

TP-I/05

La teoría política moderna, II

5.1 La Revolución Gloriosa y el liberalismo político: Locke.

5.1.a *La Revolución Gloriosa de 1688*

5.1.b *John Locke*

5.1.c *El nacimiento del liberalismo*

5.2 La Guerra de Independencia y los "federalistas" americanos.

5.2.a *Independencia, guerra y revolución: el nacimiento de los Estados Unidos.*

5.2.b *La teoría política americana: los federalistas.*

5.3 La Ilustración francesa y la Revolución: Montesquieu y Rousseau.

5.3.a *El siglo de las luces.*

Bibliografía de referencia

AGUILA TEJERINA, Rafael del. 1990. «Locke», en F. VALLESPÍN (Ed.): *Historia de la teoría política*, vol. 2. Madrid: Alianza Editorial.

SABINE, George H. 2002. *Historia de la teoría política*. («Locke», págs. 402-415). Madrid: FCE.

TOUCHARD, Jean. 2000. *Historia de las ideas políticas*. («Locke y la teoría de la Revolución inglesa», págs. 294-300). Madrid: Tecnos.

5.1 La Revolución Gloriosa y el liberalismo político: Locke.

A partir de 1688 Inglaterra revive la incertidumbre política que había caracterizado la primera mitad del siglo: un nuevo estallido revolucionario, esta vez tan rápido como eficaz, recorre el país provocando un nuevo cambio constitucional. En el origen de este proceso político que habría de ser conocido como la Revolución Gloriosa, se encuentra el contencioso religioso entre el monarca pro-católico, Jacobo II y la mayoría protestante. El resultado será un reforzamiento de la monarquía parlamentaria que habrá de sentar las bases del primer constitucionalismo liberal.

John Locke será la principal figura de la teoría política en este periodo histórico. Su pensamiento consolida las bases del liberalismo político como privilegiada teoría política de la modernidad. A continuación examinaremos los acontecimientos que marcaron su tiempo histórico para, seguidamente, centrarnos en la particular comprensión de los mismos por Locke como parte de su ejercicio de reflexión teórica sobre lo político. Por último, examinaremos su obra bajo la óptica del nacimiento del liberalismo.

5.1.a La Revolución Gloriosa de 1688

Conocida por el carácter incruento de los acontecimientos que la configuraron, la revolución llamada gloriosa supuso el fin de la dinastía católica de los Estuardo. Una vez más, tal y como había ocurrido a comienzos del siglo, las recurrentes tensiones entre la corona y el parlamento habrían de prefigurar un breve periodo de crisis y cambio político, saldado finalmente con el destronamiento de Jacobo II. Tras esta procelosa coyuntura marcada por la intensa dualidad de poderes tendría lugar una restauración particularmente beneficiosa para el protestantismo y su opción política; una monarquía fuertemente controlada por el poder parlamentario.

En el trasfondo de la pugna por el poder político nos encontramos dos poderes litigantes por el reparto de la soberanía: por una parte, la opción más acabada del paradigma absolutista que imita al modelo continental francés de Luis XIV; por la otra, la particular variante inglesa, atenta al equilibrio de poderes entre la monarquía y el parlamento. Como era propio en un mundo político definido institucionalmente por la consolidación del Estado absolutista, el conflicto encontró rápidamente su expresión ideológica en los conflictos religiosos: a un lado, la creciente influencia del catolicismo de los Estuardo se había hecho palpable con el entronamiento de Jacobo II, primer miembro de la dinastía en profesar públicamente su credo; al otro, el protestantismo preocupado por la eventual pérdida de sus prerrogativas.

El nacimiento del hijo varón y católico que por su prioridad desplazaría de la sucesión a la heredera protestante precipitó los acontecimientos y provocó la revolución de la aristocracia de la misma fe. En 1689 se reúne el parlamento que declara a Jacobo II en fuga y corona rey a Guillermo de Orange, marido de María, la hija del monarca, bajo el nombre de Guillermo III. A

pesar de las resistencias opuestas por los defensores del partido católico en Escocia e Irlanda, la revolución culmina su trabajo en un breve lapso de tiempo con la promulgación de la conocida «Declaración de Derechos» (*Bill of Rights*); vale decir, la primera expresión formal del constitucionalismo británico.

Con la aprobación de la Declaración de Derechos se inaugura una larga tradición sobre la que se irá edificando progresivamente el modelo de Estado liberal. Conviene, empero, no confundir esta declaración de derechos con aquella otra que será aprobada en 1789 por el congreso de los Estados Unidos. De hecho, la declaración inglesa dista mucho de ser una constitución liberal en el sentido pleno del término. La soberanía, ciertamente, residirá en el parlamento, pero éste no por ello dejará de ser una institución inscrita en una constitución material de naturaleza aristocrática, basada en un poder político hereditario y fundamentado en las fuentes de legitimidad de un orden considerado de origen divino.

En rigor, la declaración de derechos inglesa, fruto de la Revolución Gloriosa, regula las relaciones entre la monarquía y el parlamento, subordinando la primera a la segunda. En este sentido, se desecha toda opción de restauración católica y se incluyen numerosas prerrogativas para los protestantes, tales como la posibilidad de llevar armas. Por demás, el encaje de estas dos piezas del ordenamiento constitucional del Reino Unido habría de ser recompuesto en el más amplio rompecabezas normativo a que daría pie, con el progreso histórico, el constitucionalismo liberal británico.

Sea como fuere, con la declaración de derechos se produce la secularización definitiva del Estado. El triunfo del protestantismo, por su parte, supuso que en lo sucesivo la religión permaneciese completamente al margen de la política. De acuerdo con la vieja máxima del «a cada reinado, su religión» (*cuius regio eius religio*) con la que se intentarían resolver las guerras de religión, queda definitivamente reconocida la posición privilegiada de la Iglesia anglicana como «religión de Estado». Culmina con ello la particular configuración histórica de la variante británica de vía a la monarquía constitucional.

Ciertamente, no nos encontramos ante una constitución liberal completa en sus términos. Sin embargo, podemos afirmar sin mayores dificultades que, a partir de 1688 y de manera semejante a los Estados Unidos tras su Declaración de Independencia (1776), el Reino Unido dispone al fin de una matriz constitucional a desarrollar en adelante por medio de sucesivas reformas pactadas que ahorrarán al país las convulsiones que aguardaban a otras variantes más acabadas del absolutismo continental. De esta suerte, Inglaterra se adelantaba a la serie de acontecimientos que se sucederían en el continente a partir de 1789 y abría, por ende, la posibilidad de la viabilidad constitucional de un régimen político que andando el tiempo llegaría hasta nuestros días. El éxito de esta variante habría de inspirar, por demás, a buena parte del pensamiento conservador europeo continental posterior a la Revolución Francesa.

5.1.b John Locke

Nacido en 1632, John Locke es, sin lugar a dudas, la figura política más relevante que tiene ocasión de vivir la Revolución Gloriosa, de la que llegará a ser considerado como su principal teórico político. Con Locke, que vivirá hasta 1704, nos situamos de lleno en el paradigma de la modernidad. Locke dispone, de hecho, de autores modernos que han sentado las bases sobre las que puede desarrollar su pensamiento sin necesidad de afirmarse en la ruptura con el pensamiento medieval.

De manera no muy diferente a Maquiavelo y Hobbes, la de John Locke es una condición social modesta, que no necesariamente humilde. De joven simpatizó con la causa monárquica de los Estuardo y fue particularmente crítico con la conflictiva situación política de la Inglaterra de la primera mitad del siglo XVII. Su talante moderado se revela ya en su reflexión sobre estos primeros acontecimientos históricos que le tocó vivir.

