

POLITICA Y VIRTUD EN EL PENSAMIENTO POLITICO

Antecedentes de la Filosofía Política Ilustrada

M.^a Carmen Iglesias

Catedrática de Historia de las Ideas y de las Formas Políticas
Universidad Complutense

«No es necesaria mucha probidad para que un Gobierno monárquico o un Gobierno despótico se mantengan o se sostengan —había escrito Montesquieu¹—. La fuerza de las leyes en uno, y el brazo del príncipe siempre levantado en otro, son suficientes para regular y ordenar todo. Pero en un estado popular se precisa un resorte más: *la virtud*. Lo que digo está confirmado por la historia y es en todo conforme a la naturaleza de las cosas...»

«Y como la virtud no es otra cosa —puntualiza Rousseau²— que esta acomodación de las voluntades particulares a la voluntad general, *establézcase el reino de la virtud*.» Y prosigue más adelante, al referirse a la autoridad absoluta que otorga el pueblo «a aquellos que ama y por los que es amado», autoridad «cien veces más absoluta que toda la tiranía de los usurpadores»: «Esto no significa que el gobierno deba tener miedo de usar su poder, sino que debe usarlo legítimamente (...) Mas no debemos confundir negligencia con moderación, ni debilidad con dulzura. *Ser justo exige ser severo; soportar la maldad que se puede reprimir con derecho es como ser malvado con uno mismo*. No basta con decir a los ciudadanos: sed buenos; hay que enseñarles a serlo...» (cursiva mía).

El maniqueísmo de Robespierre, en medio de la lucha por el poder en el proceso revolucionario, encontrará la aplicación práctica de su peculiar teoría de la virtud: «El *vicio* y la *virtud* —había afirma-

¹ *Esprit des Lois*, III, 3. Las citas de las obras de MONTESQUIEU se hacen sobre la edición de R. CAILLOIS, *Oeuvres complètes de Montesquieu*, 2 vols., París, Gallimard, La Pléiade, 1949-1951, mencionando, además del libro y capítulo original, el volumen y página de la edición de La Pléiade (Pléiade, II, p. 251).

² *Discours sur l'économie politique*, II, Pléiade, III, pp. 252 y 254. Como en el caso anterior, las citas de la obra de ROUSSEAU están referidas a la edición de *Oeuvres complètes de J. J. Rousseau*, 4 vols., París, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1959-1969.

do³— configuran el destino de la tierra: son los dos genios opuestos que se la disputan.» Naturalmente, la virtud está siempre del lado del Incorruptible: «La virtud —señalaba ya en su discurso durante el proceso de Luis XVI— fue siempre de una minoría sobre la tierra. Si no, ¿cómo podría explicarse que haya estado ésta siempre llena de tiranos y de esclavos?» Sólo la República puede ser *virtuosa* y por tanto su defensa es justa y legítima; no hay que tener miedo de utilizar el poder, como ya enseñaba Rousseau; de ahí la justificación robespierrista del terror: «El *terror* no es otra cosa que la justicia rápida, severa, inflexible; es, pues, una emanación de la *virtud*. No es tanto un principio particular como una consecuencia del principio general de la democracia aplicado a las más acuciantes necesidades de la patria»⁴.

Montesquieu, Rousseau, Robespierre y la Revolución... Todos ellos se refieren al problema de la relación entre la virtud y la política, pero desde muy distintas perspectivas, aun procediendo de un sustrato común. No interesaría tanto una búsqueda de supuestas influencias, como la reflexión sobre la red de interdependencias y préstamos de un «conglomerado heredado», de un sustrato común, respecto al cual cada autor y cada época histórica añade, resta y transforma, en definitiva —en una suerte de espiral inacabable, y tan rica y variada como la propia realidad histórica—, tal conglomerado.

LA VIRTUD Y SUS SIGNIFICADOS

De los textos anteriores se desprende, en una primera aproximación, la propia ambigüedad del término «virtud» y de sus aplicaciones: la virtud pertenece «por naturaleza» a un tipo de régimen político y no a otros; la virtud puede ser enseñada, pero también puede ser implantada y desde luego defendida, incluso si es preciso con métodos violentos. La virtud, en cualquier caso, se identifica con el bien y este bien se entiende como el del común, es decir, el de la colectividad. No se está aludiendo, pues, tanto a la virtud del individuo como a la del *ciudadano*. Pero individuo y ciudadano, ¿pueden separarse en su virtud? Y ¿es posible la virtud sin libertad, es decir, sin posibilidad de elección —como le reprochará Usbek a Zachí en *Lettres Persanes*?⁵. Un entrecruzamiento de significados diversos atraviesa la palabra *virtud*:

³ Rapport du 18 floréal an II *Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains et sur les fêtes nationales*. En *Les Classiques du peuple. Textes choisis*, París, Editions Sociales, 1945-1958, vol. III, p. 159.

⁴ Discours a la Convention du 28 décembre 1792. Rapport du 18 floréal an II, *op. cit.*, p. 161. Rapport du 18 pluviôse an II «Sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention National dan l'administration intérieure de la République», *op. cit.*, vol. III, pp. 115 y 118.

⁵ «Te vanaglorias de una virtud que no es libre —le escribe no sin cierto desprecio el amo, Usbek, a una de sus mujeres— cuando es posible que tus deseos impuros te hayan quitado mil veces el mérito y el premio de esa fidelidad de la que tanto te envaneces.» MONQUESQUIEU, *Lettres Persanes*, XX, Pléiade, I, p. 161.

- Virtud, en el sentido clásico griego, como *capacidad* de una cosa para llegar a ser lo que es. En términos aristotélicos, la virtud de algo es propiamente su bien, aquello que hace que cada cosa sea lo que es. No es algo abstracto, por tanto, sino personal e intransferible. Aplicado a lo humano, se confunde con las cualidades de valor, coraje, ánimo; en la virtud intervienen la razón y la voluntad; afecta por tanto a todas las actividades humanas⁶. Su elemento de racionalidad permite el que pueda ser enseñada. Todo un optimismo cognoscitivo se desprende de estas premisas que desembocan en un intelectualismo ético ejemplificado en el aforismo socrático «basta conocer el bien para obrar bien». Este descubrimiento de la sabiduría como ética será también de aplicación a la política, a la *res publica*.
- Virtud asimismo en el sentido cristiano, como hábito del bien, como una buena cualidad del alma para vivir rectamente, con la ayuda de Dios y con la perspectiva de un mundo transnatural. Si el vocablo «virtud» sigue arrastrando su significado etimológico de capacidad, así como la posibilidad de que ésta se manifieste de varias maneras y en distintos sectores de la realidad humana, se acentúa sobre todo el carácter «habitual», un buen hábito, de la virtud. En cualquier caso, la parte racional del hombre está también involucrada en esta acepción, así como la voluntad, y sobre ellas se superpondrá el mundo de la Gracia. Pero esta aceptación del fundamento clásico de la virtud, como en general la aceptación por parte del pensamiento cristiano del orden natural y regular elaborado por los griegos, no debe hacer olvidar que, si por un lado mantiene sustancialmente la concepción de la naturaleza de los antiguos, por otro la transforma profundamente al superponerle lo sobrenatural.

El optimismo cognoscitivo queda así trastocado; el pensamiento cristiano no sólo hace explícita la impotencia del conocer para obrar bien, sino también la «impotencia de la voluntad». Ni aun sabiendo y queriendo, el hombre puede ser virtuoso si no es con la ayuda divina. El hallazgo socrático del «dos-en-uno», de las experiencias dispares en un mismo hombre, de la dualidad entre lo que se quiere o desea o se piensa que hay que hacer y lo que se hace, se transforma en el pensamiento paulino en una lucha interna entre enemigos irreconciliables. «... En queriendo hacer el bien, es el mal el que se me presenta»⁷. El enigma pascaliano que es el hombre está presente en el cristianismo desde San Pablo y San Agustín.

⁶ Véase J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, vol. *Virtud*. Y también las casi veinte páginas que la *Enciclopedia* dedica a la misma voz, así como el *Diccionario de Autoridades* de la Real Academia Española.

⁷ Hannah ARENDT, *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984, pp. 320-330.

Pero también está presente la apuesta agustiniana por una concepción racional del mundo y por la necesidad del esfuerzo y de la búsqueda en la elaboración de una cultura cristiana⁸. Frente a la marea de fundamentalismos religiosos, Agustín insiste en la «fecundidad de la razón humana» y en la necesidad de unir el amor a la comprensión:

«Es imposible amar lo que es enteramente ignorado, pero cuando se ama lo que es conocido, aunque sea muy poco conocido, esta misma capacidad de amor lo hace mejor y más enteramente conocido»⁹.

Quien fuera capaz de decir de un libro que «no sólo mudó mis opiniones, sino que cambió mis afectos», logró establecer de forma perenne una alianza histórica entre filosofía y teología; alianza llena de contradicciones y tensiones, en una lucha de autonomías para no ser subsumida nunca una en la otra, pero alianza y lucha por una búsqueda, inacabable por definición, «de la verdad y del rostro de Dios». Con razón ha escrito Díez del Corral que «el reino de la razón comienza en medio del reino de Dios, pues no es algo distinto, sino una construcción dentro de él, como un andamiaje de pensamiento incluso en la creencia»¹⁰.

VIRTUD, ETICA Y PODER POLITICO

La virtud como capacidad y la virtud como hábito confluyen, en cualquier caso y de una manera señalada, en el problema del poder y

⁸ No sólo en San Agustín: «Desde el momento en que despertó la conciencia histórica moderna, en la segunda mitad del siglo XVIII —escribió W. JAEGER— los eruditos en teología cayeron en la cuenta —al analizar y describir el gran proceso histórico que se inició con el nacimiento de la nueva religión— de que, de los factores que determinaron la forma final de la tradición cristiana, la civilización griega ejerció una influencia profunda en la mente cristiana.» *Early Christianity and Greek Paidea*, Harvard University Press, 1961. Traducción española en FCE, 1965, p. 10. Vid. también C. N. COCHRANE, *Christianity and classical culture*. Traducción en FCE, 1949.

