf, a este respecto, escribió: "La soberanía resulta inmediatamente de las convenciones humanas". Rousseau aporta soluciones nuevas a los temas que desarrollaron los jurisconsultos: estado de naturaleza, pacto social y soberanía. Pero su deuda con ellos es clara, aunque fuese sólo por lo que de ellos rechaza, que es más que lo que de ellos conserva.

Rousseau elabora poco a poco su doctrina y paulatinamente se percató de las diferencias que lo separan de los jurisconsultos. Al menos veinte años transcurren desde que empieza a interesarse en los temas políticos hasta la publicación del *Contrato Social* en 1762. Los estudiosos y los exégetas de Rousseau han intentado precisar las etapas del itinerario, pero se trata de un trabajo complicado de "eruditos especializados", cuya conclusión es que Juan Jacobo escribió el libro que nos ocupa para concretar una "refutación continua" de las ideas de Grocio y Pufendorf. A sus ojos, estos autores no fueron veraces y, al argumentar contra ellos, Rousseau se propone establecer "los verdaderos principios del derecho político".

Juan Jacobo sobrestima su aportación y menosprecia la de sus predecesores inmediatos, con los que frecuentemente es injusto. De ellos opina que como si nada les debiera e incluso como si hubiesen sembrado de escollos el desarrollo de la ciencia política. No actúa de mala fe, pero ciertamente es violento y temerario en sus ataques y juicios. Rousseau está siempre listo para lanzar contra aquellos la acusación de perfidia y el juicio de intención, y su acento

sincero da aire de verdad a sus adjetivaciones, que muchos dan por buenas y válidas sin ir más al fondo del tema. De allí la importancia de ver, si se quiere comprender histórica y jurídicamente el *Contrato Social*, cómo esta obra es el último escalón del ascenso de una corriente de pensamiento que nace con Maquiavelo y la reforma protestante y que deja hondas huellas intelectuales en el camino de la lucha contra el absolutismo regio y en la batalla para liberar el poder civil de la doctrina tradicional católica del derecho divino (aunque hubo, por supuesto, un liberalismo católico) que ponía al Estado bajo la tutela de la Iglesia.

Las lecturas políticas de Rousseau

Rousseau fue un lector voraz y un copista constante. Es obvio que leyó y tomó notas de las obras de Grocio y Pufendorf, así como de las traducciones y comentarios que a partir de las obras de ambos realizaron Barbeyrac y Burlamaqui. Pero el entusiasmo inicial por los jurisconsultos se mitigó con el tiempo y con el estudio. Juan Jacobo los acusará de “parcialidad”, de “venalidad”, de “mala fe”, de tomar el partido del fuerte contra el débil previo pago del poderoso, de predicar a sueldo a favor de los grandes ante los pequeños, de educar en la mentira que favorece a los de arriba. “¿Por qué seré yo cómplice de este tipo de gente?”, se pregunta en una carta a M. Beaumont.

A Grocio lo tacha de “sofista pagado” carente de sinceridad y lo acusa de “establecer el derecho sobre el hecho”, que a sus ojos es el método “más favorable a los tiranos” (CS, L.1, Cap. I). De algún modo es cierto que los jurisconsultos buscan en la historia la fuerza de sus argumentaciones y citan ejemplos del pasado para apoyar sus razonamientos. Grocio no rechazaría la imputación, puesto que en su *Derecho de guerra y derecho de paz* manifiesta que la historia puede servir para aportar ejemplos y juicios. Rousseau responderá, airado, que no es posible confiar en los juicios de los historiadores ni en los hechos que relatan, porque “la ignorancia o la parcialidad disfrazan todo” y porque la historia sólo nos enseña “lo malo de una época” (*Emilio*, Libro IV). Su conclusión es que, para estudiar la naturaleza humana, es mejor fiarse sólo del razonamiento y “descartar los hechos” (*Discurso sobre la desigualdad*). De aquí el carácter voluntariamente abstracto del *Contrato Social*.

Así que hay discrepancia con Grocio en torno al método. Pero, además, está el ataque virulento contra quien, según Rousseau, defiende el poder regio más por interés que por convicción (CS, II, II). Pero Juan Jacobo se excede. Bastaría leer el juicio que hace Grocio acerca del *De Cive* de Hobbes para comprobar que quien desea apoyarse en aquel para favorecer a la tiranía puede ser refutado por Grocio mismo. Esto no quita el que Grocio sostenga pareceres inadmisibles como el derecho de conquista o el de esclavitud o la identificación virtual entre soberanía y propiedad del gobernante sobre los súbditos, pero tampoco puede afirmarse que Grocio sea enemigo de la idea de la soberanía popular, al grado de rechazarla por principio. Grocio la acepta, pero reconoce que el pueblo puede perderla por conquista o pacto de sumisión a manos de un soberano, aunque sea originariamente suya. Además, Grocio reconoce el derecho de resistencia al pueblo o a los súbditos de un soberano que los pusiera en peligro de muerte o que amenazara arruinar al Estado, actitud mucho más abierta que, por ejemplo, la de un Bossuet.

Grocio se limitó, pues, a reconocer la posibilidad de que un rey tenga derecho legítimo a ejercer un poder absoluto, siempre y cuando sea el verdadero

soberano y a reconocerle al pueblo sus derechos. Rousseau soslaya este segundo aspecto y se queda con la espina permanente de la justificación del despotismo que, a su parecer, Grocio aporta. De allí su encarnizado combate contra éste.

En cuanto a Pufendorf, cuyo prestigio en el siglo XVIII es innegable, Rousseau es menos agresivo. Juan Jacobo critica algunas de sus ideas más importantes: la sociabilidad, la ley natural, el derecho de esclavitud, el pacto de sumisión y la división de la soberanía. Sin embargo, sorprende que el ginebrino le ahorre al alemán las acusaciones y epítetos que le receta a Grocio, e incluso a Barbeyrac. Rousseau no la emprende contra la persona del autor que critica. ¿Por qué? Es difícil establecerlo, pero es posible que Rousseau, en el fondo, se reconociera deudor de Pufendorf y lo respetase como una especie de maestro, o bien suponer que algunas ideas de Pufendorf le parecieran correctas. El problema no ha sido resuelto.

Por lo que toca a Burlamaqui –un talentoso vulgarizador sin originalidad–, su influencia sobre Rousseau es mínima y, según Del Vecchio, sólo fue un “medio de información” para Juan Jacobo. Barbeyrac, en cambio, ejerció sobre el ginebrino mayor influencia, puesto que sus traducciones contienen elementos importantes de crítica y, además, es partidario decidido del derecho de resistencia. Barbeyrac subraya su teoría de la “reserva tácita” en el pacto social, lo cual simpatiza a Rousseau, pero esto no obsta para que Juan Jacobo lo identifique con Grocio y lo ataque en el mismo “paquete” como “despojador” de los derechos al pueblo, en virtud de que el traductor recomienda usar con prudencia el derecho de resistir y distinguir entre “injusticias dudosas o soportables” e “injusticias manifiestas e insoportables”. Barbeyrac se inspira en Locke y busca el “justo medio”. Rousseau es radical y lo acusa de sacrificar el derecho de los pueblos en el altar de los príncipes. Barbeyrac, es cierto, dudó siempre y cometió el “error” de dedicar su obra al rey de Inglaterra. Rousseau no se lo perdonó, ignorando que aquel vivió siempre de su trabajo y no fue cortesano y olvidando que las traducciones y comentarios de su víctima le condujeron en su camino.

Podríamos añadir a alguien más: Johannes Althusius. A este autor se le conoce poco. Puede decirse que lo omiten casi todos los historiadores de la ciencia política. Fue un estudioso alemán –Otto Gierke– el que lo sacó del olvido en que yacía desde los últimos años del siglo XVII. Gierke mismo asegura que Rousseau “leyó y utilizó” una obra de Althusius, a la que califica “de primera categoría”, conocida como *Politica methodice digesta*. El alemán asegura que este manual de derecho político está en la raíz misma del *Contrato Social* y que ejerció influencia directa sobre el pensamiento político de Juan Jacobo. Para demostrar su aserto Gierke cita un párrafo de las *Cartas desde la montaña* donde Rousseau menciona a Althusius entre los autores que “discutieron por medio de la abstracción asuntos de política” y los abordaron “de manera audaz”. Y

la mención es extraña por inusitada en Rousseau; de allí que se piense que el ginebrino fue lector de Althusius. “Sería inconcebible –afirma Gierke– que Rousseau conociese el nombre del autor si no fue por haber leído el único libro que salvó a éste del olvido”.

Rousseau da incluso detalles biográficos de Althusius al comentar que “se atrajo enemigos en Alemania, aunque no se le persiguió como criminal”. No es posible precisar dónde obtuvo Rousseau tal información, pero el famoso *Diccionario histórico y científico* (3ª ed.) de Pierre Bayle hablaba de Althusius en los siguientes términos:

“...jurisconsulto de Alemania que floreció hacia el final del siglo XVI. Escribió su libro sobre política. Algunos jurisconsultos de su país actuaron de manera extraña contra él, porque sostuvo que la soberanía de los Estados pertenece a los pueblos... Olvidé decir en las dos primeras ediciones que era de religión protestante y que los jesuitas... lo pusieron en el catálogo de quienes hablaron mal del poder real”.

Tal información llamaría, sin lugar a dudas, la atención de Rousseau, quien no descuidaba la ocasión para mejorar su acervo cultural político. Si la leyó, posiblemente trató de encontrar la obra que citaba Bayle, puesto que ya sabía que se trataba de un trabajo –el único en el orbe de los jurisconsultos– que defendía la soberanía del pueblo. En efecto, la “Política” de Althusius se oponía al criterio de Bodino y de todos aquellos que sostenían que los reyes eran genuinos soberanos en el Estado. Althusius afirma que la soberanía es un derecho indivisible, inalienable e incommunicable, cuyo ejercicio sólo puede competir al pueblo. Así lo escribe:

“Yo he vinculado a la política los derechos de majestad. Pero los he atribuido al reino, es decir, a la república o al pueblo. Se que, según la opinión común de los doctores, tales derechos deben otorgarse al príncipe o al magistrado supremo. Bodino proclama que no se pueden dar al reino o al pueblo sin destruirlos y hacerlos perecer por el hecho mismo de otorgárselos... No me preocupan los clamores de Bodino, ni las voces discordante de la mía; mis opiniones me parecen, de toda evidencia, conformes con la razón”.

¿Y cuáles son esas opiniones? He aquí la síntesis:

“¿Contra la opinión comúnmente admitida por los jurisconsultos, el derecho de majestad no puede cederse, abandonarse ni enajenarse bajo pretexto alguno por quien es su dueño. Es un derecho indivisible, incommunicable, imprescriptible, cualquiera que fuese el lapso de la usurpación. Tal derecho fue establecido por todos aquellos que forman parte del reino y por cada uno de ellos. Ellos lo hicieron nacer: sin ellos no puede ser establecido ni mantenerse”.

Así que, para Althusius, el ejercicio de la soberanía pertenece al pueblo. No sólo no se le puede despojar de él sin su consentimiento, sino que, ni siquiera consintiendo puede despojarse de él en beneficio de alguien. Como ya se habrán dado cuenta, es la misma tesis la de Rousseau en el *Contrato Social*: “Quien redacta las leyes no tiene o no debe tener derecho legislativo alguno y el pueblo mismo no puede despojarse de ese derecho incommunicable cuando quiere”. Es la misma idea que Althusius sostiene en el prefacio de su *Política*:

“Sostengo que la propiedad y el usufructo de los derechos de majestad, para ser legítimos, deben competir al reino o al pueblo entero al grado de que este mismo pueblo no pueda, ni queriéndolo, renunciar a ellos, transferirlos a otro ni enajenarlos de cualquier manera, del mismo modo que no puede comunicarse a otro la propia vida”.

La semejanza es demasiado grande como para pensar que se debe a una casualidad. Y las analogías se repiten cuando ambos autores se refieren a la soberanía o majestad, como prerrogativas del pueblo y no de un individuo aislado. Althusius y Rousseau afirman también que el ejercicio de la soberanía corresponde al pueblo de manera tal que no se le puede suprimir sin destruir al mismo tiempo la sociedad política. Coinciden también en afirmar que la soberanía del pueblo puede dar vida al cuerpo político y que privar al pueblo de sus derechos inalienables equivale a disolver el Estado. Para ambos, tiranía es sinónimo de anarquía (*Contrato Social*, LIII, X): Hay “disolución del Estado” cuando el príncipe “usurpa el poder soberano”, pues entonces el “pacto social se rompe y todos los ciudadanos, quienes vuelven por derecho a su estado

de libertad natural, se ven forzados, pero no están obligados a obedecer". Es decir que, si el pueblo pierde o abandona la soberanía, los ciudadanos dejan de constituir un pueblo y devienen "multitud", "agregación" de hombres separados, sometidos a un amo, puesto que el "lazo que los unía está roto" (*Contrato Social*, II, V). El Estado disuelto da origen al abuso de poder y éste, para Rousseau, es "anarquía" (*Contrato Social*, LIII, X).

Althusius, según parece, formuló casi 150 años antes que Rousseau la idea clave del *Contrato Social* al hacer de la soberanía un derecho inalienable que ningún pacto de sumisión, ni siquiera libremente consentido, podría transferir del pueblo o un monarca. Tal principio —opuesto a Bodino— de Althusius, lo hizo suyo Rousseau y lo opuso a los de Pufendorf y de los absolutistas de su época.

Es más, Althusius habla en su obra de la diferencia entre soberano o pueblo, y príncipe, o simplemente encargado de administrar el Estado de acuerdo con la voluntad del soberano. Es la misma distinción que encontramos en el libro III, capítulo I del *Contrato Social*. Si por naturaleza la soberanía sólo puede pertenecer a la colectividad, es evidente que no puede traspasarla y los gobernantes no serán soberanos sino mandatarios del pueblo, obligados a ejecutar la voluntad de éste, al que deben permanecer subordinados, y a respetar las leyes. Si se exceden en poder, dejan de ser "ministros de Dios y del cuerpo entero del pueblo" para convertirse en "simples particulares" (Althusius), a quienes los súbditos no tienen por qué obedecer. Los dos pensadores apoyan el derecho a la resistencia contra la tiranía o los intentos de instaurarla. Ambos opinan que tal derecho es deber.

Pero hay una diferencia entre ellos: "El contrato de Rousseau es esencialmente un contrato entre individuos en orden a formar el Estado. El de Althusius sólo tiene como resultado la creación de comunidades restringidas (clan, tribu, pueblo, ciudad). Estas, aplicando de nuevo el principio, forman la comunidad soberana o Estado. Este es fruto de pacto entre corporaciones, no entre individuos. Esto daría mayores derechos a las pequeñas comunidades, y, por supuesto, no es de las simpatías de Rousseau. Hay pues diferencia grave acerca de la noción de pueblo. La "comunidad pública" de Althusius es unión de comunidades subordinadas y no *populus univ ersus* romano. Rousseau está mucho más a favor del "Estado popular" que de este "Estado corporativo": a pesar de esto, Althusius bien puede recibir el calificativo de maestro de Rousseau, y no sólo de precursor. Uno se enfrentó con Bodino, el otro con Grocio y Pufendorf; ambos fueron decisivos impulsores del pensamiento político democrático.

Aún es posible añadir un nombre a la lista de los juriconsultos cuyas obras leyó Juan Jacobo: Richard Cumberland, cuya obra tradujo Barbeyrac. El libro se llama *Tratado filosófico de las leyes naturales* y se dedica a refutar a Hobbes.

Pero, como se recordará, no sólo quienes recibieron el nombre de “jurisconsultos” ejercieron influencia sobre el autor del *Contrato Social*. También cuentan los llamados “escritores políticos”, especialmente John Locke y Thomas Hobbes.

Este último, como se comprueba en el *Discurso sobre la desigualdad*, ya había pasado ante los ojos de Rousseau, quien le critica su “sistema insensato de la guerra natural de todos contra todos” y califica a las doctrinas de Hobbes, como a las de Spinoza, de “peligrosas vaguedades”. Pero lo que cuenta es la influencia de Hobbes en aquella época. Sus obras suscitaban tanta admiración como horror y, a partir de la publicación de su *De Cive* (1642) y de *Leviatán* (1651), nadie –o casi nadie– alabó el ingenio del autor sin condenar acto seguido sus ideas. Leibniz, por ejemplo, exalta al “profundo genio”, pero le reprocha permanecer “demasiado obstinadamente apegado a los falsos principios que adoptó”.

Teólogos y jurisconsultos –según Derathé– se disputaron el honor de refutar a Hobbes, cuyas ideas señorearon el mundo del pensamiento político durante más de un siglo. El número de sus adversarios no puede hacer olvidar que Pufendorf fue de algún modo partidario suyo. Bayle y Barbeyrac lo critican. De todo esto supo Juan Jacobo y, aunque es poco probable que se pueda precisar qué obras de Hobbes leyó Rousseau, sí puede afirmarse que estudió con cuidado sus teorías, las combatió y al mismo tiempo no ocultó su admiración por el autor del *Leviatán*.

Rousseau fue adversario de Hobbes y de esto no hay duda. Vio en el inglés al teórico del despotismo. No condenó en bloque, sin embargo, todo el pensamiento hobbesiano, en cuyo interior hay, según Rousseau, grandes verdades que es preciso separar de no menos grandes sofismas. Lo considera un enemigo de su categoría y mucho le debe.

En el *Contrato Social* (Libro I, cap. II), Juan Jacobo denuncia a Grocio y a Hobbes como campeones del despotismo, puesto que pusieron todos los medios para justificar la monarquía absoluta y para hacer creer al pueblo que la tiranía es un gobierno legítimo. Ambos –para Rousseau– admiten que el pueblo, al darse un rey, renuncia a sus derechos y que, después del pacto, deja en los monarcas la soberanía toda y los convierte en amos absolutos. El ginebrino asegura que Hobbes imaginó su “absurda” doctrina del “estado de naturaleza” con el solo y deliberado propósito de hacer aceptable el despotismo. Por eso se pregunta: ¿quién puede haber imaginado sin temblar el insensato sistema de la guerra natural de todos contra todos?... Sin embargo, he allí hasta dónde puede conducir el deseo, o mejor dicho el furor por establecer el despotismo y la obediencia pasiva a uno de los más bellos ingenios que han existido” (*État de Guerre*).

En resumidas cuentas, Rousseau opina que Hobbes sólo dibujó un cuadro tan macabro del estado de naturaleza con el fin de convencer a los hombres

de la imposibilidad de vivir en paz si no se someten a la dominación de un amo, y de mostrarles que la servidumbre es preferible a una guerra sin fin. Juan Jacobo opina de otro modo (*Contrato Social*, III, IX) y sostiene que nada compensa la pérdida de un bien tan precioso como el de la libertad. Además, le parece que la guerra civil es menos temible que la tiranía: “Lo que hace de verdad prosperar a la especie es más la libertad que la paz”.

Por otra parte, a su juicio no es cierto que la tranquilidad de que gozan los hombres bajo el despotismo sea la paz verdadera, puesto que si bien los súbditos se encuentran al abrigo de sus conciudadanos, están expuestos a los caprichos del tirano.

“Se dirán que el déspota asegura a sus súbditos la tranquilidad civil. De acuerdo, pero ¿qué ganan ellos si las guerras que la ambición de aquel genera, si su avidez insaciable, si las vejaciones que su gobierno les ocasiona los agobian más que lo que los agobiarían sus propias discusiones? ¿Qué ganan si su tranquilidad misma es una de sus miserias? Se vive tranquilo en el calabozo, pero ¿se está bien allí? Los griegos vivían tranquilos en el antro del cíclope mientras esperaban turno para ser devorados por él” (*Contrato Social*, I, IV).

Así pues, la seguridad de tales súbditos es ilusoria y el pacto social de Hobbes ubica a los hombres en una condición peor que la anarquía del estado de naturaleza, puesto que no tienen garantía alguna contra los abusos del poder o las locuras de su soberano, quien puede *ad libitum* disponer de sus bienes e incluso de sus vidas. A Rousseau le resulta absurdo la idea de que los hombres formen la sociedad civil para someterse a la disciplina de la leyes y dejen fuera de ésta a uno que tendría la libertad de hacer lo que quiera y que, además, mandaría sobre todos. Cita en su apoyo a Locke: “esto equivaldría a pensar que los hombres están tan locos como para cuidarse de los males que podrían ocasionarles los zorros y alegrarse e imaginar que los salvaría de aquellos el ser devorados por los leones”.

No se salva el hombre del desorden por medio de la esclavitud, según Rousseau. Los pueblos se dan jefes para que éstos defiendan su libertad: “Si tenemos un príncipe –decía Plinio a Trajano– es para que nos salve de tener un amo”, señala Juan Jacobo en su *Discurso sobre la desigualdad*. Y en el *Contrato Social* (I, V) añade: “Habrá siempre una gran diferencia entre someter a una multitud y gobernar a una sociedad. Si algunos hombres desperdigados son sucesivamente sometidos a uno, cualquiera que fuese el número de aquellos,

no veo allí más que amo y esclavos, y no pueblo y jefe; son agregado, no asociación; no hay allí bien público ni cuerpo político". La servidumbre común como único lazo no constituye sociedad verdadera. Locke decía al respecto que la monarquía absoluta es "incompatible con la sociedad civil" y no es forma legítima de gobierno. El despotismo no es el remedio contra la anarquía: es la anarquía misma. La crítica a Hobbes es dura: Rousseau rechaza su punto de partida (guerra) y su conclusión (*Leviatán*), pero es consciente de que son inseparables y se justifican mutuamente.

Sin embargo, algo conservó Juan Jacobo de la doctrina de este adversario, aunque introdujo rectificaciones o reubicaciones para darle a esas ideas un nuevo significado. Para Rousseau, las tintas obscenas del cuadro hobbesiano sobre el "estado de naturaleza" se aplican al hombre que vive en sociedad. Como veremos, Rousseau rechaza la concepción psicológica del hombre "natural" de Hobbes, pero de algún modo asume su concepción jurídica del "estado de naturaleza". Sin embargo, del acuerdo en principios no extrae iguales conclusiones.

Hobbes afirma en *De Cive* que la naturaleza dio a cada hombre igual derecho sobre todas las cosas, y asegura que, en el "estado natural" ese *jus omnia* genera fatalmente la guerra de todos contra todos. Rousseau afirma que en tal estado todo es común, pero no hay, por eso mismo, pasiones ni codicias, cosa que impide el conflicto entre hombres "salvajes". Los buenos salvajes utilizan en forma restringida las cosas y sus deseos son moderados, razones de sobra para no entrar en conflicto con sus semejantes.

Sin embargo, lo que es cierto para el primitivo no lo es para el hombre "civil". En su *Discurso sobre la desigualdad*, Rousseau señala:

"El hombre salvaje, una vez que ha comido se encuentra en paz con toda la naturaleza y en amistad con todos sus semejantes... Pero en el caso del hombre civil (en sociedad) las cosas son muy diferentes: lo primero es conseguir lo necesario y luego lo superfluo; más adelante, las delicias y luego las riquezas inmensas; en seguida los servidores y luego los esclavos; no hay momento de descanso. Lo más singular es que en la medida en que las necesidades son menos naturales y urgentes, más fuertes son las pasiones y, lo peor, mayor el poder de satisfacerlas; de suerte que después de larga prosperidad, después de haber deglutido no pocos tesoros, mi héroe acabará por degollar a todos hasta erigirse en único amo del

universo. Tal es, en resumen, el cuadro moral, si no de la vida humana, al menos de las pretensiones secretas del corazón de todo hombre civilizado”.

Es obvio que una reflexión de este tono coincide en algo con Hobbes. Así lo indica el mismo Rousseau en el *Emilio*: “Es disposición natural del hombre ver como suyo todo lo que puede dominar. En este sentido es verdadero, hasta cierto punto, el principio de Hobbes: si se multiplican los medios de satisfacción junto con nuestros deseos, cada uno será señor de todo”. Según Rousseau, desde que el hombre vive con sus semejantes, sus pasiones se desarrollan y sus deseos crecen desmedidamente y a las necesidades naturales se agregan “pasiones facticias”, de las cuales la más temible es el deseo de superar a los otros y la ambición de dominarlos. Es entonces cuando surge la enemistad, como sustituto civil de la paz natural. Y todo esto nos permite pensar que Juan Jacobo aplica al “estado civil” la teoría que Hobbes concibió para el “estado de naturaleza”. El error del inglés, para Rousseau, estriba en haber supuesto que el estado de guerra era el natural de la especie y haber pensado que aquél era causa de unos vicios de los que, en realidad, es efecto.

Así que Rousseau conserva algo de la idea clave de Hobbes en torno a la psicología humana. Juan Jacobo descubre en el hombre “civil” los apetitos de dominación y de gloria, de competencia y de rivalidad, que Hobbes describe en el hombre “natural”. Del inglés, Juan Jacobo aprende que las necesidades dividen a los hombres tanto como los unen, y que no son el lazo comunitario por excelencia (como lo creían los jurisconsultos), sino fuente perpetua de discordias. En lo que toca a la política, lo que Rousseau recibe de Hobbes no es menos importante pues se trata de la teoría de la soberanía, gozne del pensamiento político rousseauniano.

Para Rousseau, la soberanía tiene dos caracteres. Uno de ellos es, como lo señaló Althusius, el hecho de ser inalienable, incomunicable, intransferible, al grado de que el pueblo, en quien reside, no puede cederla ni queriendo. El otro aspecto es la inextricable relación que tiene la noción de soberanía con la de poder absoluto, como lo habían visto los jurisconsultos y como lo vio Hobbes. Así que Rousseau, hostil a cualquier limitación o división de la soberanía; heraldo del Estado con una sola voluntad, que es la que manda, comparte con Hobbes el absolutismo de la soberanía, pero difiere de éste en que, a los ojos de Juan Jacobo, no puede residir en una persona. Hobbes acepta que el soberano sea un hombre o su “consejo”. En cambio, Rousseau acepta como único soberano posible al pueblo reunido en asamblea. Es éste quien puede constituir la voluntad general o voluntad soberana, y nunca un rey.

Es, tal vez, precisamente porque Rousseau acepta la idea hobbesiana de soberanía absoluta que rechaza ubicarla en uno solo, a quien se conferiría así

potestad suficiente para despojar de toda libertad a los demás, es decir, tender la alfombra al despotismo. Para Rousseau, la salvaguarda de la libertad exige que la soberanía resida en el pueblo, de modo que el Estado disponga de poder sin que por ello el ciudadano carezca de libertad, es decir, sin que la sociedad pervierta al hombre natural. Todo el esfuerzo de Rousseau se encamina a proteger la libertad sin debilitar a la autoridad ni mermar la unidad. El Estado sólo es posible si es uno. La idea es de Hobbes, pero Rousseau la hace suya con los matices indicados. Ninguno de los dos acepta el dualismo de la personalidad del Estado que sostenían los juristas. Sólo que Hobbes rompe lanzas por el príncipe, en tanto que Rousseau lo hace por el pueblo; pero ninguno piensa en dos soberanos y por eso coinciden en su apreciación de las relaciones Iglesia-Estado, contra todos los pensadores cristianos de aquella época.

