

## I. SOBRE LA IDEOLOGÍA

1. Diderot y el liberalismo . . . . .	13
2. Clásicos, modernos y contemporáneos. . . . .	39

## I. SOBRE LA IDEOLOGÍA

## 1. DIDEROT Y EL LIBERALISMO

Entre nosotros el lugar actual de Diderot es paradójico: cierto pero ignorado. Podría satisfacerle, si vivo, atestiguar la proliferación de nuestras enciclopedias, diccionarios, revistas y otras publicaciones negociables en puestos de periódicos y tiendas de autoservicio, y referido así su último y definitivo impulso —atribuido a todos aquellos que forman la generación de la Ilustración— ocultar a la postre las diferencias que permiten distinguirlo en esa obra colectiva de la que no se desliga, pero en la que representa un papel intransferible por así haberlo decidido él y su circunstancia, que lo aparta de Los Grandes: ni el soliloquio de Rousseau, ni el “pragmatismo” de Voltaire lo confunden con profeta o abanderado (como dijo Mario de la Cueva). Alguno le atribuye la paternidad ideológica de Dantón. Tampoco se oculta tras Helvecio o el Barón (D’Holbach); con todos participa de ese impulso impecablemente uniformado por Cassier y que hoy recibe el nombre y deslumbramiento de “las luces”, encendidas en los salones del antiguo régimen (procurando la doma del despotismo), incendiarias sangrientas de esos equívocos palacios y de los recintos de las asambleas de la voluntad popular (hipostasiadas hoy trágicamente en oriente y occidente); cada vez menos populares, vale decir, menos libres, más de menos, en manos de unos cuantos, expropiadas al déspota, pero que, a nombre de esa fundante voluntad mayoritaria, imponen otra muy distinta a la del proyecto original, tanto que acaba por destruirla al apoyarse no en la proclama de Kant, sino antes bien, en la renuncia al valor de servirse de la propia inteligencia, como peligrosa diferencia que imposibilita la voluntad común cuando se le quiere unánime. Y entonces: tiene a bien servir a otras inteligencias, inescrutables, inimpugnables, infalibles, que exigen unanimidad.<sup>1</sup>

Reaparecen iglesias, déspotas y supersticiones que, abjuradas por la Ilustración, a la postre son convocadas al concluir el momento ingenuo de la (imposible) sustitución permanente de la voluntad de todos por la voluntad general, disfrazadas ahora en liberaciones, partidos o provisionales pero interminables dictaduras de transición. Perdida la dimensión trascendente, queda sólo debatirse en inmanentes perspectivas, cada vez

<sup>1</sup> “Por ilustración entendemos la moderna fase de la cultura europea, en la que al orden autoritario de la Edad Media, establecido sobre la salvación, se contraponen la soberanía de la Razón, abandonada a su propio juicio”. Von Wiesse, Benno, *La Cultura de la Ilustración*, Madrid, 1979.

de menor alcance o bien de aliento inhumano, imposibles, increíbles y, en esa medida, estériles, inútiles.

Diferente a los ilustrados más renombrados, no adicto a los grandilocuentes discursos de sus contemporáneos sobre los asuntos públicos no es, sin embargo, indiferente a éstos. Su ahínco es múltiple y quizá en esa diferencia, subrayada crecientemente por quienes vienen dedicándose a desentrañar su obra, encuentra su fertilidad actual. No se oculta tras ninguna especialidad: es el historiador, el empresario, el dramaturgo, el novelista y el ensayista. No se esconde tras ninguna escuela, ni siquiera la del “enciclopedismo”. No se le adhiere ninguna etiqueta. No le incomoda ninguna doctrina; no le entusiasma ninguna para siempre, como no sea inquietar. Pero no es el amigo de Catalina de Rusia ningún “agitador”. Es un luchador que maneja las reglas del comercio de los libros y del comercio de las Cortes. En el teatro, la novela, la historia; en la empresa editorial de la “Enciclopedia” y en los artículos para ella escritos y revisados hay un peregrinaje sobresaltado que tiene mucho del otear al que obliga nuestro tiempo, tanto si revisa y reconduce el pacto social como si desespera frontalmente de esos mismos provisionales acuerdos, rebatidos también en la literatura y el arte, en la universidad, en la fábrica y la calle, en el fragor del tráfico cotidiano de hombres, poderes y cosas.

En las semejanzas también se disciernen las diferencias que, si lo son, no se confunden en identidad y que, para serlo, no se compadecen con la exclusión total. Semejante a sus contemporáneos al no identificarse de plano con ellos, guarda una distancia que le otorga un tramo más amplio en la carrera por la ilustración y, en virtud de esa diferencia, quizá se eslabonan nuestros tiempos.

Antes de perderse en la cesura que va del absolutismo a la restauración, Diderot propone medios eficaces para detonar uno y dejar tambaleante otra. Esos instrumentos no son radicalmente distintos de los que eligieron otros ilustrados, pero son más amplios por menos programáticos. Vale la pena intentar el teatro, pergeñar novelas, auxiliar a Raynal en su *Historia* (utilizada quizá como parapeto); renunciando al sayal apostólico de la beatería jacobina, la empresa intelectual (¡y comercial!) de la *Enciclopedia* vale la pena: un contrato singular por 30 años (meses más o menos) mediante el cual nuestro autor se compromete más allá de todo límite razonable. Desde luego, más allá de otros ilustrados menos constantes. Mucho más allá de algunos mandarines de nuestro tiempo. Quizá más cerca, entre nosotros, de Vasconcelos, de Reyes, de Paz, de Cosío Villegas y de Cuesta, ilustrado de nuestra primera hora, y quien se encontraría sin duda a gusto con Diderot. Unos más que otros, todos proponen, como Diderot, en vanguardia y a sus contemporáneos, estímulos para iniciar esfuerzos y trabajos.

Su obra no puede ser reducida a la *Enciclopedia*, aunque ella sea el eje que auxilie para mejor entenderla.<sup>2</sup> El repaso de una cronología mínima revela ante todo los compromisos morales, intelectuales y políticos, sus avatares y rupturas. Sirve también, en consecuencia, para apuntar semejanzas y diferencias, que hacen de Diderot el “ilustrado” que no aborda sistemáticamente las cuestiones jurídico políticas de su tiempo pero propone enfoques indirectos y certeros sobre ellas; en esa voluntad de visión amplia, ambiciosa y antireduccionista pueden hallarse elementos útiles para nuestros días.