⁹ Citado por Peter BROWN, *Biografía de Agustín de Hipona*, Revista de Occidente, Madrid, 1967, p. 368. La importancia de la búsqueda y progreso del conocimiento queda ejemplificada en el siguiente párrafo de las Epístolas de San Agustín (143, 2 y 3), recogido también por BROWN en p. 471: «Cicerón, príncipe de los oradores romanos (...) cuenta de alguien que “jamás pronunció una palabra de las que más tarde tuviera que retractarse”. ¡Elevado elogio, sin duda, pero más aplicable a un asno completo que a un auténtico sabio!... Si Dios me lo permite, juntaré y expresaré en una obra especialmente destinada a este objeto todo aquello de mis obras que con justicia me disgusta (...) Porque soy de los que escriben porque han hecho algún progreso y de los que progresan escribiendo.»

¹⁰ «Que la razón sea capaz —escribe DÍEZ DEL CORRAL—, si no de contemplar a Dios, al menos de pensarlo, es una tesis absolutamente occidental, y todo el posterior desarrollo de la ciencia europea será posible por el impulso que recibiera de tan sublime pretensión.» *El rapto de Europa*, Revista de Occidente, Madrid, 1954, p. 49.

de la ordenación de la comunidad política. Ordenación que desde muy temprano en nuestra cultura se mide desde el plano de la ética, es decir, desde la reflexión de carácter ético no ligada simplemente a la aceptación de ciertas normas sociales vigentes —o a la resistencia a las mismas—, sino a unos valores superiores respecto al *sentido de lo justo*, o la idea de lo bueno en sentido platónico. Por ello, ética y política se entremezclan y se oponen en nuestra tradición histórica, en la teoría y en la práctica, de una manera fundamental y siempre actual. Y, sin embargo, hay que recordar que, como señaló entre otros Ritter¹¹, el desarrollo de una conciencia ética, autónoma frente a la comunidad estatal, es un hecho singular que caracteriza la historia occidental.

No se trata aquí de reconstruir el complicado cañamazo de esta historia, pero sí de recordar brevemente las etapas alternativas por las que discurre esa relación y oposición entre ética y política, para poder comprender la impregnación ética con la que siempre se revisite la apelación a la «virtud» en el campo político.

a) Antes del Cristianismo, sólo con matices se puede hablar de tal diferenciación. Pues si bien es evidente la progresiva emancipación de la conciencia del individuo frente al Estado desde los sofistas hasta los estoicos, y desde luego con Platón y Aristóteles, en general en el pensamiento griego de la época clásica permanece la idea de la *polis* como la suprema referencia; la tarea suprema del Estado sigue siendo la de educar al hombre en ese sentido de lo justo, conceptualizado por Platón y Aristóteles. Se trata en el mejor de los casos de mejorar la *polis* hasta acercarla a la ciudad-ideal, no de sustituirla y mucho menos suprimirla; incluso su relativización por una parte de la Sofística o por algunas de las corrientes filosófico-políticas de la época helenística se realiza desde sus propios supuestos, nunca oponiéndola otro tipo de comunidad moral superior.

b) Este planteamiento se trastoca radicalmente con la aparición del Cristianismo. Mientras que, en el mundo clásico, el *orden político* abarcaba todo un conjunto de funciones morales, éticas, religiosas, además de la propia función del poder, dirigidas al desarrollo y formación del hombre —la *polis* como *paideia*—, el Cristianismo constriñe el orden político al mero poder y, en nombre de la única comunidad moral —la de los discípulos de Cristo—, relega aquél al mundo del pecado. Aquí, pues, se consuma la separación entre ética y política, al afirmarse una comunidad superior, desde la que puede juzgarse «desde fuera» la propia comunidad política. De manera que ésta puede ser a partir de ahora, no algo necesario y natural, sino objeto mismo de elección. Téngase en cuenta que tal objeto de elección no se refiere simplemente a la forma de gobierno, sino a la propia comunidad político-social¹².

¹¹ Gerhard RITTER, *El problema ético del poder*, Revista de Occidente, Madrid, 1972, p. 17.

¹² Una de las mejores síntesis sobre este tema puede verse en el libro de Shel-

Esta separación entre ética y política será la raíz de las tensiones subsiguientes entre poder temporal y poder espiritual, Iglesia y Estado, Estado y sociedad civil e, incluso dentro también de la misma Iglesia, entre el poder eclesiástico y el espiritualismo o corrientes evangelistas y reformistas¹³. Es la raíz de esa separación entre política y religión, cuya diferenciación hace posible —ha señalado García Pelayo— el surgimiento de la libertad occidental.

El hecho aparentemente paradójico de que se deba al propio Cristianismo, que partía de un apoliticismo primitivo y sincero, la revitalización y la propia transmisión de las categorías y utillaje de la teoría política clásica, salvaguardando así el núcleo fundamental de la cultura occidental política, no hace más que enriquecer la complejidad de las construcciones teóricas y de las soluciones históricas concretas en Occidente. Pues la tensión en el seno del propio cristianismo para comprender su propia vida grupal, su organización interna y su misión providencial, su «estar en el mundo sin ser del mundo»; esa actitud, no ante el orden político, sino primordialmente ante el orden religioso, lleva al pensamiento cristiano, particularmente en la medida y genial elaboración de Padres de la Iglesia como San Agustín, a la adopción, como se vio, de unos códigos y unos criterios tomados del pensamiento político y social de los antiguos, pero reelaborados a partir de la nueva cultura cristiana. El arte sutil de establecer límites, la apuesta por un mundo inteligible y por el esfuerzo individual, se revelan como instrumentos de educación política, preservadora de la antigua civilidad.

c) A lo largo de todo el Medievo, esas tensiones, esos préstamos recíprocos, esas interdependencias entre los dos poderes, el espiritual y el temporal, durante mucho tiempo mantenidos en el marco de una *única* sociedad cristiana, esa relación siempre tensa y a veces paradójica entre ética y política, se plasmarán en unas instituciones y una conceptualización teórica que será clave para la propia autonomía de la comunidad política¹⁴. Las dos características básicas del Cristianismo respecto al «problema ético del poder», a saber, *a*) el rechazo radical de la Iglesia a la pretensión del Estado de constituir el último y supremo fin de toda comunidad humana, o lo que es lo mismo, la relegación del orden político a un «orden externo», el orden de la espada, y *b*) la afirmación de que tal espada debe ponerse al servicio de la justicia para asegurar la paz interna y externa, teniendo en

don WOLIN, *Politics and vision. Continuity and innovation in Western political thought*, Little, Brown and Company, Inc., Boston, Massachusset, 1960. Traducción española en Amorrotu, Buenos Aires, 1973, pp. 106-153.

¹³ WOLIN señala, en sugerente tesis, que de estos contrastes se derivaría también la idea de la superioridad de «lo social» sobre «lo político», al persistir la creencia «de que la sociedad representaba un agrupamiento espontáneo y natural, mientras que lo político representaba lo concertivo, lo involuntario». *Op. cit.*, pp. 142-143.

¹⁴ Sigue siendo una de las mejores síntesis, la de Manuel GARCÍA PELAYO, *El Reino de Dios, arquetipo político*, Revista de Occidente, Madrid, 1959.

cuenta que la justicia procede de Dios y sólo en el reino de la justicia existe verdadera comunidad moral; estas dos características dejan planteado para el futuro el problema básico de toda ética política: el de conseguir un orden político que sea orden justo, una comunidad política que sea una comunidad moral.

Pero también dejan planteada la posibilidad de una fisura dentro de esa única sociedad cristiana, por la que ahondará primero la propia Iglesia en defensa de su autonomía respecto al poder temporal, con la utilización de argumentos racionales —en nombre de la verdad, la justicia, la *libertas* de la Iglesia—; más tarde, el propio poder civil en defensa de la autonomía de la comunidad política respecto al poder espiritual, y a fin de dotar a aquélla de la dignidad y la firmeza que justifique no ya su derecho a la existencia, sino sus propios fines, en nada inferiores a los espirituales. Se perfila de esta manera la defensa de una dualidad de sociedades, frente al monismo medieval, en donde los orígenes, organización y fines de la *societas humana* y la *societas christiana* se estructuran en órdenes distintos y sólo tangencialmente complementarios. La espada y el orden político no están ya al servicio de una justicia y paz definidas por la unicidad de la sociedad cristiana, sino que intrínsecamente poseen sus propios valores y sus propios fines. La misma dualidad penetra incluso en el análisis interior de la Iglesia, donde poder eclesiástico temporal y espiritualismo y comunidad mística de todos los fieles se contraponen en todos los intentos reformistas. Y en la lucha por el control y los propios símbolos sagrados; control perseguido por los Estados nacionales, formidables beneficiarios de las luchas medievales entre el Imperio y el Papado. La dualidad se inscribe ahora en las relaciones entre Iglesia y Estado, en la multiplicidad de unas monarquías nacionales cada vez más poderosas, en unas comunidades políticas cada vez más estructuradas y complejas.

d) Al mismo tiempo, el mundo moderno del Renacimiento percibe conscientemente el «carácter polémico del poder político»¹⁵. La necesidad del poder y de la lucha y el crudo contraste entre la moral cristiana y la política de los Estados cristianos, se hace evidente de una manera nueva en las conciencias y mentalidades. Y muy especialmente en la teoría y filosofía política. No es que ese elemento de lucha y de coacción, así como el de la oposición entre los principios y los hechos, hubiera sido desconocido anteriormente. Difícilmente podía serlo. Pero en cierto sentido quedaba encubierto ideológicamente en una visión global unificada en donde, en definitiva, lo que verdaderamente importaba no pertenecía a este mundo terrenal. La dualidad y la multiplicidad de los Estados renacentistas, junto con la afirmación de la autonomía de la comunidad política, lo sitúa en un primer plano. Maquiavelo aparece como su portavoz.

¹⁵ G. RITTER, *El problema ético del poder*, op. cit., p. 28.