Así leemos en el *Contrato Social*, en relación con aquel tema:

“De todos los autores cristianos, el filósofo Hobbes es el único que vio bien el mal y el remedio, que se atrevió a proponer la reunión de las dos cabezas del águila y de reducir todo a la unidad política, sin la cual nunca habrá Estado ni gobierno bien constituido; pero debió ver que el espíritu dominador del cristianismo era incompatible con su sistema y que el interés del sacerdote sería siempre más fuerte que el del Estado. No es tanto lo que tiene de falso y horrible su teoría, sino lo que contiene de justo y verdadero, lo que la hace odiosa” (IV; VIII).

Derathé afirma que Hobbes es el pensador político más cercano a Rousseau, en la medida en que ambos rechazan todo compromiso y prefieren las soluciones radicales. Rousseau llegó a decir que resultaba preferible el absolutismo de Hobbes a las soluciones intermedias: prefería “poner de una vez al hombre tan encima de la ley como sea posible y establecer el despotismo arbitrario... que el déspota sea Dios... porque el conflicto que pone al Estado en perpetua guerra intestina es la peor de todas las situaciones políticas”. Eso sí, el ideal de Rousseau es “encontrar una forma de gobierno que ponga a la Ley por encima del hombre”.

Por otra parte, es precisamente contra Hobbes y su doctrina que se lanzan los dardos del *Contrato Social*. Escribe Rousseau:

“Si no considerarse más que la fuerza o el efecto que de ésta deriva, yo diría que en tanto que un

pueblo es constreñido a obedecer y obedece, obra bien; que tan pronto como se sacuda el yugo obra mejor, porque recuperar su libertad por el mismo derecho por el que se la quitaron, quiere decir que su lucha estaba fundada, o que no lo estaba el despojo”.

Rousseau, como lo hace notar Joaquín Xirau, muestra aquí que carece de sentido hablar de un “derecho del más fuerte”, puesto que la fuerza es una potencia física incapaz de generar regla moral alguna. Quien cede ante el poderío no otorga consentimiento voluntario sino que se dobla ante una necesidad (física). Puede ser hasta prudencia, pero no es deber moral. Si se erigiera en derecho la fuerza, se llegaría a lo incomprensible por absurdo:

“...toda fuerza que sobrepasara a la primera sucedería a ella en el derecho; en cuanto se pudiera desobedecer, sería legítimo desobedecer, y puesto que el más fuerte llevaría siempre la razón, no habría más sino hacer lo posible para ser siempre el más fuerte. Ahora bien, ¿qué sentido puede tener un derecho que muere cuando la fuerza cesa? Si es preciso obedecer por la fuerza, no hay necesidad de obedecer por deber, y no hay necesidad, no hay tampoco obligación de obedecer. Así la palabra derecho no añade nada a la fuerza ni tiene que ver con ella. Son dos conceptos independiente, ingenerables, por lo tanto, uno de otro”.

Rousseau trata de mostrar que la fuerza no crea derecho y que sólo la legitimidad autoriza la obediencia, es decir, intenta buscar una fuerza que, al mismo tiempo, sea derecho. Y, como en el “estado natural” no hay autoridad legítima, sólo las convenciones artificiales generan legitimidad y exigen legítimamente obediencia.

Desde los últimos años del siglo XVII, los protestantes franceses refugiados en Inglaterra se propusieron vulgarizar las obras de John Locke y difundirlas en Francia con la ayuda de los libreros holandeses. Lo hicieron con el deseo de combatir el absolutismo de Luis XIV, a partir de la revocación (1685) del edicto de Nantes. La obra de traducción fue amplia. Las *Cartas sobre la tolerancia*, el *Tratado*, el *Ensayo sobre el Gobierno Civil* llegaron pronto a territorio francófono. Rousseau conoció a Locke al través de Barbeyrac, y la lectura del *Ensayo* dejó honda huella en Juan Jacobo.

A Locke debe Rousseau su crítica a la esclavitud, su refutación de la teoría del poder regio como derivado de la autoridad paternal y la idea de que la propiedad se funda en el trabajo. Juan Jacobo está de acuerdo con Locke en lo relativo al origen y al fin del poder civil, al que se llega por una renuncia parcial a la libertad natural, cuyo único motivo es “la preservación mutua de las vidas, de las libertades y de los bienes”. La influencia de Locke es preponderante en la *Economía Política*, obra aún muy lejana teóricamente al *Contrato Social*. Las ideas de Locke resuenan en la defensa que allí hace Rousseau del carácter “inviolable y sagrado” de la propiedad, y en el hecho de que ponga al derecho de propiedad como “verdadero fundamento de la sociedad civil”. Rousseau también toma de Locke la idea de que los impuestos, para ser legítimos, deben ser aceptados libremente por los contribuyentes o por sus representantes. Bien puede, en consecuencia, afirmarse que Juan Jacobo fue discípulo de Locke, al menos en un principio. ¿Siguió siéndolo? O, lo que es más importante, ¿fue tan individualista como su maestro?

Hay quien responde que no y ve en Rousseau al adversario de las teorías individualistas de las que Locke es un destacado representante. Vaughan los ve “diametralmente opuestos”, pues opina que el contrato de Locke fue concebido para salvaguardar los derechos individuales, en tanto que el de Rousseau ocasiona la supresión de aquellos. Así, Locke resultaría individualista y Rousseau colectivista. Su oposición sería, pues, completa.

Ahora bien, según Locke, la única ventaja que buscan los hombres al renunciar a su natural independencia para constituir sociedades civiles, es la de ejercitar en paz sus derechos individuales. La única función de la ley es, en consecuencia, hacer respetar los preceptos de la ley natural que sin sanciones, podría no ser más que letra muerta. Para Locke, los derechos de propiedad, el de desarrollar la razón y la moralidad son anteriores a la constitución de sociedades civiles. El problema político es relativamente simple: se trata de asegurar a los ciudadanos el máximo de seguridad sin coartarles libertad, es decir, de reducir al máximo las funciones y el poder del Estado, cuyo papel se limita al de un árbitro que permite a todos, bajo el amparo de la ley, disponer en paz de sus “propiedades” (vida, bienes, libertad). El Estado tiene como fin la protección de la libertad y la propiedad individuales. Locke no quiere que el Estado crezca y tenga demasiado poder y es hostil a cualquier soberanía que no sea la del individuo.

Rousseau, en cambio, como Hobbes, es partidario decidido de la soberanía del Estado. ¿Por qué? Para comprenderlo es preciso recordar que el tránsito del estado natural o la sociedad civil opera en el hombre su transformación radical. Al devenir ciudadano, se vuelve capaz de usar su razón y de elevarse a la vida moral, mientras antes llevaba una vida puramente bestial. Es el Estado quien hace hombres genuinos a sus miembros, quien les desarrolla la inteligencia y el sentido moral que sólo tenían en potencia antes. Tal resulta-

do implica que el Estado penetra de algún modo en la intimidad misma del individuo. El Estado no podría realizar esta misión moral sin disponer de un poder absoluto.

Además, como “lo peor que puede ocurrirle a uno es verse a la merced de otro”, el Estado debe poder evitar que surja la servidumbre, es decir, debe contar con el poder más amplio para imponer las leyes que impiden el dominio de unos por otros. Juan Jacobo fue el primero en percibir que la propiedad privada, sin límites, puede convertirse en amenaza para la libertad, y propuso varias medidas para circunscribir el ejercicio del derecho de propiedad y para imposibilitar la excesiva desigualdad de fortunas, con el objeto de garantizar así la libertad de todos. Para Locke, todo ataque al derecho de propiedad es sacrílego. El Estado sólo asegura el libre ejercicio de la libertad. En el *Contrato Social*, Rousseau señala que el poder del Estado no tiene más límites que los que el mismo se da. ¿Se trata del pensamiento de Hobbes? No, como lo prueba el propio *Contrato* donde encontramos que el consentimiento es la única base de la legitimidad de la autoridad política.

Locke y Hobbes se mezclan en Rousseau sin confundirse. Su influencia es innegable. La del autor de las *Cartas pastorales*, Jurieu, uno de los campeones del derecho de resistencia, parece, por el contrario, no haber ejercido alguna sobre Juan Jacobo, a pesar de que hay quienes aseguran que la teoría contractualista de Rousseau es repetición de la de Jurieu. Ningún estudio reciente parece aportar pruebas.

Lo cierto es que Rousseau tiende a hacerse pasar por innovador y a disimular bien sus lecturas. Pero en el *Contrato Social* se descubre en sus refutaciones.

Estado de naturaleza y ley natural

Para Rousseau, todos los filósofos que antes de él examinaron “los fundamentos de la sociedad” sintieron la “necesidad de remontarse hasta el estado de naturaleza”. No le falta razón, pues en la segunda mitad del siglo XVII es un lugar común del pensamiento político esgrimir la hipótesis de un estado. La podemos encontrar en Hobbes, en Locke, en Pufendorf, en Burlamaqui, en Wolff, en todos los jurisconsultos de la escuela del Derecho natural.

Hay dos maneras de concebir el estado de naturaleza. En oposición a lo que se llama “vida civilizada”, sería aquel en que vive un hombre aislado y separado de sus semejantes. Es “la triste condición” en que se encontraría el hombre que no tuviera auxilio alguno de sus semejantes, en contraposición con la vida cómoda que generan la industria y el comercio como elementos de interrelación. Aquí, “vida civilizada” equivale a vida con confort. Por otra parte, se puede oponer estado de naturaleza a estado civil o sociedad civil, es decir, se trata de aquella situación en la que los hombres no están sometidos al poder de algún hombre, ni dependen de un jefe o señor, ni han recibido males ni bienes los unos de los otros. No se trata de aislamiento, sino de independencia (salvo respecto de Dios), de libertad natural, de igualdad en la libertad, de no subordinación a autoridad alguna, de no existencia de gobierno. Es el estado en que (Locke) todavía no se produce el acuerdo o convención por el cual los hombres consientes y convienen entrar en una comunidad o cuerpo político.

Lo curioso es que los autores de la hipótesis tienden a creer y a asegurar que tal estado no es ficción y que existió realmente. Confunden así el problema del fundamento del estado con el del origen del mismo, aunque reconocen que el género humano jamás estuvo todo entero en estado de naturaleza. Eso sí, afirman que en algunos lugares todavía lo está y, algo curioso, sostienen que las sociedades civiles se encuentran entre sí en tal estado carente de leyes, independientes unas de otras y sin superior al cual recurrir para dirimir sus diferencias (Locke).

En realidad, no es de gran relevancia que se hubiese creído en la existencia real del estado de naturaleza o que no se hubiese creído tal cosa. Lo que sí es preciso comprender bien es el lazo que une la hipótesis “naturalista” con la teoría “contractualista”.

Tal hipótesis se opone a la teoría de algunos pensadores católicos que sostenían la subordinación natural entre los hombres o que afirmaban la dependencia natural entre éstos. También se opone a las doctrinas del derecho divino que postulaban el origen sobrenatural del poder civil. El estado de naturaleza, por el contrario, es una situación de independencia, lo que equivale a decir que, por naturaleza, nadie se encuentra sometido a la autoridad ajena

o bien que los hombres nacen libres e iguales. Este principio es común a los jusnaturalistas y Rousseau lo sabe.

El principio de igualdad natural no significa, empero, que los hombres nacen iguales en fuerza o en talento. Es obvio. Significa, sí, que la superioridad intelectual, física e incluso moral de un hombre no le da el derecho de imponer su voluntad a otro o a otros, ni el de someterlos a su autoridad, pues cada uno recibió de la naturaleza razón suficiente para conducirse a sí mismo. “Todo ser que es capaz de obligaciones por ser inteligente y que tiene en sí mismo un principio de sus actos de modo que cuenta con juicio suficiente para dirigirse por sí mismo, no tiene por qué reprocharse en secreto cada vez que sigue su propia voluntad en lugar que la de otro mejor que él” (Pufendorf). Rousseau dice en el *Contrato Social*: “Como todo hombre nace libre y dueño de sí, nadie puede, bajo ningún pretexto, sujetarlo sin su aquiescencia” (IV, II). Ninguna superioridad natural, *ipso facto*, confiere derecho de mando, pues nadie recibe de la naturaleza tal derecho. Eso quiere decir igualdad natural, equivalente de libertad igual.

Si así es, la soberanía sólo puede proceder de convención o contrato por el que los particulares se despojan del derecho natural de disponer plena y libremente de su libertad y de sus fuerzas. Sólo será legítima la autoridad que se funda sobre el consentimiento de quienes están sometidos a ella. Cualquier otro tipo de autoridad sería abuso, constreñimiento que se reduce a ley del más fuerte. Sobre este principio individualista reposa toda la teoría del contrato social. Rousseau la debe –y lo sabe– a Pufendorf, Burlamanqui y Locke.

Todo indica, pues, que la teoría contractual es inseparable de la hipótesis del estado de naturaleza y que ésta conduce hacia aquélla. Pero aún hay más: las concepciones diferentes de la condición natural del hombre darán como resultado concepciones diversas en torno a los términos del contrato que pondrá fin al estado natural. En el caso de Hobbes, para quien el estado natural de los hombres es miserable, anárquico, feroz, belicoso, el contrato se hará por enajenación total de la libertad natural de cada individuo y aceptación de su poder soberano absoluto. Cualquier cosa “artificial” es mejor que la guerra “natural” de todos contra todos. En el de Locke, cuyo estado natural es de paz y de ayuda mutua, el contrato sólo tendrá como fin reforzar las obligaciones “naturales” y sancionarlas; de allí la reducción del Estado o protector de vidas, libertades y bienes.

En cuanto a Rousseau, hay quien opina que su teoría del Estado es independiente de su concepción del estado natural, pero tal parecer carece de fundamento aceptable. Diversos textos prueban que Juan Jacobo mismo atribuía tal relevancia a su descripción del estado de naturaleza, que no es osado afirmar que ella señorea toda su concepción del Estado. Ya veremos más adelante y con mayor claridad que si Rousseau concede al Estado ser el fermento

del desarrollo de la razón y de la moralidad es porque sostuvo que el hombre natural sólo pone en potencia la razón y vive sin relación moral con su semejantes. Por eso es válido afirmar que el *Discurso sobre la desigualdad* es la introducción al *Contrato Social*, pues contiene las reflexiones sobre el estado de naturaleza que sólo permanecieron en la primera versión del *Contrato* pero no en la redacción definitiva de esta obra.

Rousseau, como sus predecesores, tiene en su estado de naturaleza una pieza clave de su sistema, que sería incomprensible sin referencia con “la pintura verdadera del estado natural”.

Estado de naturaleza y estado de guerra

La igualdad natural no está a discusión. Lo que divide a los partidarios del “estado de naturaleza” es su opinión acerca de la situación que privaba en tal estado. ¿Era de paz o de guerra?

Para Hobbes, la natural independencia de los hombres se convierte sin remedio en guerra generalizada de todos contra todos. Locke, Pufendorf y casi todos los jurisconsultos opinan que se trata de un estado pacífico en el que impera la ayuda mutua y de ningún modo la rivalidad, pues el hombre es naturalmente sociable y está sometido a la ley natural.

Rousseau acepta que el estado natural es de paz. Sin embargo rechaza la teoría de Locke como rechaza la de Hobbes, porque, aunque opuestas en sus conclusiones, le parecen heridas por el mismo error de método. Ni uno ni otro, según Juan Jacobo, consideró la vocación de perfectibilidad ni las modificaciones profundas que la vida en sociedad ocasionó a la naturaleza del hombre. Rousseau critica a Locke y a Hobbes por su aproximación analítica al hombre. A los ojos del ginebrino tal estudio debe ser genético. Los autores criticados observaron a los hombres que tenían ante los ojos sin darse cuenta de que tales hombres ya habían sido formados y transformados por siglos de vida en sociedad. No es posible atribuir a “salvajes” pensamientos y afectos adquiridos por los hombres a lo largo de siglos: “... hablan del salvaje pero pintan al civil”.

De esta crítica nace también la concepción que el propio Rousseau tiene del “estado de naturaleza”. Juan Jacobo razona así: para determinar cuál es la mentalidad y cuál el tipo de vida de los hombres primitivos, no debe pensarse en el hombre que ya vive “en civilización”, sino en el “hombre de la naturaleza”, es decir, en el hombre solitario que no intercambia nada con sus semejantes, ni reconoce individualmente a algunos de ellos, ni sospecha siquiera que se trata de seres de la misma especie que él. En el *Discurso sobre la desigualdad*, Rousseau afirma que los “salvajes” no son concientes de su identidad natural: “Cada hombre ve a sus semejantes como vería a los animales de otra especie”. Juan Jacobo, como ya lo habíamos señalado, procede por “razonamiento” para elaborar su teoría del salvaje. Su razón le dice cómo debe ser tal hombre. Es cierto que Rousseau cita algunas anécdotas y hechos consignados en libros de viajes, pero, como lo han hecho notar algunos de sus analistas, sólo utiliza tales referencias en la medida en que le sirven para justificar sus asertos “abstractos”. Es más, en el caso del *Discurso*, las alusiones se encuentran en las notas y casi nunca en el texto. Tal proceder se inscribe en la línea intelectual de Juan Jacobo pues, como se recordará, el autor se proponía trabajar “haciendo a un lado todos los hechos” (*Discurso*). Jamás es la observación de la realidad el punto de partida, sino únicamente el recurso para comprobar.

Con tal proceder, Rousseau puede afirmar tranquilamente, como noción fundamental y especie de postulado de su sistema, el aislamiento del hombre natural y deducir de él cuanto le plazca. Es más, criticará a los demás teóricos del “estado de naturaleza” por no haber planteado tal aislamiento y afirmará que tal “error” es el que les impide la exactitud en el juicio y la certeza en el raciocinio.

Rousseau, como ya lo hemos visto, refuta a Hobbes. A éste le dedica la primera parte del *Discurso sobre la desigualdad*, el fragmento sobre *El estado de guerra*, y buena parte del capítulo IV, libro I, del *Contrato*. Sus ataques al “estado de guerra” hobbesiano son duros y apasionados. Juan Jacobo acepta que el conflicto puede nacer, pero ya entre hombres que, por haberse asociado, se han pervertido. Niega, pues, que la guerra sea el “estado natural” de la especie humana. En todo caso, es efecto de algunos vicios, no causa. Para Rousseau la guerra es hija de la paz; de esa paz que es sólo un conjunto de precauciones para mantenerse a sí misma de manera durable. Para Rousseau, en consecuencia, Hobbes se equivoca por dos vías: al establecer una noción falsa del estado de guerra, en primer término; y por desconocimiento o apreciación falsa acerca del orgullo del hombre (amor propio).

En el primer caso, se trata de un error que bien puede calificarse de jurídico. En el segundo, la equivocación se da en el ámbito del conocimiento del hombre, es decir, es error psicológico.

A juicio de Rousseau, cuando Hobbes se refiera a la guerra, utiliza este término en su sentido menos preciso, en sentido vulgar, puesto que, estrictamente hablando, no puede haber guerra entre particulares. La guerra sólo puede existir entre Estados. La querrela, el duelo, la agresión física entre dos hombres, no es guerra. Esta no puede confundirse con disputas o venganzas, puesto que no se persigue la muerte del adversario sino forzarlo a reparar su daño. En el estado de naturaleza, tal separación no es pensable, puesto que, como no hay propiedad, no puede haber agravio. En consecuencia, sin propiedad privada no hay guerra. Y si alguien pensó (Locke, Pufendorf) que podría haberla en el “estado natural”, es que da a la propiedad carácter de derecho natural, es decir, anterior a la sociedad civil. Rousseau, en el *Contrato* afirma que el derecho de propiedad se funda en el “orden social”. Este es “un derecho sagrado que sirve de base a todos los demás” (LI, CI). Oigamos este párrafo:

“Es la relación entre las cosas, y no entre los hombres, lo que constituye el estado de guerra; como no puede nacer de las simples relaciones personales, no hay guerra privada, de hombre a hombre; no la hay en el estado de naturaleza, pues no hay propiedad constante; no lo puede haber en

el estado social, puesto que todo está sometido a las leyes" (*Contrato Social*, I, IV).

Así pues, no hay guerra entre hombres. La hay entre estados, entre "seres morales" o "personas públicas". Concluye Juan Jacobo en (*Contrato Social*, I, IV):

"La guerra no es una relación de hombre a hombre, sino de Estado a Estado, en la cual los hombres particulares sólo son enemigos accidentalmente; no lo son en cuanto a hombres ni en cuanto ciudadanos, sino en cuanto soldados; no como miembros de la patria, sino como sus defensores".

En cuanto a lo psicológico, Rousseau no es menos perspicaz cuando afirma que si el hombre fuera como dice Hobbes, la conservación del individuo se haría a expensas de la especie y el género humano sería incapaz de subsistir. Para Rousseau, las pasiones tienen origen social y se desarrollan gracias a los conocimientos que el hombre adquiere sólo gracias a su relación con otros hombres. De allí que el aislado primitivo tenga "pocas pasiones". Ahora bien, para Hobbes, el orgullo es la causa principal de la guerra natural de todos contra todos. El hombre se compara y quiere salir siempre con la ventaja. Su felicidad anida en el sentimiento de ser superior. Herido en su orgullo si tiene menos que otro, agrede. El otro es rival, adversario, obstáculo para la felicidad propia. De aquí la "perpetua rivalidad por los honores, las riquezas y la autoridad" (*Leviatán*).

Rousseau no niega a Hobbes, pero aclara que la visión del inglés no vale para el estado de naturaleza. El orgullo es causa de guerra, sí, pero no es un sentimiento natural sino artificial. Es "pasión secundaria producida por la reflexión", y por tanto, hija de la vida en sociedad. Juan Jacobo dice que no debe confundirse el orgullo (amor propio) con el amor de sí mismo, tan diferentes por su naturaleza y sus efectos. El amor de sí es natural y nos mueve a la autoconservación; guiado por la razón y orientado por la piedad, produce virtud. El otro (amor propio) es relativo, artificial, nacido de la sociedad; lleva a hacer más caso de sí que de los otros, inspira el mal que los hombres se ocasionan mutuamente, es la fuente del "honor".

Juan Jacobo afirma que el solitario no se compara, no tiene amor propio u orgullo. Este no es, en consecuencia, un sentimiento natural sino social o civil, fruto de las relaciones constantes. Así, critica a Hobbes por atribuir al hombre natural un sentimiento artificial y por dar carácter primado a una pasión segunda.

Si el hombre no es por naturaleza belicoso, tal vez sea naturalmente social. ¿Es eso lo que piensa nuestro autor? Vale la pena examinar el asunto más de cerca. En primer lugar es preciso subrayar que Rousseau rechaza la teoría de la “sociabilidad natural” y acepta que lo que nos acerca a nuestros semejantes es la ganancia o utilidad que pensamos obtener gracias a sus buenos oficios; nos hacemos sociales al descubrir que no nos (es) posible vivir sin la ayuda de otros hombres. “Socializarse” es, para Rousseau, “estrechar los lazos de la sociedad por medio del interés personal”. No es un algo natural, perceptible en el “estado de naturaleza”, puesto que el acudir a los otros no es más que el fruto de necesidades generadas por la vida en sociedad. Tales necesidades son físicas y no unen, sino que separan, dispersan, hacen huir. El estado primitivo no es de guerra ni social, sino de aislamiento.

La única forma de sociabilidad que Rousseau admite como natural es la que tiene como base la identidad de nuestra naturaleza sensible. La sociedad, en cualquier caso, substituye la independencia natural por una dependencia mutua. De allí que Juan Jacobo trate de encontrar un sistema político que excluya tal dependencia. Si el contrato social exige enajenación total, es para evitar toda dependencia personal (*Contrato Social*, I, I.- I, VII.- II, IX). Se trata de que el hombre sea, en sociedad civil, tan libre como en el estado de naturaleza, es decir de encontrar en la “libertad civil” el substituto de la “independencia natural”.

La ley natural

¿Rechaza Rousseau la idea de la ley natural? Toda la doctrina del derecho natural reposa sobre la afirmación de que existe, independientemente de la leyes civiles y antes de toda convención humana, un orden moral universal, una regla de justicia inmutable a la que todo hombre debe conformar su conducta y sus relaciones con sus semejantes. Tal ley tiene su fundamento en la naturaleza misma del hombre y es inmutable; además recibe su autoridad de la recta razón y se impone igualmente a todos los hombres, nota que la distingue de las leyes positivas y la hace superior a éstas, que, en tanto que instituidas a favor de una sociedad particular, no obligan más que a los miembros de tal sociedad; las leyes positivas, además, dependen de la voluntad del legislador, lo cual las priva de los caracteres de universalidad e inmutabilidad, y las subordina a la ley natural, en la cual deben inspirarse y a la cual no deben contradecir. En cuanto a los hombres, sólo están sujetos a las leyes positivas en la medida que éstas no prescriban algo contrario a la ley natural, es decir, no están moralmente obligados a acatar leyes injustas ni a obedecer órdenes criminales. De este modo, la obediencia que se debe a las leyes del Estado es siempre condicional, en tanto que el acatamiento a la ley natural es una obligación absoluta, pues no hay autoridad superior a la de la recta razón, común al hombre y a Dios. La doctrina de la ley natural es lugar común, axioma, casi dogma de fe de la filosofía política en tiempo de Rousseau.

Recordemos el tema puesto a concurso por la academia de Dijon: “¿Cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres?, ¿está autorizado por la ley natural?”

En el *Discurso* con el que Rousseau responde a esas preguntas, como se recordará, el autor emite una crítica contra la ley natural y afirma que ninguna de las definiciones conocidas de la misma le parecen satisfactorias, no sólo porque carecen de uniformidad, sino porque proceden de conocimientos que no se adquieren naturalmente. Juan Jacobo afirma que para conocer tal ley se necesita vivir ya en sociedad. La “recta razón” no se aplica, pues, al estado de naturaleza. La crítica no mueve a Rousseau a elaborar su propia definición de ley natural. Afirma que lo que debe hacerse es estudiar al hombre original, antes que definir tal ley. A sus ojos, la pregunta de la academia estaba mal planteada. La moralidad, la juridicidad son ulteriores al Estado. Sólo hay ley fuera del estado de naturaleza y, en la sociedad civil, no hay más fuente de derecho que la voluntad general, que es la autoridad suprema. En resumen, el hombre sólo está sometido a la ley después de salir del estado de naturaleza y tal ley es la del Estado al cual pertenece. Todo conspira para interpretar así el pensamiento de Rousseau, pero ¿es correcta la interpretación?