Desde temprana edad se benefició, gracias a la posición relativamente acomodada de su padre, de la posibilidad de dedicarse al estudio. Su formación religiosa y su fe cristiana no fueron, empero, óbice para que el joven Locke se inclinase por el estudio de las ciencias naturales y la medicina; y a través de éste por el examen concreto de la realidad. Su obra constituye, en este sentido, un paso fundamental en la construcción del empirismo que más adelante desarrollarán autores como David Hume y que harán célebre la tradición científica inglesa. Con todo, como apunta Josep M. Colomer, el empirismo es en Locke posterior al iusnaturalismo y a la tolerancia religiosa. Sus convicciones ideológicas y su práctica política anteceden a su búsqueda de un método para el análisis de lo político

Su vida dará un giro decisivo cuando en 1667 conozca al conde de Shaftesbury, una de las figuras políticas más relevantes de su época a la que deberá su introducción en los círculos políticos más importantes del país. Fundador del "partido" progresista o *whig* del emergente poder legislativo de la Cámara de los Comunes, Anthony A.C. Shaftesbury fue adalid de la tolerancia religiosa, las libertades civiles y el parlamentarismo. En su condición de hombre de confianza de Shaftesbury, John Locke tuvo ocasión de familiarizarse con el ejercicio directo de la política. Y ello hasta el extremo de verse obligado al exilio en Holanda a partir de 1683, momento en que se produce la crisis del régimen que habrá de conducir a la Revolución Gloriosa.

Durante los cinco años que transcurren hasta que esta última tenga lugar, una vez fallecido Shaftesbury, Locke se dedicará a redactar sus tres textos fundamentales: *Carta sobre la tolerancia*, *Ensayo sobre el entendimiento humano* y los *Dos tratados sobre el Gobierno civil*. En 1689 regresa a Inglaterra en el mismo barco que la que habrá de ser nueva monarca de Inglaterra, la reina María. Bajo su brazo, los textos que habrán de alcanzar el éxito como

interpretación teórica de la Revolución Gloriosa (nos referimos, claro está a los *Dos tratados sobre el Gobierno civil*). No obstante, a pesar del impacto de la obra de John Locke en su contexto histórico, éste nunca llegaría a desempeñar funciones políticas de importancia en la recién constituida monarquía parlamentaria, limitando su ámbito de influencia a algunos círculos de miembros de la Cámara de los Comunes. A partir de este momento culminante de su tarea como teórico de la política, el resto de sus días transcurriría dedicado a la investigación en el distanciamiento propio del científico empirista.

5.1.c *El nacimiento del liberalismo*

La obra de John Locke sienta las bases del otro gran tema que, junto a la democracia, configura los ejes argumentales de la teoría política, a saber: el liberalismo. Lo hace además inscrito en la particular tradición anglosajona inaugurada por Thomas Hobbes y que encontrará continuidad en expresiones filosóficas como el empirismo de David Hume y el utilitarismo de Jeremy Bentham o John Stuart Mill. En este sentido, Locke coincide con estos autores en buena parte de las bases epistemológicas de su teoría del conocimiento; atenta a la observación de los fenómenos políticos como fenómenos naturales, preocupada del aislamiento de unidades de análisis y de la identificación de relaciones de causalidad entre los elementos integrantes de este orden natural. Difiere, empero, en su declarada cristiandad.

En efecto, John Locke no es abiertamente ateo como lo serán Hume o Bentham; apenas un agnóstico, a la manera de Mill. Para Locke existe (1) un Dios creador que ha ordenado el mundo por medio de (2) la ley universal de la naturaleza y ha otorgado al ser humano de la capacidad del entendimiento que, por medio de (3) la racionalidad, alcanza a emitir juicios acertados sobre lo existente. Cosa bien distinta es que los juicios humanos desencadenen pasiones irracionales. No obstante, éstas, por más que se presenten como un sinsentido al entendimiento humano, responden en última instancia a los dictados de la razón divina expresados por medio de la ley natural.

En este último orden de cosas, Locke comparte con Hobbes una cierta concepción antropológica que entiende que el individuo se constituye prepolíticamente y opera, en lo político, exclusivamente en función de sus intereses individuales. No obstante, a diferencia de su predecesor, Locke tiene una concepción más optimista de la naturaleza humana y entiende que la necesidad de la autopreservación lleva a los seres humanos a querer ser parte de una comunidad y a desarrollar por consiguiente formas de cooperación que van más allá de su egoísmo. Así, aun cuando se afirmen por igual las bases individualistas del liberalismo inglés, Locke apunta hacia una concepción del hombre en la que su bondad natural también informa las relaciones sociales, perturbadas eventualmente por el elemento irracional que acompaña las pasiones. Con todo, no se trata tanto de afirmar que el hombre sea bueno por naturaleza, sino de comprender que bien o mal dependen de sus acciones.

Por consiguiente, el estado de naturaleza, tan característico de los autores de inspiración iusnaturalista, se presenta en Locke de manera diferente a Hobbes. Para el primero, el estado de naturaleza explica la existencia de derechos naturales, básicamente: vida, libertad y propiedad. A estos corresponden ciertos imperativos de orden moral: no matarás, no violarás, no robarás. El sentido de estos derechos, cuya fundamentación última se encuentra en plan divino, no es otro que dotar a los seres humanos de una guía para la acción política que les permita la supervivencia en sociedad. No es cuestión, empero, de una ruptura con la secularización de lo político abierta por la modernidad. Antes bien, nos encontramos aquí con un argumento que hace depender en última instancia lo político de las decisiones humanas.

Considerados como tales, por lo tanto, los derechos naturales anteceden al orden político que las decisiones humanas instituyen. Se articula así una argumentación en la que lo descriptivo (las reflexiones sobre los indígenas americanos), lo prescriptivo (las consideraciones normativas que informan la afirmación iusnaturalista) y lo analítico (el carácter hipotético del estado de naturaleza) coinciden en la articulación de una explicación teórica de lo político.

El segundo elemento de la teoría de Locke no es otro que aquel que nos explica, precisamente, el carácter secular de lo político, a saber: la condición libre y racional de los hombres. Gracias a esta caracterización, el ser humano de Locke es capaz de la convivencia, esto es, de organizar su vida en comunidad fundamentando su acción política sobre el imperativo de la supervivencia.

Locke es contractualista. Para él dos son los pactos que existen entre los hombres: la sociedad civil y el Estado. El acuerdo de la sociedad civil se basa en la propiedad. El acuerdo del Estado se basa en la racionalidad que orienta el interés individual hacia el pacto por la supervivencia: el consenso es el instrumento sobre el que se hace efectivo este contrato entre los individuos racionales.

El concepto del poder se adelanta a sus expresiones más o menos funcionalistas de la segunda mitad del siglo XX, habida cuenta que se trata de su categorización como relación entre elementos que disponen de capacidad de influencia. En esto se distingue de otras concepciones más "sustantivas" como la de Hobbes.

Locke también entiende la posibilidad de la desobediencia civil, al justificar el derecho de revolución contra el gobierno que atente contra los derechos naturales. La tiranía se entiende, por consiguiente, como la incapacidad de producir el consenso entre los individuos. Su derrocamiento es, por ende, legítimo.