Sin embargo, si se quiere entender el porqué de la agitación que —todavía hoy, a pesar de todo— sigue causando la obra de Maquiavelo, difícilmente se puede entender circunscribiéndose al socorrido tópico de la separación entre ética y política que presuntamente él justificaría en *El Príncipe*. La autonomía de la razón de Estado, la *virtud* como una de las cualidades —aun cuando fundamentalmente sea de carácter técnico y en el sentido clásico— que debe adornar al gobernante, apunta —como bien ha señalado Isaiah Berlin¹⁶— a algo más profundo que al recordatorio de la necesidad de la fuerza y la violencia en la política (Platón, Tucídides, Aristóteles, Cicerón y una larga lista de autores antiguos y medievales habían hablado desde distintas perspectivas de ese problema). Apunta al problema de los «conflictos de obligaciones» en la vida política común, sin necesidad siquiera de hallarse en situaciones excepcionales. Apunta a que «los hombres no eligen una esfera de medios, llamada *política* como opuesta a una esfera de fines, llamada *moral*, sino que optan, la mayoría de las veces, con *una esfera alternativa de fines*. Que puede haber fines últimos y códigos de comportamiento profundamente interiorizados en nuestra cultura, y relativos a distintos sectores de la realidad humana, y que a veces pueden ser incompatibles; no sólo eso, sino que la elección puede no tener posibilidad de un «arbitrio racional». O que, en definitiva, puede no haber nunca seguridad racional total. No se enfrentaría entonces el hombre occidental con dos regiones autónomas, política y ética, sino con dos códigos morales, ambos fundamentales —el de la moralidad personal y el de la organización pública—, que resultarían a veces dramáticamente incompatibles¹⁷.

Pero con ello lo que se socava de refilón —tal como señala también lúcidamente Berlin— es uno de los principios claves de la cultura occidental: la idea de una armonía última, o si se quiere la creencia en un principio único ordenador —Razón, Naturaleza, Inteligibilidad divina— o en una verdad absoluta última. Por el momento no se producirá ruptura alguna espectacular, pero la duda y la sospecha quedan asentadas para el futuro. Y las reacciones inmediatas no dejarán de producirse.

¹⁶ Isaiah BERLIN, «La originalidad de Maquiavelo». En *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, FCE, México, 1983. Traducción española, pp. 85-143.

¹⁷ En sentido parecido al de Sir Isaiah BERLIN, RITTER ha señalado que estos «conflictos de obligaciones» se dan tanto en el plano colectivo como en la propia existencia cotidiana. «Ni siquiera en este ámbito de la moral privada existe un precepto moral utilizable que nos diga, en *cada conflicto concreto*, cómo hemos de comportarnos, si hemos de atender más, por ejemplo, a la afirmación de nuestra propia personalidad (imprescindible para madurar) o al altruismo (necesario para la convivencia), al amor al prójimo, a la sociabilidad.» Nunca hay seguridad racional total. *El problema ético del poder*, op. cit., pp. 105-106. También Max WEBER, en *El político y el científico*, ha abordado desde otra perspectiva igualmente lúcida el problema de los conflictos de obligaciones y el desgarramiento de toda elección u opción.

e) Por lo demás, no hay que olvidar que contemporáneos de Maquiavelo son también Erasmo y Tomás Moro y, con unos pocos años de diferencia, el mismo Lutero. Si Maquiavelo da su nombre a un modo de pensar, el libro de Moro inaugura algo más que un género literario. La *Utopía* y *El Príncipe* se ha dicho, arrancan al mismo tiempo, están escritos casi en las mismas fechas, y se dividen los pensamientos y los hechos de la historia moderna de Europa. En ambos se trata de la ambivalencia del poder, pero sus soluciones son distintas; si a Maquiavelo le interesa fundamentalmente la política propia del poder, el elemento de lucha a él inherente, Moro pone el acento en la política de la comunidad, en el elemento ordenador de la misma¹⁸. El dualismo del mundo moderno está asimismo claramente expresado en estas obras aparentemente tan dispares, pero nacidas en un contexto similar europeo.

Utopía está fuera de la realidad, pero su influencia sobre ella ha sido evidente. No solamente por los intentos, más o menos afortunados, de reproducir la sociedad idílica utópica en tierras americanas o en pequeñas comunidades puritanas¹⁹, sino fundamentalmente porque Moro plantea por primera vez de forma moderna lo que en páginas anteriores se ha definido como el problema básico de toda ética política: el que un orden y una comunidad política sean un orden justo y una comunidad moral. Y ello porque, a pesar del trasfondo medievalizante de la crítica social que lleva a cabo Moro en la primera parte de su *Utopía*, es una crítica que ya no se apoya en los ecos milenaristas de los pobres medievales, sino, como expresa en el modelo de la segunda parte de su obra, se fundamenta en un programa de reforma social. Es decir, los males sociales no se derivan ya del azar ni de la naturaleza ni del pecado original, sino de unas estructuras sociales que ha construido el hombre y que puede reorganizar. No es casualidad, como señaló Maravall²⁰, que Moro llegue a buscar e inventar una nueva palabra, rápidamente adoptada en toda Europa, para poder describir unos nuevos principios de organización social. Nuevos principios de reforma social donde se entremezclan elementos evangélicos y medievales (ciertos ascetismo y primitivismo

¹⁸ André PRÉVOST. *Thomas More et la crise de la pensée européenne*, Maison Name, Tours, 1969; G. RITTER, *El problema ético del poder*, op. cit., p. 36.

¹⁹ Véanse Silvio ZABALA, *La «Utopía» de Tomás Moro en la Nueva España*, Robredo, México, 1937. Y, aparte de la bibliografía específica citada por M. BATAILLON en *Erasmo y España*, México, 1966, p. 820, vid. los trabajos de José Antonio MARAVALL CASESNOVES, recogidos en *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, S. XXI, Madrid, 1982. También: M. C. IGLESIAS, «América del Norte o el paraíso de lo posible en el siglo XVIII», en *Revista Sistema*, núm. 49, Madrid, 1982, pp. 67-87.

²⁰ «Utopía y primitivismo en el pensamiento de Las Casas», en *Utopía y reformismo...*, op. cit., p. 116. Me he ocupado con cierta amplitud del análisis del pensamiento utópico realizado por MARAVALL en este libro y en otros más de su extensa obra en el artículo «Utopía e historia en la obra de J. A. MARAVALL», en *Homenaje a José Antonio Maravall (1911-1986)*, Monografías del Consell Valencià de Cultura, Valencia, 1988, pp. 191-212.

en la forma de vida de los utópicos), con otros claramente secularizadores y modernos (hedonismo amable, religiosidad de tipo deísta, tanto más sorprendente en una persona de su sincera y piadosa fe). Pero lo que importa ahora destacar es ese ideal de comunidad moral realizada a través de una reforma política y social, donde la razón y la voluntad del hombre —esa planificación y orden extremo que fascinará en adelante a la imaginación política occidental— han construido una sociedad nueva desde sus cimientos.

Política y virtud se hallan entrelazadas en ella de forma ideal y justa y tanto los contenidos que aluden a la capacidad y a la eficacia —a la razón, en suma—, como los que aluden a los valores éticos se fusionan armónicamente. La dualidad y multiplicidad se ha resuelto idealmente en armonía y esa aspiración a lo absoluto será capaz de inspirar en la política occidental posterior los sentimientos más generosos y también en ocasiones los más coactivos.

Por su parte, el sentimiento religioso que inspira la Reforma protestante se transformará, como es sabido, en un problema político que atravesará dramáticamente toda Europa. En cierto sentido, podría decirse que se repite, con resultados distintos al tratarse de contextos históricos muy diferentes, la paradoja de la «politización» del Cristianismo a que antes se aludió. A Lutero y a los primeros transformadores no les importaría la política más que a los primeros cristianos que vivían para su fe, pero la fuerza de ésta y sus implicaciones en el mundo histórico real les llevarían a tenerse que ocupar de aquélla de una manera singular. En este caso, la despolitización de la religión en el luteranismo conduciría al afianzamiento de los Estados territoriales y de las Iglesias nacionales. Desde el punto de vista que ahora interesa, lo significativo es lo que Wolin²¹ ha denominado el resurgimiento del «incivismo» cristiano, en el sentido de que para Lutero el orden político y social vuelve a ser algo externo, sin valor propio y por tanto sólo susceptible de ser impuesto, dada la tendencia al mal innata en el hombre, por la coacción y la violencia. La espada del poder civil está para defender a los cristianos del ataque de los malvados, pues evidentemente aquéllos, cuyo mundo es *interior* y sobrenatural, jamás podrían responder a los malos en su terreno sin dejar de ser cristianos. Pero entonces el orden político se revisita de toda suerte de ambivalencias, pues si por una parte es necesario por la maldad de los hombres y protege a los fieles, por otro se sobreentiende que, si los hombres llegaran a ser verdaderos cristianos, no necesitarían gobierno secular. El germen, señala Wolin²², de la utopía anarquista futura de la desaparición del Estado, se encontraría también, desde esta perspectiva, en el pensamiento religioso.

Si, como es sabido, el luteranismo conducirá por su propia lógica a la sumisión de la autoridad religiosa a la autoridad política, al apelar a unos poderes seculares que, como en el aprendiz de brujo, no

²¹ Sh. WOLIN, *op. cit.*, pp. 169-178.

²² *Ibidem.*

pueden ya restituirse a su dominio limitado, Calvino por su parte conciliará las categorías políticas y religiosas a través de una idea de orden consiguiendo el efecto contrario. La excelencia de la comunidad religiosa se impone sobre la misma autoridad política y la pone a su servicio, pues sólo aquélla garantiza la custodia de la virtud y de un orden justo²³.

En ambos casos, el elemento del poder se reviste de caracteres ético-religiosos, por su origen y por su misión, con mayor flexibilidad en el caso del calvinismo²⁴, pero con resultados diferentes en la práctica histórica fundamentalmente por la acción de las sectas protestantes y muy especialmente del puritanismo calvinista.

Si en el campo del poder político, la virtud sólo puede ser impuesta por la coacción —debido al pesimismo antropológico luterano, la retirada del cristiano al mundo interior y el autoritarismo de que está impregnado toda su concepción de la comunidad política—, en las sectas de origen calvinista la virtud —de nuevo entendida en su doble vertiente de eficacia y de valores éticos— pertenece al núcleo de la propia comunidad cívico-religiosa. El cristiano, inserto en su propia sociedad civil, soportará el poder político del Estado como un mal menor pero sin atribuirle intrínsecamente valores que sólo pertenecen a una comunidad de *individuos* responsables ante Dios y sus propias conciencias. La fuerza moral del individualismo liberal se entronca evidentemente con estas corrientes poderosas de carácter y origen religioso.