Parece que no. Rousseau mismo, es una carta escrita en 1758 para responder

a sus críticos, afirma que hay tres autoridades por encima de la autoridad soberana del Estado o, cuando menos, independientes de ésta: la de Dios, la de la ley natural (“que deriva de la constitución del hombre”) y la del honor. Tacha, incluso, de blasfemo a Hobbes por haber sostenido lo contrario y en las *Cartas desde la montaña* (IV) escribe que no puede haber fundamento más seguro para la obligación entre los hombres “que el libre compromiso de quien se obliga”, aunque no todo compromiso es válido, “incluso ante tribunales”, puesto que “no está permitido infringir las leyes naturales por medio del contrato social, como no lo está infringir las leyes positivas por medio de los contratos entre particulares, ya que gracias a tales leyes existe la misma libertad que da fuerza al compromiso”. En consecuencia, la ley natural es superior al Estado. Si Rousseau rechazara esto dejaría al contrato social sin sanción moral alguna, ya que su pacto carece de sentido si los que pactan no están ligados por el compromiso que realizan. Sólo puede el pacto ser obligatorio si hay ley natural; si no, queda sujeta a la fuerza, no a la moral, y garantizado por aquella, es decir, es una formalidad sin contenido entre hombres que no tienen por qué ser fieles a la palabra empeñada (*Contrato Social*, I, VII).

De suerte que la doctrina del contrato social sería insostenible si se rechazara la de la ley natural. Pero ésta en cuanto recta razón, no podría ser patrimonio del hombre primitivo, es decir, del “animal estúpido y limitado” al que alude el libro I, capítulo VIII del *Contrato Social*, del ser razonable que, antes de entrar en sociedad civil, tiene sólo en potencia la facultad de razonar, facultad que se actualiza cuando el hombre se “socializa” y le es necesario emplear la razón, pues el instinto ya no le basta (*Contrato Social*; I, VIII). Es la vida social la que promueve el desarrollo de la razón, al hacerlo posible por necesario. Esta forma de ley natural –recta razón–, a los ojos de Rousseau, no va con el estado de naturaleza, puesto que las normas de la razón no pueden conocerse antes de tener uso de razón. La ley natural no es anterior a las leyes civiles, pero sí es superior, es decir, la ley natural sale de la naturaleza pero entra a la sociedad civil.

Sin embargo, aún quedaría por explicar cómo puede la ley natural ser el fundamento de la sociedad civil si es posterior al pacto que da origen a ésta, a menos de postular una etapa intermedia durante la cual, poco a poco, los “naturales” avanzan hacia la sociedad y pierden paulatinamente la “estupidez de los brutos”, solución a la que recurre Juan Jacobo en el *Discurso sobre la desigualdad*, donde se refiere a la “sociedad naciente”. En realidad, Rousseau está postulando dos tipos de leyes naturales: una, *secundum motus sensualitatis* y otra, *secundum motus rationis*. Tal es la conclusión de P. L. León, en un artículo titulado “Rousseau et les fondements de l’État moderne” (*Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique*, 1934 Nos. 3,4, citado por Derathé in loc. Cit.) Al pasar de lo natural a lo civil, el derecho cambia como el hombre y pasa de lo instintivo y bondadoso, a lo justo y racional.

Por otro lado, la mayoría de los pensadores de la escuela del Derecho natural opinan que el contrato social, aunque pone fin a la independencia del estado de naturaleza, no suprime los derechos que tiene el hombre "natural". Estos subsisten en el de la sociedad civil, en la cual los hombres se encuentran como eran, con la diferencia de que ahora están sometidos a una autoridad común que tiene como tarea obligarlos a practicar los deberes de la ley natural en la medida en que les da fuerza de ley civil. La autoridad soberana es aceptada sólo con el fin de asegurar el gozo pacífico de los derechos individuales de los "asociados". El Estado no puede disponer de más poder del que se necesita para lograr lo anterior y los derechos naturales del hombre son el límite para la soberanía del Estado. El contrato social da a la ley natural la sanción de que carecía, con lo cual se protegen las vidas, los bienes y las libertades de los hombres. Contra esta concepción está la de Hobbes quien establece que el estado civil aniquila al de naturaleza. Los derechos individuales no limitan, pues, a la "autoridad" puesto que el soberano es el que los fija, los amplía, los restringe o los suprime. No hay analogía naturaleza/sociedad y el Estado coercitivo hace sociales a quienes por naturaleza no lo son.

Rousseau también piensa en el aislamiento natural del hombre y reconoce la metamorfosis del hombre natural que pasa a "social": "Quien se atreve a emprender la institución de su pueblo debe sentirse capaz de cambiar, por así decir, la naturaleza humana, de transformar a cada individuo, que por sí mismo es su todo perfecto y solitario, en parte de su todo mayor del que de algún modo recibe su vida y su ser; de alterar la constitución del hombre para fortalecerla; de substituir la existencia física e independiente que todos recibimos de la naturaleza por una existencia parcial y moral". El paso implica, en consecuencia, un cambio radical y todavía algo más: "la enajenación total de cada asociado, con todos sus derechos, a toda la comunidad" (*Contrato Social*, II, VII.- I, VIII.- I, VI). Pero no muere, a pesar de esto, el "estado de naturaleza" puesto que no todo contrato es válido. El de Juan Jacobo quiere hacer al hombre más libre que en el "estado de naturaleza" (*Contrato Social*, I, VI; II, IV), es decir, restituye al hombre civil, bajo nueva forma, los bienes de que gozaba el hombre natural. La enajenación total es el recurso, el artificio que garantiza a cada hombre ser individualmente libre de toda dependencia personal. El Estado de Rousseau tiene que conferirle formalmente a cada hombre los derechos inseparables de su naturaleza. Así se racionaliza lo natural. Así se pasa de la independencia natural a la libertad civil.

Teoría del contrato y fundamento de la autoridad

Como ya hemos visto, Rousseau llama “estado de naturaleza” a aquel en el que los hombres se encuentran antes de que se instituyan sociedades civiles o Estados. Admitir la hipótesis de Juan Jacobo equivale a desposar el problema del origen del Estado con el problema de los fundamentos del Estado, indisolublemente ligados para todos los pensadores “jusnaturalistas” de la época moderna. Rousseau plantea el problema político en términos históricos, a pesar de su expresa desconfianza de los hechos. El contrato social rousseauiano es, al mismo tiempo, el acto de nacer y la garantía de legitimidad de la sociedad civil y de su autoridad política.

Los críticos de Rousseau han visto con claridad que no es concebible un contrato exterior al orden que establece un Estado y, en consecuencia, que es ilógico utilizar la noción de contrato para explicar una institución sin la cual el contrato mismo es inexplicable. Además, aducen que la historia no nos informa de Estado alguno nacido por contrato. Las objeciones son buenas. La historia sin hechos es sólo idealismo disfrazado, e ideales son el hombre natural aislado y el contrato originante. Pero tratemos de entender a Rousseau.

Digamos, en primer lugar, que, como todo contractualista, Juan Jacobo distingue entre los motivos que llevan al hombre hasta la renuncia de su independencia natural y la sumisión a una autoridad, y el acto, pacto, trato, acuerdo o convención que hace legítima a tal autoridad. No se confunde, pues, el aspecto psicológico con el jurídico. De allí que Rousseau pueda hablar sin contradecirse de fundamentos diversos del cuerpo político: uno, la utilidad común; otro, el contrato social. El primero es de tipo psicológico y es el que hace posible el pacto; el segundo es de tipo jurídico y es el que hace legítima a la autoridad. Entonces, podemos percibir dos asuntos: el psicológico (de origen) y el jurídico (de fundamento). Tratemos de analizarlos.

Los “jusnaturalistas”, partidarios de la constricción, de la artificialidad, del Estado, no dejaron de apreciar el carácter de necesidad vital que reviste para los hombres la formación de sociedades civiles, puesto que los inconvenientes del estado de naturaleza son tales, que “llaman” inevitablemente a la socialización. Es el caso de Rousseau y de su “sociedad naciente” que degenera en el más horrible estado de guerra; éste hace sentir la necesidad del “estado político” como instrumento para salir del deterioro. Son los ricos quienes inventan las convenciones y la obediencia a una autoridad común. En el fondo, parece que es Hobbes quien gana la batalla, aunque Rousseau da una vuelta que lo salva de caer en las contradicciones que critica en Locke y Pufendorf.

Estos también tienen que pasar por la guerra para explicar el contrato. Rousseau, con el aislamiento natural que postula, tiene que recurrir a la sociedad para hacer aparecer la enemistad. Entonces surge la guerra, que no

es natural, y la necesidad del contrato, que es el artificio para recuperar la paz. El contrato “civiliza”, no funda la sociedad y el Estado a un tiempo sino que perfecciona las relaciones sociales que se vuelven posibles desde el momento en que se hacen necesarias. El contrato es obra de razón, puesto que la relación social actualiza la potencia razonable en el hombre y permite de tal modo remediar el mal que ella misma produjo. El contrato es ulterior a la razón y al lenguaje, hijos directos de la relación primitiva. Razón y sociedad son solidarias en su desarrollo. El pacto es social, es acto de razón, de razones en relación, de relaciones que devienen razonables, de razones que devienen razones al hacerse sociables.

¿Cómo nace la sociedad rousseauniana? ¿Cómo sale el hombre del estado de naturaleza? ¿Cómo se relacionan si están naturalmente dispersos y carecen de inclinaciones sociales, puesto que no se necesitan los unos a los otros? Si el constreñimiento no es natural, habrá de ser externo, artificial, circunstancial y forzado. Rousseau llega a sugerir que la Providencia hizo a los hombres sociables a pesar de ellos mismos, al ubicarlos en regiones áridas, en climas inclementes, en tierras avaras, que los hicieron emigrar, invadirse. Además, una serie de cataclismos los obligó a ayudarse.

“Las asociaciones de hombres –dice– son en gran parte obra de los accidentes de la naturaleza: diluvios particulares, mares desbordados, erupciones volcánicas, grandes terremotos, incendios provocados por rayos destructores de bosques; todo lo que aterrorizó y dispersó a los habitantes salvajes de un país, debió enseguida reunirlos para reparar en común los daños comunes; las tradiciones sobre desgracias, tan frecuentes entre los antiguos, muestran que medios empleó la Providencia para forzar a los hombres a relacionarse” (*Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Cap. IX).

“Quien quiso que el hombre fuese sociable tocó con el dedo el eje del globo y lo inclinó sobre el eje del universo”. Rousseau no puede ahorrarse la Providencia. Es ingenioso, pero arbitrario. De lo forzado a lo libre, el paso se dará: es el contrato social que transforma en jurídico el hecho y hace nacer a la sociedad civil.

En el *Contrato Social*, Rousseau aborda el tema del fundamento de la auto-riedad política. Esta, como se sabe, no es natural sino convencional (CS, I, I): “El orden social es un derecho sagrado que sirve de base a todos los demás. Este

derecho, empero, no viene de la naturaleza; está fundado en convenciones". Y luego, en el capítulo IV: "En vista de que ningún hombre tiene autoridad natural sobre su semejante y de que la fuerza no produce derecho alguno, quedan las convenciones como base de toda autoridad legítima entre hombres". Contractualismo y libertad natural están, como se ve, estrechamente ligados. Además, "la asociación civil es el acto más voluntario del mundo, pues al nacer libre todo hombre –y señor de sí mismo– ninguno puede, bajo pretexto alguno, someterlo sin su consentimiento". El principio es individualista y Rousseau lo recibe de Locke, Pufendorf y Burlamaqui.

La originalidad de Rousseau estriba en la naturaleza del pacto. Ya no es "contrato de sumisión" o de "sujeción", puesto que un acuerdo que sólo beneficia a una de las partes no es verdadero contrato ni puede servir de cimiento a legitimidad alguna. Rousseau va a criticar al poder. Comenzará por atacar al poder paternal que los monárquicos usaban como análogo natural para fundamentar la autoridad política del príncipe, que no sería dependiente de artificio ni contrato alguno.

Esta teoría "paternalista" se encuentra en una curiosa obra publicada en 1680 bajo el título de *Patriarca o el poder natural de los reyes* por el Caballero Filmer. La tesis coincide con la de la *Política* de Bossuet y con la de Ramsay en su *Ensayo filosófico sobre el gobierno civil*, aparecidas en 1709 y 1719, respectivamente. El punto de partida común es afirmar que los hombres no nacen iguales ni independientes, sino sometidos a quienes los engendraron naturalmente. Los padres, antes de cualquier contrato, tienen el derecho de gobernar a sus hijos. Así, la autoridad paterna es, desde siempre, autoridad soberana, sobre cuyo modelo se instituye la autoridad política y, antes que cualquier otra, la monarquía, que reina en lugar de Dios, "verdadero padre del género humano".

Rousseau exhibirá las diferencias que existen entre el poder paternal y el poder regio, para argüir contra el fundamento que enarbolan sus adversarios. Para Juan Jacobo, la familia es sociedad natural y no institución fruto de pacto alguno: "Es la más antigua de las sociedades y la única natural" (*Contrato Social*, I, II). De suerte que el poder paternal sí tiene sus raíces en la naturaleza, lo cual lo hace radicalmente diverso al poder político, que es resultado de convenciones. No son poderes semejantes –arguye Rousseau– pues sus fundamentos son distintos y "nada hay más alejado del espíritu feroz del despotismo que la dulzura de la autoridad paterna, que busca la ventaja del que obedece más que la utilidad del que manda". El título que menos conviene a un déspota es el de "padre"; así que, también por el modo en que se ejerce, el poder político es diferente al paterno.

Además, Rousseau recuerda el carácter "provisional" de la autoridad paterna, sólo justificada y legitimada por la debilidad del hijo y por la necesidad

de educación que él padece. El hombre no puede situarse permanentemente en situación infantil frente al gobernante.

En síntesis, la autoridad paterna sólo se funda en la naturaleza mientras los hijos requieren de protección y después sólo subsiste por consentimiento o pacto. Sólo se transformaría en autoridad política si cambiara de naturaleza y, en tal caso, sería un caso de convención que cae dentro del tipo general.

Rousseau se ocupa también del lema de la esclavitud, como lo hacen no pocos escritores políticos de su época, entre los que podemos citar a Jurieu, a Locke y a Montesquieu. Normalmente, el debate comienza con referencias obligadas al derecho romano. De acuerdo con éste, la condición de esclavo y las obligaciones que comporta están fijadas por la ley sin que medie intervención alguna de un pacto mutuo entre amo y esclavo. El derecho romano, como se recordará, no admite que un hombre libre pueda volverse esclavo en virtud de convenio o pacto alguno y establece que la servidumbre es condición de prisionero de guerra o de ciudadano penalizado por delito grave (*trans Tiberim*).

Los “jusnaturalistas”, empero, se alejan de esta tradición canónica al intentar aplicar a la esclavitud la teoría del contrato. La obligación del esclavo se funda, a ojos de aquéllos, en un compromiso mutuo y el poder del amo, por arbitrario que parezca, no es menos legítimo puesto que se funda en convenciones y sólo puede existir en virtud del consentimiento del esclavo, que es la fuente de la obligación. Por otra parte, a los juristas les parece análogo el “contrato de esclavitud” al que somete a un pueblo a un monarca absoluto. Grocio, quien afirma que cada hombre puede hacerse esclavo de quien le plazca, concluye esta aseveración preguntándose por qué un pueblo libre no podrá someterse a alguien sin condición ni reserva alguna.

Rousseau critica al holandés en el *Contrato Social*, pues observa que su razonamiento tiene como objeto legitimar el poder absoluto. Para Juan Jacobo no hay analogía entre soberanía y dominación, entre *imperium* y *potestas dominica*. El pacto de sumisión, para el ginebrino, no es genuino contrato puesto que éste tendría que acarrear obligaciones entre los contratantes y, como es evidente, quien obtiene el derecho de mandar de manera absoluta queda desligado de toda obligación hacia sus súbditos. Incluso en la hipótesis de hombres o de pueblos locos, tal contrato sería contrario a derecho. Es pues, contradictorio hablar de pacto de sumisión. No se puede probar que esclavitud o que gobierno absoluto tengan base en convenciones y, en consecuencia, son ilegítimos. Rousseau estudia por separado la servidumbre voluntaria y lo que tiene su origen en la guerra, con lo cual sigue una clasificación original de Pufendorf: “Como el derecho de propiedad sólo es convencional y de institución humana, todo hombre puede disponer a su antojo de lo que posee. Pero no es lo mismo si se trata de los dones esenciales de la naturaleza, como la vida y la libertad, cuyo gozo está a todos permitido y cuya renuncia es un derecho cuando menos

dudoso”, escribe Rousseau. Los romanos, para Juan Jacobo, tenían en mayor estima la libertad, puesto que rechazan la idea de una servidumbre voluntaria. Para ellos, la esclavitud es siempre una privación de la libertad en la que no interviene la libertad. Y si no es legítimo renunciar a la libertad, menos lo será perderla a manos de la fuerza. La diferencia radica en que los romanos consideraban a la libertad como un derecho del ciudadano, en tanto que Rousseau la concebía como derecho del hombre. Así pues, como nadie es dueño de la vida de nadie, no puede el vencedor cambiar la pena de muerte por un “pacto” de esclavitud. Todo “contrato” de este tipo es nulo por ser absurdo, pues la fuerza no crea derecho y, lejos de destruir el estado de guerra, sin “contrato” de tal tipo “repone su continuidad” (*Contrato Social*, I, IV).

El contrato social

Todo contrato es un compromiso mutuo, es promesa recíproca. Así es el contrato social. El problema surge cuando se intenta precisar quién o quiénes se obligan por este tipo de contrato. Hobbes, por ejemplo, afirma que la sociedad civil se constituye por medio de un pacto mutuo que realizan aquellos que quieren ser sus miembros. Cada uno se somete voluntariamente a la autoridad, siempre y cuando los demás hagan lo mismo y, de esta manera, el soberano recibe su poder en virtud del pacto que los ciudadanos realizan. Al mismo tiempo, él no tiene obligación alguna hacia sus súbditos, puesto que no pactó con ellos ni les prometió algo. En consecuencia, su poder es absoluto. Este pacto de asociación busca la unión de todos en su solo cuerpo o persona; la unión proseguida se realiza gracias a la sumisión.

Frente al pacto de sumisión puede plantarse un tipo de convención que obligue al soberano a usar su poder sólo para bien del pueblo y de los súbditos. Sobre tal tipo de promesa recíproca pueden fundarse derechos y deberes correlativos. Este es un “contrato de gobierno”. Y es el que propone Pufendorf.

Rousseau afirma que el contrato da a luz a la sociedad, no al Estado. No se trata tampoco de un pacto de individuos con individuos, sino de individuos con el todo del que formarán parte. El cuerpo en vía de constituirse es una de las partes contratantes. Es una promesa entre el *corpus populi* y los particulares, un pacto mutuo entre soberano y súbditos. El respeto a lo pactado, cuya garantía no puede asumir ninguna de las partes, pues ninguna es superior a la otra, plantea un nuevo problema: ¿cada parte es libre de romper el trato cuando mejor le parezca? Si así fuese, el contrato no origina ni fundamenta una sociedad durable.

Juan Jacobo nos recordará que el pacto social es de una especial naturaleza. Por él, el pueblo contrata consigo mismo: por una parte es cuerpo político y, por otra, súbdito. Es una parte (el todo) lo que se obliga con otra (las partes tomadas individualmente).

Rousseau nos dice que el pacto social que propone es de naturaleza especial. Esta particularidad es el artificio que legitima compromisos que de otro modo serían peligrosos, absurdos, tiránicos y posible fuente de abusos. La consecuencia del pacto rousseauiano es que, de las dos partes, sólo una puede faltar a los compromisos contraídos con la otra. Esta parte son los particulares porque es inconcebible que una colectividad pueda ocasionar daños a todos sus miembros, cosa que equivaldría a dañarse a sí misma. El Estado no puede dañar a uno sin dañar a todos. Para entender esto es preciso recordar que la voluntad del soberano es la voluntad general, que por su propia naturaleza tiende a la igualdad, y que los actos de esta voluntad o las leyes son medidas que se aplican indiferentemente a todos los ciudadanos. No se daña

el Estado a sí mismo: le lesión sólo puede venir de los particulares, normalmente más apegados al interés privado que al bien público. El soberano debe, pues, tener poder para obligar al particular a someterse a la voluntad general, es decir, fuerza pública. Sin ésta, la ley deviene formulario vano. De algún modo estamos en la línea sanguínea de Hobbes, pues el soberano es el único juez de la ejecución del contrato y dispone de poder absoluto sobre todos los miembros de la comunidad.

La diferencia está en el ideal. El autor del *Leviatán* parte de la hipótesis-guerra y busca la paz civil. Rousseau busca la libertad y, para encontrarla, una fórmula de asociación por la cual “cada uno, uniéndose a todos, no obedezca más que a sí mismo y sea tan libre como antes” (*Contrato Social*, I, VI). La enajenación de los derechos naturales es el truco de Rousseau para convertirlos en derechos civiles y salvar así la libertad individual. El contrato social es “la garantía contra toda dependencia personal” (*Contrato Social*, I, VII; II, IX). El ciudadano y la ley substituyen institucionalmente al hombre-hombre y a la arbitrariedad. Libertad e igualdad son las metas, si se quiere, por una parte, tener un genuino Estado, y, por otra, que la libertad subsista. Si la ausencia de relaciones “naturales” garantizaba antes la libertad, en la sociedad esta garantía sólo puede ofrecerla la fuerza del Estado basada en la voluntad general.

Para ser independientes unos de otros, los ciudadanos deben ponerse, necesariamente, bajo el soberano y depender de él, pues como no hace diferencias, los mantiene en la igualdad. Esta implica un poder “nivelador”, al que todos se sometan. Es cierto que desaparecen las dependencias interpersonales, pero sigue la dependencia del poder absoluto; el soberano, finalmente, es “agente del orden” y “custodio de la libertad”. ¿No equivale todo esto a substituir una dominación por otra? ¿No queda el ciudadano –libre de dependencias personales– sometido al yugo de la comunidad? La esclavitud de todos es igual que la libertad de nadie.

Por supuesto que un contrato que equivaliera únicamente a instituir la igualdad en la sumisión sería igual al de Hobbes, es decir, daría como resultado el sacrificio de la libertad de todos en el altar de la seguridad. Pero para Rousseau, la enajenación de los derechos individuales sólo es legítima si se hace en beneficio de la comunidad entera porque “al darse a todos, el ciudadano no se da nadie” (*Contrato Social*, I, VI).

Émile Faguet critica este artificio rousseauiano: “Rousseau no sabe lo que es la libertad”, dice, puesto que la identifica con el hecho de “no depender de un individuo” y entonces, si se depende de todos no se pierde la libertad. “En otras palabras, la libertad es la igualdad: yo soy libre cuando nadie, en tanto que más fuerte, más rico, más poderoso, puede hacerme depender de él; sin dependencia particular, soy libre”. Esto equivale a afirmar que quien se somete a la voluntad general es libre porque, sin tal sometimiento, estaría sometido

a una voluntad particular. La voluntad general “que me oprime a mí y a quien podría oprimirme, establece la igualdad”, que así resulta igual a la libertad.

En este tono cabe preguntar si, para ser libre, basta no estar sometido a la voluntad de otro. De allí surge la respuesta de Juan Jacobo: es preciso que la voluntad general –cuyos actos hacen la ley del Estado– sea, para cada ciudadano su propia voluntad, es decir que sea la voluntad de cada asociado en tanto que miembro de la comunidad, en tanto que parte del soberano. Sujetos (súbditos) y soberano con los mismos hombres “considerados bajo diferentes relaciones”. En tanto que súbditos, obedecen para no obedecer a uno y ser iguales en la independencia. Como soberano, son legisladores: de ellos procede la autoridad a la que se someten. Ser miembro del soberano es la compensación al sacrificio de la libertad. Obedezco para poder formar parte de los que mandan. Someto mi ser natural de hombre a mi ser artificial de ciudadano. “La obediencia a la ley que uno mismo se da es libertad”, afirma Rousseau (*Contrato Social*, I, VIII). Pero, como no hay asambleas unánimes ¿qué sucede?

Es preciso buscar la unanimidad. Donde no hay un alto grado de unanimidad, el Estado está en decadencia, se debilita, se encuentra en etapa de disolución, pues no hay acuerdo de todos en los asuntos que conciernen a todos (Rousseau es kantiano). Hay que buscar una especie de imperativo categórico o ley universal que genere obligación del individuo en relación con el Estado, de manera que los ciudadanos no puedan resistir a la autoridad justificadamente. Rousseau afirma que el individuo se obliga por el pacto social. La obligación de obedecer a la voluntad general proviene del pacto o contrato. La autoridad soberana es legítima porque fue voluntariamente aceptada. Esto significa que la obligación no implica que exista autoridad alguna exterior y superior a los individuos, puesto que la autoridad hunde sus raíces en el individuo mismo que “contrata”. La soberanía se funda en el individuo.

Por supuesto que la voluntad general no es posible sin el interés común que sirve de lazo entre los asociados y constituye el fundamento psicológico de la asociación. Pero este interés no es colectivo ni esencialmente diferente del interés individual, lo cual quiere decir que, para Rousseau, quien se somete a la voluntad general obedece sólo a sí mismo y responde a su interés individual. Este es el “acuerdo admirable entre el interés y la justicia” de que habla Juan Jacobo (*Contrato Social*, II, IV), del cual resulta la libertad de todos propia del estado civil, que nada tiene ya que ver con la independencia del hombre salvaje. La libertad no es, en consecuencia, lo mismo que independencia: “Cuando cada uno hace lo que le place, frecuentemente hace lo que disgusta a otros y esto no puede llamarse un estado libre”.

Y libertad hay donde hay justicia. Esto significa que sólo la hay en estado civil, puesto que la justicia es desconocida y superflua en el estado natural, donde las relaciones interhumanas no existen y no se requiere de regla alguna

para preservar la independencia de hombres aislados. La noción de justicia sólo es útil cuando se plantea el problema relacional, cuando el hombre deja de ser un absoluto autosuficiente (mónada) y su contacto con otros hace de éstos una presa tentadora o un peligro amenazador.

Al parecer las relaciones, el amor de sí que en el estado natural era un sentimiento absoluto, se vuelve sentimiento de comparación, es decir, relativo. Esto lo hace convertirse en amor propio e insaciable apetito de dominación. La voluntad particular deviene fuente de desorden. De allí el contrato social como respuesta: institución de una norma de justicia o ley de razón –voluntad general– que, como base de las relaciones sociales “establezca en Derecho la igualdad natural de los hombres” y asegure la libertad de todos.

En el estado natural, las voluntades particulares no tienen oportunidad de entrar en conflicto, dado que no entran en contacto. De allí que la desigualdad natural no sea escollo para la independencia de todos. Esto es lo que desean quienes acuerdan someterse a la voluntad general y actuar considerando la relación que los une al todo, sin fijarse en diferencias ni preferencias, es decir, considerando la relación ciudadano-ley y no hombre-hombre.