5.2 La Guerra de Independencia y los “federalistas” americanos.

La Declaración de Independencia suscrita el 4 de Julio de 1776 marca un primer hito en la historia política americana que encontrará continuidad en la Constitución de 1787 y los posteriores enmiendas de 1789 (el particular *Bill of Rights* norteamericano). El conjunto de este proceso histórico, con sus continuidades y discontinuidades, marca claramente la ruptura constituyente sobre la que se fundarán los Estados Unidos de América. Su carácter tiene mucho de fortuito y no responde, en cualquier caso, a la lógica de un proceso revolucionario (como aquel, por ejemplo, que tendría lugar en Francia a partir de 1789) guiado por una maduración intelectual previa (para el caso galo, valdría decir, la Ilustración).

En este sentido, acaso sea oportuno comenzar por distinguir con claridad este proceso de aquellos otros de la Revolución Gloriosa o la Revolución Francesa. Siendo las tres como son ejemplos de las que se han dado en llamar “Revoluciones Atlánticas” (otras denominaciones igualmente válidas serían las de “revoluciones burguesas” o “revoluciones modernas”), cada una se caracteriza, no obstante, por una especificidad geohistórica que ha de ser considerada en su contexto correspondiente. En rigor, más allá de la toma en consideración de cada caso particular, debemos tener presente la ubicación de cada proceso en la más general progresión de la modernidad. Al fin y al cabo, es en esta perspectiva más amplia donde acaban insertándose sucesivamente los procesos revolucionarios que dieron lugar a las más antiguas democracias del planeta (primero Inglaterra en 1688, después EE.UU., entre 1776 y 1789; y, finalmente, Francia este mismo último año).

Así las cosas, el caso americano es el de un proceso que no sólo comienza por realizar una ruptura histórica con la metrópoli, sino que encuentra en esta misma crisis constitucional las fuentes de legitimidad que abrirán un horizonte de salida del mundo aristocrático. En efecto, aun cuando la Declaración de Independencia no fue pensada como un gran acto fundacional de la modernidad, en cuanto tal inauguró una compleja dinámica política llamada a desarrollarse hasta alcanzar finalmente dicho rango. Como resulta evidente, al tratarse de una colonia del Nuevo Mundo, la independencia de la metrópoli no podía fundarse sobre las mismas premisas de una “devolución” de antiguos derechos (caso, por ejemplo, de la independencia holandesa), habida cuenta de que previamente a la instauración del orden colonial no existía otra forma de gobierno que el orden tribal pre-europeo. En definitiva, en cuanto que ruptura con la monarquía británica, la independencia americana se nos presenta por igual como ejercicio de afirmación de la política de la modernidad en todas sus consecuencias.

Por otra parte, como hemos apuntado, el proceso americano siguió una dinámica específica alejada de aquella otra de la maduración intelectual y política pre-revolucionaria propia de la Revolución Francesa. Aunque, ciertamente, las ideas de la Ilustración habían cruzado el Atlántico, no se puede decir que en suelo americano se hubieran desarrollado las

bases teóricas que caracterizaban a Francia en vísperas de la Revolución de 1789. De hecho, la vía americana sigue más bien la trayectoria de una experimentación innovadora en lo constitucional que únicamente *a posteriori* habrá de inspirar reflexiones teóricas. Desde el comienzo, esta voluntad experimental se manifestó en la organización política, reflejando la disparidad de realidades a integrar en el común ordenamiento constitucional. He aquí, pues, la relevancia de la conexión entre federalismo y democracia. Como tendremos ocasión de comprobar más adelante, ambos conceptos resultan centrales a la reflexión teórica americana.

5.2.a ***Independencia, guerra y revolución: el nacimiento de los Estados Unidos.***

Con la Declaración de Independencia (1776), las antiguas colonias británicas del otro lado del Atlántico inauguraron un proceso constituyente cuyas implicaciones históricas difícilmente podían haber sido previstas por quienes participaron en él. Los orígenes de la ruptura entre colonias y metrópoli han sido objeto de rigurosos estudios históricos que exceden con mucho nuestro cometido. Por el momento, nos contentaremos con una breve caracterización de los principales factores que se encuentran en la particular genealogía de la independencia americana, a saber:

- (1) el conflicto industrial que impedía a las colonias desarrollar su propia producción en beneficio de la metrópoli;
- (2) la fiscalidad que gravaba la vida económica de las colonias y que era decidida por el parlamento inglés en función de sus necesidades puntuales;
- (3) el contencioso entre la administración imperial británica (los gobernadores) y la autonomía del gobierno local (gobierno directo basado en la *Common Law*);
- (4) las diferencias de cultura política entre la mentalidad aristocrática de los representantes del poder británico y el puritanismo de los colonos.

La Declaración de Independencia, por consiguiente, tenía lugar en el contexto precedente de una prolongada lucha de poderes en el interior del ordenamiento constitucional británico. En este sentido, las reflexiones teóricas de las colonias no diferían gran cosa de lo que podía ser el pensamiento político de John Locke, esto es, de la teoría política cosustancial al primer constitucionalismo liberal británico. No obstante, los principales problemas que ocupaban las cabezas de quienes pensaban la política en América eran más bien los propios del mundo colonial, esto es, la obligación de rendir tributos al poder imperial y someterse a las desventajas de su preminencia política.

Una vez declarada la independencia, sin embargo, los americanos se confrontaron con la exigencia de legitimar sus decisiones y articular un poder político con el que defender sus intereses frente a la metrópoli. Al igual que en el caso de la primera mitad del siglo XVII, la

guerra civil se nos presenta aquí como el dispositivo organizador del monopolio legítimo de la violencia dentro de un territorio dado o, lo que viene a ser lo mismo, la posibilidad misma de la existencia de un Estado soberano.

La solución ofrecida por los norteamericanos, en este sentido, va a ser tan original como lo es la instauración de un modelo inequívocamente democrático. Por vez primera en la historia se constituyó una comunidad política sobre la base de la ciudadanía. Esto no significó, ciertamente, la aparición de un modelo democrático acabado en sí (algo que todavía debería esperar, como mínimo, a la aprobación, en 1789, del *Bill of Rights*). Sin embargo, una vez rotos los vínculos con el poder europeo, los americanos dispusieron de la posibilidad de instaurar un gobierno republicano que confirió a la ciudadanía un papel central en la configuración del régimen político.

Es precisamente en esta especificidad americana surgida de la ruptura con la monarquía donde se ha de comprender la producción teórica posterior. A esto último cabe añadir un factor que ya fue destacado por autores contemporáneos del nacimiento de la democracia americana como Alexis De Tocqueville, a saber: una constante expansión territorial hacia el Oeste, a la que apenas se le ofrecía mayor resistencia que la de los pueblos indígenas. En este sentido, la democratización del régimen político estadounidense fue pareja a una concepción singular del constitucionalismo, para la cual el territorio sobre el que se habría de ejercer la soberanía no se encontraba, en la práctica, predelimitado por la existencia de otros soberanos.

Estas circunstancias particulares que acabamos de mencionar se encuentran inscritas en la particular genealogía del sistema político americano. De hecho, los Estados Unidos no sólo constituyeron la primera experiencia democrática a escala del Estado moderno (hasta entonces la democracia se había limitado a espacios políticos mucho más reducidos, como la ciudad). Antes bien, gracias a su particular estructuración política territorial (el federalismo americano), los Estados Unidos pusieron en marcha un ordenamiento constitucional original capaz de instaurar un gobierno democrático representativo a escalas cada vez mayores. Nótese en este sentido, el paralelismo que existe entre el actual proceso de construcción de la Unión Europea y el modelo americano.