INDIVIDUALISMO. LA NUEVA LEGITIMACION MORAL

A partir del siglo XVII la nueva legitimación de la comunidad política que tiende a imponerse resulta de la confluencia de todas estas corrientes anteriores reelaboradas teóricamente en el contexto histórico del *individualismo*. En el universo político de la modernidad, *hombre* y *ciudadano*, las antiguas categorías de la filosofía política tradicional, se transforman por el diferente juego que desempeña la libertad del individuo en ellas. El hombre se convierte en ciudadano, no ya por su pertenencia a un orden de nacimiento o a un estamento determinado, sino por un *pacto*, por medio de un *contrato* reglado

²³ «El verdadero contraste (entre Lutero y Calvino) —prosigue WOLIN— estaba delineado por el intento calvinista de recapturar una concepción más antigua de la *comunidad como escuela de virtud y como agente vital para lograr la perfección individual*.» En Calvino culmina así «una larga herencia intelectual que se extiende hasta los comienzos del cristianismo, por cuyo intermedio la idea de *comunidad como custodia de la virtud* había sido trasladada de un marco político a uno religioso». *Op. cit.*, p. 189 (subrayados míos). A partir del siglo siguiente se recorrerá el camino a la inversa.

²⁴ Especialmente a través de la figura de los «magistrados inferiores», que serán utilizados por las sectas disidentes como órganos de resistencia.

por el que adquiere determinados derechos y determinadas obligaciones²⁵.

En la nueva legitimación filosófico-política se parte de que *todos* los hombres son libres e iguales *por naturaleza* y todo lo que hace la sociedad política, en la que ingresan a través de ese supuesto pacto o contrato, es prolongar, modificar o transformar esos derechos de libertad e igualdad, que *ya* existían anteriormente. Con independencia de cómo se articule ese paso de la naturaleza a la ciudadanía; con independencia de que ese estado de naturaleza sea contemplado como un estado pacífico (Locke o Rousseau más tarde) o un estado de guerra (Hobbes), lo decisivo es esa nueva legitimación de la sociedad y del poder que surge en la época moderna. Legitimación que descansa en la libertad e igualdad de los *individuos* antes de convertirse en ciudadanos; lo que cuenta, pues, es que la sociedad política se instituye para la *seguridad de tales individuos*; que esa sociedad no es algo natural y espontáneo, de carácter teleológico y superior a los miembros que la forman, ni tampoco producto del pecado o la maldad de los hombres, sino que tiene un carácter, en principio, artificial, convencional, sin otra finalidad que la salvaguardia de lo que es máspreciado para ellos: asegurar y conservar la propia vida individual.

Independientemente también de que se admita o no la sociabilidad natural del hombre (Locke en el siglo XVII y la mayoría de los teóricos del siglo XVIII partirán de ella; Hobbes, el gran constructor de la nueva legitimación, o Rousseau más tarde la negarán), es decir, con independencia de si el hombre es sociable por naturaleza o se une a los otros impulsado por la necesidad y el interés, o ambas cosas a la vez, las premisas de la nueva legitimación moderna son siempre las mismas: la sociedad se organiza para asegurar la vida y los bienes de los individuos que la forman.

Esa nueva valoración del individuo va acompañada de una nueva valoración de la propia vida en esta tierra y de lo que cada hombre hace en ella. El hombre pre-moderno se podía ver como una entidad individual en el plano empírico, pero no en el plano moral; lo que el individualismo moderno instituye es la legitimación de la *autonomía moral* del individuo, constituido ahora no sólo como medio, como libertad creadora, sino sobre todo como fin. La confluencia en nuestra cultura de varias corrientes de *larga data*²⁶ explica en parte, como

²⁵ El contrato como legitimación del poder forma parte de la antigua tradición occidental, tanto de la Antigüedad como de la época medieval, pero con fundamentación y alcance diferentes. En el mundo moderno pretende constituirse, por un lado, como la *única* fuente o legitimación del poder público; por otro, se basa exclusivamente en la *autonomía de las voluntades individuales* como partes contratantes que crean por sí mismas la propia sustancia del derecho. Vid., entre otros, S. LUKES, *Individualism*, Basil Blackwell, Oxford, 1973. Y J. GOUGH, *The Social Contract: A Critical Study of its Development*, Clarendon Press, Oxford, 1968.

²⁶ Muy fundamentalmente, la tradición clásica helénica, «el hombre es la

se ha visto, esa creación típicamente occidental, activada en una situación socio-económica, política y científica transformada, donde la inventiva y el mérito personal tienen campos y posibilidades de desarrollo real.

La exigencia de seguridad que demanda el individualismo moderno se concreta en la elaboración que John Locke, el filósofo inglés del que partirá toda la corriente ilustrada posterior, realizará de la defensa de los *derechos individuales*: la libertad y la igualdad que el individuo tiene en estado naturaleza y muy particularmente el derecho a su propia vida. Y, como extensión de ésta, como producto activo de la misma, el derecho a su propiedad. Es decir, y éste es uno de los puntos básicos de la modernidad, la propiedad no se legitima ya, como en la Edad Media, por línea de nacimiento, por pertenecer a un estrato social poderoso del que se heredan las riquezas, sino que se legitima tan sólo *en función del propio trabajo del hombre*. Dado que el individuo se concibe como una entidad expansiva, que se afirma en la apropiación de la naturaleza, el trabajo humano aparece como la prolongación y el esfuerzo de su propio cuerpo y de su propia mente, y los bienes que resultan de ese trabajo no son más que la cosificación de su propio esfuerzo, el resultado de su mérito. Las cosas no valen apenas nada sin el valor-trabajo; éste es el que establece distinciones en lo que no era más que un valor bruto, indiferenciado e inerte²⁷.

Esta nueva concepción de la propiedad planteará evidentemente nuevos problemas, fundamentalmente al tener que articular en la sociedad burguesa la igualdad natural de todos los hombres al trabajo y a la propiedad —esto es, a la expansión de su propia personalidad, de su propia vida—, con una desigualdad real que se explicará por vías utilitaristas y no «naturales». Frente a la antigua legitimación de la propiedad, basada, en último término, en la autoridad divina (en la creencia cristiana la propiedad, como la maldición del trabajo, eran productos del pecado original, un resultado de la pérdida de la inocencia y del Paraíso)²⁸, la nueva concepción, al configurar la

medida de todas las cosas», recogida por el humanismo renacentista y el propio mensaje individualizado cristiano, referido a la salvación *individual*, convergen en esta determinada situación histórica con la apelación de los reformadores a la *conciencia interior* como tribunal único de los actos de cada individuo y con el pensamiento iusnaturalista secularizador, y el apoyo del racionalismo cartesiano, que convierten al individuo en sujeto racional capaz de alcanzar por sus propias fuerzas los principios del derecho natural.

²⁷ J. LOCKE, *Two Treatises of Government*, «Second Treatise», Mentor, Nueva York, 1965, párrafos 26-27.

²⁸ Consecuencia de esta concepción tradicional de la propiedad y la riqueza es también la actitud hacia los pobres, que pasan a ser de «pobres en Cristo» a la «imagen de vagabundos peligrosos, forajidos (...) que hay que alejar o castigar o tomar medidas respecto a ellos, es decir, obligarles a trabajar». Vid. J. A. MARAVALL CASESNOVES, «De la misericordia a la justicia social en la economía del trabajo: la obra de Fray Juan de Robles», *Revista Moneda y Crédito*, núm. 148, Madrid, 1979, pp. 57-88.

propiedad como producto del trabajo y del esfuerzo del hombre, la legítima *natural* y *moralmente*; no sólo no es resultado ya del pecado, sino de lo más importante que Dios ha otorgado al hombre: la propia *vida*²⁹. Premisas naturales y morales que, como es lógico, no se aceptarán sin contestación. Además de las viejas legitimaciones, la radicalidad igualitaria propondrá otros sistemas de propiedad colectiva, comunista, que se desarrollarán a partir de entonces entre la utopía y la fuerza revolucionaria. Pero la línea principal del desarrollo teórico y práctico de la filosofía política se encaminará por los senderos abiertos por Locke y el pensamiento inglés.

ILUSTRACION: NATURALEZA, FELICIDAD, VIRTUD

A partir de esta dualidad entre individuo y ciudadano se plantea toda la reflexión teórica de la Ilustración. La nueva valoración de la autonomía moral del individuo y de su vida en esta tierra conduce a la búsqueda de nuevas finalidades. Y la principal finalidad no puede ser más que la de ser feliz. «El grito de la tierra toda —escribe en 1764 el abate Hennebert³⁰— es el de ser feliz. La felicidad es el primero y el más importante objeto de nuestros deseos: no se desea existir más que para llegar a ese fin. Y si falta, todo se vuelve indiferente, odioso, insoportable, salvo la muerte.»

Pero ya antes se había llegado a la conclusión de que incluso la religión tenía como fin conseguir esa felicidad de los hombres, no ya en la otra vida, sino en esta misma terrenal.

«... En cualquier religión que uno viva —había escrito audazmente Montesquieu en sus *Lettres Persanes*—, ya que se supone que siempre hay una, hay que suponer también que Dios ama a los hombres, puesto que estableció tal religión para *hacerles felices...*»³¹.

La *Enciclopedia* cerrará el sentir del siglo con su afirmación de la felicidad:

²⁹ La distancia que separa esta fundamentación de la propiedad de la tradicional se mide también si la comparamos con las ironías que Pascal, apenas treinta años antes, lanzaba contra la propiedad, a la que consideraba, así como a la grandeza de cuna, productos del azar, legítimas, pero no naturaleza. Véase *Trois discours sur la condition des Grands*, Premier Discours, Oeuvres complètes, Gallimard, Pléiade, pp. 615-621.