De suerte que, en esta óptica, no son iguales las condiciones de la libertad en la sociedad civil que en el estado natural. En sociedad, el hombre debe usar su razón y aceptar una disciplina a la que podría no recurrir “en salvaje”, puesto que aquí le bastaría el instinto. Este es substituido por la justicia, que transforma en razonables y morales –libres– sus relaciones, pero le cuesta al hombre su independencia natural. La libertad individual exige sumisión a la ley.

Pero el pacto requiere algo más que el consentimiento de los pactantes: para ser válido debe tener buen uso y buen fin. Es decir, vale si conviene a los hombres y si les garantiza esa libertad que no podrían enajenar sin degradarse. Por el pacto el hombre se vuelve capaz de vivir según su propia naturaleza, pues sólo en la sociedad civil puede desarrollar su ser moral. Así pues, el compromiso es válido porque es preferible la vida social en la medida en que las leyes hacen del hombre un ciudadano, es decir, un ser razonable, moral, justo, libre y dueño de sí. En consecuencia, lo deseable no es el “regreso a la naturaleza”, puesto que sólo en la sociedad civil puede el hombre desarrollarse en plenitud según su naturaleza (esencia). Rousseau se inspira en Kant: “Es por medio del constreñimiento civil que el hombre alcanza real y totalmente su destino natural, es decir, el desarrollo de sus talentos”. Pero el alemán es más consecuente, puesto que afirma que formar sociedades civiles es, para el hombre, algo más que una necesidad: es una obligación.

La teoría de la soberanía

¿Cuál es su origen? ¿Cuál su naturaleza? ¿Cuáles sus límites?

En tiempos de Rousseau hay cuatro opiniones sobre el origen de la soberanía o autoridad política: 1) la fuerza; 2) las convenciones; 3) la naturaleza y 4) la voluntad de Dios. La 2 es la de la escuela del derecho natural; la 3 es la de los monarquistas-paternalistas y la 4 es la de los partidarios del “derecho divino”. Para Rousseau, como ya sabemos, la soberanía es hija del contrato (2).

En cuanto a la naturaleza de la autoridad política, Rousseau la identifica con la “voluntad general” (que es inalienable e indivisible, imprescriptible e incommunicable) no puede rendir más que en el *corpus nationis* y no puede ejercerse por un individuo. Rousseau se aleja así de los “jusnaturalistas” para quienes es legítimo transferir un derecho, siempre y cuando medie acuerdo o convención (no conocen la noción de inalienabilidad). Para Juan Jacobo, la obediencia sólo es legítima en la medida en que no destruye la libertad individual, lo cual significa que el pueblo debe conservar el ejercicio de la soberanía, la cual es constituyente de la sociedad civil y única garantía de la libertad individual. Esta no se puede enajenar, por lo tanto la soberanía tampoco. De lo contrario, el pueblo se destruye a sí mismo.

La soberanía, para Rousseau (*Contrato Social*, II, II) es el ejercicio de la voluntad general y ésta sólo se expresa en leyes. De allí que tengamos que ver cuál es la teoría rousseauiana de la ley, que es quizá la parte más original de su sistema político.

Teoría de la ley

Es quizá la más original del pensamiento político de Juan Jacobo e incluso parece que él mismo fue consciente de esto, pues llegó a afirmar que nadie, antes que él, supo descubrir cuáles son los caracteres de la ley, tomada ésta en términos políticos. “El tema es totalmente nuevo –dice– y la definición de ley está por elaborarse” (*Emilio* V). En el *Contrato Social*, primera versión, Rousseau añade que le es preciso aclarar lo que entiendo por la palabra “ley” porque “mientras uno se contente con vincularlo con ideas vagas y metafísicas, se podrá saber lo que es una ley de la naturaleza y se continuará en la ignorancia de lo que es una ley en el Estado” (*Contrato Social*, II, IV-modificado).

Pufendorf y los jurisconsultos buscaron siempre una definición de ley aplicable a la ley natural y a las leyes civiles. En el caso de Rousseau, la preocupación fue otra: saber lo que es una ley del Estado. No habrá, pues, en Juan Jacobo, referencia alguna a la “voluntad superior” y sí a una “declaración pública y solemne de la voluntad general acerca de un objeto de interés común” (*Cartas de la Montaña*, VI).

Distingue nuestro autor entre materia y forma de la ley. Esta radica en la autoridad que legisla; aquella, en lo que se estatuye. Autoridad y objeto son pues elementos que permiten calificar a una ley. De aquí no podemos concluir que a Juan Jacobo le preocupa una especie de doble universalidad de la ley: por un lado, es fruto o expresión de la voluntad general; por el otro, debe referirse al bien común. Universalidad de la voluntad y del objeto, puesto que la voluntad particular no puede erigirse en ley del Estado y puesto que una ley sobre algo particular no es ley. La ley rousseauiana debe nacer de todos y aplicarse a todos, puesto que es una relación entre el cuerpo político y sus miembros.

Así, resulta que los mismos hombres que legislan son legislados, son el soberano y los súbditos o, lo que es lo mismo, que materia y forma de la ley son lo mismo. Rousseau los distingue y los confunde, pero para él se equivocan quienes afirman que la ley es voluntad superior: se trata de un acto o declaración de la voluntad general, que a su vez tiene su legitimación en el pacto social, y sólo así deviene obligatoria. Recordaremos que es ésta la única vía para lograr que los hombres se obedezcan sólo a sí mismos y sigan siendo libres al interior del Estado. Para Rousseau, “un pueblo libre obedece, pero no sirve; tiene jefes, no amos; obedece a las leyes, pero sólo a ellas; y es por la fuerza de las leyes que no obedece a los hombres” (*Cartas...* VIII).

En consecuencia, hacer leyes, legislar, sólo es tarea para el pueblo “asambleizado”. Así lo expresa en el *Contrato Social* (II, VI): “Se ve inmediatamente que no hay que preguntarse ya a quién compete hacer las leyes, porque éstas

son actos de la voluntad general... La potencia legislativa pertenece al pueblo y no puede pertenecer más que al pueblo”.

Además, como la ley debe tener un objeto universal, deben distinguirse las leyes de las medidas que regulan su aplicación a los casos individuales. Éstas serían decretos o actos de magistraturas; aquéllas son actos de soberanía o declaraciones de la voluntad general. El *Contrato Social* es sumamente claro al respecto: “La esencia de la soberanía consiste en la voluntad general”. Esto quiere decir que el soberano, en cuanto tal, no puede ocuparse de la ejecución de las leyes. Esto compete al gobierno o “suprema administración”. De suerte que legislación y administración son funciones distintas, que deben realizar órganos distintos. Gobierno es, pues, “un cuerpo intermediario establecido entre los súbditos y el soberano... encargado de ejecutar las leyes y de mantener la libertad civil y la política” (*Contrato Social*; III, I). Rousseau es enemigo de la acumulación de esas dos funciones (*Contrato Social*; III, IV):

“Quien hace la ley sabe mejor que nadie cómo debe ejecutarse e interpretarse. Parece, pues, que no hay mejor constitución que la que reúne al poder legislativo con el ejecutivo; pero esto mismo hace al gobierno insuficiente bajo diversos puntos de vista, porque no se distingue lo que debiera distinguirse, y el príncipe y el soberano, al ser la misma persona, forman por así decir un gobierno sin gobierno. No es bueno, pues, que quien hace las leyes las ejecute, ni que el cuerpo del pueblo distraiga su atención de lo general para dirigirla a lo particular. Nada es más peligroso que la influencia de los intereses privados en las asuntos públicos y el abuso de las leyes por el gobierno es un mal menor que la corrupción del legislador, consecuencia infalible de los puntos de vista particulares”.

Rousseau insiste:

“Una vez establecido el poder legislativo debe establecerse el ejecutivo; este último opera por actos particulares, y naturalmente es distinto de aquel pues su esencia es diferente. Si fuese posible que el soberano, en cuanto tal, tuviera potencia ejecutiva, el derecho y el hecho se confundirán

tanto que no se sabrá qué es ley y qué no lo es; desnaturalizado así el cuerpo político, quedaría pronto a la merced de la violencia, contra la cual nació”.

A diferencia de Montesquieu –quien postula la división de poderes para evitar el abuso de poder–, Rousseau postula la misma separación con el fin de salvar al poder legislativo –o voluntad general– de la corrupción de su naturaleza que es la de ocuparse de lo general. No se trata de equilibrar o limitar el poder, sino de mantenerlo puro.

La postura de Juan Jacobo es congruente con su idea de soberanía indivisible, comunicable e imprescriptible. Lo que Rousseau critica es la consideración de los poderes como partes de la soberanía, puesto que para él sólo es soberano el poder legislativo, al cual debe subordinarse por completo el ejecutivo. Tal subordinación proviene de la naturaleza misma de cada uno de esos dos poderes. La potencia ejecutiva es poderío, fuerza; la legislativa es voluntad; aquélla es fuerza pública, ésta es voluntad general. Así que si el poder que ejecuta es independiente del poder que quiere, si la fuerza obra sola sin acatar la voluntad general, no hay imperio de la ley sino del más fuerte y entonces los ciudadanos quedan a la merced del gobierno, lo cual equivale a la disolución del Estado (o cuerpo político), es decir, al despotismo.

Ahora bien, es preciso aclarar que para Rousseau, el poder ejecutivo emana de la soberanía aunque no sea parte de ésta. El legislativo le puede transferir poder, pero no enajenarle la voluntad ni cederle incondicional ni absolutamente el uso irrestricto de la fuerza. Se trata de un mandato (de allí *mandatario*) o delegación o ministerio que sólo actúa en nombre del legislativo y jamás por autoridad propia. El legislativo puede y debe, en consecuencia, definir las atribuciones del ejecutivo, controlarlo e incluso destituirlo.

Rousseau prevé, empero, que los mandatarios del legislativo tenderán a independizarse de las leyes y a usurpar la soberanía. De lograrlo, tal abuso equivaldría –según nuestro autor– a la disolución del cuerpo político, puesto que donde un déspota llega a imponer su voluntad (particular) ya no hay pueblo ni ciudadanos ni autoridad sino anarquía. Esto obliga a mantener al gobierno dentro de límites precisos legales que sujeten a norma a la fuerza pública. Rousseau opina que esto es lo más difícil en materia de institucionalización política y legislación. El ejecutivo deberá pues obrar siempre bajo la tutela del legislativo y cambiar de manos con periodicidad fija.

Sin embargo, Juan Jacobo no es muy optimista puesto que piensa que todas las medidas legales no bastan para impedir la paulatina disolución del Estado; sólo la retardan. El ejecutivo romperá tarde o temprano el contrato social y arruinará al Estado al usurpar la soberanía por imposición de

su voluntad (particular). Los Estados, como los hombres, nacen heridos de muerte. El gobierno es su amenaza perpetua y la causa de su envejecimiento y deceso.

Su salud dependerá de una constitución robusta. La del hombre es obra de la naturaleza; la del Estado es obra del arte. No depende de los hombres la conservación de su propia vida; en cambio, de ellos depende prolongar tanto como sea posible la del Estado, dando a éste la mejor Constitución.

Resulta sin embargo curioso comprobar que Rousseau, después de fundar toda su esperanza en las instituciones políticas, proclame la insuficiencia y la fragilidad de éstas. Ginebra lo hizo más pesimista. En el *Emilio* (II) leemos: "La libertad no se encuentra en forma alguna de gobierno; está en el corazón del hombre libre".

Límites de la soberanía

Cuando Juan Jacobo aborda el tema de los límites de la soberanía, dos tesis contrarias están en el terreno del pensamiento político disputándose adhesiones. Una identifica al poder con el poder absoluto y es obra de Thomas Hobbes. La otra, obra de los jurisconsultos, admite que la soberanía tiene como fronteras a la ley natural y al bien público y somete a aquella a matices y límites. Nuestro autor toma proposiciones de ambos bandos. Con Hobbes, reitera que la soberanía consiste en un poder absoluto; con los adversarios del inglés, sostiene que el soberano debe respetar los linderos de la utilidad pública. Es preciso, pues, indagar si Rousseau se limita a yuxtaponer o si tiene al respecto tesis propias.

Juan Jacobo afirma que una soberanía limitada sería contradictoria. “Limitarla es destruirla” señala en *Contrato Social*. Al afirmar lo anterior, Rousseau critica a quienes sostienen que las leyes fundamentales de un Estado circunscriben la autoridad del soberano al grado que éste no tiene derecho a infringirlas ni a modificarlas. A los ojos de Juan Jacobo esto equivaldría a afirmar que es necesario otro poder, independiente del soberano, con fuerza suficiente para obligar a éste a respetar las normas, puesto que sin tal fuerza las leyes serían “vano formulario”. Así, el soberano devendría subordinado, órgano de ejecución, privado del ejercicio del derecho de soberanía, lo cual equivale a desnaturalizarlo y disolverlo. Con él desaparecería el Estado cuya unidad exige que la autoridad no se divida ni limite.

Para Rousseau el Estado debe darse una Constitución pero, como ésta es obra del soberano, este mismo puede cambiarla en la medida en que el soberano es la voluntad general y las leyes son expresión de tal voluntad. Si ésta cambia, las normas cambian. Tal parece que Juan Jacobo supone para la voluntad general una inestabilidad análoga a la de las voluntades particulares (como la suya) y postula una especie de provisionalidad constitutiva para toda norma. En efecto, así se explica que el *Contrato Social* (III, XVIII) hable de asambleas populares periódicas consagradas no sólo a la elección de mandatarios sino a la revisión de la Constitución, y hasta proponga una fórmula de inicio de Asamblea: “Si place al soberano conservar la actual forma de gobierno...”

Rousseau argumenta como Hobbes en el sentido de que “nadie está obligado por los compromisos que contrae consigo mismo” y de que es contra la naturaleza del soberano darse una ley que no pueda violar. Ni siquiera el contrato social es, pues, definitivo; quien no tiene más obligaciones que consigo, no está vinculado por obligación alguna. Además, el soberano no puede estar constreñido por sus declaraciones pasadas y las leyes tienen autoridad por que expresan una voluntad actual: “Cada acto de soberanía, como cada instante que dure, es absoluto e independiente del que lo precede; el soberano

actúa por lo que quiere, no por lo que quiso". Esto significa que la actividad de la voluntad general es discontinua. En consecuencia, el Estado no subsiste gracias a las leyes, sino a la existencia del poder legislativo. "Todo lo que el soberano declaró querer, lo quiere siempre a menos que lo revoque".

Es indudable, pues, que Rousseau concede a la colectividad un poder absoluto sobre sus miembros, pero, al mismo tiempo, afirma que el poder del Estado, que la soberanía, debe tener fronteras pues no deben franquear "los límites de las convenciones generales" ni los de la "utilidad pública". El poder absoluto no implica, en consecuencia, poderío ilimitado sino ausencia de límites constitucionales. Esto equivale a ponerle como límites la ley natural y la utilidad pública.

Y aquí es preciso señalar que el problema más importante en política es el de las relaciones entre ley civil y ley natural, pues entra en juego el derecho a los derechos de la conciencia individual. ¿Compete a ésta o bien a la ley civil establecer la distinción entre lo justo y lo injusto?

Los juristas de la escuela del derecho natural estuvieron por la primacía de la conciencia individual; Hobbes por la de la ley civil. Juan Jacobo, en algunos textos, asume la posición de Hobbes y parece indicar que no hay en el Estado más autoridad moral que la de la ley civil, es decir, de la voluntad general. Esto contradiría la tesis rousseauiana sobre la conciencia individual, en la que existe "un principio innato de justicia", y sometería al hombre al criterio del ciudadano. Este no tendría ya por qué consultar a su conciencia, pues le bastaría obedecer a la ley civil.

Sin embargo, Rousseau mismo rechaza ser partidario de tal cosa y, como se recordará, declara en su *Carta a D'Alambert* que la ley natural no sólo es independiente del soberano sino superior a éste. Las fechas de los textos permiten suponer que Rousseau se plegó al jusnaturalismo del que se apartó antes, pero resulta curioso y sorprendente que el tema de la ley natural no aparezca en todo el *Contrato Social* (cfr. Derathé p. 342). Esto mueve a pensar que, cuando menos, Rousseau dejó sin resolver el problema y que hay una dicotomía entre su moral y su política. Hobbes opina que la conciencia yerra, puesto que es juicio. Rousseau opina que es infalible (*Nueva Eloísa*, III parte libro XVIII, cap. IV). ¿Por qué someterla a la cambiante voluntad general?

También es un problema grave el que suscita Juan Jacobo al proclamar superior a la ley natural sin precisar quién o qué órgano decide lo que está de acuerdo con ésta. Hobbes da tal competencia a la ley civil y así hace natural todo lo legal. Rousseau parece quedarse con dos autoridades morales –voluntad general y conciencia individual– que son "norma de justicia", y deja abierta la posibilidad de conflicto. Queda por lo tanto sin solución la antinomia hombre-ciudadano.

En cuanto al criterio de “utilidad pública”, se trata de lo que confiere legitimidad y obligatoriedad a las exigencias de la autoridad que signifiquen sacrificio para los individuos. Pero es el soberano quien juzga lo que es de interés común. Y es el único juez en la materia, puesto que si cada uno lo fuese no habría gobierno ni Estado, o quedaría paralizado el cuerpo político. Pero si el soberano sólo tiene los límites que él mismo se da, equivale a Leviatán. Si Rousseau sostiene lo anterior resultaría que el *Contrato Social* contradice al resto de su obra o que ésta carece de congruencia, pues defiende la libertad individual al mismo tiempo que genera un sistema despótico. O en última instancia ¿qué es la libertad para Juan Jacobo?

Rousseau, empero, da al soberano juez la característica de razonable y la de equitativo. Y así, como señala Émile Boutmy, resulta que el soberano es una especie de dios que puede todo lo que quiere pero no puede querer el mal puesto que el mal es contrario a su naturaleza. El soberano está, pues, limitado por su esencia. Y si hay enajenación total de derechos individuales en su favor, sólo se trata de una ficción jurídica necesaria para establecer un sistema de compensaciones ventajoso para el individuo. Este cede derechos absolutos y obtiene un derecho limitado que ejercita dentro de la ley. La soberanía pertenece a una persona moral abstracta –la sociedad política– que no puede renunciar a ella (no como Hobbes). La vieja idea de *Discurso acerca de la desigualdad* es la que aquí reencontramos:

“Hubiera querido nacer en un país donde el soberano y el pueblo tuviesen el mismo interés, a fin de que todo tendiera a la felicidad común; como esto sólo sería posible si pueblo y soberano fuesen la misma persona, querría haber nacido bajo un gobierno democrático sabiamente temperado”.

Sin embargo, no basta que el poder soberano esté en manos de la colectividad para que se ejerza en beneficio de todos sus miembros. Los cargos deben distribuirse y las cargas también. Así habrá igualdad en cuanto a derechos y obligaciones, que es lo que quiere la voluntad general. Tal igualdad limita al poder, pues protege la libertad política, garantía de las demás, al garantizarla por la ley.

Pero la voluntad general ¿no se equivoca nunca? Si se equivoca es por la influencia de sub-voluntades parciales, así que hay que suprimirlas o hipermultiplicarlas para anularlas. Además, está la corrupción, que tiene su raíz en la desigualdad de fortunas y que sólo se puede combatir limitando el ejercicio del derecho de propiedad:

“El poderío civil se ejerce de dos maneras: una, legítima, por la autoridad; otra, abusiva, por las riquezas. Donde las riquezas dominan, poderío y autoridad están ordinariamente separados, pues los medios para obtener una u otra son diversos. Allí el poder aparente lo tienen los magistrados pero el real está en manos de los ricos. Con un gobierno así todo marcha al capricho de las pasiones de los hombres; nada tiende hacia el fin de la institución.

“Sucede entonces que el objeto de la codicia se divide: unos aspiran a la autoridad para venderle su uso a los ricos y enriquecerse por este medio; los otros, y el mayor número, van en pos de las riquezas con las que están seguros de que un día lograrán el poder comprando la autoridad o a quienes son sus depositarios” (*Proyecto de Constitución para Córcega*).

Rousseau pasa prácticamente sus años sujetos al dulce yugo de su catequista. Hace algunos viajes y da entrada a nuevos amos durante éstos, pero todo vuelve a su camino, a pesar de que el inquieto ginebrino escribe más tarde que, sin la ayuda de una entusiasta compañera de viaje - Mme. de Larnage, experimentada señora de 43 años - jamás habría conocido la voluptuosidad. Pero también un amante uede mimbrer. En 1738, la señora de Warens ya encontró un nuevo número uno, cuya presencia no sólo no disgusta, sino que distiende a Juan Jacobo, que vuelve a darle a la rubia catequista categoría de "Mamá". Pero la abandonará definitivamente sino hasta 1740, después de fracasar en sus intentos de obtener una pensión del gobierno de Saboya y decidirse a volar tan alto como se le permitían sus alas. Ese año, Rousseau trabaja como preceptor de los hijos de un poderoso político de Lyon y luego contra al revés del alcalde de Verrières, además de trabajar. En 1742 elabora un nuevo sistema de notación musical - es el año en que Roma prohíbe a los jesuitas el "rito chino" - y se lanza a la conquista de París, donde, ante la Academia de Ciencias, lee su proyecto musicográfico. También en ese año nace Lavoisier y reina sobre Prusia Federico II, al lado de la célebre emperatriz María Teresa.

La introducción en el mundo parisienne ~~de~~ promete a Rousseau acercarse a los medios de las altas finanzas, donde conoce a la familia Dupin, cuyo hijo se convierte en discípulo de Juan Jacobo, esta vez de nuevo preceptor, pero siempre con un ojo puesto en las mujeres que le rodean. La señora Dupin es objeto de sus insinuaciones y Juan Jacobo comienza a componer su ópera "Las

"Musas Galantes". En 1743, por fin, parece que sus esfuerzos por ascender tienen recompensa: el conde de Montaigne le ofrece su secretaría particular; se trata del embajador de París ante Venecia. Rousseau se entusiasma y viaja a la Residencia, donde busca el contacto con nobles y potentados que le den lustre. Pero no dura mucho el gozo: Juan Jacobo no puede pagar los servicios de una célbete y bien relacionada cortesana y, además, se pelea con su patrón. El ex-secretario regresa, decepcionado, a París. Pero sus apuros y anhelos no han muerto. Los Dupin lo ubican en los medios financieros, donde Rousseau se enamora de nuevo: esta vez -1748- de una inabarcable hermana del señor d'Epinay, Elizabeth-Sofía-Francisca de Talive de Bellegarde, inmediatamente casada con el conde de Houdetot. Fue ella el gran amor de su vida, aunque la compañera estable de Rousseau fue alguien completamente distinta: una sirvienta analfabeta que Juan Jacobo conoce en 1745 ó 1746 en el Hotel de San Quintín, en París. Su nombre: Teresa Levasseur, con la que engendró cinco hijos sin mediación de matrimonio formal de especie alguna. Rousseau mismo asegura que los cinco fueron comprados a las afueras del Hospicio de Niños Perdidos. La relación con Teresa duró unos 30 años.

En 1745 Rousseau entra en contacto con Diderot, Condillac y Voltaire. En 1747 muere Isaac Rousseau. En 1749, Juan Jacobo redacta -a solicitud de D'Alembert- los artículos sobre "música" de la Enciclopedia. El 24 de julio de este año, Diderot es encarcelado en Vincennes. Rousseau va a visitarlo varias veces. Una de éstas, en octubre, al detenerse a descansar en el bosque, Juan Jacobo lee un aviso

que publica "Le Mercure de France", con el programa de la Academia de Ciencias y Artes de Dijon para 1750, que incluye un premio de moral para el mejor trabajo - respuesta a esta pregunta: "¿Habrán contribuido el restablecimiento de las ciencias y las artes a la depuración de las costumbres?"

Es el año en que Montesquieu se hace conocer con "El Espíritu de las Leyes", en que Diderot publica su "Carta sobre los ciegos", en que Buffon inicia la publicación de su "Historia Natural", en que Condillac publica su "Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos" y en que nace Goethe en Frankfurt. Rousseau confiesa que la pregunta ocasionó en él una "Illuminación" que, por una parte, le hizo elaborar mentalmente y de manera inmediata, su respuesta a la interrogación y, por otra, le hizo ver un nuevo universo y volverse un hombre distinto. Al año siguiente - 1750 - muere Jean Sebastian Bach y Juan Jacobo Rousseau obtiene el premio de la Academia de Dijon con su "Discurso sobre las ciencias y las artes", canto al retorno del hombre a la inocencia de su edad primera que marca la obtención de la gloria mundana perseguida y la insatisfacción rememora a sus miedos. "No encontré nada más grande ni más bello que ser libre y virtuoso, por encima de la fortuna y la opinión, y ser bastarme a mí mismo". En una palabra, el premio mueve a Rousseau a vivir de la manera que la obra premiada postula. Para eso será preciso retornar a las raíces austeras del calvinismo ginebrino y dejar atrás el "mundanal ruido". Una grave enfermedad le hace apresurar el paso. Rousseau busca

EL PLURALISMO EN LA OBRA DE
PIERRE-JOSEPH
PROUDHON

ANARQUISMO Y PLURALISMO

Mucho se ha escrito acerca del anarquismo, sobre todo para atacarlo, caricaturizarlo o subrayar sus rasgos más defectuosos y criticables. El anarquismo ha sido víctima de un descrédito que no merece. Hoy en día, no obstante, reconocemos la validez de lo que pudo anticipar. La realidad de los totalitarismos y de los burocratismos confieren a la respuesta anarquista una actualidad indiscutible; volteamos hacia los pensadores anarquistas para buscar las bases de una filosofía y de una acción política que no sea ni liberal ni comunista, y aceptamos la importancia del fenómeno anarquista en la historia de Occidente.¹

I. Orígenes históricos del anarquismo

La Revolución francesa es la victoria del liberalismo: proclama que el individuo es un fin en sí mismo y anuncia el carácter sagrado de la libertad. Sin embargo, a la igualdad política de los ciudadanos ante la ley no siguió la igualdad económica. Las condiciones de miseria se mantuvieron intactas y cerca de dos siglos más tarde, la revolución industrial produjo un mundo fragmentado donde la vieja regla de la caridad sucumbió frente a los imperativos del progreso.²

Contra esta situación que reduce a nada la igualdad se vuelcan los adversarios de la revolución francesa, que se dividen en dos grupos: los contrarrevolucionarios, por una parte, y los supra-revolucionarios por la otra. Los primeros concebían la revolución como una suerte de fuerza satánica y pretendían defender un orden providencial, divino, natural y necesario, roto por la acción revolucionaria.³ Los otros reprochaban a los doctrinarios de la re-

¹ Guérin, Daniel, *Ni Dieu Ni Maître*, París, 1974, p. 4-8 y 34-38. Cf. también Secrétan, Philibert, *Autorité Pouvoir Puissance*, Lausana, 1969, p. 159.

² Russ, Jacqueline, *La pensée des précurseurs de Marx*, París, 1973, p. 13-15. Cfr. también Arvon, Henri, *L'Anarchisme*, París, 1974, p. 9-12.