Sea como fuere, esta posibilidad de expansión territorial articulada, no era en sí misma suficiente para generar el modelo americano. En rigor, únicamente tras la Guerra de Independencia adquirió su sentido último. Hasta entonces, por su propia condición colonial, el constitucionalismo americano había compartido los desarrollos del mundo británico. Una vez alcanzada la independencia, sin embargo, el problema se definió en términos bien distintos, habida cuenta de la nueva significación que habría de adquirir la constitución mixta. Dicho de otro modo: suprimidas monarquía y aristocracia, los americanos se vieron abocados a entender el gobierno democráticamente en su conjunto.

De esta suerte, se puso un punto final a las concepciones mixtas de la forma gobierno. En lo sucesivo, tal y como todavía acontece en nuestros días, aristocracia y monarquía serían disociadas para siempre del gobierno republicano. Incluso allí donde, como en Inglaterra, el régimen político siguió conservando una estructuración propia de la constitución mixta (Monarquía = Corona; Aristocracia = Cámara de los Lores; Democracia = Cámara de los Comunes), no habría lugar ya para las interpretaciones antiguas. La afirmación del célebre “*We the People*” en el preámbulo de la Constitución de 1787 conferiría un nuevo significado al concepto «pueblo» (es de notar en este sentido la importancia que tiene la traducción del inglés “people” por “pueblo”, cuando en rigor este último se configura como concepto unitario y singular allí donde el primero no lo hace necesariamente).

En rigor, el régimen político estadounidense tampoco abandonó una voluntad por recoger de algún modo la estructura tripartita del clasicismo (Monarquía = Presidente, Aristocracia = Senado y Democracia = Congreso). Sin embargo, la instauración de la República democrática habría de alterar profundamente el significado último de estos conceptos hasta el punto incluso, de terminar diluyendo toda posibilidad interpretativa premoderna de lo político. Hemos aquí, pues, delante de la gran paradoja fundacional norteamericana: conservadurismo en los aspectos simbólico-culturales y progresismo en el diseño constitucional.

Para comprender el alcance de la paradoja americana acaso sea importante remarcar aquí el papel de otro concepto central al desarrollo constitucional estadounidense, a saber: la representación política. Una vez aprobada la constitución, efectivamente, el procedimiento de elección democrático de los cargos dio una nueva significación a la representación política. Allí donde hasta el momento la representación política había sido comprendida al margen del interés ciudadano, en lo sucesivo esta misma relación entre representantes y representados se presentaría como el soporte institucional del vínculo indisoluble que les unía durante el mandato. Recíprocamente, la elección de los cargos políticos, al asegurar el carácter contractual de la representación, validaba la articulación del régimen político como espacio de la negociación de intereses en conflicto o poliarquía.

5.2.b *La teoría política americana: los federalistas.*

Entre 1787 y 1788 se desarrolló en el Estado de Nueva York el debate político sobre su propia Constitución, aprobada en el primero de estos dos años. En una serie de artículos publicados inicialmente en la prensa y más tarde recopilados en un volumen de título *The Federalist*, tres autores destacados de la política del momento, a saber: Alexander Hamilton, James Madison y John Jay, expusieron sus reflexiones teóricas sobre los problemas políticos americanos. De entre ellos, Hamilton seguramente es la figura más destacada y a quien debemos los desarrollos teóricos más complejos y completos.

Desde un punto de vista metodológico, el interés por métodos de análisis de inequívoca vocación científica informa la teoría política de la época, en general, y de Hamilton y los federalistas, más en particular. En el caso de estos últimos, de hecho, el interés por el análisis histórico y de los clásicos cobra particular relevancia en la definición de los argumentos del pensamiento político federalista, toda vez que gracias a ello, el tema de la constitución mixta puede aparecer en la teorización en forma de ejemplificación empírica.

La teoría política hamiltoniana, a la manera de la de Hobbes, se configura como una teoría de la unidad que se fundamenta en una «antropología negativa». En cuanto tal, considera el miedo recíproco de los seres humanos, lobos para sí mismos, como clave de su particular concepción del individualismo. Nuevamente nos encontramos ante un individuo configurado prepolíticamente como depositario de unos intereses que le son propios y que únicamente en función del temor del otro alcanza a aceptar el orden político de cuya vigilancia es encargado el Estado (el Leviatán).

Así, para Hamilton, la necesidad de unificar el poder político es prioritaria respecto a cualquier otra. En la base de su pensamiento se encuentra la convicción de que el interés individual genera contradicción y antagonismo antes que reconocimiento de la diferencia y cooperación. Por consiguiente, la mejor definición de una forma de gobierno es aquella que asegure la organización de la gente (*people*) en una totalidad ordenada: el pueblo (igualmente *people* y de ahí la polisemia subsiguiente).

En la práctica esto haría de Hamilton el gran defensor del nivel federal de gobierno frente a las resistencias particulares de los Estados. Transponiendo las consideraciones sobre los individuos al nivel de los Estados, este autor considera que es precisa alguna instancia superior a las partes integrantes de la federación capaz de armonizar las tendencias intrínsecamente antagónicas que nacen en el seno de la comunidad de Estados. Se perfila así un nacionalismo integrador de los Estados que va a poner el acento sobre la unidad nacional por encima de la diversidad federal.

La respuesta a Hamilton procede de Jefferson, quien igualmente compartía un interés por la aplicación práctica del método científico al mundo de la política. En este sentido, siguiendo lo que era la corriente general de su tiempo, Jefferson demostró un gran interés por el mundo clásico. Grecia, pero sobre todo Roma, eran vistas como referentes históricos sobre los que fundar la reflexión de lo político. Al igual que Maquiavelo y otros autores, este interés por la Historia de la Antigüedad no se limitaba a un interés de tipo meramente historiográfico, sino que resultaba de la vocación por encontrar una expresión aplicada de las ideas políticas. Más allá, por lo tanto, de la búsqueda de un marco conceptual en sí, es en la función aplicada de la teoría donde hemos de situar el pensamiento de los federalistas.

Por lo que hace a los contenidos teóricos, Jefferson bebe también de las fuentes teóricas

de la Commonwealth. Pero en su caso, a diferencia de Hamilton, no será tanto Hobbes como Locke quien le aporte su particular lectura del individualismo político como un individualismo cooperativo mediado por la razón. Para Jefferson, efectivamente, los individuos tienen intereses configurados de forma prepolítica y que dotan de sentido al poder del Estado una vez que este es instituido en cuanto que contrato entre las partes. Siguiendo igualmente la argumentación del individualismo metodológico, los Estados de la federación son considerados como individuos que disponen de capacidad sobrada para razonar sobre sus propios intereses y comprender que son los primeros en necesitar buscar un acuerdo cooperativo con sus iguales.

A resultas de lo anterior, Jefferson procede a enunciar las ventajas de un modelo federal altamente descentralizado, comprendido como libre asociación o pacto entre los Estados miembros. Su argumento se contrapone así al de Hamilton, destacando el carácter cooperativo de los lazos que instituyen la federación, la irreductibilidad de sus partes a un todo nacional que vaya más allá de ellas y que, desde su propia autonomía, se configure como soberano. La diferencia de perspectivas en este sentido es evidente: mientras que para Hamilton el horizonte de la federación es un poder fuertemente unitario y centralizado capaz de imponerse a las partes, para Jefferson se trata de una relación horizontal entre intereses particulares que cooperan y buscan un consenso sobre la base de sus especificidades respectivas.