³⁰ *Du Plaisir ou du moyen de se rendre heureux*. Citado por R. MAUZI, *L'idée du bonheur au XVIII^e siècle*, Armand Colin, París, 1969, p. 81.

³¹ *Lettres Persanes*, XLVI, Pléiade, I, p. 194. Aunque ya BOSSUET había reconocido, en sus *Méditations sur l'Evangile*, que «toda la finalidad del hombre es la de ser feliz; Jesucristo no vino más que para proporcionarnos los medios para ello». Véanse R. MAUZI, *op. cit.*, p. 80. Y M. C. IGLESIAS, «Virtud y felicidad en las *Lettres Persanes* de Montesquieu», *Actas del Encuentro Internacional sobre la Europa del siglo XVIII: Perspectivas actuales de la investigación histórica*, Segovia, abril 1988 (en prensa).

«¿Acaso no tiene cada uno el derecho a ser feliz, según lo decida su gusto o capricho? No hay que oponer a esta máxima, que es cierta, la moral y la religión de Jesucristo (...) el cual no vino a la tierra a destruir la naturaleza humana, sino a perfeccionarla. No nos ha hecho renunciar al amor del placer y no ha condenado a la virtud a ser desdichada aquí abajo (...) La felicidad que disfruta en esta tierra (el cristiano) supone para él el germen de la felicidad eterna»³².

La felicidad se justifica tanto natural como moralmente y la virtud «no ha sido condenada a ser desdichada aquí abajo». Novelistas y filósofos se encargarán de relatar los «infortunios de la virtud», sobre todo en la segunda mitad de siglo³³, pero la aspiración a esa armonía integradora de la felicidad, la naturaleza y la virtud, sobrevivirá a las propias demostraciones empíricas y a las experiencias históricas.

¿Qué se opone a la felicidad de los hombres si la propia naturaleza les conduce a ese fin? Oigamos de nuevo a Montesquieu, uno de los grandes educadores —quizás sin proponérselo— del siglo. El mundo inteligente —escribe en el primer capítulo de *Esprit des Lois*— está tan bien gobernado como el mundo físico y tiene, como éste, leyes que por naturaleza son invariables, pero el hombre no las observa siempre, como el mundo físico observa las suyas.

«... En cuanto ser físico está gobernado por leyes invariables como los demás cuerpos. En cuanto ser inteligente, quebranta sin cesar las leyes fijadas por Dios y cambia las que él mismo establece.»

Como inteligencia finita —prosigue Montesquieu— está sujeto al error; como criatura sensible, «está sujeto a mil pasiones». Pero, a pesar de ello, tiene que organizar su conducta.

«Un ser semejante podría olvidarse a cada instante de su Creador, pero Dios le llama a Sí por medio de las leyes de la religión; de igual forma podría a cada instante olvidarse de sí mismo, pero los filósofos se lo impiden por medio de las leyes de la moral; nacido para vivir en sociedad, podría olvidarse de los demás, pero los legisladores le hacen volver a la senda de sus deberes por medio de las leyes políticas y civiles»³⁴.

³² *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné... Voz Bonheur.*

³³ Prévost, Sade, Voltaire, Diderot, entre otros. Pero también Montesquieu en la primera mitad de siglo; en su *Histoire véritable*, a través de la parodia del pícaro reencarnado en hombres, mujeres y animales, muestra una y otra vez cómo la felicidad y la virtud suelen estar en proporción inversa. Pléiade, I, pp. 416-463.

³⁴ *Esprit des lois*, I, 1, Pléiade, II, p. 234.

El hombre es, pues, un ser dual. Llamado por naturaleza a la armonía, su propia libertad y sus propias pasiones le impiden seguir esas leyes armónicas, similares a las del mundo físico. Como ser libre e inteligente, puede violar las reglas, pero al tiempo, como ser natural, el hombre, diría Burlamaqui, «no es libre de no desear su felicidad». Las leyes de la religión, de la moral y de la política reorientan así al hombre —o pueden reorientarle— hacia sí mismo y hacia los demás. Incluso en Montesquieu —y ello resulta doblemente significativo de la visión y del sentir de la Ilustración—, defensor del pluralismo en todos los sectores de la realidad y cuidadoso y convencido defensor de la multiplicidad de lo humano³⁵, se encuentra esa aspiración a la unidad que es característica de todo el siglo.

Aspiración a la unidad donde naturaleza, felicidad y virtud están reconciliadas. Desde antiguo ya se había planteado la cuestión de «si la virtud puede conducir a la felicidad o si es independiente de ella, o bien si es posible ser virtuoso sin ser feliz o si se es feliz porque se es virtuoso». El siglo XVIII añade una connotación esencial: sólo se puede ser feliz y virtuoso en relación con los otros. Aun cuando la felicidad individual sea la base,

«no cabe hablar, según la concepción ilustrada —escribió José Antonio Maravall³⁶— de felicidad de los individuos si no es poniéndolos en relación entre sí, o lo que viene a ser lo mismo si no es considerando la felicidad desde su suma».

La sociabilidad es el punto de unión de felicidad y virtud, y también de individuo y comunidad. Si la búsqueda de felicidad es el principal móvil del hombre, si está inscrita en la propia naturaleza humana, si es el punto de origen o de cristalización de todas sus tendencias, entonces, siguiendo su propia lógica, esta proposición no puede ser verdadera sólo de forma subjetiva, sino objetivamente: debe verificarse en todos³⁷. La manera en que se plantea el problema implica ya su solución aparente; por tanto, no puede reivindicarse la felicidad de uno sin reconocer el derecho a la misma de todos los demás. Y no puede hablarse de virtud si no es considerándola como una actitud social, como la capacidad de dar preeminencia a la felicidad de los otros sobre la de uno.

«No se es nunca bastante virtuoso —escribía Mably— porque no se es nunca lo bastante feliz para ello»³⁸.

³⁵ Me remito a lo expuesto en mi libro *El pensamiento de Montesquieu. Política y ciencia natural*, Alianza Universidad, Madrid, 1984, cap. V.

³⁶ «La idea de felicidad en el programa de la Ilustración». En *Mélanges offerts a Charles Vincent Aubrun*, Éditions Hispaniques, París, 1974, pp. 425-462.

³⁷ R. MAUZI, *L'idé du bonheur...*, op. cit., p. 140.

³⁸ *Ibidem*, p. 580.

«Son demasiado felices, no pueden ser culpables»³⁹, exclama Loaisel de Tréograte, casi en clave romántica, ante dos amantes arrastrados por su pasión. Y aunque, como se decía, la segunda mitad de siglo abundará en la demostración de que el ejercicio de la virtud no es algo «natural y fácil» y que no sólo no produce la felicidad sin esfuerzo, sino que a veces la ahuyenta definitivamente, la afirmación del carácter social de la felicidad es siempre el telón de fondo que en cierta medida intenta responder de forma secularizada al problema de la teodicea, al tiempo que intenta establecer un lazo de unión suficientemente potente entre los hombres que supla la dimensión providencial y la carencia de absoluto en que se instituye el mundo moderno⁴⁰. Incluso la transformación de los intereses individuales en virtudes sociales, como se encuentra en la obra de Mandeville, de Adam Smith y del propio Montesquieu, responde a esa necesidad de una sociabilidad poderosa que dé sentido al individuo aislado que —al menos, en teoría— depende ahora de su propio esfuerzo y mérito y sólo por el reconocimiento de los otros puede dar sentido de su existencia y de su identidad. Como ha señalado Robert Mauzi, «detrás del hedonismo inteligente del siglo XVIII y de la doctrina del interés bien calculado, se adivina una patética llamada»⁴¹.

En cualquier caso, esta felicidad social y la virtud concebida en función de esa sociabilidad no sólo difieren de la moral cristiana de la salvación personal, sino que también añade una nueva connotación a la política. Esta virtud en función de la sociabilidad tiene también una acepción que Maravall no ha dudado en calificar de *económica*. La felicidad concebida *socialmente* va unida a los primeros

³⁹ *Ibidem*, p. 109.

⁴⁰ En un mundo privado de absoluto, en el sentido de quiebra no de la religión pero sí de las legitimaciones religiosas, la sociabilidad se convierte en la dimensión providencial del hombre. Un proceso de laicización por un lado va acompañado de la transposición de la fe a la moral, por otro, en la compleja dinámica secularizadora que caracteriza la sociedad occidental. En este sentido, resulta pertinente la diferenciación de DÍEZ DEL CORRAL entre secularización y profanización. *El rapto de Europa*, op. cit., p. 177. Además de esa divinización de lo humano, al penetrar lo sagrado en otras esferas, el proceso de secularización supone la privatización de lo religioso como perteneciente a la intimidad personal y, por tanto, la necesidad de una nueva fundamentación de la moralidad y la convivencia. Entre nosotros, MARAVALL ha sido uno de los autores que ha estudiado con mayor profundidad y ha insistido constantemente en ese proceso del siglo XVIII marcado no por el individualismo egoísta, sino precisamente por una *sociabilidad* que adquiere un carácter *moral*, hasta el punto de que —a diferencia, por ejemplo, de una época como la del Renacimiento— en el siglo XVIII «el orden ético, la preocupación moral, acaba absorbiendo el orden estético... El buen gusto implica siempre la debida estimación de la virtud, en tanto que "afección social"». J. A. MARAVALL, «La estimación de la sensibilidad en la cultura de la Ilustración», *Instituto de España*, Madrid, 1979. Véase también «La función educadora del teatro en el siglo de la Ilustración», *Estudios dedicados a Juan Peset Aleixandre*, Valencia, 1982, pp. 617-642. Y «La idea de felicidad...», antes citado. Por lo demás, como es sabido, la influencia decisiva de SHAFESBURY en el pensamiento continental afecta tanto a la ética como a la estética.

⁴¹ R. MAUZI *L'idé du bonheur...*, op. cit., pp. 140-141.

vislumbres de una teoría económica del bienestar. Si la virtud adquiere un carácter hedonista, al tiempo la idea de felicidad se convierte en «el punto de unión entre virtud y economía». Implica —prosigue Maravall— una estimación moral de ésta, pero, a un tiempo, el desarrollo terrenal y autónomo de ambas.