³ De Maistre, Joseph, *Du Pape*, Migne, 1862, p. 243, citado por Hauptmann, Pierre, *Proudhon Genèse d'un athéiste*, París, 1969, p.128.

volución el no haber llegado hasta la última consecuencia de su ideología; podemos resumir su posición con una frase de Moïse Hess: "Los tiranos han cambiado, pero la tiranía permanece".⁴

De entre los supra-revolucionarios aparecen los anarquistas que, con gran sed de justicia, buscan reconstruir la sociedad según los principios extraestatales. El anarquismo es, antes que nada, una protesta ante las contradicciones del naciente liberalismo.⁵

II. Las ideas fuerza del anarquismo

Daniel Guérain encontró entre las doctrinas anarquistas seis ideas fuerza: a) una revuelta "visceral" contra todo aquello que es sagrado u oficial; b) un "horror" hacia el Estado y el gobierno del hombre por el hombre, definido por los anarquistas como incompatible con la sociedad; c) una crítica a la "democracia burguesa", a pesar de la aceptación de un carácter relativamente progresista de ésta; d) una crítica al "socialismo autoritario" hecha en nombre del individuo y de su libertad, como previsión de la instauración de un totalitarismo estatal o del arribo de un régimen de partido único; e) una concepción del individuo como fuente de energía creativa en la que la iniciativa jamás debe ser asfixiada; f) una concepción de las masas que rehúye de los líderes y que confiere a aquéllas una "fuerza misteriosa" y un instinto "que considera justo".

A los ojos de los teóricos del anarquismo, la revolución será el resultado de la acción recíproca individuo-masas, con los mínimos intermediarios.⁶

III. Las fuentes filosóficas del anarquismo

Por principio, el individualismo racionalista francés, que afirma que el hombre, por derecho de nacimiento, goza de ciertos derechos inalienables anteriores a toda organización política, y que hay también en el hombre una división interna entre el instinto social o altruismo y el instinto de conservación o egoísmo. Esta idea subraya también que las libertades individuales peligran por el predominio del instinto egoísta, que crea también la necesidad del Estado, cuya finalidad será hacer respetar esas libertades. El Estado está fundado sobre el contrato social, por lo que, como cada individuo libre no obedece sino a sí mismo, y no se asocia con otros sino por libre decisión, el individualismo racional lleva en su seno un anarquismo en ciernes.⁷

⁴ Citado por Arvon, Henir, in Op. Cit., p.10.

⁵ Ibid., p. 13.

⁶ Guérain, Daniel, *L'anarchisme*, París, 1965, p- 16-40.

⁷ Arvon, Henir, Op. Cit., p. 14-16.

El pensamiento anarquista es también tributario del idealismo alemán. El objeto y el sujeto de Hegel —en apariencia separados e independientes el uno del otro— se rencuentran como unidad en la idea de absoluto, en el espíritu donde la realización depende a tal punto de la progresiva toma de conciencia de los espíritus completos, que podría preguntarse si este espíritu no es solamente “el espíritu humano que toma plena conciencia de sí mismo”.⁸ La izquierda hegeliana se ubicará lejos del inmanentismo para hablar así de la moderación del maestro. El espíritu se convertirá en hombre con Feuerbach y en espíritu humano con Bruno Bauer, para terminar siendo el Yo único en la obra de Max Stirner.⁹ La pregunta que subyace es: ¿cómo restituir al hombre (Feuerbach) lo que ha investido como Dios, al individuo (Stirner) lo que ha alienado la sociedad, a la comunidad (Bakunin) lo que ha concentrado el Estado, al trabajador (Proudhon) lo que le ha arrebatado el capital?¹⁰

Por otra parte, la búsqueda de unidad se convertirá en lucha contra todo dualismo, contra toda alienación. Entre los anarquistas esta guerra es tan clara que bien puede verse el vínculo entre el idealismo y el anarquismo.¹¹

Finalmente, es necesario señalar la influencia del cristianismo en el pensamiento anarquista. Tanto el P. De Lubac como el P. Hauttmann y Patrick de Laubier han hablado de esta relación en la obra de Proudhon.¹² En ese sentido, Henri Arvon afirma que, como lo indica la doctrina de Jesús, los anarquistas persiguen la defensa del valor absoluto de la persona humana frente al Estado.¹³

IV. Conceptos generales del anarquismo

Los anarquistas buscan la justicia. El problema reside en cómo alcanzarla por otro medio que no sea la coacción o la coerción, ante lo que proponen la solución política de un contrato libre en el que las cláusulas sean asimismo libremente observadas. Se trata de un contrato que siempre podrá modificarse, que reposa sobre una base ilimitada de acuerdos contractuales. No es sólo una ficción jurídica sino el resultado del diálogo entre intereses diversos. Su alcance está estrictamente limitado y al mismo tiempo no limita la libertad

⁸ Ibid., p. 17.

⁹ Ibid., p. 17-18.

¹⁰ Secrétan, Philibert, Op. Cit., p. 160.

¹¹ Arvon, Henir, Op. Cit., p. 18.

¹² De Lubac, Henri, *Proudhon et le christianisme*, París, 1945; Hauttmann, Pierre, *Proudhon. Gèse d'un anti-théiste*, París, 1969; De Laubier, Patrick, “Proudhon et la contestation”, *Nova et Vetera*, enero-marzo 1974, Génova. Cfr. también las tesis inéditas de Pierre Hauttmann: “Proudhon, sa vie et sa pensée, 1809-1849” y “La Philosophie sociale de Proudhon”, ambas en el Instituto Católico de París.

¹³ Arvon, Henir, Op. Cit., p. 20.

plena de los contratantes.¹⁴ Esta fórmula se titula “federalismo” en Proudhon: es el “anarquismo positivo que no debe confundirse con el desorden”.¹⁵

Para la organización social, los anarquistas proponen tres soluciones más o menos representativas de su pensamiento: a) la unión inestable y siempre modificable de individuos que jamás pierden el control sobre sí mismos; esta unión debe salvaguardar la individualidad de cada uno de su miembros, proteger la propiedad privada, proveer a la organización de trabajo y supervisar la circulación de dinero: es el asociacionismo de Stirner; b) el comunismo de Bakunin, que busca la supresión de toda propiedad porque nace de la injusticia y tiene su origen en la injusticia; c) el mutualismo proudoniano, del que se hablará más adelante.¹⁶

En lo que concierne a la ética, el pensamiento anarquista se inclina por acrecentar la responsabilidad individual. Si bien se ha dicho antes lo contrario, es Stirner quien encuentra que la esclavitud del vicio es tan insoportable que merece ser condenada.¹⁷ Proudhon, campesino atado a la tradición, toma una ruta casi puritana: “Podría suscribir las palabras de Sorel...: El mundo se volverá más justo en la medida que se vuelva más virtuoso”.¹⁸

V. Anarquismo y pluralismo

Es importante precisar que cuando se habla de “pluralismo” se alude a una sociedad de régimen “dialógico”: democracia política, democracia económica, democracia orgánica, democracia personalista.¹⁹ Podemos encontrar referencia a esta sociedad en las encíclicas *Gaudium et Spes* y *Octogesima Adveniens*.²⁰ Así, una sociedad dialógica o pluralista se opone: a) a toda sociedad que no admita en su seno disidencia o diversidad alguna; b) a todo Estado que sólo reconozca la ideología nacional y la política oficial; c) a toda sociedad donde la desigualdad económica impida la existencia real de igualdad en derecho; d) a toda sociedad que carezca de un principio fundamental de unidad.

Se trata, empero, de una democracia que admita de una manera explícita que las sociedades civiles reúnan bajo el término de “pueblo” a mujeres y hombres de origen, condiciones sociales, mentalidades e intereses múltiples, divergentes e incluso opuestos.²¹ La sociedad pluralista reconoce, protege y fomenta la diversidad por medio de sus instituciones.

¹⁴ Esta cita no se encuentra en el manuscrito original (Nota del traductor).

¹⁵ Russ, Jacqueline, Op. Cit., p. 298.

¹⁶ Arvon, Henir, Op. Cit., p. 20.

¹⁷ Ibid., p. 87-88.

¹⁸ Hauptmann, Pierre., Op. Cit., p- 39. Cf. también De Lubac, Henri, in Op Cit., p. 53-80 y 262-279.

¹⁹ Coste, René, *Las comunidades políticas*, Barcelona, 1971, p. 118.

²⁰ *Gaudium et Spes*, núm. 74-75. *Octogesima adveniens*, 22-28.

²¹ Secrétan, Philibert, *Le contestable et l'incontestable*, Lausana, 1974, p. 169.

Sin embargo, como la pluralidad por sí sola no es suficiente para fundar una sociedad, la cohesión de lo múltiple exige el reconocimiento del principio de unidad; hace falta también hablar de un principio centrípeto, que consiste en la aceptación común de la unidad posible y de la voluntad para que prevalezcan las fuerzas de cohesión sobre las de dispersión. En resumen, la sociedad pluralista se reconoce compleja, en tensión constante unidad-diversidad, y busca una razón común a todos sus integrantes.²²

Una concepción pluralista y una acción pluralista son contrarias al monolitismo, a todo monopolio de la economía y del poder político, a toda concentración de poder del aparato administrativo del Estado, a la reducción de la vida democrática “al aspecto formal del modo de elección de la clase política”.²³

Podemos añadir que, al menos en lo que se refiere a la crítica de los excesos del poder, el pensamiento anarquista nos ofrece las semillas de una concepción pluralista.

VI. ¿Por qué Proudhon?

De Pierre-Joseph Proudhon se ha dicho que es el único anarquista que jamás relegó el aspecto práctico de una doctrina en la que la falibilidad constitutiva proviene del predominio casi exclusivo de una crítica destructiva.²⁴ Se ha escrito también al respecto, que el pensamiento proudhoniano figura como libertario, antiautoritario y pluralista: en él la ley, la justicia y la ley moral prevalecen sobre la atomización de los hombres, por libres que sean.²⁵

Además, pareciera que la clave de toda la reflexión de Proudhon se encuentra en “una evidencia primordial, una observación existencial, una constatación sociológica: el pluralismo”.²⁶ De acuerdo con Emmanuel Mounier, Proudhon termina por reconocer en la autoridad y en la libertad “dos principios indisolublemente unidos del orden político, el uno sin el otro se vacían de sentido”.²⁷

Podríamos añadir los testimonios del Padre De Lubac y del Padre Hautmann, así como el de Pierre Ansart,²⁸ pero resulta suficiente con mencionar la opinión de Georges Gurvitch acerca de la actualidad del pensamiento

²² Ibid.

²³ Ibid., p. 174.

²⁴ Arvon, Henir, Op. Cit., p. 39-40.

²⁵ Russ, Jacqueline, Op. Cit., p. 135.

²⁶ Bancal, Jean, *Proudhon. Obras escogidas* (en el Prefacio), París, 1967, p. 11. Cf. También Gurvitch, Georges, *Proudhon*, París, 1965, p. 15.

²⁷ Mounier, Emmanuel, *Comunismo, anarquismo y personalismo*, París, 1966, p. 126.

²⁸ Hautmann y De Lubac, in op. Cit. Ansart, Pierre, *Naissance de l'anarchisme*, París, 1970, y *Marx y l'anarchisme*, París, 1969.

proudhoniano y, sobre todo, lo que ha escrito uno de los más grandes especialistas de Proudhon, Jean Bancal: "lo mismo ayer que hoy, es a Proudhon y a su doctrina a la que hay que acudir cada vez que se quiera abrir el marxismo o transformar el capitalismo; su pensamiento adquiere un singular y cada vez mayor poder de realización".²⁹

Con estas bases resulta por demás oportuno realizar una investigación sobre el pluralismo en la obra de Pierre-Joseph Proudhon.

²⁹ Bancal, Jean, *Proudhon. Pluralisme et Autogestion*, 2 vols., París, 1970, T. II, p. 232-254. Cf. también Gurvitch, Georges, *Proudhon*, París, 1965, p. 15 y 70.

II

EL HOMBRE, LA VIDA, LA OBRA, EL ENTORNO

I. Vida y obras más importantes

Pierre-Joseph Proudhon nació en Bassançon, Francia, el 15 de enero de 1809. Su madre fue cocinera. Una beca le permitió ingresar al Colegio Real de Besançon a la edad de diez años. A pesar de su condición precaria, logró obtener numerosos premios de excelencia académica. Es en el colegio donde Proudhon comienza a percibir las diferencias entre los alumnos que lo tienen todo y aquellos que, como, él deben hacer las traducciones del latín sin diccionario.

Es el tiempo de la Restauración. Proudhon vivió su juventud entre el reinado de Luis XVIII y el de Carlos X, en plena alianza del trono y el púlpito. La enseñanza primaria se encuentra prácticamente en manos de un clero que atiende a un pueblo dócil y sumiso.³⁰ La familia Proudhon queda en bancarota luego de un proceso en 1826: a pesar de sus logros escolares, Pierre-Joseph debió abandonar sus estudios de bachillerato para convertirse en aprendiz de tipógrafo. En 1838 obtiene la beca Suard de la Academia de Besançon y parte rumbo a París.

Su primera obra publicada es la *Defensa de la celebración del domingo* (1839). A finales de 1841 le es retirada la beca Suard a causa de la polémica suscitada por la publicación de *¿Qué es la propiedad?* (1840), obra que lo eleva a la fama en el mundo entero.³¹ Sin recursos económicos, Proudhon encuentra trabajo como apoderado legal de una empresa de transporte fluvial en Lyon. Puede viajar a París con frecuencia y conserva este empleo hasta 1847.

³⁰ Hauptmann, Pierre, in Op. Cit., p-46 y ss. También página 62 y ss. Para la biografía de Proudhon pueden consultarse las Op.Cit de Gurvitch, De Lubac, Guérin, Bancal y Ansart; Cf. también Halévy, Daniel, *La jeunesse de Proudhon*, París, 1963; Woodcock, Georges, *Proudhon, a biography*, Londres, 1956; Gurvitch, Georges, *Proudhon y Marx: une confrontation*, CDU, París, 1964.

³¹ Gurvitch, George, *Proudhon*, París, 1965, p.2.

Entre 1843 y 1847 Proudhon publica las que serán sus obras más importantes: *Creación del orden en la humanidad* (1843) y *Sistema de contradicciones económicas*, con el subtítulo *Filosofía de la miseria* (1846). Karl Marx responde a este último en 1847 y lo tacha de ser un libro escrito en un estado de gran irritación, con errores de interpretación e indiscutibles injusticias.³² La ruptura entre Marx y Proudhon se consuma. El 17 de diciembre de 1847 muere su madre.

En 1848 Proudhon parte a la capital francesa para ejercer la profesión de periodista y escritor. Fue electo diputado en los comicios complementarios de la Asamblea Nacional. Luis Napoleón Bonaparte llega a la Presidencia de la República en diciembre de ese año, después de las “jornadas de junio”. Tres años más tarde, el presidente se hace proclamar emperador.

Proudhon es condenado a tres años de prisión el 28 de marzo de 1849, a causa de sus artículos violentos e injuriantes contra el príncipe-presidente. Se oculta en Bélgica, vuelve ilegalmente a Francia y es reconocido, detenido y encarcelado del 7 de junio de ese año hasta el 4 de junio de 1852. Durante su arresto pudo casarse, gracias al derecho de salida semanal de los presos políticos, con Euphrasie Piégard en diciembre de 1849, y ser padre de dos hijos.

Terminado el periodo de encarcelamiento, Proudhon redacta *De la justicia en la Revolución y en la Iglesia*, publicado en 1858. El libro es retirado de circulación y su autor perseguido y condenado a otros tres años de prisión. Una vez más se refugia en Bruselas, donde lo alcanzan su mujer e hijos. El 12 de diciembre de 1860, Napoleón le revoca la pena, pero Proudhon regresará a Francia hasta el 18 de septiembre de 1862. Un año después aparece su libro *El principio federativo y la necesidad de reconstituir el partido de la Revolución*. Muere en París el 19 de enero de 1865. Son publicadas *post mortem* algunas obras entre las que pueden destacarse *Teoría de la propiedad* y *De la capacidad política de la clase obrera*.³³

II. La familia de Proudhon

En los Proudhon encontramos toda una tradición de dignidad, de simpatías republicanas, de solidaridad moral campesina y de religiosidad sencilla pero de raíces profundas. Su abuelo materno fue conocido por su energía y audacia al momento de resistir a las pretensiones de los soberanos. Catherine Simonin, madre de Proudhon, fue notable por sus virtudes: amor al trabajo bien realizado, honradez, fidelidad a la palabra empeñada, respeto por sí misma y por los otros, castidad. Claude-François Proudhon, el padre de Pierre-Joseph,

³² Ibid., p.3.

³³ Ibid., p. 5-12.

fue escrupulosamente honesto. La familia conserva y respeta las tradiciones cristianas: rezos vespertinos y previos a cada comida, misa y oficios los domingos. Proudhon escribiría: "Fui bautizado, hice mi primera comunión y fui confirmado bajo una piedad sincera". Reconoce también que en gran medida fue "educado por la Iglesia".³⁴

El padre y la madre admiran los avances igualitarios de la Revolución francesa. Las ideas republicanas de Catherine Simonin no eran un secreto para nadie. La resistencia a cualquier presión injustificada, de donde venga, es a los ojos de Proudhon la esencia misma de una herencia ancestral. Cree en el Dios de sus padres, de su pueblo y de su comunidad aunque sólo sea para declararle la guerra.³⁵

III. La escuela

Cuando Pierre-Joseph ingresa al Colegio Real de Besançon, la enseñanza era el campo de batalla preferido entre realistas y liberales. Las luchas políticas y religiosas eran comunes en las escuelas. Si consideramos que entre la familia Proudhon prevalecía un ambiente cristiano, podríamos decir que toda la infancia, la adolescencia y una parte de su primera juventud transcurrieron en un ambiente de religiosidad católica.³⁶

Pero los centros de enseñanza se agitan al igual que toda la sociedad francesa de la época. Lo que más impacta al joven es la distinción entre clases sociales que se practica adentro y afuera de las aulas. Hay toda una línea de pensamiento que sostiene esa "desigualdad providencial".³⁷ Proudhon sufre la vergüenza de la inferioridad de su condición, de la pobreza como castigo,³⁸ y se revela contra el pensamiento de los católicos "restauracionistas" en nombre de la igualdad de condiciones. Las pomposas y espectaculares ceremonias de la época hacen vacilar las convicciones del estudiante, que las califica de hipócritas y falsas. Jamás olvidará esas impresiones que marcarán para siempre su espíritu.³⁹

IV. Las influencias

Luis XVIII encarnó el compromiso entre la monarquía del derecho divino y el principio de soberanía de la representación popular proclamado por la Revolución.

³⁴ Proudhon, *De la Justice*, París, 1930, t. II, p. 256. Cf. También Hauptmann, Op.Cit., p. 21-37.

³⁵ Hauptmann, Pierre, Op.Cit., p. 24 y 122.

³⁶ Ibid., p.30.

³⁷ Ibid., p.122-153.

³⁸ Proudhon, *De la Justice*, Op. Cit., p. 256 y ss.

³⁹ Hauptmann, Pierre, Op. Cit., p. 113-116.

La herencia de 1789 permanece a pesar de todo, con especial énfasis en lo que concierne a sus dos mayores conquistas: la igualdad de todos frente a la ley y el respeto a la libertad individual.⁴⁰

Entre los realistas se encuentran los escépticos en materia religiosa, convertidos por razones políticas al catolicismo. La doctrina católica es considerada el principal pilar del antiguo régimen y la más eficaz de las fuerzas de conservación social. Por su parte, la Iglesia se esfuerza por “catolizar” la sociedad; para Bonald y De Maistre, por ejemplo, la alianza entre el trono y el altar es indisoluble, natural e incluso divina. Esa “teología” representará el conjunto de la doctrina católica conocida por Proudhon, quien no dudará: el catolicismo será a sus ojos el fundamento del “derecho divino” y la vía hacia cualquier abuso de la autoridad.⁴¹

El pueblo Parísino se levanta contra la vieja realeza en julio de 1830; al igual que ésta, la Iglesia parecía derrotada tras las “jornadas de julio”. La unión entre fe y régimen era tan fuerte que la lucha política se desenvuelve como guerra religiosa.⁴² En 1832 Proudhon escribirá que la influencia del clero es incompatible con la dignidad humana, con la economía y con las libertades civiles, su primera declaración anticlerical;⁴³ habrá sin duda otras desde la crítica a la religión y el ateísmo. El P. De Lubac y el P. Hautmann se preguntan qué tanto es el Dios del Evangelio aquél contra el que lucha Proudhon.⁴⁴ La cuestión prudhoniana pareciera ser más bien aquella del abuso en nombre de Dios.⁴⁵ Hay que recordar que el Dios que combate Proudhon es también aquél que garantiza –o que sirve para garantizar– el orden real de los adversarios de la Revolución francesa, que son asimismo los adversarios políticos de Proudhon.

En el periodo que va de 1815 a 1865, es decir, prácticamente durante toda la vida de Proudhon, pasan muchas cosas en Francia. Luis XVIII hace su segunda entrada en 1815: con la Restauración se asegura la continuidad de Carlos X en 1824 y el fin llegará con la Revolución de 1830. El 9 de agosto de ese año llega al trono Luis Felipe, y Guizot grita “enriquécense”. Nace una generación célebre de socialistas: Charles Fourier, Etienne Cabet, Constantin Pecquer, Victor Considérant, Auguste Blanqui, Luis Blanc, Pierre-Joseph Proudhon. Todos han leído a Rousseau y a Saint-Simon.⁴⁶

⁴⁰ Ibid., p. 48.

⁴¹ Ibid., p. 52-69.

⁴² Ibid., p. 76.

⁴³ De Lubac, Henri, Op. Cit., p. 83.

⁴⁴ In Op. Cit.

⁴⁵ Cottier, Georges, *Horizons de l'Atheisme*, París, 1969, p. 35y ss.

⁴⁶ Desanti, Dominique, *Les Socialistes de l'Utopie*, París, 1970, p. 5-21 y 121-130. Cf. también Hautmann, in Op. Cit., p.158-166

Otra revolución tiene lugar en febrero de 1848. Luis Napoleón cosechará los frutos. Proudhon no conoció el fin del segundo imperio, sin embargo, conoció a todos los revolucionarios de la época: a los socialistas de la utopía, a Bakunin, a Marx. Habla, intercambia correspondencia e inclusive disiente de cuando en vez con casi todos, sobre todo con Marx.⁴⁷ Proudhon reconoce a tres grandes maestros: la Biblia, Adam Smith y Hegel, aunque hay que tener en cuenta la influencia de Feuerbach y de Kant, sobre todo en lo que concierne a la moral autónoma y a la idea de Dios de este último.⁴⁸

Podemos añadir que es la época cuando Proudhon lee o al menos conoce por sus amigos el positivismo de Auguste Comte, el idealismo de Fichte, el evolucionismo de Darwin, Lamarck y Cuvier. Proudhon no rechaza la lectura de los biólogos, químicos y físicos. Por otra parte, no podemos descartar a los “teólogos” de ese tiempo: Chateaubriand, Maistre, Bonald, Félicité de La Mennais, Bossuet y Bergier. A fuerza de acudir a estos últimos, Proudhon adquiere la convicción de que el pensamiento católico es el que aquéllos señalan. Estos “teólogos” son los de la Restauración.⁴⁹

⁴⁷ Proudhon, Carta a Karl Marx, 17 de mayo de 1846, en *Confesions d'un revolutionarie*, París, 1929, p. 453-456.

⁴⁸ De Lubac, Henri, Op. Cit., p. 139-161. Cf. también Abbagnano, Nicolás, *Historia de la Filosofía*, 3 vols. Barcelona, 1969, t. III, p. 118-123; y Gurvitch, Georges, *Proudhon*, p. 15-18. Cf. también Hauptmann, in Op. Cit., p. 220-223.

⁴⁹ Hauptmann, Pierre, Op. Cit., p. 95-153. Cf. también el prefacio de Bancal, Jean, en *Proudhon Oeuvres Choisies*, París, 1967; De Lubac, Op. Cit. in loc. Cit. supra; Gurvitch, Op. Cit. in loc. Cit. De Laubier, in Op. Cit y las tesis inéditas de Pierre Hauptmann anteriormente citadas.

III

CRÍTICA DEL ABSOLUTISMO AUTORITARIO

Hay tres negaciones que aparecen ya desde la primera obra de Pierre-Joseph Proudhon: la de la autoridad de los menos sobre los más; la de la opresión de la mayoría sobre la minoría; y la de la autoridad impuesta por uno solo a todos. Pareciera que Proudhon reniega de cualquier forma de gobierno del hombre por el hombre;⁵⁰ la ruta de su crítica se construye sobre tres “anti”: el ateísmo, el anticapitalismo y el antiestatismo. En los tres busca demoler el absolutismo y busca el equilibrio de fuerzas sociales, la justicia igualitaria y recíproca, la libertad del individuo frente al Estado.⁵¹ Esta ruta crítica abre la vía teórica y práctica de sus tesis ulteriores.

I. El ateísmo

Proudhon se llama a sí mismo ateo y, al mismo tiempo, reniega de cualquier acusación de ateísmo; lo explica de este modo: “En dos palabras, rechazo al Dios absoluto de los sacerdotes y la deidad siempre incompleta del hombre, y reconozco la realidad detrás de esta cuestión: no adoro nada, ni siquiera en lo que creo: ese es mi ateísmo”.⁵² Proudhon teme a la devoción de ese absoluto porque puede conducir al absolutismo pontificio, imperial, dictatorial o sansimoniano, donde el orden se funda sobre un gran “tal vez”.⁵³

El Dios de Proudhon se opone al hombre. La religión de ese Dios impide el progreso científico y la emancipación política y económica; es la fuente de

⁵⁰ Proudhon, *De la célébration du Dimanche*, París, 1926, p. 90.

⁵¹ Proudhon, *Idée générale de la révolution au XIXème siècle*, París, 1924, p. 343.

⁵² Proudhon, *Correspondence. Ecrits sur la religion*, París, 1959, p. 216-217.