Las diferencias entre Hamilton y Jefferson no se agotan aquí. De hecho, en inequívoca interrelación con el modelo federal, nos encontramos diferentes versiones de lo que debería ser la constitución material sobre la que dicho modelo se habría de sustentar. Así, mientras que para Hamilton, la centralización del político respondía a las exigencias de un reforzamiento de la industrialización, para Jefferson, la explotación agraria, garantía de autosuficiencia de las partes, se encontrará en la base material de una federación integrada por Estados que pactan en condiciones de igualdad.

Por último, la propuesta jeffersoniana entiende igualmente que la garantía de un buen gobierno se ha de basar en una descentralización de las capacidades. A resultas de ello, propugnará una clara ampliación del sufragio que haga posible la participación de un mayor número de ciudadanos. Como base material para esto mismo, Jefferson entendía que era fundamental crear un sistema de instrucción pública capaz de asegurar al ciudadano las competencias intelectuales requeridas por el ejercicio de la razón.

5.3 La Ilustración y la Revolución Francesa: Montesquieu y Rousseau.

Los acontecimientos de 1789 culminan el largo proceso geohistórico de génesis de la modernidad. Entre el fin de la Edad Media y este momento se opera un cambio definitivo de paradigma. Ciertamente, la Revolución Gloriosa y la Guerra de Independencia americana habían sido procesos en los que se había ido gestando aquello que ahora cristalizaba. Sin embargo,

ahora será cuando se configuren el diccionario y la gramática de la política de nuestro tiempo: términos como Estado, Nación, pueblo, ciudadanía, etc. adquieren en el transcurso de estos acontecimientos un valor completamente diferente.

Y todo ello en tal medida, que los propios protagonistas de los hechos pronto fueron conscientes de la profundidad de los cambios en curso. Disponían para ello de un marco teórico que había sido enunciado por los grandes pensadores de la corriente de pensamiento que conocemos como Ilustración. Así, contrariamente a lo sucedido en los Estados Unidos, donde el pensamiento político previo a los acontecimientos de 1776 carecía un soporte teórico previo, en Francia, la reflexión política se encontraba preparada para leer la Revolución de 1789 como acontecimiento de dimensiones geohistóricas.

Asimismo, a diferencia de Inglaterra y más aún de los Estados Unidos, con la Revolución de 1789 la instauración definitiva del paradigma de la modernidad va a operarse en el principal centro del poder europeo de la época: Francia. En efecto, la Revolución Francesa no tenía lugar en cualquier parte, sino en el epicentro mismo del moderno sistema de Estados; en la primera potencia del mundo entonces conocido. Por consiguiente, el impacto de los sucesos de Francia tendrían un enorme impacto sobre el conjunto de la humanidad y, más particularmente, para el conjunto de la Europa continental.

Sea como fuere, hoy parece fuera de toda duda que con la Revolución Francesa se inaugura una nueva etapa para la fenomenología de lo político y, por ende, para la teoría política. De hecho, será a partir de ahora cuando se configure definitivamente el modelo democrático moderno. Fundamentada en la célebre tríada de valores Libertad, Igualdad, Fraternidad, la Revolución Francesa asentará la democracia sobre las ruinas del Antiguo Régimen; precisamente allí donde más fuerte había sido. Con la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano, se ponía en marcha un Estado nacional, de derecho y democrático.

Sería, sin embargo, un grave error considerar la Revolución Francesa de acuerdo con su propia autodefinición mitográfica: a pesar de las denotaciones simbólicas de convenciones como la de comenzar a contar el paso de tiempo desde el año I, la realidad es que desde un punto de vista teórico, la comprensión los acontecimientos revolucionarios de 1789 encajan en una tradición política que ya se había ido desarrollando desde las décadas precedentes. En rigor, no es que la Revolución Francesa fuese el resultado preconcebido de una ideología cualquiera. Antes bien, su significación como proceso de ruptura radical con el pasado inmediato sólo tiene lugar *a posteriori*, a medida en que se van produciendo los sucesivos acontecimientos que configuran la Revolución de 1789.

5.3.1 *El siglo de las luces.*

A lo largo del siglo XVIII, el pensamiento de la modernidad alcanza su plena madurez en

la Ilustración. Siguiendo a Jean Touchard podemos descifrar el particular “espíritu de la época” o *Zeitgeist* ilustrado en cinco grandes claves interpretativas, a saber:

- El interés por **la ciencia y la naturaleza**, esto es, la vocación no ya sólo por conocer sino también por aplicar los descubrimientos que se van produciendo gracias a la Nuova Scienza consolidada en el siglo XVII. El ilustrado es un hombre polivalente que se interesa por el conocimiento científico de cualquier disciplina. Los grandes nombres de esta época Voltaire, Montesquieu, Rousseau, etc. se interesarán enormemente por los avances científicos de su época, a los que dedicarán gran atención. A su modo de ver, la interdisciplinaridad es cosustancial al ideal ilustrado. No existe, por consiguiente, separación alguna entre disciplinas ni temática que no sea susceptible de ser conocida por medio de la ciencia.
- La búsqueda de la **felicidad** es igualmente un aspecto relevante en la caracterización de las ideas de la Ilustración. Con independencia de las acepciones de felicidad, este es un concepto que adquiere un rango central en el pensamiento ilustrado. Por lo que hace a sus diversas lecturas, cuatro son las que se nos proponen: (1) la felicidad de la experiencia de la naturaleza o felicidad que confiere la experiencia exterior del mundo; (2) la felicidad de la naturaleza o del buen salvaje, ajeno a las preocupaciones de la civilización; (3) la felicidad utópica o aquella propia del mundo de la fábula; y (4) felicidad en la virtud, la medida y la razón, esto es, la felicidad que resulta de la actuación humana. De todas estas acepciones, sin duda es esta última aquella que más nos interesa: el derecho a la felicidad y el deber de ser feliz se afirma como exigencia política, toda vez que la felicidad particular y la general deben ser coincidentes.
- La **virtud de los modernos** frente a aquella otra de los antiguos, es una virtud compleja y que engloba diferentes concepciones bajo un común denominador que la distingue de la virtud heroica de los tiempos antiguos, para afirmarla como virtud social en cualquier caso: virtuoso es quien es útil a la sociedad, quien es un gran hombre y no necesariamente quien se comporta como un héroe. La virtud de los ilustrados es una virtud laica y sensible, ajena a todo dispositivo trascendental de lo religioso; en ella se encierra la clave de la felicidad, alcanzarla no es sino un problema del buen uso de la razón.
- La **razón** es el gran eje argumentativo sobre el que se disponen todos los temas que interesan a la Ilustración. En cuanto tal, profundiza en la ruptura con el mundo medieval que ha marcado el Renacimiento, llevando hasta sus últimas consecuencias el desarrollo de los principios de la modernidad. La razón, se entiende en líneas generales, es la vía de acceso privilegiada a la verdad y, por consiguiente, a la felicidad. El mundo y con él, la política, son accesibles al ser humano por medio de la razón. Ésta, por su parte, se

encuentra en la base del progreso social y moral de los hombres, si bien el propio espíritu ilustrado también es capaz de ser crítico con esta misma idea de progreso. De hecho, con el pensamiento ilustrado asistimos al nacimiento de la crítica como herramienta de la razón.