En 1742 encuentra por primera vez a Rousseau. Dos años más tarde traduce el *Diccionario Universal de Medicina* de R. James, con el auxilio de Eidous y Toussaint. Mediante Rousseau traba conocimiento con Condillac. El 21 de enero de 1746 se autoriza al librero Le Breton la publicación de una obra intitulada *Enciclopedia*. Ese mismo año publica sus *Pensamientos filosóficos*, condenados a la hoguera, y en los que sostiene: “Se me debe exigir buscar la verdad pero no que la encuentre”. Los trabajos de la *Enciclopedia* comienzan en 1748 y al año siguiente se arriesga a publicar la *Carta sobre los Ciegos* que le vale ser arrestado y recluido en Vincennes. No es sino otro paso más al que antecede la venta clandestina de *Bijoux indiscretos*. El 3 de noviembre es liberado y conoce a D’Holbach. Premiado Rousseau en Dijon por su *Discurso sobre las Ciencias y las Artes*, en 1750 también aparece el Prospecto de la *Enciclopedia* y Diderot conoce a Grimm. Al año siguiente publica la *Carta sobre los Sordos y los Mudos*, que coincide con la aparición del primer tomo de la *Enciclopedia*. Durante 1752 aparece el segundo y el Consejo de Estado decreta la supresión de ellos. Gracias a la intervención de la Pompadour y de d’Argenson, se logra la tácita anulación de dicha orden. En los dos años siguientes, la *Enciclopedia* cuenta ya con cuatro tomos y en 1755, al aparecer el quinto, Diderot es el único escritor que asiste a las exequias de Montesquieu. Dos años más tarde ocurre la ruptura con Rousseau, cuando la *Enciclopedia* tiene siete tomos. Candidato a la Academia de Ciencias, el Rey favorece a Vaucanson en perjuicio del autor del *Hijo natural*. Muy pronto D’Alembert procurará eludir la corresponsabilidad de la *Enciclopedia*, como lo hizo también Rousseau, aunque por motivos distintos.

La tormenta ya se cierne sobre ellos y, en 1759, el Parlamento de París decreta la suspensión de la *Enciclopedia* y la revisión, por censores eclesiásticos, de los siete tomos ya aparecidos. El Papa los condena el 3 de septiembre. Diderot no busca el exilio ni la segura frontera, continúa escribiendo y en 1760 redacta la primera versión de *La Religiosa* y pro-

<sup>2</sup> “El origen ideal de la *Enciclopedia* está en la experiencia religiosa, filosófica y política del joven Diderot” Venturi, Franco, *Los orígenes de la Enciclopedia*, Barcelona, 1980, p. 13.

sigue la elaboración de *El Sobrino de Rameau*. No obstante la prohibición, en 1762 persiste en la impresión clandestina de los últimos volúmenes de la *Enciclopedia*. El absolutismo se siente amenazado en todos los flancos y ese mismo año el Parlamento disuelve definitivamente la Compañía de Jesús, proscrita al año siguiente mediante edicto de Luis XV. Diderot descubre que su impresor ha venido censurando los diez últimos volúmenes de la *Enciclopedia*, cuya edición queda concluida en 1765 y remitida al año siguiente a los suscriptores extranjeros y de provincias. Concluye “a su entera satisfacción” —escribe a Sofía Volland— esta agotadora tarea. Pide se reserve un ejemplar de la *Enciclopedia* “para un honesto trabajador” a quien se la prometió. “Todas mis deudas serán resueltas y caminaré ligero como una pluma”. En este panorama tranquilizante aparece la pensión que, por cincuenta años, le paga Catalina II quien ya había adquirido la biblioteca de Diderot. Es nombrado canónigo de la Catedral de Langres y miembro “asociado libre honorario” de la Academia de Arte de San Petersburgo, para la que proyecta una Enciclopedia rusa, que nunca llega a realizarse. En 1769 concluye *El Sueño de D’Alembert* y confía a la Volland que “en ocasiones debe darse a la sabiduría el aire de la locura para procurar su éxito”. Redacta también el artículo *Garrick o los actores ingleses* punto de partida de su *Paradoja sobre el Comediante*. En 1771 intenta una primera versión de *Santiago el Fatalista* y escribe las *Páginas inéditas contra un tirano* publicadas hasta 1937.

El inicio de su colaboración con el abate Raynal data de 1772. La importancia de la *Historia de las dos Indias* ha crecido con las últimas investigaciones y se afirma que representa un momento capital de la obra de Diderot. Ese mismo año ven la luz las *Obras Filosóficas del Señor D. . .* en seis tomos en octavo y las *Obras Filosóficas y Dramáticas de Diderot* con pie de imprenta de Amsterdam. Viaja a Holanda y redacta la *Primera Sátira* y la *Refutación a la obra de D’Helvetius intitulada El Hombre*. Se traslada a San Petersburgo y entrevista diariamente a Catalina. Regresa a París en 1774, después de la ascensión de Luis XVI al trono, no sin antes redactar los *Principios de política de los soberanos* que se publica hasta 1789. En 1775 remite a Catalina el *Plan de una Universidad para el gobierno de Rusia*. En Sevres trabaja en la *Historia de las dos Indias* y escribe la *Carta apologética del abate Raynal a Grimm*. El 21 de mayo de 1781 el Parlamento de París condena la *Historia*. Al año siguiente publica el *Ensayo sobre los reinados de Claudio y de Nerón* y el 31 de julio de 1784 muere de una “crisis de apoplejía”.<sup>3</sup> Transcu-

<sup>3</sup> Los datos provienen de Chovillet, Anne-Marie y Jacques, “Chronologie”, en *Magazine Littéraire*, París, febrero de 1984, núm. 204, pp. 16-21. Ver también la cronología de Bonnet, Jean Claude, *Diderot. Textes et débats*, París, 1984, pp. 369-373.

rrirían más de cien años para la publicación, por Garnier, de sus Obras Completas y ciento setenta para que Dieckmann rescatara las inéditas.

Si el proyecto original de Ramsay para un *Diccionario Universal de Artes liberales y ciencias útiles* excluía tajantemente la teología y la política, no puede ser considerado antecedente legítimo de la *Enciclopedia* que imaginaba Diderot, porque, como sostiene Venturi, la fórmula del primero es un artificio dictado por la prudencia que, por serlo, llevaría al fracaso a la empresa impulsada por nuestro autor, quien no admitía inhibirse en esos asuntos. Más aún: el propio planteamiento del proyecto fue un pronunciamiento político. Libertad interna entre los colaboradores e independencia respecto de todos los poderes.

Si el gobierno se entromete en una obra semejante, ésta no se hará nunca. Toda su influencia debe limitarse a favorecer su realización. Un monarca puede, con una sola palabra, hacer surgir un palacio entre los yermos; pero no es lo mismo una sociedad de gentes de letras que una cuadrilla de obreros. Una Enciclopedia no se hace por encargo.

Tal programa no fue bien visto y pronto se sugirió asignar a Diderot censores para lo referente a la religión, la metafísica y. . . , ¡la jurisprudencia! <sup>4</sup>

En los distintos planos en que se desarrolla la *Enciclopedia* se encuentran las semejanzas y diferencias múltiples de sus autores y, sobre todo, las que distinguen a Diderot de D'Alembert. El fondo político de las preocupaciones de éste contrasta con la práctica de Diderot. El primero sostuvo —cuando sus relaciones con nuestro autor pasaban por sus peores momentos— que en un estado despótico las virtudes del ciudadano son virtudes de incautos; “pero a veces hay que saber ser incautos, y siempre se encuentran gentes lo bastante bien nacidas como para serlo”. Para llegar a esa necesaria reforma —explica Venturi— basta que los intelectuales se hagan como avaros en el cumplimiento de sus deberes sociales. Para Diderot, “el filósofo” tenía un valor ejemplar para el resto de la sociedad y no sólo el poder de la libre crítica. Avaricia frente a fuerzas expansivas, cálculo antes que empuje y compromiso. Cálculo, que es obra nuestra en sus relaciones con los poderosos de la tierra, aplicado en sus relaciones con Federico II. No hay diálogo, ni puede entablarse, ausente un código moral y político compartido. Hay, en sustitución, un intercambio de servicios “sabiamente dosificado por una y otra parte”.<sup>5</sup> Es

<sup>4</sup> Para el derecho fue nombrado Secousse: “He leído por orden de Monseñor el Canciller los artículos que tratan de jurisprudencia en los volúmenes primero y segundo del libro titulado Enciclopedia y no he encontrado nada en ellos que pueda impedir su impresión. Secousse. Dado en París a dos de enero de 1751”. Citado por Venturi, Franco, *op. cit.*, p. 47. Secousse era, se dice, casi ciego.