«Opera —concluye— como un factor de aproximación y universalización entre los pueblos: todos quieren ser felices y en el esquema de la Ilustración todos entienden ser felices de la misma manera. Es algo semejante a lo que en nuestros días ha venido a representar la idea de “desarrollo”»⁴².

Resulta lógico, por lo demás, que en la rehabilitación que hace el siglo de la vida en esta tierra, de los placeres equilibrados del cuerpo y del espíritu, se rehabilite también el disfrute material y económico de los bienes, máxime cuando éstos, como enseñó Locke, son producto de la propia expresión personal del hombre en el trabajo y en el esfuerzo⁴³. En ese sentido, todo el siglo piensa en burgués, por emplear el dicho de Ernst Labrousse. Y nada premia mejor la virtud que las riquezas, al tiempo que éstas suelen ser condición necesaria —aunque no suficiente— para la felicidad. Como casi de forma brutal escribe Mme. du Deffand a Voltaire, a quien dice estimar tanto por su filosofía como por su habilidad para hacerse rico: «Todos los que dicen que se puede ser feliz y libre en la pobreza son o mentirosos, o locos o tontos».

La felicidad abarca ahora todos los problemas de la moral y de la política, «abarca tanto la constitución física de los pueblos —se dice en uno de tantos tratados del siglo sobre el tema— como la de los gobiernos; en fin, tiene que ver con el hombre en su totalidad»⁴⁴. El mejor medio para conseguir ese fin de la felicidad, el instrumento por excelencia para lograr esa *solución colectiva* al problema de la felicidad, parece ser desde luego la política. Lo que introduce, como señaló brillantemente Corrado Rosso⁴⁵, un nuevo *método* en la búsqueda de esa felicidad, un método que implica forzosamente una *elección política*. La universalidad del fin, el hecho de que éste afecte tanto a los individuos como a los Estados, el propio ideal de «hombre universal» (ese término intermedio, se ha dicho, para no pasar brus-

⁴² J. A. MARAVALL, «La idea de felicidad...», *op. cit.*, p. 430.

⁴³ Si bien «habría que distinguir entre el concepto de “trabajador” como sustantivo equiparable a “jornalero” (...) y el concepto de trabajador como adjetivo para nombrar una cualidad del rico personaje protagonista de la moderna economía dineraria...». Sólo esta última acepción tiene valor moral. Véase J. A. MARAVALL, «De la misericordia a la justicia social...», *op. cit.*, p. 62, y «Un tópico sobre la estructura social: la imagen dicotómica de pobres y ricos», *Revista Mone- da y Crédito*, núm. 165, Madrid, 1983, pp. 25-57.

⁴⁴ R. MAUZI, *op. cit.*, p. 15.

⁴⁵ C. ROSSO, «Les Anciens et les Modernes a la recherche du bonheur». En *Les tambours de Santerre*, Goliardica, Pisa, 1986, pp. 244-286.

camente del reino de Dios a la apoteosis del YO genérico), confluye hacia un igualitarismo en el que la dirección y homogeneización de la política cobra nuevo protagonismo. El problema de que ésta cubra todos los sectores de la realidad, en una creciente «politización universal» (que en el siglo XX ha desembocado en los totalitarismos), o que se configure efectivamente como un instrumento de reforzamiento y protección de esos derechos individuales de libertad, igualdad, tolerancia, trabajo y propiedad, tan duramente conquistados, es el problema que se plantea ya en la Ilustración y que heredará el mundo contemporáneo.

POLITICA Y VIRTUD EN EL MUNDO MODERNO

Pues frente a la realidad de los hechos y el fracaso del optimismo que se empeña en aunar lo individual y lo colectivo, caben diversas posturas. Desde la escéptica que considera la imposibilidad de entender las acciones de los hombres y, por tanto, de ponerlas en concordancia y armonía, hasta las fieramente optimistas y utópicas, el espectro es bastante amplio. Del despotismo ilustrado, a los sistemas utópicos, o al *laissez-faire* de los fisiócratas, las diferentes alternativas buscan siempre la felicidad de los individuos dentro del orden social.

Pero, de acuerdo con Derathé⁴⁶, sólo dos grandes filósofos del siglo XVIII, en el ámbito continental, Montesquieu y Rousseau, proponen unos sistemas políticos complejos, donde, desde diferentes posiciones, propugnan unas instituciones que, por un lado, intentan preservar a los ciudadanos de la arbitrariedad del poder; por otro, aseguran por sí mismas —según pretenden— la prosperidad del Estado (es decir, el bienestar material de los ciudadanos). Uno y otro creen que el problema político de la difícil conciliación entre la justicia colectiva y la felicidad individual, entre individuo y ciudadano, se resolverá, o se disolverá, o al menos quedará atenuado, si la nación sabe darse unas buenas instituciones. Por eso, el *Espíritu de las Leyes* de Montesquieu, y el *Contrato Social* rousseauiano representan, indudablemente, los dos tratados políticos más significativos de todo el siglo. En uno y en otro, la filosofía política se convierte en una filosofía de la felicidad, si bien con medios e instrumentaciones distintas. De manera que, aun procediendo de la misma raíz y manifestando un mismo fin, se constituyen en paradigmas diferentes, en dos opciones políticas inconciliables en la práctica.

La articulación en estas opciones entre la virtud individual y el bienestar público, entre los sectores de la realidad que cubre la *política* y el juego de la *virtud* en la misma, determina a su vez el sentido de la libertad individual y colectiva y el tipo de régimen político al que

⁴⁶ R. DERATHÉ, «Montesquieu et Jean-Jacques Rousseau», *Revue Internationale de Philosophie*, núm. 33-34, Bruxelles, 1955, pp. 366-386.

puede dar lugar, o al menos al que puede legitimar. A la manera, como señaló Cotta, de una horquilla con sus puntas cada vez más separadas, las opciones que propugnan *Esprit des Lois* o el *Contrat Social* se bifurcan a medida que se desarrollan sus instituciones.

Partiendo los dos de la creencia en la *política* como acción voluntaria y consciente del hombre, tendente a asegurar la libertad y la seguridad de los individuos, la distinta actitud hacia el juego de tensiones que la *diversidad* de pueblo y de individuos produce, les conduce a soluciones prácticamente opuestas.

En Montesquieu, la diversidad se introduce en el *objeto* mismo de la *política*, lo que le lleva a rechazar todo intento de unidad; es decir, como ha señalado Manin⁴⁷, ni existe para Montesquieu una forma de gobierno *mejor* intrínsecamente que otra (o lo que es lo mismo, una forma de gobierno que por definición produce el *bien*), ni es conveniente ni beneficioso la eliminación del conflicto. Las divisiones son necesarias y la ausencia de ellas es síntoma de pérdida de libertad⁴⁸.

Todo régimen de gobierno basado en la *moderación*, sostenido *institucionalmente* por límites —hasta la virtud los necesita, insistirá el Presidente—, puede ser adecuado a la historia y desarrollo de una colectividad determinada. Sólo existe un régimen malo: el despotismo, regido por la corrupción y el miedo, en el que se ha abolido la libertad política y, con ella, todas las demás libertades individuales. Pues lo contrario de la moderación es el exceso y éste puede darse, incluso con la mejor de las intenciones, en la virtud que se intenta imponer políticamente, y que llevará inevitablemente a un afán de uniformización y homogeneidad que acaba arruinando la vida ciudadana⁴⁹.

En el análisis de las sociedades civil y política reales, Montesquieu ha puesto al descubierto, al analizar la república virtuosa de los primeros tiempos y las monarquías más o menos moderadas o plurales del suyo, que la *virtud* unida a la política implica restricción de la libertad, que esa virtud mítica que se suponía debe acompañar a todos los ciudadanos en el ejercicio de la política es una virtud que exige una participación y un control social de unos por otros, posible en las sociedades más simples del pasado, pero no en las complejas del presente, donde esa exigencia puede traducirse en la eliminación

⁴⁷ B. MANIN, «Montesquieu et la politique moderne», *Cahiers de Philosophie Politique*, núm. 2-3, Reims, 1985, pp. 157-229.

⁴⁸ «Siempre que en un Estado que lleva el nombre de república, reine tranquilidad absoluta, puede asegurarse que la libertad no existe.» Los historiadores que creen que las divisiones internas fueron las que perdieron a Roma, no se dan cuenta «que esas divisiones eran necesarias, que siempre habían existido y que existirían en lo sucesivo». MONTESQUIEU, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, IX, Pléiade, II, p. 119.

⁴⁹ Me he ocupado del tema del régimen moderado en Montesquieu y de su teoría de la separación de poderes en las monografías *Los cuerpos intermedios y la libertad en la sociedad civil*, INAP, Madrid, 1986. Y en «Montesquieu y la Ilustración», *Historia de la ética*, vol. II, Ed. de Victoria Camps, Crítica, Barcelona (en prensa).

de la libertad de los individuos. Para un moralista como es Montesquieu, no deja de ser desgarrador el reconocimiento de esta dualidad entre ética y política⁵⁰, pero, sin renegar de su entusiasmo por esos «tiempos santos» en los cuales el lujo ni siquiera se conocía, se aleja de la estricta línea moralista del siglo anterior, de la condena severa de un Fenélon al lujo y ostentación de riquezas, para aceptar otro principio distinto de la *virtud* en la organización de las sociedades modernas políticas^{50 bis}. Siguiendo la línea de Mandeville, orienta las vías de una política realista hacia el arte de utilizar las pasiones individuales para fomentar el interés público⁵¹. Y la pasión individual de mayor fuerza como principio de organización del Estado y las sociedades históricas, es decir, de las sociedades tal como son y no tal como deberían ser, es indudablemente *el interés*.

Ese interés, «el monarca más poderoso de la tierra», estriba en el deseo de enriquecerse. Una *passion de s'enrichir* que va unida al *ardeur pour le travail*⁵². Un mismo espíritu, el del trabajo e industria, atraviesa la nación entera, los distintos extractos sociales. Un «espíritu» que viene a ser lo que hoy podría denominarse la objetivación de una pasión: la del deseo de enriquecerse.