- Por último, la utilidad se presenta como concepto clave del liberalismo ilustrado. Se nos presenta, en su versión más acabada (J. Bentham), de la manera siguiente: "*la propiedad o la tendencia de una cosa a preservar de algún mal o a procurar algún bien. Mal es pena, dolor o causa de dolor. Bien es placer o causa de placer. Lo que está conforme con la utilidad o el interés del individuo es lo que tiende a aumentar la suma total de su bienestar*". Resulta fácil observar en esta definición algunos de los elementos propios del liberalismo ilustrado: una concepción prepolítica del individuo, una concepción hedonista del mundo, la reificación de las relaciones sociales, etc. Se verifica aquí igualmente la apertura de una matriz teórica que habrá de condicionar la teoría política liberal hasta nuestros días desplegándose como tensión entre política e individuo, entre interés y bien común, entre objeto y sujeto...

Con el estallido de la Revolución Francesa, el ideario ilustrado de una élite social se encarnará en el cuerpo social, prefigurando con ello una nueva conceptualización de lo político. Sin lugar a dudas, es con posterioridad a 1789 cuando mejor se puede observar la función aplicada de la teoría política. Lejos de ser la conceptualización de lo político un proceso teórico uniforme o congruente desarrollado conforme a un plan predeterminado; en rigor, se nos presenta más bien como tendencia a una multiplicidad de interpretaciones, tan variada como autores se encuentran implicados en la tarea de enunciar la teoría política del momento, y que, por ello mismo, se alimenta en las tensiones proposicionales que surgen en el despliegue de una matriz común, a saber: aquella del liberalismo ilustrado.

Seguramente Montesquieu y Rousseau constituyen las dos expresiones más acabadas de este desarrollo. A menudo se han presentado como los extremos de un *continuum* entre liberalismo sin democracia (Montesquieu) y democracia sin liberalismo (Rousseau). No parece, empero, que sea esta una distinción particularmente feliz, heurísticamente hablando, toda vez que mientras que la .

5.3.b ***La teoría política de Montesquieu.***

Charles-Louis de Secondat, más conocido como barón de Montesquieu y señor de La Brède, no se encuentra, por su origen aristocrático, en el centro de la subjetividad burguesa que impulsa la Revolución de 1789. En 1721 hizo públicas sus famosas "Cartas persas", una reflexión crítica de la realidad francesa (sociedad, instituciones, religión, absolutismo) vista a través de los ojos de un joven persa residente en Francia. Posteriormente, emprendió viaje por varios países europeos, como Alemania, Italia, Suiza e Inglaterra, tras el que publicó una reflexión de

corte histórico y moral, siguiendo el estilo de los "Ensayos" de Montaigne: "Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos". Filósofo ilustrado, en 1748 publica su obra de mayor repercusión, "El espíritu de las leyes", en la que expone su teoría acerca de la existencia de un orden en el acontecer histórico y unas leyes que condicionan la actuación humana. Según Montesquieu, los códigos legales y las instituciones que rigen la vida de los pueblos tienen una estrecha relación con condicionantes de carácter cultural (costumbres, religión, etc) y natural (clima, geografía, etc). Las reglas que determinan el comportamiento de los hombres no son permanentes ni absolutas, sino que surgen y son modificadas según los contextos históricos y culturales, los tipos de gobierno y el carácter de la sociedad. Su ideología política advierte la existencia de tres tipos posibles de gobierno: república, monarquía y despotismo, cada uno con sus propias normas y pautas de actuación. Para Montesquieu, la república debe gobernarse por el principio de la virtud, el amor a la patria y la igualdad. La monarquía se rige por el honor, mientras que el despotismo está gobernado por el terror. Desde este punto de vista, cada forma de gobierno se rige por principios distintos de los que derivan códigos legales y morales diferentes que condicionan los más variados aspectos del comportamiento de los hombres. La decadencia de los sistemas de gobierno se produce cuando los principios de gobierno no son debidamente cumplidos o sufren alteración, corrompiéndose todo el sistema de gobierno. De este modo, su análisis histórico encuentra un modelo de explicación racional del devenir de los pueblos y naciones. Montesquieu critica la forma de gobierno que él mismo denomina despotismo, esto es, la sujeción de los individuos no a las leyes sino a la fuerza del gobernante. Encuentra contradictorio que el terror, principio que rige las formas de gobierno despóticas, haya de asegurar la paz y la seguridad de los gobernados, restringiendo su libertad. Contra la república, participación de los ciudadanos en su propio gobierno, Montesquieu alega que es necesaria una excesiva implicación de los individuos en las tareas de gobierno y que la extensión del estado queda muy limitada. Pone como ejemplo de esta forma política a las ciudades-estado de la Antigüedad, y sitúa su decadencia y conversión en tiranías en el alejamiento de los asuntos públicos por parte de sus ciudadanos. La tercera figura política, la monarquía constitucional, es para Montesquieu la mejor forma de gobierno, al reunir en sí misma las ventajas de la república y de las monarquías absolutas. En este sentido, Inglaterra constituye la representación gráfica de los postulados de Montesquieu. El reparto del poder del estado es necesario para evitar la acumulación en una sola mano que pueda ejercerlo de manera despótica. Para ello, debe dividirse en tres partes, cada una con una misión específica y diferente, que supongan un equilibrio y contrapesen la actuación de las demás. La división de poderes en tres (legislativo, ejecutivo y judicial) y su adscripción a instituciones diferentes es garantía, según Montesquieu, contra un gobierno tiránico y despótico. La fórmula propuesta es hoy plenamente aceptada por los regímenes democráticos, que basan en este esquema político sus planteamientos de gobierno. Montesquieu falleció en París en 1755.

Desde un punto de vista metodológico, podemos decir que el pensamiento de Montesquieu se fundamenta básicamente sobre cinco premisas: en primer lugar, sobre un agudo o de la diversidad. Montesquieu admira la complejidad del mundo, gusta de la observación individualizada de las cosas, de una manera que sin duda evoca el empirismo anglosajón.

En segundo lugar, el pensamiento de Montesquieu es un pensamiento relacional, esto es, que entiende que el mundo se constituye a través de la relación entre cosas. Los fenómenos políticos por consiguiente, no sólo pueden ser identificados individualmente, sino que adquieren sentido en un contexto más amplio a través de las relaciones que establecen entre sí.

Parte Montesquieu, en tercer lugar, de una concepción determinista. De acuerdo con su parecer, la naturaleza se rige por complejas leyes que tienen su razón de ser y su explicación. Nada es casual y si las cosas acontecen es porque se disponen de acuerdo con una lógica cognoscible. El ser humano puede comprender y actuar en consecuencia "haciendo" su propia historia en la misma medida en que alcanza a entender las leyes que hacen funcionar el mundo.

Esta última idea nos conduce al cuarto de los pilares sobre los que se sostiene las teorizaciones de Montesquieu, a saber: el racionalismo. La razón prima sobre la experiencia concreta. En este sentido, a diferencia del empirista anglosajón, Montesquieu se aleja de la determinación factual de las cosas. Las leyes de los humanos tienen valor, pues sirven a la razón y permiten, por ello mismo, disponer de ventajas a quienes conocen su utilidad.

Por último, este pensar desde la razón no conduce en Montesquieu al dogmatismo, sino todo lo contrario. La suya es una apuesta por el escepticismo; un guardar distancia respecto a la creencia irracional, resultado directo de la primacía de la razón. Entre la factualidad de la cosa y el ser en el mundo, precisamente porque median las relaciones que determinan las leyes, media la necesidad de razonar.