<sup>5</sup> Venturi, *idem*, pp. 109-110.

una toma de partido, a medio camino entre las academias y los ministerios, halagando, durante el trayecto, al “rey filósofo”. Diderot, por su parte, se distanció del prusiano y le recriminó obstaculizar el proceso de la Ilustración. Diferente también por su contacto directo con el trabajo. Lo socialmente útil condicionaba la posibilidad futura de las luces. Unir a quienes tienen muchos instrumentos y pocas ideas con aquellos que tienen muchas ideas y pocos instrumentos.

Espigar algunos de los artículos de la *Enciclopedia*,<sup>6</sup> atribuidos o atribuibles a Diderot, relativos a las materias político jurídicas, proporciona un primer esbozo del perfil general de la edad de la Razón sobre dichos problemas en Francia y, al propio tiempo, lleva directamente a las conclusiones a las que llegó nuestro autor, semejantes y distintas de las de sus ilustres colegas. Al tratar la *autoridad política*, la *Enciclopedia* advierte que:

ningún hombre ha recibido de la naturaleza el derecho de mandar a los otros... La autoridad procede de una de estas fuentes: o la fuerza y la violencia del que se ha amparado en ella, o el consentimiento de los que se han sometido a ella mediante un contrato real o *supuesto* entre aquellos y aquel en quien han diferido la *autoridad*. El poder adquirido por la violencia es tan sólo una usurpación y dura mientras la fuerza del que manda lo impone sobre la de aquellos que obedecen. De suerte que si estas últimas se convierten a su vez en los más fuertes y sacuden el yugo, lo hacen con el mismo derecho y justicia que tenía el otro para imponérselo. La misma ley que hace la autoridad la deshace: se trata de la ley del más fuerte.

A veces la autoridad conseguida con la violencia cambia de naturaleza; cuando continúa y se mantiene con el consentimiento expreso de aquellos a quienes se sometió. Pero entra ya en el segundo género del que voy a hablar, y aquel que se le hubiera arrogado, convertido entonces en príncipe, deja de ser tirano.

El poder que provenga del consentimiento de los pueblos supone necesariamente condiciones que hagan *legítimo* su uso, útil a la sociedad, ventajoso para la *República*, y que lo fijen y encierren en *límites*. Pues el hombre no debe ni puede darse enteramente y sin reservas a otro hombre... Permite (Dios) para el bien común y para el mantenimiento de la sociedad, que los hombres establezcan entre sí un *orden de subordinación*, que obedezcan a uno de ellos; pero mediante la *razón* y *con medida* y *no ciegame* y *sin reservas*... El príncipe mantiene la *autoridad* que sobre ellos tiene en los propios súbditos, y esa autoridad está limitada por las leyes de la *naturaleza* y del *Estado*. Las leyes de la naturaleza y del Estado son las condiciones bajo las cuales se han sometido, o se considera que se han sometido, a su gobierno. Una de esas condiciones consiste en que, teniendo *poder* y *autoridad* sobre ellos sólo por su *elección* y su *consenti-*

<sup>6</sup> Tomados de la selección publicada por V. Lough, *Diderot-D'Alembert. La Enciclopedia*, Madrid, 1974.

miento, jamás puede emplear esa *autoridad* para romper el acta o el contrato mediante el cual le fue transferida; obraría entonces contra sí mismo, ya que su *autoridad* no puede subsistir sino mediante el título que la estableció. Quien anula uno destruye la otra. El príncipe no puede, pues, disponer de su *poder* y de sus súbditos sin el *consentimiento de la Nación* e independientemente de la *elección* señalada en el contrato de sumisión. Si lo usara de otro modo, todo sería nulo y las leyes lo relevarían de las promesas y de los juramentos que hubiera podido hacer, como un menor que hubiese obrado sin conocimiento de causa, puesto que habría pretendido disponer de lo que sólo tenía en depósito y con cláusula de sustitución de la misma manera que si lo hubiera tenido en plena propiedad y sin condición alguna.

Por otro lado, el *gobierno*. . . no es un *bien privado* sino un *bien público* que, por tanto, *jamás puede ser arrebatado al pueblo*, a quien únicamente pertenece en esencia y en plena propiedad. . . No es el Estado el que pertenece al príncipe, sino el príncipe el que pertenece al Estado; pero al príncipe corresponde gobernar en el Estado, porque el Estado lo eligió para eso, porque se comprometió con los pueblos para la administración de los negocios y porque aquellos se comprometen a obedecerle conforme a las leyes. El que lleva la corona puede, desde luego, despojarse de ella si quiere, pero no puede volver a colocarla sobre la cabeza de otro sin el consentimiento de la nación que la puso sobre la suya.

En una palabra, la corona, el gobierno y la *autoridad* pública son bienes de los que es propietario el cuerpo de la nación, cuyos usufructuarios, ministros y depositarios son los príncipes. Aunque jefes del Estado, no por ello dejan de ser miembros del mismo, los primeros en verdad, los más venerables y poderosos, con todo poder para gobernar, pero sin ningún poder legítimo para cambiar el gobierno constituido ni para poner otro jefe en su lugar. . . La observancia de las leyes, la conservación de la libertad y el amor a la patria son las fuentes fecundas de todas las cosas grandes y de todos los actos hermosos. Ahí radican la dicha de los pueblos y la verdadera ilustración de los príncipes que los gobiernan. . . La adulación, el interés particular y el espíritu de servidumbre son, por el contrario, el origen particular de todos los males que destruyen un Estado y de todas las cobardías que lo deshonran. . .

De Jaucourt, por su parte, redactó el artículo titulado *Igualdad natural*, que debió revisar Diderot y en el que se sostiene que:

es la que existe entre todos los hombres solamente por la constitución de su naturaleza. . .

Puesto que la naturaleza humana es la misma en todos los hombres, resulta claro que según el derecho natural cada uno debe estimar y tratar a los otros como a seres que le son naturalmente iguales, es decir, que son hombres lo mismo que él. . . El lector sacará otras consecuencias que nacen del principio de igualdad natural de los hombres. Señalaré tan sólo que la violación de este principio es la que creó la esclavitud política y civil. De ahí surgió que, en los países sometidos al poder arbitrario, los

príncipes, los cortesanos, los que manejan las finanzas, poseen todas las riquezas de la nación, mientras que el resto de los ciudadanos sólo tienen lo necesario y la mayor parte del pueblo gime en la pobreza. De todas maneras que no se me haga la injuria de suponer que por un espíritu de fanatismo apruebo en un Estado esa quimera de la igualdad absoluta que apenas puede alumbrar una república ideal... Conozco demasiado bien la necesidad de las condiciones diferentes, de los grados, de los honores, de las distinciones, de las prerrogativas, de las subordinaciones que deben reinar en todos los gobiernos, e incluso añado que no se oponen en absoluto a la igualdad natural o moral...