No sólo en Montesquieu, sino en todos sus contemporáneos, como ha mostrado brillantemente Hirschman⁵³, se ha operado un largo proceso, en el que ese nuevo ideal metodológico de los tiempos modernos, mostrar las «cosas como son», se ha configurado como un

⁵⁰ C. ROSSO, *Montesquieu moraliste*, Ducros, Bordeaux, 1971, pp. 119 y ss. Sin embargo, en cuanto a la defensa de la unidad en un pensamiento de ética y política, puede verse W. B. ALLEN y R. M. PETERSON, «L'Ethique de Montesquieu», *Actes Académie Montesquieu*, núm. 2, Bordeaux, 1986, pp. 105-143.

^{50 bis} Según señaló TOCQUEVILLE, y recoge Raymond ARON, el sentido que MONTESQUIEU da a la *virtud* es el del poder moral que ejerce cada individuo sobre sí mismo y que le impide violar el derecho de los demás. Si por ello la virtud republicana haría referencia al hecho de que la república «sólo puede perdurar por obra de la acción de la sociedad sobre sí misma», el interés en las sociedades modernas, basadas en el comercio y la industria (el honor en la Monarquía), tendría elementos comunes con aquélla, pues en ambos casos «los ciudadanos deben someterse a una disciplina moral» y la estabilidad del Estado depende de ello. R. ARON *Las etapas del pensamiento sociológico*. Traducción española. Ed. S. XXI, Buenos Aires, 1970, p. 286.

⁵¹ J. EHRARD, *Politique de Montesquieu*, A. Colin, París, 1965, pp. 163-171. Como señaló Paul VERNIÈRE, quien estima que MONTESQUIEU es un «moralista no dogmático», el Presidente considera más *estable* la Monarquía basada en el interés que la democracia de tiempos idos basada en la virtud. «La pensée morale au XVIII^e siècle. Evolution et dialectique». En *Lumières ou clair-obscur?*, PUF, París, 1987, pp. 201-206. A. ADAM, por su parte, piensa que «Montesquieu adopta la actitud de Bayle, que es también la del abate Dubos. Los problemas de la moral no tienen una respuesta simple y la verdad resulta de la comparación de las ventajas e inconvenientes que presentan las diversas soluciones posibles». Edition critique de *Lettres Personnes*, Droz, Genève, 1965, p. 102, nota 1.

⁵² *Lettres Persanes*, CVI, Pléiade, I, pp. 288-289.

⁵³ *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton University Press, 1977.

nuevo ideal ético que sustituye al antiguo ideal, naciendo no como algo contrapuesto, sino de su propio seno⁵⁴.

Lo que podía ser perjudicial para las repúblicas antiguas, como la pasión de la ambición, puede ser un estímulo al bien general de los regímenes modernos, siempre que los mecanismos institucionales estén concebidos de tal manera que esas pasiones individuales puedan ser aprovechadas dentro de un cauce general. La vida social puede estar fundada, como había analizado *La fábula de las abejas* mandevilliana, en el libre juego de las pasiones egoístas, si existe ese marco institucional moderado, flexible e inteligente, pues intentar suprimir tales pasiones por decreto sólo lograría su desviación o la caída en la apatía e indiferencia, al suprimir ese motor del interés que tiene en este contexto un valor existencial.

«Cuanto menos podamos satisfacer nuestras pasiones individuales —escribe el Presidente⁵⁵— más nos entregaremos a las generales. ¿Sabéis por qué los monjes se apegan con tal fuerza a su Orden? Justo por lo que tiene de insoportable. Su Regla les priva de todo aquéllo en que se apoyan las pasiones comunes; así pues, sólo les queda la pasión por la Regla que les aflige. Cuanta más austera sea, es decir, cuantas más inclinaciones naturales cercena, con más fuerza crecerán las restantes.»

La ventaja del régimen moderado es que en él «la política promueve grandes cosas con el mínimo de virtud posible, del mismo modo que en las más bellas máquinas el arte emplea tan pocos movimientos, fuerzas o ruedas como sea posible». Nadie debe ofenderse —señala Montesquieu— por este razonamiento: «digo lo que me dicta la historia»⁵⁶.

Por ello, Montesquieu distinguirá, por un lado, la política de la virtud, la esfera de lo público y la de la realidad privada:

«No he dicho esto para disminuir en nada la distancia infinita que hay entre los vicios y las virtudes, ino lo quiera Dios! . Sólo he querido hacer comprender que no todos los vicios políticos son vicios morales y que no todos los vicios morales son vicios

⁵⁴ En sentido parecido al de HIRSCHMANN, MARAVALL ha sostenido que el principio de utilidad y el pragmatismo de los ilustrados responde a un proyecto filosófico y antropológico, en el que la verdad está identificada en buena medida con la utilidad social y donde la vinculación «ciencia-economía-virtud» enlaza con el principio del interés y la utilidad. Véanse «Espíritu burgués y principio de interés personal en la Ilustración española», *Hispanic Review*, vol. 47, núm. 3, 1979, pp. 291-395. Y «El principio de utilidad como límite de la investigación científica en el pensamiento ilustrado». En *Historia y Pensamiento. Homenaje a Luis Díez del Corral*, Eudema, 2 vols., Madrid, 1987 (vol. II, pp. 223-236).

⁵⁵ *Esprit des Lois*, V, 2, Pléiade, II, p. 274.

⁵⁶ *Ibidem*, III, 5, Pléiade, II, pp. 255-256.

políticos, cosa que no deben ignorar los que hacen leyes opuestas al espíritu general»⁵⁷.

Y, por otro lado, insistirá en el carácter *técnico*, como «en las más bellas máquinas», que debe tener la política, única manera también de que ésta no sea dominada por el *abuso de poder* hacia el que tienden todos los hombres. No es que se elimine la moral, como es obvio, en política, sino que, con independencia de que se viole aquélla, ésta tiene su propio funcionamiento, aprovechando precisamente la energía y el motor de las pasiones de los propios hombres.

«De la misma manera que el mundo físico no subsiste más que porque cada parte de la materia tiende a alejarse del centro, así el mundo político se sostiene por ese deseo interior e inquieto que cada uno tiene por salir del lugar donde ha sido colocado. Es inútil que una moral austera quiera borrar los trazos que el más grande de los obreros ha impuesto en nuestras almas (...) [se trata] de canalizar sus sentimientos [en los hombres] y no de destruirlos»⁵⁸.

Por eso, Montesquieu es tan prudente en cuanto al objetivo de reformar a los hombres, esto es, de forzarles a una armonía interna, o más bien a una *identificación* en que el hombre y el ciudadano no respondan más que a un *patrón único montésquico*. Se puede intentar mejorar al hombre, pero no transfigurarlo: no existen ya a partir del siglo XVIII verdades absolutas últimas que puedan dar justificación de una *única* estructura inteligible y racional para *todos* los hombres, y de este doloroso relativismo, es de lo que se hace eco Montesquieu⁵⁹.

Sin embargo, se puede intentar que, sobre esa base de los hechos tal como se manifiestan los hombres a la historia y a la observación, se aprovechen las propias pasiones —piensa Montesquieu— para que, dentro de los límites de lo posible, funcione una convivencia social y política que no constriña la libertad del individuo, que le proporcione aquello que más estima —la seguridad de su propia vida—, y que, al tiempo, sea beneficiosa para la colectividad.

⁵⁷ *Ibidem*, XIX, 11, Pléiade, II, p. 563. «No sé —anota en otro lugar— que haya existido nunca un príncipe en el mundo que haya modificado su conducta por un tratado de moral.» *Mes pensées*, 817, Pléiade, I, p. 1.224.

⁵⁸ *Mes Pensées*, 69, Pléiade, I, p. 992. Esta es la lección que no sigue Robespierre, aun cuando se inspire en el ideal de *virtud* republicana popularizado por Montesquieu. Además del libro de Rosso citado, *Montesquieu moraliste*, pueden verse sobre esta cuestión: J. DEYMES, «Del l'influence de J. J. Rousseau et de Montesquieu sur Maximilien Robespierre», *Actes Académie Montesquieu*, núm. 4, Bordeaux, 1988, pp. 188-216. Y. H. PLARD, «Morale et vertu: les Lumières et les desarrois de l'éthique», en *Morale et vertu au siècle des Lumières*, Université de Bruxelles, 1986, pp. 7-16.

⁵⁹ Relativismo que no se opone a la finalidad ética de evitar el despotismo, es decir, la injusticia, la arbitrariedad. Véase el fino análisis de B. MANIN a este respecto en «Montesquieu», *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Ed. F. Furet-M. Ozouf-Flammarion, París, 1988, pp. 786-799.

En cualquier caso, y esto es decisivo, la *política* no es en la construcción de Montesquieu, más que *un segmento* —todo lo decisivo que se quiera, pero sólo un segmento— en la vida de los individuos⁶⁰. Un instrumento para su seguridad; a veces un mal menor, pero siempre limitado. Por ello, la *libertad civil*, la libertad de tipo *negativo*, es para Montesquieu, la libertad que garantiza los derechos individuales.

Una libertad «negativa», como recoge la Enciclopedia, porque consiste en que, además de vivir bajo leyes que proporcionan la seguridad y la propiedad, nadie puede ser obligado a hacer una cosa que la ley no ordena, pues «la libertad —había escrito el Presidente— sólo puede consistir en poder hacer lo que se debe querer y en no estar obligado a hacer lo que no se debe querer»⁶¹.

Frente a esta concepción se apunta otro modelo, el representado, como se dijo, por el *Contrato Social* rousseauiano, donde se verifica *idealmente* la unión de *hombre y ciudadano*, donde se *libera* al individuo de sus pasiones egoístas y de sus dualidades internas para fundirle —sin perder su individualidad— en el océano amoroso solidario de los otros.

«Haced al hombre uno —escribe Rousseau en un fragmento de *Du bonheur public*⁶² y le haréis tan feliz como puede serlo. Entregadle entero al Estado o dejadle entero en sí mismo, pero si dividís su corazón le desgarráis...» Pues, «lo que hace la miseria humana —había escrito— es la contradicción que se encuentra entre nuestro estado y nuestros deseos, entre nuestros deberes y nuestras inclinaciones, entre la naturaleza y las instituciones sociales, entre *el hombre y el ciudadano*».