Sobre la base de estas premisas, construirá Montesquieu su teoría política. En ella cabe distinguir, en primer lugar, su tipología de los gobiernos. De acuerdo con Montesquieu pueden ser de tres tipos: monárquico, republicano y despótico. El gobierno monárquico se concibe potencialmente como la forma ideal gobierno. Sin embargo, la suya es una potencia que ha de ser efectuada de manera virtuosa por el monarca. De otra manera, arriesga su gobierno a manos de dos fuerzas igualmente presentes en el mundo y que, en última instancia, podrían culminar en la configuración de otros gobiernos posibles.

Tal es el caso del gobierno republicano, que se concibe en cualquiera de sus variantes, democrática y aristocrática (a la manera de Venecia), según se conciba la agencia social que ejerce el poder. De acuerdo con Montesquieu, la monarquía ha de hacer frente de manera permanente al riesgo republicano, pero no ha de dejarse tentar por otra fuerza no menos peligrosa para su pervivencia cual es la del despotismo. El monarca, después de todo, puede verse tentado de abusar del poder, anteponiendo su satisfacción personal al buen gobierno. Ello podría traducirse, en última instancia, el gobierno despótico, tercera modalidad posible.

Ante estas tensiones que amenazan la monarquía, Montesquieu propone una solución que incorpore la aristocracia al gobierno. La suya es, pues, una monarquía aristocrática inspirada directamente del modelo constitucional británico que hace del consenso entre monarca y aristocracia la base de un gobierno unitario. Para ello, el monarca ha de ser moderado. De hecho, más allá de la propia dinámica relacional entre monarca y aristocracia que se define de forma interna al gobierno de la monarquía aristocrática, Montesquieu hace de la moderación una cultura política necesaria.

En efecto, la moderación es cosustancial al buen gobierno. Se trata de atemperar las tensiones que pueden surgir de los intereses particulares y de buscar un equilibrio funcional, capaz de resolver las contradicciones a las que se ha de hacer frente. En Montesquieu, esta búsqueda de un equilibrio articulado internamente al gobierno de la monarquía aristocrática tenía su origen en su conocimiento de las disputas entre el parlamento y la corona. La reflexión exigente sobre esta cuestión conducirá a Montesquieu a formular su más conocida teorización: la separación de poderes.

De acuerdo con la conocida división de Montesquieu, los poderes serían tres: legislativo, ejecutivo y judicial. El primero de ellos se encargaría de la elaboración de la ley, el segundo de su aplicación y el tercero de velar por su cumplimiento. De esta suerte se crearía un sistema de contrapesos que triangularía el ejercicio del poder de suerte tal que, en su propio desarrollo haría posible la moderación de los intereses y evitaría los riesgos de inclinación final del gobierno a favor de la república o del despotismo.

Pero más allá de la conocida división interna del soberano en tres poderes, Montesquieu extiende la búsqueda del equilibrio y subsiguiente moderación al conjunto del régimen político. Si el monarca es atemperado por la división de poderes en una primera instancia, el conjunto del régimen político ha de ser organizado de acuerdo con una descentralización del poder político que requiere, para su óptimo funcionamiento, del concurso de los cuerpos intermedios del Estado.

Se trata aquí de reforzar internamente el régimen no sólo en su dimensión horizontal (separación de poderes), sino también en su distribución vertical (cuerpos intermedios). Y ello de manera tal que ambas líneas de tensión se complementen en la moderación del ejercicio efectivo del poder. Como cierre de este argumento, entiende Montesquieu que para llegar desde la cúspide del Estado (el monarca) hasta su base, es necesario el concurso del pueblo. Y a este, a falta de un protagonismo político activo en la monarquía aristocrática, se le requiere en el ejercicio de las costumbres.

Las costumbres son, al fin y al cabo, la forma en que puede ser interiorizado el gobierno por parte del pueblo. Una interiorización cuyo objetivo es, igualmente, la consecución de una armonía de las partes integrantes del Estado que se realice en la moderación de los poderes a fin de evitar los riesgos de república y despotismo.

5.3.c *La teoría política de Rousseau.*

Nota biográfica sobre Jean-Jacques Rousseau

Nació en Ginebra, en 1712, hijo de un relojero. A la edad de 15 años marcha de casa para ya no volver. Lleva una vida disoluta y hacia 1730 se tienen noticias suyas como amante de Madame de Warens. Gracias a su modo de vida encuentra las condiciones para una formación autodidacta en la que figuran grandes nombres de la filosofía como Leibniz, Descartes, Grocio, Pufendorf, etc. La suya no es, por autodidacta, una formación, empero, poco rigurosa o trivial. Su interés por el saber le conduce a una cultura extraordinaria, muy propia de los tiempos ilustrados en los que aprende, pero que, al mismo tiempo, supera claramente adelantando una nueva etapa: el romanticismo.

La relación de Rousseau con la religión será muy problemática: creyente, aunque no dogmático, será la suya una creencia en una forma más general y menos eclesiástica de deísmo. Nacido en la Roma del Calvinismo pronto se convirtió al Catolicismo, aunque sus creencias en este sentido no fueran muy fieles a los cánones. Ya en la madurez volvería, hacia 1754, a la confesión de su tierra de origen: el Calvinismo. Esta última (re)conversión, sin embargo, no le permitiría ser acogido de nuevo en su Ginebra natal, donde le sería denegada la residencia y desde donde partiría hacia Neuchâtel.

Gracias a haber sido embajador en Venecia, Jean-Jacques Rousseau tendría un conocimiento directo de la política. No deja de ser relevante, en este sentido, tener muy presente la complejidad de la política veneciana, sus intrincadas relaciones, no menos que el particular régimen político de la ciudad-Estado. Sin duda, todo ello habría de marcar su pensamiento. A su regreso de la República Serenísima contacta con los grandes intelectuales de la Ilustración y participa en el proyecto más grande de su tiempo, *La Enciclopedia*, de Diderot, D'Alembert, para la que redacta algunos de los artículos más brillantes.

Fruto de este regreso a la actividad intelectual, en 1750 gana el premio de la Academia de Dijon con su *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Ello le merecerá un reconocimiento y prestigio, además de capacidades económicas suficientes para continuar su actividad intelectual. Así, en 1755 escribe su *Discurso sobre el origen de la desigual entre los hombres*, texto que no correrá tanta suerte como aquel sobre las ciencias y las artes, pero que, aún así, constituye una de las obras más importantes de su pensamiento. En este contexto crítico, al rechazar las armas y vivir de la productividad de su obra, tiene lugar la ruptura vital que le conduce voluntariamente de su condición de aristócrata a la de burgués.

En el marco de este contexto de cambio vital, ya mediado el siglo XVIII, Jean-Jacques Rousseau será invitado por David Hume a conocer Inglaterra. Esta estancia, sin embargo, no será muy afortunada y terminará reflejándose en el notable escepticismo de la obra de Rousseau

frente a la política anglosajona, en general, y respecto a su teorización más en particular.

Así las cosas, en 1764 escribe la que seguramente sea su obra más célebre: *El contrato social*. Es esta una etapa de plenitud intelectual en la que desarrolla su teoría de manera aplicada como asesor de Estado. Dos son los grandes textos que nos lega esta actividad suya: el *Proyecto de Constitución para Córcega* y las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*. En 1778 finalizará sus días en Ermenonville, París.

5.3.d. *La Teoría Política de Rousseau*

La Teoría Política de Rousseau se enuncia en el marco de una teoría de la Historia comprendida como desarrollo antagonista entre fuerzas sociales. De acuerdo con su concepción del desarrollo histórico, éste sería un proceso caracterizado por haber engendrado desigualdad entre los seres humanos. A resultas del mismo, surgieron en un momento determinado entre los hombres la diferenciación social y la depravación moral del mundo conocido.