⁵³ Proudhon, *De la Justice*, Op. Cit. T. III, p. 242.

la autoridad y de la organización de una sociedad injusta.⁵⁴ Se declara anticlerical y antireligioso porque asume el sistema del Antiguo régimen como una trinidad conformada por el capital, la monarquía y el catolicismo; este último es el que sostiene todo el viejo edificio y nada podrá hacerse contra el sistema mientras no se asuma una lucha contra su Dios.⁵⁵

Frente a esta consideración de Dios habría que preguntarse si el acusado es el verdadero Dios. Para responder de manera adecuada hay que referir a otra cuestión previa: “¿en nombre de qué se realiza la acusación?”⁵⁶ Lo que nos dice el propio Proudhon es: “...combatamos todos los absolutos realistas, a todos los dioses vivos e impositivos, en nombre de la Justicia y la Verdad... Que el hombre tenga hacia todos los absolutos las mismas consideraciones que tiene hacia sí mismo; que los tome en cuenta, pero que no construya ídolos: *non adora bis ea*”.⁵⁷

Podemos observar que la crítica proudhoniana combate la divinización de un sistema político transformado en absolutismo. Pero el problema es que a los ojos de Proudhon, el Absoluto y el absolutismo son una y la misma cosa. Los reproches que realiza contra Dios son cercanos a los que realiza contra los creyentes de su tiempo, sobre todo los partidarios del derecho divino, de las desigualdades providenciales, de la alianza del trono y la sotana, de la “catolización” forzada de la sociedad.⁵⁸

Proudhon quiere privar al absolutismo de su sustento “teológico” y rechazar al mismo tiempo la absolutización de toda creación humana. Sin embargo, se declara obsesionado con el Absoluto como postulado indispensable del entendimiento y de la conciencia, Absoluto que es parte esencial del espíritu humano. Diviniza la Justicia lo mismo si la declara parcialmente humana, toda humana o demasiado humana;⁵⁹ es la ley de la conciencia, y la ley de la sociedad es su fuerza integradora. Proudhon, no obstante, está consciente de los peligros de una Justicia concebida de ese modo: debe poder ser absoluta pero también reparada, moldeable. Es por ello que introduce la libertad que equilibra la justicia, la limita y la dinamiza: el Absoluto Justicia es la ley de la colectividad soberana, cuya fuerza mayor es la libertad.⁶⁰

⁵⁴ Cottier, Georges, Op. Cit., p. 35-36.

⁵⁵ Proudhon, *Organisation du crédit*, en el vol. VI de sus *Obras completas*, París, 1867-1875, p. 185. Cf. también De Lubac, Op. Cit., p. 182-183.

⁵⁶ Cottier, Georges, Op. Cit., p. 37.

⁵⁷ Proudhon, *De la Justice*, Op. Cit., T. II, p. 180-181.

⁵⁸ Haubtmann, Op. Cit., p. 255.

⁵⁹ Proudhon, *De la Justice*, Op. Cit., T.I, p. 323.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 324-325. Cf. también De Lubac, Op. Cit., p. 283-305; Haubtmann, Op. Cit., p. 217-230. Bancal, Jean, *Proudhon. Pluralisme et Autogestion*, Op. Cit., T. II, p. 165-184; Proudhon, *Correspondence XXI*, p. 308, citado por Muglioni, Jacques en *Proudhon. Justice et Liberté. Textes choisis*, París, 1974, p. 199; Gurvitch, Op. Cit., p. 46-70; Mounier, Op. Cit., p. 107 y ss.

“Si por mí mismo no soy capaz de asumir tal o cual cosa como justa, será en vano que el príncipe o el sacerdote intenten afirmar o imponer esa justicia: permanecerá pues la injusticia y la inmoralidad, y aquello que pretendan imponer será tiranía”.⁶¹

Lo que propone, empero, es seguir a la conciencia, y si bien hay en ello un dejo de kantismo, no puede negarse que existe en tal aseveración el llamado de quien no renuncia a su diferencia: Proudhon exige respeto para todos aquellos que representan la otredad en el seno de la sociedad. En el fondo, esto niega la divinidad del más fuerte.

Hay que señalar, no obstante, que el ateísmo proudhoniano no desemboca en la adoración ciega del hombre ni de la humanidad: “Lo que me lleva a la adoración: en nombre de la Justicia yo debo adorar a todos los hombres, incluso más allá de los dioses y de los adoradores, lo que reduce la religión a la nada, y si la deuda es igual a la creencia, el resultado es cero. Pero eso no es todo: el hombre es un ser perfectible, lo que equivale a decir imperfecto, de lo que sigue que mi respeto no puede llegar a la adoración”.⁶² La humanidad cae pues en el mismo juicio: siempre quedará por debajo de la adoración.⁶³

II. El anticapitalismo

Si la frase “Dios es el mal”⁶⁴ de Proudhon no conmueve a casi nadie, hay una más, “la propiedad es el robo”, que desencadena mayores reacciones. En 1846 había mayor susceptibilidad ante una blasfemia económica que ante una teológica, salvo que aquélla estuviera dirigida contra el Dios-garantía de la propiedad como derecho de usos y abusos.⁶⁵

Para Proudhon, los capitales no son productivos por sí solos, como tampoco lo son la tierra y el trabajo por separado. La producción resulta de estos tres elementos igualmente necesarios. Mal combinados, ni siquiera son capaces de producir. Es decir, Proudhon arroja esta máxima: “El propietario que regatea el precio del servicio prestado, de la fuerza productiva de su tierra, cae en un grave error, a saber, que los capitales producen por ellos mismos algún bien; y cobrando este producto imaginario, recibe de facto algo a cambio de nada”.⁶⁶ No obstante, el autor no reniega del salario ni del precio legítimo del

⁶¹ Proudhon, *De la Justice*, Op. Cit., T. I, p. 326 y ss.

⁶² *Ibid.*, p. 427.

⁶³ Proudhon, *Philosophie du Progrès*, París, 1946, p. 73-74.

⁶⁴ Proudhon, *Jésus*, publicado en *Ecrits sur la religion*, París, 1959, p. 526. Cf. también *Qu'est-ce la Propriété*, París, 1926, p. 131.

⁶⁵ Halévy, Daniel, *Proudhon d'après ses carnets inédits*, p. 35-36, citado por De Lubac, in Op. Cit., p. 186.

⁶⁶ Proudhon, *Qu'est-ce que la Propriété*, Op. Cit., p. 252-254.

trabajo, pero el derecho de regateo que identifica con la propiedad representa un “poder productivo sin trabajador”.⁶⁷

En la *Segunda memoria sobre la Propiedad*, Proudhon precisa que aquello designa con la palabra *propiedad* es solamente “la suma de los abusos”.⁶⁸ Rechaza el derecho de producción o de ganancia, de un beneficio o un provecho sin trabajador. La primacía corresponde al trabajo: “En el origen de las sociedades no había más que la materia, no había capital; el trabajador es el verdadero capitalista, y consumo sin trabajador no significa explotar el capital, sino, al contrario, representa perder el capital.”⁶⁹

De hecho, el trabajo es una acción de la comunidad. Y si el derecho de regateo permite atribuir a un solo poseedor los útiles y los medios de intercambio, el “excedente colectivo generado por el esfuerzo colectivo”, habrá entonces un privilegio para el propietario en detrimento del trabajo tanto individual como colectivo.⁷⁰ Y Proudhon no acepta, recordemos, privilegios para nadie.

A pesar de ello, escribe: “para que el ciudadano llegue a ser algo frente al Estado, no es suficiente la libertad; hace falta que la persona se construya... sobre una porción de materia que posea con toda soberanía... Esta condición es cubierta por la propiedad”.⁷¹ No se ilusiona con abolir la propiedad, como él mismo escribe en una carta al editor del diccionario Larousse, fechada en 1864.⁷²

El P. De Lubac nos indica que el pensamiento proudoniano es dialéctico, es decir, que destruye en primer instancia pero construye en una segunda. Proudhon afirma que la propiedad es el robo pero, al mismo tiempo, es la libertad. Se esfuerza asimismo por equilibrar al gobierno a través de la propiedad y de este modo alcanzar toda la libertad posible; busca por igual el balance justo de la propiedad con la finalidad de limitar los abusos. Propiedad y gobierno en equilibrio son fuerzas positivas.⁷³

Proudhon tampoco acepta la idea de relegar toda la propiedad al Estado, porque ello implicaría remplazar el despotismo del propietario por el absolutismo estatal, donde el resultado es la destrucción de la libertad y el control de las personas y de su voluntad. “Los comunistas parecen olvidar que el hombre no sólo vive en la esfera pública y que es indispensable una vida privada”.⁷⁴

⁶⁷ Ibid., p. 244-246.

⁶⁸ Citado por Muglioni, in Op. Cit., p.32.

⁶⁹ Proudhon, *Résumé de la question sociale*, vol. VI de *Obras completas*, París, 1867-1875, p. 67-68.

⁷⁰ Bancal, Jean, Op. Cit., T. I, p. 178.

⁷¹ Proudhon, *Théorie de la Propriété*, París, 1866, P. 138.

⁷² Citado por De Lubac, Op. Cit., p. 187-188. “Usted observará por algunas palabras de explicación, que hay algo más que paradojas en estas proposiciones: ‘Dios es el mal’ y ‘La propiedad es el robo’, frases en las que mantengo el sentido literal sin que por ello pretenda hacer un crimen de la fe en Dios ni mucho menos abolir la propiedad”, escribe Proudhon.

⁷³ De Lubac, Op. Cit., p. 189. Cf. también Proudhon, *Théorie de la Propriété*, Op. Cit., p. 138-144.

⁷⁴ Proudhon, *De la Création de l'ordre dans l'humanité*, París, 1927, p. 355.

La crítica proudhoniana del capital es el rechazo de cualquier sistema social en el que la propiedad confiera al propietario –que es un solo individuo, un grupo o el Estado– el poder de esclavizar a sus semejantes. La explotación del capital es para Proudhon el efecto del abuso de la propiedad, de la injusticia económica, del monopolio de las decisiones que niega la inclusión al trabajador en la toma de decisiones del orden económico. El trabajador adquiere derechos de participación y de gestión porque conserva “incluso después de recibir su salario, un derecho sobre aquello que produce”.⁷⁵ Por una parte, el trabajador como individuo tiene un derecho “personal y privado”; por la otra, la colectividad posee a su vez un derecho social y colectivo “de los frutos de su trabajo común”.⁷⁶

En la raíz de este rechazo de la propiedad-monopolio, de la propiedad abusiva, encontramos la definición proudhoniana de justicia: “es el respeto, espontáneo, verificado y recíproco, de la dignidad humana de cualquier persona ante cualquier circunstancia que la vulnere y ante cualquier riesgo que exija su defensa”. Esta justicia “implica al menos dos condiciones, dos personas unidas por el respeto común de su naturaleza, diversas y opuestas ante todas las demás”.⁷⁷

III. El antiestatismo

El rechazo de la explotación atribuido a los abusos de la propiedad no es suficiente ante los ojos de Proudhon. Manifiesta además un rechazo similar a la opresión del Estado, es decir, a la omnipotencia de un aparato gubernamental, al abuso del poder o a la arbitrariedad política. Si el Estado atenta contra la libertad, también transgredirá la ley de la Justicia.⁷⁸ Del mismo modo que Proudhon niega al propietario el derecho de tomar para sí el excedente del trabajo social, niega también al Estado el derecho de apropiarse del capital social y de atribuirse el monopolio del poder social. El problema, afirma, no es “saber cómo seremos mejor gobernados sino saber cómo seremos más libres”.⁷⁹

El Estado al que apunta la crítica de Proudhon es el que se burocratiza y “cede a la tentación del monopolio”, es decir, la “inmensa compañía anónima donde cien mil empleados y seiscientos mil soldados están organizados para hacerlo todo, quienes en lugar de auxiliar a la nación, en lugar de servir a los ciudadanos y a los pueblos, los despojan y los oprimen”. Un Estado que

⁷⁵ Proudhon, *Qu'est-ce que la Propriété*, Op. Cit., p. 213.

⁷⁶ Bancal, Jean, Op. Cit., T. I, p. 181.

⁷⁷ Proudhon, *De la Justice*, Op. Cit., T. I, p. 421-427.

⁷⁸ Bancal, Jean, Op. Cit., T. I, p. 156 y ss.

⁷⁹ Proudhon, *Confessions d'un révolutionnaire*, Paris, 1929, p. 61-62 y ss.

pierde su auténtica función y “cae en la autocracia y el estancamiento”.⁸⁰ En resumen: “el Estado donde el poder se ejerce sobre la sociedad en lugar de someterse a ésta”.⁸¹

No existe en ese panorama espacio para la libertad pura, para la anarquía: “...como no hay libertad sin unidad, o lo que es lo mismo, sin orden, de manera paralela no existe tampoco unidad sin diversidad, sin pluralidad, sin divergencia: no hay orden sin protesta, contradicción o antagonismo”.⁸² Si el gobierno tiende a la desorganización, oscilará de catástrofe en catástrofe en tanto “no recupere la Justicia”.⁸³

No hay propiedad ni Estado por derecho divino. Según Proudhon, se trata de dos realidades humanas y por ende, perfectibles. Una vez más, encontramos en la crítica al Estado la afirmación de la Justicia y de la Libertad. La Justicia como elemento de cohesión, como ley de unión y como principio de orden. La Libertad como fuerza dinámica. El equilibrio entre ambas evita, por una parte, que el abuso de los propietarios asfixie la igualdad jurídica de los ciudadanos y, por otra, previene la arbitrariedad política, la inmovilidad absolutista del poder político. En ambos casos, Proudhon rechaza toda omnipotencia humana que aplaste a la persona.

Así, esta sociedad situada por encima del Estado debe aceptarse de manera íntegra y en libertad, porque ahí donde el mundo se encuentra sometido a la opresión es “donde la fuerza se convierte en derecho y el trabajo es sinónimo de esclavitud”.⁸⁴ Esta premisa es a los ojos de Proudhon un problema de participación, de información y de educación, porque el hombre, dotado de voluntad social, posee también una inteligencia “conformada de igual modo por el destino común y por las necesidades individuales”.⁸⁵ El ejercicio de la política es concebido por Proudhon como una práctica que “entiende que democracia es demopedia”.^{86, 87}

⁸⁰ Proudhon, *Du principe fédératif*, París, 1959, p. 329.

⁸¹ Bancal, Jean, Op. Cit., T. I, p. 217. La cita es de Proudhon, tomada de *Confessions...*, Op. Cit., p. 33.

⁸² Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières*, París, 1924, p. 200-202.

⁸³ Proudhon, *De la Justice*, Op. Cit., T. II, p. 169-170. Cf. también *Qu'est ce que la propriété*, Op. Cit., p. 318-319.

⁸⁴ Proudhon, *De la capacité...*, citado por Bancal, in Op. Cit., p. 230.

⁸⁵ Proudhon, *Qu'est ce que...*, Op. Cit., p. 318-319.

⁸⁶ El término francés original es *démopédie*, que podría traducirse como “conocimiento del pueblo” y refiere a la familiaridad y cercanía que toda práctica política debe tener con la ciudadanía. [Nota del traductor].

⁸⁷ Proudhon, *La Révolution sociale démontrée par la coup d'Etat du 2 décembre*, París, 1936, p. 152.

IV

ANARQUÍA POSITIVA

“La naturaleza de la realidad es compleja, lo simple no logra salir de lo ideal ni llega a lo concreto”.⁸⁸ Esta frase resume el horizonte proudhoniano. Sus críticas apuntan a toda doctrina, a toda institución, a toda mentalidad, a toda estructura que se constituya sin tener en cuenta esa complejidad. Proudhon se inspira en una visión de la diversidad infinita del mundo que descansa sobre una pluralidad de elementos irreductibles.⁸⁹ Pero no se detiene en la pura negación: por principio, niega en nombre de algo más y en seguida afirma. El propio autor se referirá a su pensamiento como “anarquía positiva”.

I. Un mundo plural

Proudhon ve la realidad compuesta por un conjunto de elementos. La lectura de los trabajos de físicos, de biólogos y de químicos es la raíz de esta convicción. De igual modo, es posible que sus propias observaciones le hayan demostrado el pluralismo de lo real. La sociedad es a sus ojos una realidad plural que resulta “no solamente de una pluralidad de hombres libres sino además de una pluralidad de seres colectivos”.⁹⁰ Cada persona y cada grupo es un ser vivo y activo, autónomo y solidario, opuesto y compuesto, independiente y complementario. Del equilibrio de estas partes resulta el progreso: la sociedad cambia perpetuamente de forma, pero ningún cambio estará completo jamás.⁹¹

La propiedad por sí misma es estéril. El gobierno por sí solo es dictadura. El trabajo es el resultado de acciones individuales pero coordinadas. La unidad no se logra por imposición de un solo elemento, sino por la armonización y el equilibrio entre los diversos componentes. Justicia y Libertad se equilibran. El mundo es complejo. Toda ruptura del equilibrio de esta complejidad pone en riesgo la existencia del conjunto. La dominación de uno de los elementos paraliza el todo. Es a partir de este horizonte que Proudhon dirige su crítica al capital y al Estado.

⁸⁸ Proudhon, *Du principe fédératif*, París, 1959, p. 287.

⁸⁹ Bancal, *Op. Cit.*, T. I, p. 161. Cf. Gurvitch in *Op. Cit.*, p. 15.

⁹⁰ Bancal, *Op. Cit.*, T. II, p. 40 y 135.

⁹¹ Proudhon, *Correspondence*, en *Ecrits sur la religion*, París, 1959, p. 204.

Cuando la propiedad se pervierte hasta el punto de llegar a ser el derecho de disponer de manera absoluta de una propiedad social,⁹² se llega a la simple suma de individuos idénticos, a la atomización individualista, en lugar de llegar a “la conjunción de una pluralidad de personas y de grupos”.⁹³ Cuando el poder degenera en totalitarismo se niega la independencia de las personas individuales y de la colectividad: “...libertad y solidaridad son términos idénticos... el hombre más libre es aquél que tiene mayor número de relaciones con sus semejantes”.⁹⁴ Todo absolutismo niega la realidad pluralista. Proudhon negará del absolutismo para salvar la pluralidad, y afirmará que del juego de tensiones entre fuerzas antinómicas equilibradas proviene el movimiento progresivo del mundo plural. El problema, como veremos, será el de pasar de un pluralismo de hecho a un pluralismo por derecho.

II. Una teoría de equilibrios

Proudhon afirma que el antagonismo continuo es la ley constante de toda vida. En nombre de la libertad se opone al unitarismo hegeliano que conduce al Estado aniquilador de toda iniciativa particular, al Estado dominador de las fuerzas sociales en oposición que alcanza por la fuerza la unidad de la síntesis. La Justicia es, a sus ojos, precisamente, la negación de la fuerza, que siempre será exterior.⁹⁵

Para permanecer en el seno de la realidad y no convertirse en violencia externa, la Justicia deberá ser “el balance de las antinomias, es decir, la reducción al equilibrio de las fuerzas en disputa, la ecuación, en una palabra, de sus respectivas pretensiones”.⁹⁶ La síntesis hegeliana no percibe, dice Proudhon, que la antinomia “no se resuelve”: los dos términos que la componen “se equilibran”. Y Proudhon llega a decir que la síntesis de Hegel es un error “tanto de lógica como de experiencia”.⁹⁷

Equilibrio, en Proudhon, con ejemplos que se multiplican: la libertad y el orden, escribe, “están relacionados entre sí, como el crédito a la hipoteca, como la materia al espíritu, como el cuerpo al alma. No pueden ni separarse ni absorberse el uno en el otro; hay que resignarse a vivir con ambos y equilibrarlos”.⁹⁸ La propiedad equilibra al Estado y viceversa. El secreto del dinamismo y de la cohesión social, toda la explicación de las “debilidades y de

⁹² Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété*, Op. Cit., p. 165.

⁹³ Bancal, Op. Cit., T. I, p. 161.

⁹⁴ Proudhon, *Confessions...*, Op. Cit., p. 249.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 297-298.

⁹⁶ Proudhon, *Correspondence*, XXI, p. 308; citado por Muglioni, in Op. Cit., p. 199.

⁹⁷ Proudhon, *Système de contradictions économiques*, 2 vol., París, 1923, t. I, p. 368. Cf. también *De la justice*, Op. Cit., t. I, p. 211 y t. II, p. 155.

⁹⁸ Proudhon, *De la capacité politique...*, Op. Cit., p. 200-201.

las disoluciones" de la sociedad, provienen de la consideración de aquél "como una realidad pluralista" donde "el equilibrio solidarista" hace posible avanzar hacia la unidad de lo diverso.⁹⁹

La complejidad del mundo y de la realidad social se completa con una teoría de los equilibrios. No podemos simplificar ni privilegiar uno solo de los elementos sin amenazar al todo. Y todo aquello que el hombre realiza es creación de equilibrio o ruptura del equilibrio.¹⁰⁰

III. La moral inmanente

Si Proudhon se rebela contra el "mito de la Providencia",¹⁰¹ si se declara por el ateísmo, es porque no encuentra regla exterior al hombre: "mi conciencia es mía, mi justicia es mía, y mi libertad es soberana. Que yo muera por la eternidad, pero que al menos sea hombre, al igual que una revolución del sol".¹⁰² Proudhon excluye todo lo sobrenatural y todo lo trascendente en su "primer momento de rebelión".¹⁰³ A sus ojos, el hombre debe respetar al hombre en virtud de un derecho puramente humano: respeto al prójimo por su calidad de hombre y no a causa de una orden que viene del exterior.¹⁰⁴

De igual modo, toda moral nos remite a la Justicia. Esta virtud no la recibe el ser de afuera. Es un principio inmanente, "la forma propia del alma humana... que no hace sino definirse y perfeccionarse cada vez más por las relaciones que cada día hacen nacer la vida social".¹⁰⁵ La persona humana es un absoluto que no solamente se enuncia, sino que además "siente, ve, desea, se emociona y habla".¹⁰⁶ Esta noción de Justicia, a la luz de la ley moral, pretende salvar al hombre de toda injerencia exterior y conservar asimismo la libertad personal.

Vale la pena de igual modo insistir en el hecho de que el hombre, en tanto que persona y en tanto que ser colectivo o humanidad, no es Dios. Es la Justicia misma, como se ha dicho, la que impide la adoración del hombre o de la humanidad:¹⁰⁷ "el hombre es sagrado por sí mismo como si fuera Dios".¹⁰⁸ Pero Dios está en lo exterior, y Proudhon no olvida jamás el sentido del misterio

⁹⁹ Bancal, Op. Cit., t. II, p.40 y 188-189.

¹⁰⁰ Proudhon, *De la capacité politique...*, Op. Cit., p.200.

¹⁰¹ De Lubac, "Proudhon contre le mythe de la Providence", *Les Cahiers du Rhône*, Neuchâtel, oct. 1944, p. 65-89. Cf. también Op. Cit. del Padre De Lubac y de Hauptmann.

¹⁰² Proudhon, *Jésus*, en Op. Cit., p. 527.

¹⁰³ De Lubac, *Proudhon et le christianisme*, Op. Cit., p.262.

¹⁰⁴ Proudhon, *De la justice*, Op. Cit. t. II, p.421-427.

¹⁰⁵ *Ibid.*, t. I, p. 323-325.

¹⁰⁶ *Ibid.*, t. III, p. 172-175.

¹⁰⁷ Cf. supra, capítulo III, "El antiestatismo".

¹⁰⁸ Proudhon, *Confessions...* Op. Cit., p. 60. Cf. también De Lubac, *Le drame de l'Humanisme athée*, París, 1965, p. 20-21.

divino.¹⁰⁹ Lo que intenta arrancar de raíz es todo temor a una vida futura. Tal vez esto no es una profanación de lo sagrado sino una sacralización de lo profano.¹¹⁰ El hombre no debe tener necesidad más que de sí mismo para justificar la fe conyugal, la armonía familiar, la justicia social, la libertad política, el equilibrio persona-sociedad. Todo principio exterior terminará por convertirse, según Proudhon, en “policía divinizada”.¹¹¹

Una moral inmanente, empero, tiene una doble exigencia: no puede venir del exterior, por una parte, y no puede sancionarse desde el exterior, por la otra. La moral proudhoniana exige, en consecuencia, sujetos dispuestos a aceptar una disciplina libre”.¹¹²

IV. Trabajo. Justicia. Libertad

La anarquía positiva de Proudhon es un esfuerzo por sostener una posición coherente frente a un mundo plural que no puede ser reducido por la síntesis hegeliana: “No esperen que construya un sistema –escribe Proudhon en 1851, en Langlois–. Mi sistema es el progreso, es decir, la necesidad de un esfuerzo constante hasta llegar al descubrimiento de lo desconocido... que logrará la exclusión de todas las hipótesis que se autonombran definitivas [y que] albergará a la sociedad a salvo tanto de la inmovilidad del conservadurismo como de las fauces de las empresa revolucionarias”.¹¹³

En la búsqueda de ese sistema proudhoniano encontramos la afirmación de tres elementos independientes y complementarios; el Trabajo, la Justicia y la Libertad.

1) *El trabajo*

Si por una parte Proudhon afirma que todo conocimiento nace de la acción y a ella vuelve, es en síntesis para oponerse a toda forma de menosprecio por el trabajo y a toda pretensión de producir o de dominar sin trabajo. Siempre tiene en cuenta la situación social de su época, y su búsqueda del equilibrio lo lleva a las afirmaciones más tajantes: trabajo y espíritu no pueden separarse ni para la humanidad ni para el individuo.¹¹⁴ Con base en ello, se refiere a la educación: “... de todos los sistemas de educación, el más absurdo es aquél que separa la inteligencia de la actividad y escinde al hombre en dos entidades imposibles: una abstracta y una autómeta”.¹¹⁵

¹⁰⁹ De Lubac, Henri, *Proudhon et le...* Op. Cit., p. 283-315.

¹¹⁰ Ansart, Pierre, *Naissance de l'Anarchisme*, París, 1970, p. 233.

¹¹¹ Proudhon, *De la Justice*, Op. Cit., t. I, p.375 y t. III, p. 242.

¹¹² Ansart, Op. Cit., p. 238. Cf. también De Lubac, Op. Cit., p. 262-293.

¹¹³ Citado por Bancal: Proudhon, *Oeuvres Choisies*, Op. Cit., p. 365. Cf. también Bancal, Proudhon, *Pluralisme...* Op. Cit., t. II, p. 164.

¹¹⁴ Proudhon, *De la Justice*, Op. Cit., t. III, p. 69-84. Cf. también *Carnets*, París, 1961, t. I, p. 207.

¹¹⁵ Proudhon, *Système des...*, Op. Cit., t. I, p. 171-175.

Proudhon afirma que la necesidad más imperiosa del hombre es la alimentación. Haciendo un comentario sobre el “Padre nuestro”, nos dice que esta oración muestra nuestras necesidades más inmediatas y establece la ley del trabajo para el hombre. Dios jamás se ocupará de darnos “nuestro pan de cada día”, donde comer, “en lenguaje económico”, equivale a “consumo”, dice Proudhon. La necesidad de consumo es una esclavitud de la que nos libera el trabajo.¹¹⁶ El trabajo es “el ejercicio de la fuerza física e intelectual de un ser compuesto de cuerpo y espíritu”, y añade que gracias al trabajo “hacemos más espiritual nuestra existencia”.¹¹⁷

La ciencia, el arte, la filosofía y la riqueza provienen del trabajo. Pero sin capital y sin herramientas el trabajo no es más que una “pena estéril, un desperdicio insignificante de fuerza, una vejación de la materia sin resultados”. Ni el trabajo animal ni el trabajo divino son “económicos”. La economía política, a los ojos de Proudhon, es “la ciencia de la producción humana, no de la producción terrestre: comienza con el trabajo del hombre, que es posterior al trabajo del Creador”.¹¹⁸

En ese sentido, el trabajo proudhoniano no es un fin en sí mismo, es nuestra ley. Nuestro fin es otro: “elevarnos por encima de las fatalidades de la tierra, reproducir en nosotros la imagen divina, como dice la Biblia; realizar en la tierra el reino del espíritu”.¹¹⁹ Y el único medio de ennoblecer las necesidades del trabajador es el de “hacer del trabajo al mismo tiempo que una meta económica, un objeto artístico”.¹²⁰

Con esa visión del trabajo, Proudhon no puede sino revelarse contra todo lo que le parece organizado para avasallar al obrero. Hace una crítica contra todo abuso en la división del trabajo: esos abusos reducen la acción de la inteligencia del hombre sobre la materia “a una manipulación mecánica, uniforme, monótona, elemental, sin genio ni ideal”.¹²¹ Critica asimismo el capital-monopolio.