También De Jaucourt se ocupó de la *ley fundamental*, definiéndola como toda ley primordial de la Constitución de un gobierno.

Las leyes fundamentales de un Estado, tomadas en toda su extensión, son no solamente las ordenanzas mediante las cuales todo el cuerpo de la nación determina cual deba ser la forma de gobierno y cómo se sucederá la corona, sino también son acuerdos entre el pueblo y aquel o aquellos en quienes delega la soberanía, acuerdos que regulan la manera en que se debe gobernar y prescriben los límites de la autoridad soberana... Añadamos también que hay una especie de leyes fundamentales de derecho y de necesidad, esenciales a todos los gobiernos, incluso en los estados en que la soberanía es, por así decirlo, absoluta; esa ley es la del bien público del cual no puede apartarse el soberano sin faltar más o menos a su deber.

El mismo caballero ilustrado, al tratar la voz *libelo* recuerda que los ingleses los abandonan a su suerte y los consideran como un inconveniente de un gobierno libre, que no está en la naturaleza de las cosas el evitar. . .

porque es menos peligroso que se difame a unas cuantas gentes honradas que no se osara ilustrar al país sobre la conducta de gentes poderosas en autoridad. El poder tiene tan grandes recursos para meter el espanto y la esclavitud en las almas, está tan proclive a crecer injustamente, que debe temerse mucho más la adulación que lo sigue que la osadía en desenmascarar sus andanzas. Cuando los gobiernos de un Estado no dan ninguna razón real para la censura de su conducta, nada tienen que temer de la calumnia y de la mentira. Libres de todo reproche, caminan con confianza y no temen dar cuentas de su administración.

Y al abordar el concepto de *libertad política* sostiene que se distinguen la propia del Estado y la del ciudadano. La primera

está formada por leyes fundamentales que establecen en él la distribución del poder legislativo, del poder ejecutivo de las cosas que dependen del derecho de gentes y del poder ejecutivo (*sic*) de las que dependen del derecho

civil, de modo que esos tres poderes queden vinculados unos a otros. La segunda es esa tranquilidad de espíritu que procede de la opinión que cada uno tiene de su seguridad; y para que se posea esa seguridad es preciso que el gobierno sea de tal manera que un ciudadano no pueda temer a otro ciudadano. Unas buenas leyes civiles y políticas garantizan esa libertad; triunfan incluso cuando las leyes criminales *sacan cada pena de la naturaleza particular del crimen*.

Se discute si el artículo dedicado a los *representantes* se debe a Diderot o fue escrito por D'Holbach. Comparativamente, en un trabajo extenso dentro de la *Enciclopedia*. Se define a los representantes de la nación como los

ciudadanos escogidos que en un gobierno moderno están encargados por la sociedad de hablar en su nombre, de estipular sus intereses, de impedir que se les oprima, de participar en la administración... Los representantes suponen constituyentes de quienes emanó su poder y a los que, en consecuencia, están subordinados y de los cuales tan sólo son órganos. Sean cuales sean los usos o los abusos que pudiera haber introducido el tiempo en los gobiernos libres y moderados, un representante no puede arrogarse el derecho de hacer hablar a sus constituyentes un lenguaje contrario a sus intereses. Los derechos de los constituyentes son los derechos de la nación y son imprescindibles e inalienables. Por poco que consultemos a la razón, nos probará que los constituyentes pueden en cualquier momento desmentir, desautorizar y revocar a los representantes que los traicionan, que abusan de sus plenos poderes contra ellos mismos o que renuncian para ellos a derechos inherentes a su esencia... Un ambicioso, un hombre ávido de riquezas, un derrochador, un libertino, no están hechos para representar a sus conciudadanos. Los venderán por títulos, honores, empleos y dinero... Ningún grupo de ciudadanos debe gozar para siempre del derecho de representar a la nación; es preciso que elecciones nuevas recuerden a los representantes que de ellas les viene el poder. Un grupo cuyos miembros gozaran sin interrupción del derecho de representar al Estado se convertiría muy pronto en el dueño o en el tirano.

De Jaucourt elige desarrollar valientemente un asunto que también preocupó a Diderot (quien conoció la reclusión en carne propia): *la tortura*.

Ya que no está prohibido examinar las materias más delicadas del derecho, aprovecharemos ese privilegio siguiendo el ejemplo de varios sabios y ciudadanos que en todo momento han *osado* exponer los inconvenientes que creían advertir en la *práctica del interrogatorio* o, por mejor decir, de la *tortura*. La sumisión de los súbditos exige que se obedezca a los magistrados *pero no que se los crea infalibles* y que de dos posibilidades no puedan elegir la peor. Por ello está permitido comentar *con respeto* los abusos, a fin de esclarecer al soberano e inclinarlo mediante su religión y su jus-

ticia a reformarlos... La *tortura* no cumple la finalidad a la que está destinada... Es una invención segura para perder a un inocente de complejión débil y delicada y salvar a un culpable que nació robusto. Los que pueden soportar ese suplicio y los que no tienen bastantes fuerzas para sufrirlo, mienten igualmente. El tormento que se hace sufrir en la *tortura* es seguro, pero el crimen del hombre que los sufre no lo es; ese desdichado al que aplicais *tortura* se preocupa mucho menos de declarar lo que sea que de librarse de lo que siente... Es, pues, un estado muy lamentable el de un hombre inocente a quien la *tortura* arranca la confesión de un crimen; pero la situación de un juez que, creyéndose autorizado por la ley, acaba de hacer sufrir la *tortura* a ese hombre inocente debe ser horrorosa. ¿Tiene algún medio para compensarle de esos sufrimientos?

En todas las épocas se han encontrado hombres inocentes a quienes la *tortura* hizo confesar crímenes de los que no eran culpables. La intensidad del dolor o la flaqueza de la persona hace confesar al inocente lo que no ha cometido, y la obstinación de los culpables que se encuentran fuertes y más seguros en sus crímenes les hace negarlo todo...

Se ha dicho <sup>7</sup> que al abandonar su reclusión en Vincennes, Diderot toma su primera decisión de escritor político: llevar a feliz término la *Enciclopedia*, contra los ataques clericales, de pequeños escribanos y del sector reaccionario del aparato del Estado.

Le auxiliarán en la empresa el sector ilustrado de ese mismo aparato que ha tomado conciencia del interés (económico, entre otros) de una obra útil al conjunto de la sociedad. Pero Diderot concibe este esfuerzo al margen de la élite *stricto sensu* o de compromisos demasiado estrechos, lo que como su resignación relativa ante la censura de Le Breton muestran que él, el entusiasta, sabe también ser calculador.