Sin embargo, esto no siempre fue así. De hecho, de acuerdo con el planteamiento rousseauiano, hubo otro tiempo, una "Edad de Oro", en la que las cosas no eran así. La sociedad de entonces era armoniosa y no conocía la injusticia. Se fundaba materialmente sobre el pastoreo. Los pueblos eran nómadas y gracias a la abundancia de recursos, autosuficientes y capaces de vivir en el marco del orden natural.

En este orden de cosas, hemos de reseñar aquí que para Rousseau esta Edad de Oro no tiene nada de hipotético o de especulación del intelecto a fin de considerar el paso del estado de naturaleza al contrato social. Se trata, por el contrario, de un periodo histórico anterior a la sedentarización de los pueblos y la aparición de la agricultura; una etapa tan real como la presente. A diferencia de éste, no obstante, la Edad de Oro no conocía la propiedad de la tierra y, por ello mismo, las bases de la acumulación y la desigualdad que obligarían al Estado, a la ley; en definitiva, a abandonar el estado de naturaleza por el contrato social.

En la teoría política de Rousseau nos encontramos, por lo tanto, con una explicación de la institución de lo político basada en una narración de inequívocas resonancias judeocristianas en la que el mito del Paraíso perdido se aúna a una concepción lineal de la Historia. La propiedad de la tierra se presenta así como el momento de ruptura inexplicado, resultado contingente del devenir humano a partir del cual no sería posible ya el retorno a la situación anterior. De no haberse producido este reparto, no habría sido necesaria la reorganización política de la sociedad. Al haberse producido, por el contrario, se ha dado pie a un proceso de centralización del poder político. En su pleno desarrollo, este proceso culmina aunando en las manos de un solo hombre, el déspota, todo el poder que se origina con la civilización.

Junto a esta concepción antagonista de lo político, enunciada a partir de una categorización histórica, resulta posible identificar una particular concepción del individuo que

antes que como sujeto prepolítico, lo entiende como el resultado directo de un proceso de individuación. En efecto, la concepción del individuo en Rousseau es de carácter histórico, toda vez que se comprende como el resultado de una evolución a partir de un punto de origen en la que se deviene el individuo que finalmente se es.

En este momento primero, el hombre dispone de una naturaleza primitiva, pura y sin condicionamientos instintivos, pero a la par abierta y autosuficiente, tanto desde un punto de vista material como en términos puramente psíquicos. En este sentido, la condición nómada predeterminaba la autolimitación del individuo que le aseguraba su propia felicidad. En el estado de naturaleza, el hombre únicamente conocía una forma de amor: el amor de sí mismo (*l'amour de soi même*), que era un amor de la entrega a la realización de la felicidad. Sólo una vez que se produjo el reparto de la propiedad de la tierra surgiría en los hombres el egoísmo que se les conoce, a saber, aquél sentimiento que Rousseau identifica como el amor propio (*amour propre*).

La distinción amor de sí mismo y amor propio responde en Rousseau a una serie de dicotomías complementarias que escinden lo natural de lo artificial en un adelanto de lo que, más adelante, será propio de las concepciones románticas. Esta dicotomía entre lo natural y lo artificial encuentra a su vez su continuación en la distinción que Rousseau opera entre la conciencia y la razón, siendo la primera resultado inmediato de la existencia, en tanto que la segunda, un ejercicio necesario a la existencia en el mundo civilizado. Por ello mismo, allí donde podemos reconocer la fundación moral de la conciencia encontramos igualmente la necesidad instrumental de la razón.

El amor de sí mismo y su contrapuesto, el amor propio, no son excluyentes, por más que el primero sea más antiguo. Al igual que sucede con esta escisión, en modo alguno dialéctica, como, por demás, se ha querido ver, la divisoria que se abre en las sociedades del presente no resulta de la extinción o de la superación de las etapas precedentes, sino más bien en una complicación de la realidad. En rigor, la propiedad ha conducido a la pérdida de la autosuficiencia, pero no a la completa desaparición del pasado. Así, el amor de sí mismo sigue presente en la inteligencia y la sensualidad, en pugna con un amor propio que no es sino expresión inmediata del interés.

De igual modo, allí donde el estado de naturaleza aseguraba a los hombres una toma de conciencia inmediata, la vida civilizada aboca al patriotismo, esto es, a encontrar una forma artificial de concienciación, asequible para el común por medio de la cual sea posible realizar el contrato social. A partir de aquí, enuncia Rousseau una suerte de "teorema patriótico" que pone en relación los conceptos de desigualdad y patriotismo. Así, cabría pensar de acuerdo con el ginebrino, a mayor desigualdad, menor virtud. La propiedad corrompe a los hombres, estimula su amor propio y les aparta del interés común. Por ello mismo, cuanto menor sea la virtud,

mayor será la necesidad de recurrir al patriotismo. Este es, al fin y al cabo, el único elemento capaz de asegurar el contrato social.

Sobre estas concepciones del individuo y el estado de naturaleza, no resulta difícil comprender los términos en que Rousseau enuncia su célebre teoría del contrato social. De acuerdo con esta, abandonar el estado de naturaleza nos conduciría a instituir una única autoridad igual para la totalidad ordenada de los individuos que es el pueblo, entendido como auténtico sujeto político de la modernidad. El pueblo es, en la acepción rousseauiana, algo más que la mera adición de sus partes; comporta, de facto, la renuncia al interés (al amor propio) bajo la autoridad del común.

A diferencia de otras interpretaciones contractualistas como las de Locke, pero más de manera más próxima a Hobbes, la cesión de la soberanía, la transferencia de la autoridad no es a otro, sino al común; condición esta necesaria para no atentar contra la libertad individual. La concepción rousseauiana es clara, toda vez que distingue entre asociación (formación de un interés de todos basado en la renuncia a la primacía individual) y agregación (o suma de intereses individuales). Únicamente sobre estas bases, esto es, sobre la asociación que produce el pueblo, se puede fundar una forma de gobierno republicana, a todos los efectos el modelo de gobierno ideal.

De acuerdo con Rousseau, el Estado puede responder a intereses diversos y, en función de ello adquirir formas distintas. Así, el Estado donde prevalece el interés de uno será la monarquía; el de varios, la aristocracia; el de la mayoría, la democracia; y el de todos, en fin, la república, única forma legítima de Estado. Sólo en este caso, la separación dual de poderes propuesta por Rousseau resulta efectiva. Bajo el gobierno republicano, de hecho, la sociedad sería la que legislase y el gobierno el que ejecutase.

En última instancia, el gobierno republicano sería posible gracias a la definición de la una voluntad general (*volonté générale*) capaz de responder a los intereses de todos más allá de los intereses particulares, pero comprendiendo estos en su realización. Dado que el interés común va más allá de las singularidades, resulta posible determinar la existencia de una voluntad general por medio de la razón. A su vez, la voluntad general, ajena a los particularismo y obedeciendo únicamente a una normatividad universal realizaría el *bonnum commune*.

No obstante, para poder efectuarse, la voluntad general requiere el concurso de la virtud de los contratantes. En rigor, únicamente cuando los ciudadanos son virtuosos alcanzan a producir una voluntad general. A la virtud corresponde vencer al amor propio para asegurar la voluntad general. Esta, por su parte, impide toda posibilidad de oposición interna a la república, toda vez que o bien esta es virtuosa y realiza el bien común o bien se corrompe y deviene una tiranía.