El trabajo proudhoniano es pues una realidad personal y social que debe reglamentarse con Justicia, es decir, en el respeto al trabajador como individuo y a los trabajadores como colectividad. Al mismo tiempo, como el trabajo otorga el derecho a la propiedad personal, actúa también en el sentido de Libertad frente al Estado y como “educador de nuestra libertad”, porque en las relaciones que crea entre los hombres, cada uno de ellos encuentra en la libertad de los otros el límite de su propia libertad.¹²²

¹¹⁶ Proudhon, *De la Justice*, Op. Cit., t. II, p. 355.

¹¹⁷ Proudhon, *La Guerre et la Paix*, París, 1927, p. 327-328.

¹¹⁸ Proudhon, *De la création de l'ordre*, Op. Cit., p. 296-298.

¹¹⁹ Proudhon, *Correspondence*, t. XIII, p. 215, citado por Muglioni en Op. Cit., p. 158

¹²⁰ Proudhon, *Carnets*, Op. Cit., t. II, p. 254.

¹²¹ Proudhon, *De la création de l'ordre*, Op. Cit., p. 328-329.

¹²² Proudhon, *Système des...*, Op. Cit., t. I, p. 199. Cf. también *Confessions*, en Op. Cit., p. 249.

2) La Justicia

La Justicia es la igualdad real basada en el respeto a la dignidad del prójimo, debida a su vez a la calidad de hombre de aquél.¹²³ Implica entonces –como el mismo Proudhon señala– “al menos dos términos, dos personas unidas por el respeto común de su naturaleza, diversas y rivales en todo lo demás”.¹²⁴ La desigualdad entre los hombres proviene del olvido de esta comunidad natural que ocasiona la ruptura del equilibrio en virtud del egoísmo individualista, donde esta falta de equilibrio “obliga al gobierno a utilizar la fuerza, a convertirse en despótico, tiránico, inmoral”.¹²⁵ El Estado que adopta esta vía “tiende una emboscada al trabajo y a la libertad”.¹²⁶

La Justicia proudhoniana es al mismo tiempo ley moral y ley social. Es también ley humana, totalmente humana y nada más que humana, tal como se ha visto antes. Es balance de antinomias, equilibrio de fuerzas, ecuación de pretensiones diversas. La Justicia “juzga, reglamenta y distribuye”. Por la Justicia el hombre vive su dignidad tanto en sí mismo como en el otro; el hombre porta esa dignidad en su corazón como principio de una moralidad “superior a su individualidad”.¹²⁷ Por ella asimismo evita que la diversidad se convierta en instrumento de desigualdad económica o política que impulse a los hombres a hacer de esa desigualdad una herramienta de beneficio.

Esta es una fuerza que “incrementando la dignidad, la seguridad y la felicidad, asegura al mismo tiempo el orden social contra las incursiones del egoísmo”.¹²⁸ Y más aún: la Justicia es para Proudhon una fe política necesaria para la formación de un Estado, ya que confiere al poder factores de unidad y de estabilidad. Cuando falta, la sociedad, libre ya de los encantos del individualismo, “no sabría, sea lo que sea que haga, ser otra cosa que un agregado de existencias incoherentes y repulsivas, que se dispersaría como polvo ante el primer soplo”.¹²⁹ Como esta ley permanece incompleta, esa misma ley se vuelve peligrosa si a la colectividad le falta la libertad.¹³⁰

3) La Libertad

Si la Justicia hace iguales al fuerte y al débil, la diferencia que se suprime no descarta que siguen siendo extraños el uno al otro: “no forman una alianza, permanecen como enemigos”;¹³¹ Proudhon también escribe que este es “el

¹²³ Proudhon, *De la Justice*, Op. Cit., t. II, p. 421-427.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.*, t. II, p. 174-178.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Ibid.*, t. I, p. 323-325. Cf. también *Correspondence*, Op. Cit. en Muglioni, Op. Cit. p. 199.

¹²⁸ *Ibid.*, t. I, p. 313-314.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 253-254.

¹³⁰ *Ibid.*, t. III, p. 511-513. Cf. también *Correspondence*, Op. Cit., t. III, p. 259-260, citado por Muglioni en Op. Cit., p. 128.

¹³¹ Proudhon, *Qu'est-ce que la Propriété*, Op. Cit., p. 171.

pacto de la libertad".¹³² Y si la libertad debe pactarse, significa que es una fuerza. En la óptica proudhoniana, la libertad es tanto bien personal como colectivo y sus fines son, por una parte, evitar que el combate contra la exacerbación del yo conduzca a la humillación; por otra parte, prevenir la divinización de cualquier sistema económico o político, esto es, "desfatalizar" la historia.¹³³

El individuo no puede ser verdaderamente libre si no existe la Justicia. Pero la sociedad es injusta si falta la libertad del individuo. Ahora, la Libertad no se opone a la unidad y al orden de la sociedad. "Como no hay libertad sin unidad, o lo que es lo mismo, sin orden, de igual modo no habrá unidad sin variedad, sin pluralidad, sin divergencia", escribe Proudhon.¹³⁴

Libertad también quiere decir garantías: de la inviolabilidad de la persona y de domicilio; libertades municipales, corporativas, industriales; formas legales que protejan la inocencia y la libre defensa.¹³⁵ Toda violación de las garantías descritas puede motivar la resistencia legal frente al gobierno que se sitúe fuera de lo legal, es decir, el rechazo a obedecer al poder, a pagar los impuestos, a realizar el servicio militar. Promueve así los medios de que disponen los ciudadanos para obligar al gobierno a respetar el orden legal.¹³⁶

El equilibrio persona-sociedad será pues el que ocupe la reflexión proudhoniana. El filósofo rechaza el individualismo y el comunismo, el primero, porque en el fondo es el sistema de la libertad sin límites y de la no sociedad: se trata, según Proudhon, de una "aglomeración de individualidades yuxtapuestas, que marchan paralelas pero sin nada orgánico, sin fuerza colectiva"; el segundo porque es tiranía, la "degradación de la persona en nombre de la sociedad, la esclavitud del individuo, la disminución de prerrogativas de la persona humana. Sin personas, la sociedad se encuentra desprovista de su principio vital".¹³⁷

¹³² Proudhon, *De la Justice*, Op. Cit., t. III, p. 212-213.

¹³³ *Ibid.*, p. 422 y 432.

¹³⁴ Proudhon, *De la capacité...*, Op. Cit., p. 201

¹³⁵ Proudhon, *Du principe fédératif*, Op. Cit., p. 381.

¹³⁶ Proudhon, *Confessions d'un...*, Op. Cit., p. 297-298.

¹³⁷ Proudhon, *De la Justice*, Op. Cit., t. I, p. 298-304.

No obstante, Proudhon es consciente de la tentación suicida de la libertad.¹³⁸ Concluye que el principal enemigo de la libertad es la libertad misma si ésta se considera como absoluto, como mítica, tan peligrosa como la divinización del príncipe, de los poderosos o de las multitudes.¹³⁹ Esta perversión resulta de la autoridad alienante o de la arbitrariedad colectiva. De igual modo, Proudhon afirma que no puede depositarse la libertad de todos en un fragmento de la colectividad.¹⁴⁰

Finalmente, Proudhon afirma que la sociedad debe ser “reflejo y libremente aceptada” para que sea justa.¹⁴¹ Es, en resumen, un llamado a la responsabilidad personal y a la participación. La libertad aumenta gracias a la unidad, donde la unidad es sobre todo y ante todo en el trabajo y sólo después en las instituciones políticas, ahí donde Proudhon ubicará su proyecto concreto de anarquía positiva.

¹³⁸ Bancal, Jean, Op. Cit., t. II, p. 200.

¹³⁹ Proudhon, *Du principe fédératif*, Op. Cit., p. 282.

¹⁴⁰ Bancal, Jean, Op. Cit., t. II, p. 202.

¹⁴¹ Proudhon, *Qu'est-ce que la Propriété*, Op. Cit., p. 319. Cf. también *De la Justice*, Op. Cit., t. III, p. 69 y también *Confessions*, Op. Cit., capítulo XV.

V

EL PROYECTO PLURALISTA

Se ha dicho que la clave, la originalidad y la coherencia de la obra de Proudhon proviene del pluralismo. Proudhon se refiere siempre a la diversidad de elementos que constituye cada parcela de la realidad, y a la serie de factores de unidad pluralistas que conforman el mundo y la sociedad, la naturaleza psíquica del hombre. Complejidad, equilibrio de fuerzas, independencia en la solidaridad son todas categorías del universo proudhoniano.

De la confirmación del pluralismo real y de la búsqueda de un pluralismo hecho por el hombre es que se desprenden las concepciones filosóficas y los sistemas económicos y políticos de Proudhon. Incluso su estética y su pedagogía provienen de aquellas formulaciones.

No obstante, el esfuerzo no termina en la constatación de una pluralidad de hecho. Su esfuerzo intenta llegar a una pluralidad por derecho, a una pluralidad humanizada. Del pluralismo orgánico quiere inducir un “pluralismo organizativo”.¹⁴²

Proudhon trabaja en cuatro etapas: a) percepción de la realidad como pluralidad y sus posibles negaciones reales; b) crítica de todo aquello que evita o puede bloquear esta pluralidad, de todo monolitismo, de todo monopolio de la propiedad o del poder; c) afirmación de los principios que hacen posible un pluralismo por derecho, obra de los hombres; d) desarrollo de un método pluralista por derecho.

Intentaremos abordar aquí la cuarta etapa. Es importante subrayar por principio que Proudhon traza una división clara entre sociedad económica y sociedad política. La primera recae en el dominio de la propiedad; la segunda, en el del poder. Así, como afirma que la propiedad debe equilibrar el poder y ser

¹⁴² Bancal, Jean, Op. Cit., t. II, p. 135-136. Cf. también Reszler, André, *L'Esthétique Anarchiste*, París, 1973. En Proudhon podemos encontrar esta visión pluralista a lo largo de toda su obra, especialmente es: *Système des contradictions*, Op. Cit., t.I, p. 368 y t. II, p. 87 y 393; *Confessions d'un...*, Op. Cit., p. 61-62 y 220-221; *Du principe fédératif*, Op. Cit., p. 271-272, 329; *Contradictions politiques*, Op. Cit., p. 229-230; *De la Justice*, Op. Cit., t. I, p.211 y t. II, p. 155 y 256.

un contrapeso de sí misma, esta separación es lógica. De este modo, debemos también recordar que en Proudhon separación no quiere decir independencia absoluta sino complementariedad, balance o equilibrio de fuerzas.

I. El mutualismo

Hemos visto que Proudhon emprende una doble lucha: contra el monopolio del poder y contra la propiedad monopólica. Su tarea consiste en evitar que “el poder económico sea detentado por una minoría organizada... o por el Estado, que posee finalmente todos los poderes”.¹⁴³ Para llegar a un equilibrio en el seno de la sociedad económica, que a su vez deberá equilibrar al Estado, Proudhon propone el mutualismo,¹⁴⁴ un sistema que tiende a “cambiar de fondo y de lleno el orden social”.¹⁴⁵

Los partidarios de esta forma de asociación, escribe Proudhon, reconocen que “la libertad es la primera de las fuerzas económicas”, aunque ahí donde no alcanza la Justicia es necesario que intervenga “la fuerza colectiva, que no es otra cosa que la mutualidad misma”, añade Proudhon, considerando que es necesario que cada productor, “asumiendo un compromiso frente a los otros, que de igual modo han asumido un compromiso frente a aquél, conserven su plenitud y entera independencia de acción, toda su libertad de proceder, toda su personalidad de operación...”¹⁴⁶

La mutualidad proviene del contrato, que es “el acto por el que dos o más individuos acuerdan organizarse entre ellos, en una medida y un tiempo determinados; una facultad laboral que hemos llamado intercambio y que acarrea cierta suma de servicios, productos, ventajas, deberes, etcétera, que están en facultad de proveerse y de entregarse, y que se reconocen de otras por ser absolutamente independientes, sea para su consumo, sea para su producción”.¹⁴⁷

Se trata empero de un contrato social comprendido como contrato “de intercambio”, es decir, un acuerdo del hombre con el hombre, libremente asumido, con el consentimiento individual de ambas partes, “firmado, *manu propria*, por todos los que participan de él”. Es un contrato “conmutativo” que deja al contratante en libertad, en plena posesión de sus bienes, libre de trabajar a su voluntad. “Es la libertad”, escribe Proudhon, la que otorga verdadera soberanía al pueblo; y lo es también el Orden, porque es el que organiza las fuerzas económicas sin alienar las libertades.¹⁴⁸

¹⁴³ Bancal, Jean, Op. Cit., t. II, p. 67.

¹⁴⁴ Arvon, Henir, Op. Cit., p. 80-84.

¹⁴⁵ Proudhon, *De la capacité politique...* Op. Cit., p. 124.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 134 y 141-142.

¹⁴⁷ Proudhon, *Idée générale...*, Op. Cit., p. 187-191.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 267-268 y 187-191.

El mutualismo proudhoniano, animado por el espíritu de la Justicia y la Libertad, tiene sus raíces en la realidad económica de la producción. Y estos son sus requisitos: división del trabajo, mercado para los productos, necesidad de la consumación, seguridad para los productores. La producción “de naturaleza pluralista” determina la asociación contractual de todos aquellos que participan en ella. Cada persona y cada grupo de personas son “células vivas y centros activos” de la sociedad mutualista.¹⁴⁹

No obstante, Proudhon no establece un dogma a partir de este modo de asociación; esta depende, afirma, de la razón de fondo: es un acuerdo según el cual los participantes reconocen que sus intereses están unidos y optan por conformar una ley social, más allá de sus egoísmos individuales respectivos. No existe sociedad “entre criaturas razonables” en tanto no haya “unión de libertades, transacción voluntaria o compromiso recíproco”.¹⁵⁰

La sociedad económica mutualista es pues la suma de grupos y de personas que participan en el proceso de producción. Personas y grupos al mismo tiempo autónomos y solidarios que conforman “por su imbricación, su tensión y su complementariedad”¹⁵¹ un auténtico tejido social. Esta sociedad tiene por finalidad no la conquista del poder político o del monopolio económico sino más bien la creación de una “autoridad más grande”, con la que se organizará la economía más allá del Estado y se evitará la formación de monopolios, “abismos del trabajo”.¹⁵²

En cada unidad productiva mutualista los trabajadores tienen derecho de participación en la toma de decisiones, en las ganancias y en las pérdidas. Además, como escribe Proudhon, “en las oportunidades de pérdida y ganancia del establecimiento”. Añade que cada obrero “tendrá voz deliberativa en el consejo, en una palabra, se convertirá en asociado”,¹⁵³ en lugar de estar sometido al trabajo como esclavo.

Los frutos de la reciprocidad al interior de la sociedad mutualista hacen de ésta una democracia económica que busca hacer de cada trabajador un propietario y, de este modo, evita dar a la propiedad metas tergiversadas.

Asimismo, hay una función política: construir un equilibrio frente al poder del Estado. De igual forma, una función personal: proteger a cada hombre contra los abusos del poder y la irrupción de sus semejantes. También, una función económica, en tanto que el hombre tiene y posee según su conciencia y su razón, a fin de excluir todo absolutismo monopólico de la propiedad. Para terminar, una función social: equilibrar los intereses individuales y el interés

¹⁴⁹ Proudhon, *De la capacité...* Op. Cit., p. 90. Cf. también *supra*. Cf. también Bancal, Op. Cit., t. II, p. 67.

¹⁵⁰ Proudhon, *De la Justice*, Op. Cit., t. I, p. 303-304. Cf. también *Qu'est-ce que la Propriété*, II, Mémoire, Paris, 1938, p. 39.

¹⁵¹ Bancal, Jean, Op. Cit., t. II, p. 67.

¹⁵² Proudhon, *Système des contradictions*, Op. Cit., t. I, p. 339-340.

¹⁵³ Bancal, Jean, en Loc. Cit. *Supra*, p. 75.

común, de tal suerte que la propiedad privada “no lo sea en detrimento de la cosa pública”.¹⁵⁴

La sociedad mutualista es antiestatista pero no permanece aislada de la sociedad política. El Estado tiene un papel en la economía como de igual modo lo tiene en la política: “Ese cuerpo económico y ese cuerpo político colaboran pero no se confunden: en la sociedad económica, la propiedad de los instrumentos de producción y la gestión económica; en el Estado, descentralizado, envuelto por el derecho económico y la representación profesional, un papel de árbitro incitador y la coordinación de la política económica”.¹⁵⁵ Entre las dos sociedades habrá pues un equilibrio complementario.

La transformación de la propiedad lleva en sí misma el equilibrio; el del trabajo no debe minar la iniciativa de los trabajadores sino que, por el contrario, debe aspirar a mejorar de las garantías laborales.¹⁵⁶ Debe así proteger la Justicia sin sacrificar la Libertad: “...hay que oponer al derecho político el contrapeso del derecho económico. Si la producción y la distribución de la riqueza se han librado del azar; si el orden federal no sirve sino para proteger la anarquía capitalista y mercantilista; si por efecto de esta falsa anarquía, la sociedad se encuentra dividida en dos clases –una de propietarios-capitalistas, emprendedores, la otra de proletarios asalariados, una de ricos y otra de pobres–...; si la economía de la sociedades debe conservar el *statu quo* antiguo, más valdría para los pueblos la unidad imperial que la federación”.¹⁵⁷

II. El federalismo

Incluso en sus críticas más radicales, Proudhon acepta que el poder tiene su espacio y sus derechos en la sociedad. Es, no obstante, un poder subordinado a las fuerzas sociales del que es asimismo producto.¹⁵⁸ Proudhon no cede en esto un ápice al autoritarismo: “El error de todo principio autoritario es creer que el gobierno es el origen del orden, cuando no es sino uno de tantos tipos de orden”.¹⁵⁹ No se opone al Estado sino a la centralización del poder, y a ello contrapone la “descentralización federal”.¹⁶⁰

Proudhon afirma que el gobierno no puede resultar de una “delegación, convención o federación sino, por el contrario, del consentimiento libre y espontáneo de todos los individuos que componen el pueblo, con la estipulación individual

¹⁵⁴ Proudhon, citas de la *Théorie de la Propriété* en *Oeuvres Choiesies*, presentadas por Bancal, Op. Cit., p. 112-114.

¹⁵⁵ Bancal, *Proudhon. Pluralisme...*, Op. Cit., p. 288-289.

¹⁵⁶ Proudhon, *La Révolution sociale...*, Op. Cit., 288-289.

¹⁵⁷ Proudhon, *Du principe fédératif...*, Op. Cit., p. 354-355.

¹⁵⁸ Mounier, Emmanuel, Op. Cit., p. 110-111.

¹⁵⁹ Proudhon, *Idée générale...*, Op. Cit., p. 202.

¹⁶⁰ Ansart, Pierre, *Sociologie de Proudhon*, París, 1967, p. 131.

y la contribución de cada uno para garantizar sus propios intereses".¹⁶¹ En el origen de ese gobierno debe existir "un contrato sinalagmático y conmutativo... en el que la condición esencial reside en que los contratantes se reservan para sí una parte de la soberanía y de la acción más grande aun de la que abandonan".¹⁶²

La federación puede existir entre individuos, comunas, familias, grupos de comunidades o Estados, pero siempre garantizando que la autoridad federal no podrá tener más peso que quienes la constituyen. En el sistema federal, "los atributos de una autoridad central" se reducen en tanto que la federación "se desarrolla por la adhesión de nuevos miembros. Por otra parte, la autoridad desaparece tanto para los grupos como para las personas."¹⁶³

Para Proudhon, el problema reside en encontrar el equilibrio entre la autoridad y la libertad, en mantener la cohesión de la sociedad sin corromper las dinámicas y la iniciativa de las personas. El gobierno federal puede crear servicios públicos, instituciones de crédito, de aseguramiento o de transporte, pero no puede ser al mismo tiempo banquero, agente de seguros ni transportista.¹⁶⁴ La sociedad política proudhoniana tiene el mismo principio de organización que la sociedad económica esbozada por el autor: el mutualismo, basado en el contrato,¹⁶⁵ donde la clave es la participación responsable de las personas.

La democracia política exige de igual forma responsabilidad y es en este sentido que Proudhon señala que la práctica democrática debe comprenderse como "demopedia".¹⁶⁶ En todo caso, podemos ver claramente que la Justicia es la ley principal de la colectividad soberana, y la libertad es su fuerza mayor.¹⁶⁷ Nada está concluido en el sistema proudhoniano: siempre quedará al individuo la posibilidad de actuar para modificar aquello que se ha adquirido, siempre y cuando la finalidad sea aumentar la Justicia y la Libertad. El derecho humano, como la humanidad y como cada hombre, será siempre perfectible: "En una sociedad medianamente organizada, todo deberá ir siempre en continuo crecimiento: la ciencia, la industria, el trabajo, la riqueza, la salud pública; la libertad y la moral pública deben seguir ese mismo principio. Sólo entonces, ni el movimiento ni la vida se detendrán".¹⁶⁸

¹⁶¹ Proudhon, *Idée générale...*, Op. Cit., p. 288-289.

¹⁶² Proudhon, *Du principe fédératif*, Op. Cit., p. 324.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 319-321.

¹⁶⁴ Bancal, Op. Cit., t. II, p. 114, 119.

¹⁶⁵ Proudhon, *De la capacité...*, Op. Cit., p. 215.

¹⁶⁶ El término francés original es *démopédie*, que podría traducirse como "conocimiento del pueblo" y refiere a la familiaridad y cercanía que toda práctica política debe tener con la ciudadanía. [Nota del traductor].

¹⁶⁷ Proudhon, *Correspondence XXI*, p. 308, citado por Muglioni en Op. Cit., p. 199. Cf. también *Du principe fédératif...*, Op. Cit., p. 327.

¹⁶⁸ Proudhon, *Du principe...*, Op. Cit., p. 329.

VI

CONCLUSIONES

La obra de Proudhon es demasiado vasta y su estilo resulta a menudo demasiado apasionado. Daniel Halévy, en su reseña sobre la vida del filósofo, escribe que estaba más dotado para la expresión del pensamiento que para el pensamiento mismo.¹⁶⁹ Proudhon buscó conciliar liberalismo y socialismo “profesando una fe libertaria que expresaba antes una actitud contestataria que una síntesis basada en el método de Hegel, sin lograr ahondar verdaderamente en este método”.¹⁷⁰

Lo que en verdad nos interesa para este estudio es analizar si Proudhon logra ofrecernos el trazo de una sociedad de régimen “dialogal”, es decir, pluralista, opuesta a los totalitarismos y los autoritarismos, de acuerdo con las clasificaciones de René Coste. Un régimen de tipo “dialogal” es, según este último, el que posee el máximo de estructuras de diálogo y de participación. No es suficiente, afirma, que se alcance una democracia política; hace falta, además, la participación responsable e institucionalizada en los campos económicos, sociales y culturales: un régimen con estas características debe, además, ser pluralista. Una democracia, en tanto que llegue a ser una respuesta a las aspiraciones humanas de igualdad y participación.¹⁷¹ Hará falta saber además si el modelo proudhoniano no adolece de un principio de unificación.¹⁷²

I. Persona. Autoridad. Libertad

A partir de la crítica proudhoniana de todo absolutismo se desprende aquello a lo que el autor se opone. Resulta pues claro que el objeto de sus críticas es

¹⁶⁹ Halévy, Daniel, *Proudhon d'après ses carnets inédits*, 1943, p. 2, citado por De Laubier in loc. Cit., p. 12.

¹⁷⁰ De Laubier, Patrick, Op. Cit. in loc. Cit.

¹⁷¹ Coste, René, Op. Cit., p. 118-120. Cfr. también Paulo VI, carta apostólica *Octagesima adveniens*, num 24, mayo de 1971.

¹⁷² Cf. el quinto párrafo del Capítulo I de este trabajo, donde se habla de las características de una sociedad pluralista. Cf. también Secrétan, Philibert, *Le contestable et l'incontestable*, Op. Cit., p. 169.

todo lo que se opone a una sociedad “dialogal”. Proudhon rechaza los abusos de la propiedad que transforman la igualdad jurídica en desigualdad de facto; se opone también a la concentración de la propiedad en manos del Estado, que llegaría de este modo a adquirir un poder absoluto en política.¹⁷³ Busca equilibrar así a la sociedad puesto que, sin igualdad real, el diálogo es una ficción. En la medida en que rechaza a cualquier tipo de ídolo que pueda conducir al totalitarismo, podemos afirmar que “la libertad guía sus pasos”.¹⁷⁴

Proudhon no busca imposiciones. Por el contrario, quiere “comprender la objetividad de nuestro destino, indicarnos cuáles son las reglas que permitirán nuestro desarrollo integral, contra la predeterminación de ese destino y el dictado de ese desarrollo”.¹⁷⁵

De este modo, si Proudhon señala las condiciones de la libertad en medio de las exigencias de la justicia, esto no representa que limite la libertad, sino que más bien se niega a vaticinar “y a predicar los imperativos categóricos para recordarnos solamente que, si se quieren lograr ciertos efectos, hay que desear también sus causas”.¹⁷⁶ Hay en Proudhon la preocupación del respeto por la persona. Olvidamos, escribe en sus *Carnets*, que la sociedad no actúa más que por sus individualidades, y que “si las individualidades se detienen para hacer posible el nacimiento de una individualidad superior, entonces la persona absorbe a los otros (monarquía, patriarcado, feudalismo) y abre la posibilidad a un comunismo cualquiera –la sociedad se detiene y sucumbe–”.¹⁷⁷

Añade en su *Correspondencia* que la individualidad es “el criterio del orden social. Puesto que la individualidad es libre, independiente e inicio de la sociedad, entonces la sociedad es buena...”¹⁷⁸ De esta premisa se desprende la crítica proudhoniana del comunismo: “es un verdadero fraude moral despojar (al ciudadano), en nombre de un pueblo ficticio, de una soberanía que no descansa de manera legítima sino en cada ciudadano particular”.¹⁷⁹

No obstante, admite la necesidad del Estado, que será indispensable en todas “las grandes creaciones de utilidad pública”.¹⁸⁰ Pero añade de inmediato que no ve necesidad de tal Estado una vez que sus obras “han sido asumidas como bienes públicos”. Esto representa un régimen en el que la autoridad y la libertad son complementarias y se encuentran balanceadas. Autoridad y libertad no desaparecen, se equilibran; Proudhon sospecha de las “maquinarias históricas que tienen una explicación previa para todo, que se construyen

¹⁷³ Cf. el capítulo III: “La crítica del absolutismo autoritario”.