Los compañeros de Diderot, los enciclopedistas casi desconocidos, son

juristas, médicos, profesores, ingenieros, altos funcionarios civiles y militares, sabios, técnicos especializados, situados a mitad del camino entre la gran y mediana burguesía, muy cercanos a las más elevadas capas sociales —y muy buenos jueces de su incapacidad— para aspirar a suplirlas en su tradicional papel directivo, pero no demasiado lejanos del pueblo trabajador que no pudieran tener una visión precisa de los problemas reales que se le presentaban a la nación. Estaban bien situados para concebir la solución técnica de estos problemas y para ponerla en marcha sin aguardar una revolución general... La porción más útil de la nación, los guías de la opinión de la Europa ilustrada, pusieron sus más caras esperanzas en una obra colectiva y en el coraje intelectual y moral de un hombre. Y este hombre no los defraudó.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Berekassa, Georges, "L'Homme Politique" en *Magazine Littéraire*, París, 1984, núm. 204, pp. 36 y 55.

<sup>8</sup> J. Proust: *Diderot et l'Encyclopédie*, citado por Bonnet, Jean Claude: *Diderot. Textes et "débats"*, París, 1984, p. 28.

Hoy tampoco decepcionan los valientes alegatos de la *Enciclopedia*, dirigidos a enderezar el rumbo del gobierno y a fortalecer la presencia de la sociedad. Los artículos que hemos elegido conservan, a nuestro entender, el nervio esencial que los animó hace más de doscientos años.

El recurso de glosar la historia clásica le permitió juzgar la historia inmediata con cautela, aún cuando la *Enciclopedia* había llegado a buen puerto y Diderot podía estar satisfecho de que ese esfuerzo enorme daría los frutos esperados en diversos órdenes y, desde luego, en el campo de la acción política. Una primera reflexión de su *Ensayo sobre la vida de Séneca el filósofo, sobre sus escritos y sobre los reinados de Claudio y Nerón* podría desconcertar:

Lo que ocurre entre el asesinato de Cayo y la elección de Claudio es una imagen fiel de la perplejidad de los esclavos cuando se liberan por medio de la rebelión. Libres de la desdicha presente, no saben asegurar su felicidad futura... Sin proyecto, sin principios, sin planes, si se ocupan de algo es de escapar de los vengadores del tirano muerto y no de darle un sucesor digno; por lo que ocurre que la muerte de un déspota se reduce a llevar al trono a otro déspota.<sup>9</sup>

El desconcierto se disuelve: no hay rebelión deseable cuando no hay proyectos y planes viables que impidan que ella resulte en mera sustitución de amos y tiranos. Proyectos, principios y planes son obra del análisis, del examen, de “las luces”. Con ellas el hombre se adueña de la historia, puede escribirla anticipadamente y no meramente reseñar la presencia de ciegas fuerzas incontenibles por incomprensibles. De cualquier forma, Diderot no establece ningún texto único y auténtico. Su inquirir es constante y sus preguntas sobre el poder no desembocan en moralinas facilonas. Enumerando las primeras medidas del gobierno de Claudio concluye: “Las mejores operaciones se llevan a cabo bajo los reinados más malos, y recíprocamente”.<sup>10</sup> Renglones abajo asienta: “En la segunda época de su reinado se ve, por una serie de acciones atroces, cuán sombría es la autoridad soberana; la pusilanimidad, cruel, y la imbecilidad, crédula”. Y después, parafraseando a Suetonio y a Tácito: “La debilidad, que no sabe ni impedir el mal ni ordenar el bien, multiplica la tiranía”. Añade:

Los grandes, una vez corrompidos, no dudan de nada: ajenos ya a la dignidad de una alma elevada, esperan de ella lo que no vacilarían en conceder; y cuando no nos envilecemos tal como quieren, se atreven a acusarnos de ingratitud. El que, en una corte disoluta, acepta o solicita gracias, ignora el precio que se pondrá a ésto algún día. Ese día se hallará

<sup>9</sup> Diderot, D., *Vida de Séneca*, Buenos Aires, 1952, p. 40.

<sup>10</sup> *Idem*, p. 41.

colocado entre el sacrificio de su deber, de su honor y el olvido del beneficio recibido; entre el desprecio de sí mismo y el odio de su protector. La experiencia prueba con exceso que no es tan corriente ni tan fácil como podría imaginarse el salir con nobleza y firmeza de esta peligrosa alternativa. Un ministro honrado no gratificará a un malvado; pero un malvado no vacilaría en recibir las mercedes de un ministro, sea el que sea; no tiene nada que perder, está dispuesto a todo.<sup>11</sup>

Quien esto escribió sabía de lo que hablaba: la corte rusa de Catalina no era un dechado de austeridad. Mantuvo, sin embargo, distancia tal con ella (no sólo geográfica, por supuesto) que supo salir de “esa alternativa” sin compromisos vergonzantes. En la corte francesa manejó asimismo sus recursos, sin empeñar la obra medular. No todos sus contemporáneos ilustres lo lograron. Algunos ni siquiera lo intentaron. Hubo quien no percibió la alternativa y se dejó halagar por el príncipe (en relación sinalagmática, claro está).

Al tratar el penoso tema de la delación, Diderot sostiene que “la policía bien entendida no llenará las casas y las calles de malvados para garantizar a los ciudadanos contra algunos”.<sup>12</sup> Como se ve, la preocupación viene de lejos y nuestro autor la hace remontar al Imperio disoluto. Cuando aborda el proceso de Séneca y describe a su detractor, la ocasión le da oportunidad para referirse a Rousseau y aclarar algún mal entendido proveniente de una lectura maliciosa de su *Ensayo*. Pero Diderot es implacable y “el ciudadano de Ginebra” no sale bien librado de las aclaraciones que produce nuestro autor. De nuevo, semejanzas que le hacen antipático al autor del *Discurso* y diferencias que no tiene mayor interés en subrayar.<sup>13</sup> Prudentemente asienta: “Si no hay gobierno en el que circunstancias urgentes no exijan la infracción de las leyes naturales, la violación de los derechos del hombre y el olvido de las prerrogativas de los súbditos, no lo hay donde ciertas coyunturas no autoricen a éstos; de donde nace la extrema dificultad de definir y de circunscribir con exactitud al crimen de la alta traición”. Más adelante revela algunas de las claves de su obra:

Un soberano colocado en el trono o por unos conjurados o por unos rebeldes, se halla constantemente entre la injusticia, si les concede todo, y la ingratitud, si les niega algo. Fatigado por esa larga y penosa alternativa, no se libra de ella más que por medio de la desgracia, el exilio o incluso la muerte de aquellos que parecen no haberlo servido sino con la condición de sojuzgarlo y cuyo descontento y poder le amenazarían con la suerte fatal de su predecesor. Entonces incurre en la censura general de la nación, que ignora cual es el precio de la seguridad para un príncipe, cuán

<sup>11</sup> *Idem*, p. 58.

<sup>12</sup> *Idem*, p. 94.