Como he escrito en otro lugar, la finalidad de ese gran símbolo racional que es el *Contrato* de Rousseau es precisamente *unificar* al hombre, es la autorrealización del yo, de manera que *el yo auténtico*, *el yo comunal* y *el yo independiente* se fundan en una armonía que haga posible la reconciliación del hombre consigo mismo y con los otros⁶³.

No es preciso insistir en «la fuerza emocional de este programa», en las hondas raíces de donde surge en nuestra cultura occidental: búsqueda de perfección, sed de absoluto, aspiración a la autoidentidad humana. Las dificultades de hacer al hombre «uno y solidario»

⁶⁰ B. MANIN, «Montesquieu et la politique moderne», *op. cit.*, p. 214.

⁶¹ *Esprit des Lois*, XI, 2, Pléiade, II, p. 395.

⁶² *Du bonheur public*, 3, Pléiade, III, p. 510.

⁶³ Me he ocupado de esta temática rousseauiana en los artículos «La política como liberación: Jean-Jacques Rousseau», *Revista Universidad y Sociedad*, núm. 3. Madrid, 1981, pp. 55-87. Y «La máscara y el signo: Modelos ilustrados». En *Discurso de la mentira*, Comp. de Carlos Castilla, Alianza Universidad, Madrid, 1988, pp. 61-125 (especialmente, pp. 88-106).

son evidentes. Rousseau es consciente de que no basta conocer el bien para obrar bien; hay que obligar a los hombres a seguir esa única vida buena, *hay que obligar a ser libre*, cuando la libertad se entiende como el fin de los egoísmos personales y la realización del individuo en la comunidad universal. Por ello, la política —la convivencia política— en Rousseau adquiere otro sentido, un sentido profundo e irreducible a una técnica de gobierno, un sentido de marco existencial del individuo, al que éste, con su asentimiento *moral*, le presta y le concede su legitimidad.

«Había visto —escribe en las *Confesiones*— que *todo dependía radicalmente de la política* y que se tomara como se tomase ningún pueblo sería otra cosa que lo que le hiciera ser la naturaleza de su gobierno»⁶⁴.

Ningún poder intermediario, ningún cuerpo intermedio debe interponerse entre el individuo y el todo comunitario que es el soberano, puesto que el propio individuo es sujeto y objeto de la soberanía. La política se convierte en el asunto básico de nuestra vida, puesto que la sociedad es el agente de nuestra salvación o de nuestra ruina. El «hombre universal» en que se transforma el individuo del *Contrato* sólo alcanza la verdad («que sólo tiene una manera de ser —había dicho Rousseau en su primer *Discurso*—, mientras que lo falso es susceptible de multitud de combinaciones») ⁶⁵, reconocida por el sentimiento auténtico del yo, en comunión con los otros. Sólo así crea ese «cuerpo moral y colectivo»⁶⁶ que es la voluntad general.

El problema de por qué no se ha conseguido ya, si esa realización está escrita en una naturaleza humana que para Rousseau posee todas esas potencialidades, se debe —no al hombre—, sino a las estructuras exteriores, a las estructuras sociales que han acabado ahogando la verdadera naturaleza del hombre: cambiemos esas estructuras y el verdadero ser, la verdadera faz de lo humano, podrá resurgir y realizarse.

Filósofo de la *unidad*, Rousseau no niega la diversidad de los pueblos y la multiplicidad de los individuos, pero mantiene esa diversidad como algo *exterior* al núcleo, al objeto y naturaleza del problema político. En cuanto a la diversidad de los individuos la transforma, como señaló Bernard Manin a propósito de las filosofías unitarias, en una *identidad universal*, a través de la *purificación del interés particular* por la universalización, de manera que el resultado es un sistema que *idealmente* va encaminado a que «el poder necesario *no pueda ejercerse más que para el bien*»⁶⁷.

⁶⁴ *Confessions*, II, 9, Pléiade, I, p. 404.

⁶⁵ *Discours sur les sciences et les arts*, II, Pléiade, III, p. 18.

⁶⁶ *Contrat Social*, I, 6, Pléiade, III, pp. 360-361.

⁶⁷ «Montesquieu et la politique moderne», *op. cit.*, pp. 214-215.

No existe, por tanto, en él ni indeterminación ni juego plural, puesto que el individuo *liberado* de sus pasiones egoístas querrá siempre por definición el bien, o, caso de apartarse de la *voluntad general*, símbolo infalible de ese interés universalista de todos los hombres, «se le obligará a ser libre.»

Este mensaje de *liberación* concibe la libertad del individuo como libertad *positiva*, de manera que, al dar al ámbito de lo político la función de educador en ese aprendizaje de la libertad que «hará uno al hombre y al ciudadano», justifica el establecimiento de un sistema político donde se sustituyen las normas «negativas» (el «no obligar a hacer lo que la ley no ordena») *por un conjunto de obligaciones que penetra en todos los sectores de la existencia.*

Es tentador ver en la Revolución Francesa el enfrentamiento de estos dos paradigmas, para concluir, como se suele hacer a veces, deslumbrándose por el culto póstumo que los revolucionarios tributan a Rousseau, en que la principal influencia fue la rousseauiana. Sin embargo, la realidad histórica es más complicada. Aparte del hecho evidente de la influencia directa de Montesquieu sobre el filósofo ginebrino, particularmente cuando se trata de abordar por éste la práctica política, está el problema básico del distinto registro en que se sitúa el peso cierto de la obra de uno u otro. Mientras que la de Montesquieu afecta fundamentalmente a los problemas de técnica político-jurídica y constitucional (por ejemplo, el planteamiento de la separación de poderes), la de Rousseau se desenvuelve en el terreno de las imágenes y emociones globales, en una simbología y unos principios de los que pueden nutrirse tanto los revolucionarios como la contrarrevolución⁶⁸.

Esta utilización ambivalente de la obra rousseauiana es de por sí significativa. La vuelta a la unidad, su ideal de regeneración, su igualitarismo y la convicción de la bondad natural del pueblo, convergen y se adaptan a una dinámica revolucionaria en principio independiente, pero que encuentra en la obra rousseauiana su legitimación e inspiración. Por tanto, no es que la revolución intente realizar en abstracto el *Contrato Social*, sino que el *Contrato Social* encuentra su convergencia histórica en una revolución que se apoya en un *discurso voluntarista del poder público*⁶⁹. Voluntarismo que, apoyado en la teoría tradicional de la soberanía absoluta, y reforzado y legitimado por la teoría de la *voluntad general* de Rousseau, acaba exigiendo a los ciudadanos el consenso o la muerte. La unión, indisoluble para el republicanismo jacobino, de virtud y política, la confusión total entre virtud pública y moralidad privada, supone una politización de la vida toda que es el umbral del totalitarismo⁷⁰. La idea del *hombre*

⁶⁸ B. MANIN, «Rousseau». En *Dictionnaire critique de la Révolution française*, op. cit., pp. 872-885.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 873.

⁷⁰ Véase concretamente, a través de la descripción de la familia Gounon bajo la Revolución, la intrusión de la política en la vida privada, en «Lo público y lo

nuevo, la imagen paradójica de que la humanidad llegaría a ser una especie de hombre unificado, que *ya no degeneraría jamás*, va acompañada, en la mayoría de los programas políticos basados en modelos de sociedad perfecta, de una serie de medidas de carácter coercitivo, del ejercicio de censuras concretas en cuyo contexto todo se politiza. La emancipación del *hombre universal* arrasa con el hombre concreto histórico, dado que esa regeneración es realmente un programa que ha pervertido su origen religioso al someter un ideal, en principio inalcanzable en esta vida en el anterior contexto sagrado en el que había nacido, a la experimentación histórica, o dicho de otro modo, se trata de un «programa religioso que ha abandonado la prueba de su verdad al carácter empírico de los hechos»⁷¹. La fisura entre el ideal y los hechos conduciría a una ideología revolucionaria, legitimada en estos principios —y con independencia de su adscripción a la izquierda o derecha en términos clásicos políticos—, al terrorismo y a la extinción del *enemigo*. Un enemigo difuso y siempre redivivo, que se concreta paulatinamente en todos aquellos individuos o grupos que «por su corrupción», no encajan en el nuevo reino moralizado de la política total.

«La metafísica igualitaria y moralizante de Robespierre —ha escrito Furet⁷²— reina entonces sin oposición sobre una Revolución que por fin es fiel a su principio. La fiesta del Ser Supremo y el Gran Terror tienen la misma finalidad: asegurar el reinado de la virtud. La guillotina es el instrumento que separa a los buenos de los malos.»

Frente a este maniqueísmo unitario y terrorista, la lección de Montesquieu, aplicada en la práctica histórica en la revolución americana, apunta a una sociedad no ya dual sino múltiple, en la que el juego de la democracia exige el pacto y la negociación y en la que la política es un instrumento para la seguridad del individuo, un medio, un mal menor, y no una legitimación social ni un marco existencial para el mismo. Ello no quiere decir, y es importante tenerlo en cuenta, la ausencia de una finalidad ética en política. Tal finalidad se concreta en evitar siempre el despotismo, o lo que es lo mismo, la dictadura, la arbitrariedad, la injusticia radical. Pero esa finalidad ética posee dos características diferenciadoras del ideal total de regeneración: por un lado, al descender al campo de la virtud pública, atien-

particular (La reestructuración revolucionaria)», de Nicole CASTAN, en *Historia de la vida privada. Del Renacimiento a la Ilustración*. Sous la direction de Ph. ARIÈS y G. DUBY, vol. 3, Taurus, Madrid, 1989, pp. 444-452.

⁷¹ M. OZOUF, «Régénération». En *Dictionnaire critique de la Révolution française*, op. cit., pp. 821-830.

⁷² «La Révolution française est terminée». En *Penser la Révolution française*, Gallimard, París, 1978, p. 98.

M.ª Carmen Iglesias

de siempre al *acto* y no a la intención; por otro, su realización en la política atiende siempre a unos medios técnicos, autónomos, y no a recursos emocionales y difusos respecto al «pueblo», a la «raza», a la «salvación pública», o a cualesquiera otros recursos de los que todo totalitarismo ha sido capaz de valerse.