¹⁷⁴ Mounier, Emmanuel, Op. Cit., p. 175.

¹⁷⁵ Bancal, Barbier, Goriely, Guérin, Gurvitch et al, *L'Actualité de Proudhon*, Burselas, 1967, intervención de Raymond Rifflet (esta obra contiene los trabajos del Coloquio de noviembre de 1965 sobre Proudhon, organizado por el Centre d'Etude des Problèmes de Sociologie et d'Economie Européennes).

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 230.

¹⁷⁷ Proudhon, *Carnets I*, París, 1961, p. 188. Y añade: Si dejamos de ser hombres, qué será de nosotros”.

¹⁷⁸ Proudhon, citado por Muglioni, Op. Cit., p. 95.

¹⁷⁹ Bancal, Barbier... et al, Op. Cit., p. 230.

¹⁸⁰ Proudhon, *Du principe fédératif...*, Op. Cit., p. 326-327.

en función de lo que se busca demostrar”.¹⁸¹ Autoridad y libertad permanecen “juntas y siempre en oposición”, irreductibles; sin la una, la otra no tiene ningún sentido: “la Autoridad sin Libertad que discute, resiste o se somete, es una palabra hueca; la Libertad sin Autoridad que le haga contrapeso es un sinsentido”.¹⁸² Llega incluso a mencionar que el comunismo autoritario y mesiánico es “la decadencia de la persona en nombre de la sociedad” y su teoría puede reducirse a esta “proposición contradictoria”: “Esclavizar al individuo con el fin de dejar a las masas libres”.¹⁸³

II. ¿Utopía?

Proudhon definió la Justicia como la “veneración del hombre por el hombre”.¹⁸⁴ Fue por ello que le acusaron de socialista utópico. Karl Marx afirmó, no sin ironía, que Proudhon ascendió hasta “regiones etéreas y fecundas del suprasocialismo”,¹⁸⁵ y muchos discípulos del alemán llamaron a Proudhon “filisteo pequeño burgués”.

Georges Gurvitch, por su parte, ha demostrado que fue el mismo Proudhon quien opuso el “socialismo utópico” al “socialismo científico”.¹⁸⁶ el término “socialismo utópico”, afirma, no fue inventado por Marx sino por Proudhon.¹⁸⁷ En ese sentido, Proudhon señaló que el más grande enemigo del socialismo es la utopía¹⁸⁸ y pidió siempre que la justicia fuera “más que una idea... una realidad”.¹⁸⁹

Proudhon acusó a Marx de ser incapaz de anticipar la “posibilidad del conflicto en el seno del socialismo instalado”, lo que a los ojos del francés es “el signo mismo de la utopía”.¹⁹⁰ La acusación en su contra es “absurda”, puesto que, por principio, es el único de los teóricos e impulsores del socialismo que puede “calificarse como obrero”.¹⁹¹

Quienes le acusaron también afirmaron que jamás comprendió una palabra de la dialéctica hegeliana. Sin embargo, podríamos preguntarnos si esta “falta de comprensión” es en verdad un error. Marx –escribe Gurvitch– asume que Proudhon posee un espíritu dialéctico “en el sentido de búsqueda constante de la contradicción, y de esta manera termina cayendo él mismo en la

¹⁸¹ Bancal, Barbier... et al, Op. Cit., p. 230. Cf. también Proudhon, *Du principe fédératif...*, Op. Cit., p. 297.

¹⁸² Proudhon, *Du principe fédératif...*, Op. Cit., p. 271-272.

¹⁸³ Proudhon, *De la Justice...*, t. I, p. 298-300.

¹⁸⁴ Proudhon, *Ibid.*, t. IV, p. 401.

¹⁸⁵ Marx, Karl, *Misère de la Philosophie, Oeuvres I*, La Pléiade, Paris, 1965, p.8.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 91.

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ Proudhon, *Système des contradictions...*, Op. Cit., p. 85.

¹⁸⁹ Proudhon, *De la Justice...*, Op. Cit., t. I, p. 313.

¹⁹⁰ Bancal, Barbier..., Op. Cit., p. 91.

¹⁹¹ Bancal, Barbier..., Op. Cit., p. 99.

contradicción”, y esto, afirma Gurvitch, representa olvidar “que independientemente de la dialéctica hegeliana, existen otras interpretaciones de ese método”. En suma, concluye el autor citado, “cuando se lee a Marx con atención podemos ver que acusa a Proudhon de todos los pecados de la dialéctica, sin querer reconocer que Proudhon es al mismo tiempo el iniciador de nuevas orientaciones de la dialéctica”.¹⁹²

Proudhon entrega una dialéctica abierta que se opone a la “dialéctica encadenada, que pretende atar al ser petrificando las nociones y los conceptos y que [contrariamente al federalismo] tiende a constituirse como sistema [lo que soñaron Hegel y su fiel discípulo Marx], es decir, en una pretenciosa totalidad, cerrada y suficiente de alguna manera en ella misma”.¹⁹³ Si estamos de acuerdo con una dialéctica encadenada, llegamos al Paraíso terrestre, al fin de la historia, a la utopía como técnica de planificación totalitaria”.¹⁹⁴ Más que un sistema cerrado sobre sí mismo, Proudhon nos ofrece un método para la libertad: con él, nada es jamás ni definitivamente adquirido, siempre es posible avanzar. Y en ese sentido, Proudhon no es utopista: “no mantiene ninguna esperanza mesiánica”.¹⁹⁵

Sin embargo, si el modelo de sociedad propuesto por Proudhon tiene rasgos utópicos, no los usa como “pretexto cómodo de quien se ciega ante los errores concretos para refugiarse en un mundo imaginario”.¹⁹⁶ La sociedad que postula Proudhon, y que exige una gran responsabilidad y una gran moralidad a cada uno de sus ciudadanos, puede parecer utópica, pero Proudhon no es un optimista ingenuo: simplemente no crea en la fatalidad¹⁹⁷ y nos invita a practicar una democracia que sea al mismo tiempo una “demopedia”.^{198, 199} Su vida es una prueba fehaciente de ello.

La anarquía positiva fue también criticada a causa de la insistencia de Proudhon en “el lado moral de los problemas”, reproche espetado sobre todo por algunos marxistas: “aquellos que promovieron la idea de la moral de clase”.²⁰⁰ Es demasiado moralista, nos dice el P. Hautmann²⁰¹, y se pregunta si no podríamos aplicar a su propósito lo que Proudhon señalaba acerca de su abuelo materno: “esencialmente moral, sólo le hacía falta la gracia”.²⁰²

¹⁹² Ibid., p. 92.

¹⁹³ Marc, Alexandre, *Dialectique du Déchaînement*, Paris, 1961, p. 50. Citado en Bancal, Barbier... et al, Op. Cit., p. 230.

¹⁹⁴ Popper, Karl, citado por Attali, Jacques y Guillaume, Marc en *L'Anti-économique*, Paris, 1975, p. 237.

¹⁹⁵ Bancal, Barbier... et al, Op. Cit. p. 230.

¹⁹⁶ *Octogesima adveniens*, núm 37.

¹⁹⁷ Proudhon, *De la Justice*, citado por Bancal en *Oeuvres Choisies*, Op. Cit., p. 289-290.

¹⁹⁸ El término francés original es *démopédie*, que podría traducirse como “conocimiento del pueblo” y refiere a la familiaridad y cercanía que toda práctica política debe tener con la ciudadanía. [Nota del traductor].

¹⁹⁹ Cf. Capítulo III, supra.

²⁰⁰ Bancal, Barbier... et al, Op. Cit. p. 101-102.

²⁰¹ En Op. Cit., p. 40.

²⁰² Proudhon, *De la Justice*, t. II, p. 252, citado por Hautmann en supra.

El utopismo de Proudhon merece incluso el reconocimiento de la Iglesia: es la utopía que, si “no niega de ninguna apertura, podría incluso calificarse como cristiana”.²⁰³ Es decir, la dialéctica proudhoniana se asume abierta y dinámica; confía en las fuerzas de la creatividad “del espíritu y el corazón humanos”, como ya se ha visto. La utopía proudhoniana, si podemos llamarla así, deja incluso un espacio para “el Espíritu del Señor que anima al hombre renovado en Cristo, amplía sin cesar los horizontes donde la inteligencia encuentra su conformidad, y los límites donde la voluntad y la acción se detendrían; lo habita una fuerza que llama a traspasar todo sistema y toda ideología”.²⁰⁴

No obstante, Proudhon nos dice que la Justicia es una utopía revolucionaria.²⁰⁵ Podemos pues comprender por qué habla de utopía: si su concepto de Justicia se realiza de forma total no habría posibilidad de un camino para la libertad. Pero el cuidado de Proudhon al señalar los medios para llegar a una justicia cada vez más perfecta en la libertad, nos enseña que no es (y tampoco quiere ser) un utopista en el sentido peyorativo del término.

III. El cambio de absoluto

El P. De Lubac afirma que Proudhon llega a la adoración del Absoluto bajo la forma de Justicia. Demuestra también que la idea proudhoniana de Justicia posee una riqueza y una plenitud “que no puede calificarse sino de religiosa”.²⁰⁶ Esta Justicia tiene pues un carácter divino, y según Proudhon, “si intento explicarla por la razón filosófica, me es imposible”. Contra esta Justicia hay dos herejías: la de Maquiavelo, que busca arrancar a la Justicia del dominio de la política, y aquella de Adam Smith, que quiere dejarla fuera del mundo de la economía.²⁰⁷

No obstante, esta Justicia es humana y nada más que humana; ella conduce, juzga, distribuye, es cercana al hombre y a la sociedad.²⁰⁸ Al mismo tiempo y a pesar de todo, la Justicia es la que hace sentir a Proudhon “la emoción de lo sagrado”, y aquello que valora como si se tratara del ser humano.²⁰⁹ ¿Acaso nos encontramos frente a la pureza de lo inmanente? Afirmar esa inmanencia equivaldría a olvidar que Proudhon jamás deseó adorar ni al hombre ni a la humanidad. “Sin hacerle decir o pensar aquello que jamás pensó o dijo, no podemos evitar constatar que su actitud de respeto hacia la Justicia supone, según la expresión de Gurvitch, un carácter ‘transpersonalista’ que implica una

²⁰³ *Octogesima adveniens*, in loc. cit.

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ Proudhon, *De la Justice...*, Op. Cit., t. II, p. 178.

²⁰⁶ De Lubac, *Proudhon et le Christianisme*, Op. Cit., p. 297.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 300.

²⁰⁸ Proudhon, Op. Cit., t. I, p. 323-325. Cf. capítulo III *supra*.

²⁰⁹ De Lubac, Op. Cit., p. 297 y 304.

especie de trascendencia”, escribe el P. De Lubac.²¹⁰ De este modo, no podemos decir que se trate de una auténtica trascendencia, ya que Proudhon llega, quizá contra su voluntad, a hacer “de la Justicia, un ídolo”.²¹¹

De todos modos, es posible entender porqué Proudhon lleva a cabo este cambio de Absoluto. Para el caso podemos valernos del análisis histórico realizado por el P. Haubtmann: Proudhon, compatriota a medias, obrero a medias, autodidacta, luchador por los derechos del pueblo, hace la crítica de la Iglesia católica y le reprocha el no haber abrazado con determinación la causa de la Justicia. Además, afirma que es “la mala fortuna de su destino lo que empuja al hombre a acusar a su religión y a su Dios”.²¹² Se asoma ya el tema del “malentendido trágico” que hace creer a muchos que la Iglesia era hostil a los derechos de la persona humana, a la libertad de conciencia, al progreso y a la justicia social. Este malentendido condujo a muchos a ver en Dios al enemigo del hombre y de su dignidad.²¹³

Proudhon pertenece a esa multitud. Entabla un combate contra el clero, la Iglesia, la religión y el Dios que asume del lado de los señores, de la monarquía, de los abusos de la propiedad, del catolicismo de Estado, de la Restauración. Proudhon se convierte también en adversario del tirano Prometeo en nombre de la Justicia. Le hace falta encontrar un Absoluto capaz de fundar el derecho humano para oponerlo al derecho divino de la monarquía y sus teólogos. No podía aceptar el mismo Absoluto que sus adversarios.

Con ese nuevo Absoluto, la Justicia, Proudhon se siente capaz de entablar una lucha como moralista y como político. Es importante no obstante tener cuidado con los excesos del lenguaje proudhoniano, sobre todo en el punto en que llega a cuestionar “si en lugar de una aniquilación de Dios” que le permitiera tomar su propio lugar, el fin de la humanidad no sería, por el contrario, “reconciliarse en definitiva con Dios y su paso al tiempo de la eternidad”.²¹⁴

IV. El modelo dialogal o pluralista

El federalismo resume todas las investigaciones económicas y políticas de Proudhon.²¹⁵ No consiste en una construcción jurídica simplista útil para facilitar la autonomía regional, ni en algún otro modelo similar, lejano a la existencia de cada ciudadano. El federalismo es, empero, una “teoría englobante capaz de llevarse a todos los niveles de las relaciones humanas”.²¹⁶ En la base de esta

²¹⁰ De Lubac, Op. Cit., p. 303.

²¹¹ Proudhon, en *De la Justice*, t. II, p. 135, citado por Haubtmann en Op Cit., p. 41.

²¹² Proudhon, en *De la Justice*, t. II, p. 135, citado por Haubtmann en Op Cit., p. 41.

²¹³ De Lubac, *Le Drame de l'Humanisme Athée*, Op. Cit., p. 15-21.

²¹⁴ Proudhon, *Carnets 1847*, citado por De Lubac, *Proudhon et le Christianisme...*, Op. Cit., p. 315.

²¹⁵ Proudhon, *Du principe fédératif...*, Op.Cit., p. 270 y 361.

²¹⁶ Bancal, Barnier et al... Op. Cit., p. 141.

teoría encontramos a la Justicia como respeto de la dignidad humana, como respeto del hombre por su “calidad de hombre”.²¹⁷ Proudhon señala también que buscaba la ley de su filosofía “en una relación entre el yo y otro yo que no soy yo”.²¹⁸ Este “otro” es un hombre que habla, trabaja, piensa y toma decisiones; es un hombre libre que no podemos olvidar, ignorar o desdeñar sino por el contrario, debemos respetar. Así, la Justicia es la garantía de ese respeto en tanto que es la ley o la institución que protege a los hombres en sociedad.²¹⁹

En Proudhon es imposible separar la democracia política de la democracia económica. Mutualismo y federalismo son interdependientes. Política y economía, nos dice, “se abordan bajo el mismo método y bajo los mismos principios”.²²⁰ Esos principios son los de la “autonomía mutua” y los de la “solidaridad federativa de los grupos sociales”.²²¹ Hay que añadir también que Proudhon opina que el principio federativo es “sinónimo de mutualidad”.²²² Así, “la organización mutualista de los órganos económicos implica, bajo riesgo de descomposición, la organización federalista de los cuerpos políticos” en reciprocidad.²²³

Se ha señalado ya que el federalismo y el mutualismo son guiados por la Justicia, la Libertad y el Trabajo.²²⁴ Se trata pues de organizar una sociedad en la que los integrantes están en comunicación a todo nivel y donde nadie es dominado por ningún otro. Es una sociedad respetuosa de los individuos y de sus diferencias, donde los ciudadanos participan de manera responsable. Proudhon busca el trazo de una sociedad capaz de recibir toda la información de su propio interior y de su entorno “con la finalidad de servirse de ésta para modificar su estructura constantemente”.²²⁵ Señala a su vez que los enemigos propios de esta sociedad federal-mutualista son: el imperialismo de los capitales, el nacionalismo negativo y el imperialismo estatal del comunismo autoritario.²²⁶

En esta sociedad participativa no se negará jamás de aquello que pueda crear “diversidad, pluralidad o divergencia”.²²⁷ Así, Proudhon escribiría a Karl Marx: “recibamos, impulsemos toda protesta; expulsemos toda exclusión... no demos por agotado ningún cuestionamiento”.²²⁸

²¹⁷ Proudhon, *De la Justice...*, Op. Cit., t. I, p. 421-427.

²¹⁸ Citado por Bancal en Proudhon, *Oeuvres Choisies...*, Op. Cit.

²¹⁹ Cf. capítulos III y IV.

²²⁰ Proudhon, *De la capacité...*, Op. Cit., p. 198.

²²¹ Bancal, Barbier et al..., Op. Cit., p. 39.

²²² Proudhon, Op. Cit., p. 194.

²²³ Bancal, Barbier et al..., Op. Cit., p. 40.

²²⁴ Cf., capítulos IV y V.

²²⁵ Attali, Jacques, *La parole et l'Outil*, Op. Cit., p. 230.

²²⁶ Proudhon, *De la Justice...*, Op. Cit., t. II, p. 289; *Du principe fédératif...*, Op. Cit., p. 148-149; Manuel d'un spéculateur, Conclusión, Ed. Garnierp, p. 470. Citados por Bancal en *L'Actualité de Proudhon*, Op. Cit., p. 42-43.

²²⁷ Proudhon, *Du principe fédératif...*, Op. Cit., p. 343-345.

²²⁸ Carta incluida en Proudhon, *Confessions d'un révolutionnaire*, Ed. Rivière, 1929, p. 435.

El federalismo mutualista pretende prevenir al hombre de renunciar al *self government*. ¿De qué modo? Por medio de la “división del poder y de las competencias”, de la “pertenencia del hombre a múltiples colectividades que se yuxtapongan, se enreden, se complementen, se equilibren pero jamás se fusionen”.²²⁹ Proudhon busca la diversidad, la pluralidad que tiene a la Justicia como fuerza de cohesión y a la Libertad como poder de mejoramiento. Desaprueba la unidad ficticia donde la política “se reduce a un mero acto mecánico”.²³⁰

Con la certeza de contar con un objetivo ya por principio planteado, Proudhon elige el riesgo de un equilibrio constante, fruto de la responsabilidad personal. No busca ofrecer una doctrina hecha: “... somos presas e ignoramos el porvenir. Nuestras previsiones no van más allá de la antítesis que nos sugiere el presente... no cesaremos jamás de construir entre todos nuevos derroteros”.²³¹ La tensión continúa en la relación misma. La antinomia no se resuelve. El equilibrio asegura la Justicia sin atentar contra la Libertad. Proudhon bien pudo haber escrito que “la seguridad erigida como fin supremo se convierte en el fin de las libertades”.²³²

De este modo insiste en la necesidad de contrapesos, en la necesidad de protección contra la uniformidad, y subraya la relación constante y enriquecedora entre pluralidad y libertad.

El modelo dialogal de Proudhon toma distancia del liberalismo y del comunismo. A pesar de las limitaciones de su obra, demuestra una preocupación legítima por el respeto y el apoyo a las dos formas de la dignidad del hombre y de su libertad que aparecen en *Octogesima adveniens*: la aspiración a la igualdad y la aspiración a la participación.²³³ Proudhon desecha las certezas de liberales y comunistas y las sustituye con respuestas innovadoras, fruto de su propia reflexión.

El modelo proudhoniano, sus esfuerzos, su rebeldía e incluso sus excesos no fueron inútiles: nos abren la vía para no caer en el totalitarismo. Puede nutrir nuestro pensamiento y nuestra acción cristiana puesto que “la Iglesia, que debe juzgar el mundo a la luz de la Palabra de Dios, aprende también del mundo e incluso de sus adversarios”.²³⁴

Respecto de la actualidad de Proudhon, Georges Gurvitch señaló en 1965: cuando la fe es una “amenaza y al mismo tiempo resulta atractiva tanto para las pretendidas democracias occidentales como para las democracias populares, ¿no es esto una prueba de la profundidad y hondura de su visión?”²³⁵

²²⁹ Bancal, Barbier et al..., Op. Cit, p. 240.

²³⁰ Proudhon, *Du principe fédératif...*, Op. Cit., p. 381.

²³¹ Proudhon citado por Bancal, en *Oeuvres Choiesies*, Op. Cit., p. 366.

²³² Attali, Jacques, Op. Cit., p. 236.

²³³ *Octogesima adveniens*, No. 22.

²³⁴ Habutmann, Op. Cit., p. 213. Cfr. *Gaudium et spes*, No. 44.

²³⁵ En Bancal, Barbier et al..., Op. Cit., p. 97.

Y cómo no recordar en ese sentido la invitación del Cardenal Journet, quien escribió: “No puede ser cuestión del punto de vista cristiano, defender una de las formas del totalitarismo contemporáneo”. Añade además que debemos dar a todos los problemas de la actualidad “nuevas respuestas que no sean ni las del liberalismo ni las del comunismo”.²³⁶

Me parece que Proudhon es de gran ayuda en ese objetivo.

V. Los límites de Proudhon

Dejaremos de lado para este tema las críticas de Marx. El P. Haubtmann ha demostrado que son más bien reproches hechos por un materialista contra un pensamiento espiritual que, por medios diferentes, muestra el camino a una sociedad sin clases.²³⁷ M. Gruvitch, a quien se ha citado ya en numerosas ocasiones, apunta a una interpretación similar.

La obra de Proudhon muestra, de este modo, una preocupación típica de los socialistas del siglo XIX, que es la falibilidad del Estado. Hay que recordar que se trata de un Estado aún absoluto “en gran parte del planeta”.²³⁸ Las concepciones proudhonianas del mutualismo y el federalismo son confiables casi solamente ante los contratos voluntarios.²³⁹

En el fondo, Proudhon excluye toda legislación. En consecuencia, excluye también (o quizá olvida) las instituciones del Derecho que deberían salvaguardar y garantizar la libertad del individuo frente al Estado. Al mismo tiempo, no otorga al Estado los medios para actuar en favor del bien común. Proudhon proclama y defiende “un orden sin Estado ni leyes”.²⁴⁰ Su ruta permanece más cerca de lo contestatario que de lo constructivo. Exige así la disminución del Estado “casi instantáneamente”,²⁴¹ y olvida que sin aquéllas la Justicia puede convertirse en un acto de capricho y no de razón.

No hay Estado pluralista sin Estado de derecho. Es este último el que “garantizará la libertad de los individuos y de los partidos; el que conferirá al pueblo la unidad y la legalidad formales que le dan sentido al término ciudadano”.²⁴² La ciudad sin Derecho puede ser quizá una ciudad de ángeles, aunque jamás una ciudad de hombres. El Derecho, en una perspectiva idealista, es una imperfección; desde el punto de vista realista, es un medio para hacer posibles la Justicia y la Libertad. Los contratos voluntarios no son

²³⁶ Journet, Charles, “Le défi des totalitarismes”, en *Nova et Vetera*, oct-dic, 1975, No. 4, p. 320. Tomado de *Les Communautés totalitaires*, 1935, publicado en *Exigences chrétiennes en politique*, p. 22-24.

²³⁷ Haubtmann, P., *Marx et Proudhon. Economie et Humanisme*, 1947, p. 100.

²³⁸ Bancal, Barbier et al, Op. Cit., p. 248.

²³⁹ Ibid.

²⁴⁰ De Laubier, P., en loc. Cit., p. 15.

²⁴¹ Ibid.

²⁴² Secrétan, Phil, *Le Contestable et l'Incontestable*, Op. Cit., p. 169.

suficientes para imponer “de manera obligatoria a una sociedad el bien común o la justicia social”.²⁴³ El Derecho es un concepto que pertenece a la ética social. El pensamiento proudhoniano, demasiado exiguo del lado del Derecho, no puede definir con precisión “cómo el hombre debe llenar, en su entorno, los deberes inscritos en la naturaleza social”.²⁴⁴

La Justicia proudhoniana es norma del Derecho, pero todo lo que conducirá a su realización queda a la buena voluntad de los individuos. Los medios para realizar esta Justicia no son definidos por ninguna legalidad.

Proudhon busca también universalizar un pensamiento de suma válido para algunas clases sociales de su época: los responsables de taller. Proudhon describe la actividad de estos obreros y erige su estrategia en acción universal “constitutiva a la vez del medio y el fin de la revolución”.²⁴⁵ La cohesión del proudhonismo “no tiende a la cerrazón de un plan imaginado pero sí a la unidad del grupo en el que se inspira”; en la fidelidad a este grupo, Proudhon extrae “la continuidad de sus temas y, al mismo tiempo, su corrección permanente”.²⁴⁶

De todos modos, el pensamiento proudhoniano no establece con suficiente claridad la distinción entre los tres órdenes: social, económico y político. Su mutualismo económico es el modelo para la vida política y para la vida social. Sabemos que hay dos tipos de “totalidad”: la homogénea y la heterogénea. La sociedad es heterogénea y no puede homogenizarse. Un gobierno que “homogeniza” es un gobierno despótico. Un pensamiento que no distingue de una manera clara al orden social, al orden económico y al orden político como proyectos diferentes que “de alguna manera son partes integrantes” al interior “de un mismo bien común”,²⁴⁷ confundirá necesariamente las leyes que rigen a estos órdenes y abrirá también la puerta a despotismos y a totalitarismos. Proudhon es un liberal, sin duda. Pero su pensamiento exige del lector ser precavido de sus propios límites.

²⁴³ Utz, A., *Ethique Sociale*, Fribourg, 1968, t. I., p. 167.

²⁴⁴ Utz, A., Op. Cit., p. 227.

²⁴⁵ Ansart, P., *Naissance de l'Anarchisme*, Op. Cit., p. 242-243.

²⁴⁶ Ibid., p. 244.

²⁴⁷ Utz, A., Op. Cit., p. 224-226.

LE PLURALISME
DANS L'OEUVRE DE
PIERRE - JOSEPH
PROUDHON



Carlos Enrique Castillo Peraza

1 9 7 5



TEXTOS FILOSÓFICOS,
de Carlos Castillo Peraza,
se terminó de imprimir
en octubre de 2014 en los Talleres de
Editores e Impresores FOC, SA de CV.
Calle Los Reyes No. 26, Col. Jardines
de Churubusco, 09410, México DF.
Tel. 56 33 2872 Fax: 5633 5332
e-mail: luzfoc@prodigy.net.mx

La edición consta de un mil ejemplares.

El diseño y la formación estuvieron
a cargo de Retorno Tassier
Silvia Monroy Vázquez

El cuidado
editorial estuvo a cargo de
Carlos Castillo López





Con estos TEXTOS FILOSÓFICOS,
inéditos en su mayor parte,
completamos el perfil intelectual
de Carlos Castillo Peraza,
uno de los grandes personajes
de la política y el pensamiento
de nuestro tiempo, a través de sus
reflexiones sobre la filosofía política,
la historia de las ideas
y las biografías de personajes
que actualizaron e innovaron
el modo de concebir a la sociedad,
al gobierno y al Estado.