<sup>13</sup> *Idem*, p. 122.

celoso es de su autoridad, y en los reproches del *historiador*, que no es a menudo más que un eco lejano del rumor popular.<sup>14</sup>

Preocupado por el rumbo de la cosa pública de su tiempo, razona:

Me atrevo a pensar que Tiburcio con su política, Calígula con sus extravagancias, Claudio con su imbecilidad y Nerón con su crueldad han sido menos funestos a la república derramando a chorros la sangre de las familias más ilustres que envileciendo a los que dejaban vivos. Nerón, con sus asesinatos, privó, sin duda, al Estado de grandes hombres; pero, por medio de la corrupción, lo pobló de hombres sin carácter: sus predecesores habían comenzado la ruina de las costumbres; él la colmó. Si se admite la verdad de esta reflexión, ¡Cuántos príncipes, menos feroces, han sido, por otra parte, tan culpables, tan despreciables como él!<sup>15</sup>

Este es el Diderot de la última etapa, más cerca de Séneca que del otrora admirado ejemplo de Sócrates. Para G. Berekassa la preferencia modificada obedece a la necesidad de una autojustificación de “filósofo comprometido” ante Catalina y Necker como el cordobés lo estuvo con Nerón. Y, al propio tiempo, en la *Historia de las dos Indias* saluda a la regeneración de los insurgentes americanos radicalizándose políticamente. Radicalismo antidespótico que le lleva a las últimas conclusiones sobre las desgraciadas consecuencias para la especie humana del divorcio entre los tres Códigos: natural, civil (político) y religioso, cuya imposible conformidad es el obstáculo fundamental en la búsqueda de la felicidad.<sup>16</sup> Se divorcian los filósofos y la revolución a la hora de las opciones políticas reales. Ya lo había anticipado Diderot a Catalina, que descubre este secreto diapasón de nuestro autor, tardíamente y encolerizada: “No hay ningún soberano sino la nación; no puede haber otro verdadero legislador que el pueblo”.

De entre los más autorizados comentaristas de la obra de Diderot, Jacques Proust explica el itinerario político de nuestro autor diciendo que

sería erróneo menospreciar la parte propiamente política de la contribución de Diderot al diccionario enciclopédico. Porque, bajo las teorías absolutistas que comparte con casi todos sus colaboradores —la idea que la eficacia política exige la unidad del mando, la utopía del monarca al que la sola evidencia de la Razón, apoyada en la representación de la opinión ilustrada obliga a dictar y a respetar la ley justa y así lo demás— se disciernen ya muy bien los lineamientos de una doctrina sólida de la soberanía nacional y de la democracia política... Al materialismo sistemático

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Idem*, pp. 138-139.

<sup>16</sup> Ver: Berekassa, George, “L’Homme Politique” en *Magazine Littéraire*, París, febrero de 1984, núm. 204, p. 38.

y abstracto anterior a 1750 corresponde perfectamente la política abstracta y sistemática de 1750-1760. Con la Enciclopedia, al materialismo de Diderot se hace flexible, se abre, deviene un medio de informar y de interpretar lo real. En política, al contrario, el Diderot de los años 1750 no sabe nada. Lo que ha aprendido se lo enseña a Rousseau entre 1749 y 1755, en el curso de un apasionante diálogo donde “La Desigualdad” de Juan Jacobo responde a la “Autoridad Política” de Diderot o en el que el “Derecho Natural” de Diderot responde a la “Economía Política” de Juan Jacobo y así sucesivamente hasta el primer esbozo del Contrato Social. . . Saber libresco, en consecuencia completamente técnico que explica muy bien el carácter abstracto y esquemático de la primera Política elaborada por el Filósofo. Es más tarde, después de la Enciclopedia, que la teoría se modificara con la prueba de los hechos, que el dogmatismo cederá al realismo sin por eso degradarse en pragmatismo. Pero, para quien sabe leerlos, no hay nada en ese futuro que no esté ya en esbozo en los artículos políticos del enciclopedista.<sup>17</sup>

En sus *Principios de Política de los Soberanos*, Diderot ensaya un “tacitismo” (ese maquiavelismo embozado) para mejor minar el campo del absolutismo. No procura poner al día al historiador para servicio de cortesanos ni como “manual de prudencia política” del déspota. Admite la sagacidad del autor de los *Anales* pero muestra, al propio tiempo, que no puede ser aceptado como irremediable, como oráculo infalible. Ese discurso sobre el poder es revisado por Diderot quien así articula otro, alternativo y consecuente con los nuevos rumbos de la historia política francesa y, en general, europea.<sup>18</sup>

Comenta nuestro autor que

la injusticia aparente o real de los medios que se empleen contra ellos (los ambiciosos), queda borrada por razones de la seguridad: ese principio pasa por ser constante en todas las modalidades de Estado: *sin embargo, no es menos atroz perder un particular sólo por el temor que se tiene de que vaya a trastornar el orden público.*

Y cuando el “tacitismo” aconseja que no se falte nunca a la justicia en las cosas pequeñas, ya que tenemos la recompensa de poder luego infringir esta actitud impunemente en las grandes cosas, Diderot replica: Máxima detestable. “Porque hay que ser justo en las grandes cosas y en las pequeñas; en estas últimas porque se ejerce la justicia más fácilmente que en las grandes”. Si Tácito recomienda sabiduría para hacer culpables,

<sup>17</sup> Proust, Jaques, *L'Encyclopedie dans la pensée et dans la vie de Diderot* citado por Bonnet, Jean Claude, *Diderot, textes et débats*, París 1984, pp. 257-258.

<sup>18</sup> Los fragmentos de la obra que se comenta han sido tomados de la edición de Luc, Jean, *Diderot*, México, 1940, pp. 251 y 55.

Diderot sostiene: “esto es el *único* recurso de ministros atroces para perder a la gente que les molesta. *Es pues muy importante estar en guardia contra esta especie de maldad*”. El romano propuso castigar a los inocentes, cuando es preciso. Para Diderot “no hay hombre honrado a quien no pueda hacer temblar esta máxima, *que no deja jamás de ser coloreada de interés público*”. Cayo Cornelio propuso respetar siempre la ley que no nos molesta y que molesta a otros. Nuestro autor, en cambio, convoca a respetarlas todas. Para los Césares, Tácito escribió: Nunca mandar hacer un crimen sin haber extremado la discreción, es decir, con la muerte de aquel que lo ejecuta. Diderot contesta: “es por esto por lo que un crimen engendra otro crimen. Si los cómplices reflexionasen bien sobre esto, verían que su muerte, casi infalible, es siempre la recompensa de su baja”. Su aforismo paradójico sobre la libertad de expresión es memorable: “La libertad de escribir y hablar impunemente marca, o la bondad extrema del príncipe o bien la esclavitud profunda del pueblo; se permite hablar solamente a aquel que nada puede”. Este tópico lleva a la lúcida reflexión de Ives Benot.<sup>19</sup>

De hecho, la exigencia de Diderot y de sus amigos tomaba en cuenta realidades análogas (a las de hoy en día): no existe libertad en general y en el absoluto, no hay más que libertades concretas para hacer tal o cual cosa. Libertad de expresión en la época de la Ilustración significaba libertad para edificar una moral del bienestar de los goces contra la moral cristiana; para los holbachianos significaba libertad de propaganda para el ateísmo y la crítica de las religiones. . . Las libertades de expresión de los sostenedores de la tolerancia y los de la intolerancia no han sido jamás consideradas iguales y el contenido de la libertad reivindicada jamás ha sido juzgado indiferente. . . libertad de conciencia y de expresión para todos aquellos que no son fanáticos o intolerantes, es decir, esos con los que se puede, más allá de las divergencias filosóficas, pero con un acuerdo práctico, construir una sociedad racional. . . Más vale reflexionar en las razones concretas, sociales e individuales que han impedido hasta ahora a la libertad de expresión y de discusión el proporcionar todos sus efectos. . . Pero, por ahora, el llamado obstinado de Diderot a la total libertad de expresión, de publicación, de discusión, al reconocimiento oficial de esta libertad que él y sus amigos no podían conquistar más que al precio de artimañas y serios riesgos, nos concierne y debe ser recogido y amplificado. . .

En esta misma línea, Benot advierte la densidad que el Siglo de la Razón asigna a “la opinión”. La comunicación entre el rey y la voluntad de la nación no debe, según Diderot, operar solamente en momentos privilegiados y muy hipotéticos, sino por un órgano y casi una institución

<sup>19</sup> Benot, Ives, *Diderot: del ateísmo al anticolonialismo*, México, 1973, pp. 265 y ss.

que se denomina ya en el siglo XVIII, la opinión. No se trata de una categoría vaga. El término designa la infraestructura de las Luces, personal reagrupado en las academias e instrumentos (prensa y editoriales).

La tercera edición <sup>20</sup> de un *best seller* del siglo XVIII, *La Historia filosófica y política del comercio y de los establecimientos europeos en las dos Indias* de Guillaume Raynal, es uno de los mayores esfuerzos de Diderot en pro de la literatura política. Mayor y postrero. Se ha dicho que el intenso trabajo que imprimió a la *Enciclopedia* no pudo ser frenado de golpe y que nuestro autor, concluida la obra fundamental, no tuvo tranquilidad en el reposo; de ahí su aquiescencia en auxiliar al abate Raynal en un libro ya popular (en total, diecisiete ediciones, veinticinco mil ejemplares) que le prestaba nueva ocasión para, reunidos y digeridos su experiencia vital y su caudal libresco, aclarar ciertas cuestiones de las que tenía ya juicio formado y maduro para difundirlo entre sus contemporáneos. También en este acto se apuntan esas semejanzas y diferencias que mencionamos arriba. Pero aquí, no hay por qué soslayarlo, viene directamente a nosotros el discurso de Diderot si se recuerda que los libros VI a IX de la segunda parte de la *Historia* se refieren a México, Perú, Chile, Paraguay, Brasil, es decir, a lo que hoy conocemos bajo estos nombres. Debe advertirse también que la *Historia* no es solamente un lugar de debate en el que se reencuentran diferentes tendencias del partido enciclopedista. Propone también reformas para las colonias, cierto. . . pero al mismo tiempo y en mayor medida para Francia y los “Estados-policía” de Europa occidental. Propone, claro está, la tolerancia, la separación de la Iglesia y el Estado, la plena libertad de expresión. Avanza, en ocasiones no sin confusión, en mezcla de propuestas. Sobre la reforma de los impuestos, sobre legislación que garantice los intereses y derechos de los acreedores, sobre la libertad del comercio y la abolición de sociedades de privilegio exclusivo, etcétera. Estas proposiciones e ideas aparecen —se adivina— en los lugares más inesperados y sin que exista siempre relación evidente entre el relato y este género de digresiones. Lo que es cierto es que son estas digresiones las que, en vísperas de la Revolución, supo todo mundo escuchar y asimilar”.<sup>21</sup>

Benot ha establecido los textos de Diderot en la obra: le atribuye los capítulos de introducción a ciertos libros, los extractos del libro XIX y el apóstrofe a Luis XVI y los dos capítulos sobre las revoluciones americanas. En otros lugares de la *Historia*, su contribución se encuentra mezclada a la de otros autores.

La requisitoria a Luis XVI no guarda sino un elemental respeto, secularmente admitido, por su destinatario:

<sup>20</sup> De 1780. Aquí hemos utilizado: Raynal, G. Th., *Histoire philosophique et politique des Deux Indes*, París, 1981 (Selección de Ives Benot).

<sup>21</sup> Benot, Ives, *Avertissement*; en Raynal, G., *Histoire philosophique et politique des Deux Indes*, París, 1981, p. 10.

Vuelve tus ojos sobre la capital de tu imperio y encontrarás dos clases de ciudadanos. Unos, rebosantes de riquezas, despliegan un lujo que indigna a aquellos a los que no corrompe; otros, sumidos en indigencia que aumenta bajo el disfraz de lo que carecen; porque tal es el poder del oro cuando se convierte en el dios de una nación que suple todo talento, que reemplaza toda virtud, que requiere tener riqueza o hacer creer que se tiene. En medio de esta pandilla de hombres disolutos, verás algunos ciudadanos laboriosos, honestos, frugales, industriosos, casi proscritos por leyes viciosas que ha dictado la intolerancia, marginados de todas las funciones públicas, siempre prestos a expatriarse puesto que no les está permitido enraizarse en un Estado en el que existen sin honor civil y sin seguridad.<sup>22</sup>

Sin vacilar le recuerda también que los reyes no tienen parientes y que los pactos de familia no duran sino en tanto los contratantes encuentran en ellos su interés. . . que un rey es el único hombre que ignora si a su lado se encuentra un amigo verdadero y que un imperio no puede subsistir sin sanas y virtuosas costumbres, tal como sucede en una familia particular y que, como ella, camina hacia su ruina por las disipaciones y no puede, como ella, recuperarse sino mediante economías; que el fasto no añade nada a la majestad del trono. . .” Obliga al débil buen rey a preguntarse

durante el día, en mitad de la noche, en medio del tumulto de tu corte, en el silencio de tu gabinete cuando medites, pregúntate si tu intención es la de perpetuar las profusiones insensatas de tu palacio. De conservar esta multitud de grandes oficiales y subalternos que te devoran. De eternizar los dispendiosos entretenimientos de tantos castillos inútiles y los enormes salarios de quienes los administran. De duplicar, triplicar los gastos de tu casa, no menos costosos que inútiles. De disipar en escandalosos jolgorios la subsistencia de tu pueblo. De permitir que se levanten ante tus ojos las mesas de un juego ruinoso, fuente de envilecimiento y corrupción. De agotar tu tesoro para acudir al fasto de los tuyos y mantenerlos en un estado en el que su magnificencia emule la tuya. De sufrir que el ejemplo de un pérfido lujo perturbe la cabeza de nuestras mujeres y desespere a sus esposos. De sacrificar cada día a la alimentación de tus caballos las subsistencias cuyo equivalente nutriría a muchos miles de hombres que mueren de hambre y miseria. De acordar a los miembros que son ya suficientemente gratificados y a militares largamente estipendiados durante años de ociosidad sumas extraordinarias por operaciones que son su deber y que en otro gobierno que el tuyo ejecutarían a sus costas. De persistir en la infructuosa posesión de inmensos dominios que nada te reditúan y cuya enajenación, liberándote de una parte de tu deuda, incrementarían tus ingresos y la riqueza de la nación.

<sup>22</sup> Diderot, D., *Programme des réformes adressé a Louis XVI*, en Raynal, G., *Histoire philosophique et politique des Deux Indes*, París, 1981, Livre IV, Chapitre XVIII, p. 71.

Quien todo posee como soberano no debe tener nada como particular. De prestarse a la insaciable avidez de tus cortesanos y de los cortesanos de tus más cercanos. De permitir que los grandes, los magistrados, todos los hombres poderosos o protegidos de tu imperio continúen arrojando lejos de ellos el fardo del impuesto para hacerlo recaer sobre el pueblo, especie de concusión contra la cual los gemidos de los oprimidos y las amonestaciones de los ilustrados reclaman inútilmente y desde hace mucho tiempo. . . Cuando a estas cuestiones encuentres respuestas justa tu mismo, actúa en consecuencia. Sé firme. . . No me resta sino una palabra que decir, pero es importante. Es mirar como el más peligroso de los impostores, como el enemigo más cruel de nuestro bienestar y de tu gloria, el lisonjero impúdico, que no dudará en inclinar la balanza para adormecerte en una funesta tranquilidad, sea debilitando ante tus ojos la imagen aflictiva de tu situación, sea exagerando la indecencia, el peligro, la dificultad del empleo de los recursos que se presenten a tu espíritu.<sup>23</sup>

En el crepúsculo del absolutismo la reconvención de Diderot no es un programa sino su epitafio: el propio y el del antiguo régimen que no podía ya dar cuenta de sus atrocidades ni, en consecuencia, reformar su práctica política, ejercida en el vacío, entre los límites últimos de su legitimidad y en la inabarcable perspectiva creciente de la ilegalidad.

El poder eclesiástico —en particular el de los frailes de “América del Sur”— permite a Raynal (Diderot) referirse a México. La reflexión se apoya en la inobservancia del fuero eclesiástico, obra del virrey de Gálvez, en ocasión del arresto de un criminal, que “buscó, al pie del altar, la impunidad”.<sup>24</sup>

El razonamiento es que

se ha reservado a la superstición el convertir al Ser Supremo en protector, en este mundo, de los crímenes que Él castiga en la otra vida, mediante penas eternas. Debe esperarse que el exceso del mal hará sentir la necesidad del remedio. . . Esta feliz revolución llegará más tarde en otros sitios que en México, en donde los pueblos están hundidos en una ignorancia más profunda todavía que en las otras regiones sometidas a Castilla.<sup>25</sup>

“Sobre la revolución de América” es considerado el último trabajo de teoría jurídico-política de Diderot, contenido en los capítulos XLI y XLII del Libro XVIII de la *Historia*. El relato del boicot al té es el punto de apoyo de reflexiones como las siguientes:

<sup>23</sup> *Idem*, pp. 75-77.

<sup>24</sup> Diderot, D., *op. cit.*, supra, nota 22, Livre VI, chapitre XII.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

## DIDEROT Y EL LIBERALISMO

31

Los pueblos que han murmurado tanto que la tormenta no hace sino crecer a lo lejos a menudo se someten cuando ella cae sobre ellos. Entonces sopesan las ventajas de la resistencia, miden sus fuerzas y las de sus opresores y un terror pánico se adueña de aquellos que tienen todo por perder y nada a ganar, quienes elevan la voz, intimidan, corrompen. La división se alza entre los espíritus y la sociedad se divide en dos facciones que se irritan y que, en ocasiones, llegan a las manos y se degüellan ante los ojos de sus tiranos, que ven correr esa sangre con dulce satisfacción. Pero los tiranos no encuentran cómplice alguno sino en los pueblos corrompidos. Son los vicios quienes les proporcionan aliados entre aquellos a quienes oprimen. Es la molicie la que se horroriza y no osa cambiar su tranquilidad ante honrosos peligros. Es la ambición vil de mandar la que presta su brazo al despotismo y consiente ser esclava para dominar, de entregar a un pueblo para repartirse sus despojos, de renunciar al honor para obtener títulos y honores. Es, sobre todo la indiferente y fría personalidad, último vicio de un pueblo, crimen último de los gobiernos, porque es siempre el gobierno el que la hace nacer; ella es quien, por principio, sacrifica una nación a un hombre, y la felicidad de un siglo y de la posteridad al goce de un día y de un momento. Todos estos vicios, frutos de una sociedad opulenta y voluptuosa, de una sociedad envejecida y que ha llegado a su término último, no son propios de pueblos agricultores y nuevos. Los americanos permanecieron unidos. La ejecución de un *bill* que consideraron inhumano, bárbaro y asesino, no hizo sino fortificarlos en la resolución de sostener sus derechos en mejor concierto y con mayor constancia.<sup>26</sup>

En el alegato de Diderot (Raynal) resulta actual la siguiente aparente paradoja histórica:

Los templos (en Boston) resonaban en las más violentas exhortaciones contra Inglaterra. Fue sin duda un interesante espectáculo para la filosofía ver que en los templos, al pie de los altares, en donde tantas veces la superstición bendijo las cadenas de los pueblos, la libertad elevaba su voz para defender los privilegios de una nación oprimida y si se puede creer que la divinidad se digna bajar sus ojos sobre las desgraciadas querellas de los hombres, habrá deseado mejor, sin duda, ver su santuario consagrado a este uso y los himnos de libertad convertirse en parte del culto que le ofrendaban sus ministros. Esos discursos debieron haber producido gran efecto, y cuando un pueblo libre invoca al Cielo contra la opresión, no tarda en tomar las armas.

En su análisis, Diderot no llegó más lejos y no pudo explicarse la confluencia de esa ética protestante y del naciente espíritu del capitalismo. Por otras razones (sin embargo no totalmente distintas) esta coincidencia, esa concordia del clero ilustrado y liberal con la insurgencia también

<sup>26</sup> Diderot, en Raynal *op. cit.*, *supra*, nota 22, pp. 316-317.

vería su día entre nosotros, en la revolución de Independencia. La aceleración del tiempo trascendente en la historia lo reproduce Diderot a partir de los panfletos americanos:

No es ya el tiempo de deliberar. Cuando la mano del opresor trabaja sin descanso en forjar cadenas, el silencio sería un crimen y una infamia la inacción. La conservación de los derechos de la República: he ahí la suprema ley. Sería la última de esclavos que, en el peligro en que se halla la libertad de América, no hicieran todos sus esfuerzos por conservarla.

Diderot, desde una perspectiva y en un escenario más amplio, recomienda.

El objeto importante, la difícil cuestión era establecer una tranquilidad a favor de la cual se formara un concierto de voluntades que diera a esas resoluciones dignidad, fuerza, consistencia. Es dicho concierto el que, de multitud de partes esparcidas y fáciles de romper, compone un todo que no llega a su fin sino cuando se logra dividirlo por la fuerza o por la política.<sup>27</sup>

Interpreta que, en la especie, no son algunos particulares los que oponen resistencia de opinión a sus imperiales maestros. “Es la lucha de una corporación contra otra, del Congreso de América contra el Parlamento inglés, de una nación contra otra”.<sup>28</sup> Zanjando *avant la lettre* la clásica polémica, nuestro autor establece que se expanden por todos lados los principios que justifican.

Esos principios, nacidos en Europa y particularmente en Inglaterra, habían sido trasplantados en América por la filosofía. Se utilizaban contra la metrópoli sus propias luces y se decía; se debe estar en guardia para no confundir, como un todo, las sociedades y los gobiernos. Para conocerlos, investiguemos su origen... Lo que no habría logrado un hombre aislado lo han conseguido los hombres concertados y, en conjunto, conservan su obra. *Tal es el origen, la utilidad y el fin de la sociedad*. El gobierno debe su alumbramiento a la necesidad de prevenir y reprimir las lesiones que pudieran infligirse, unos a otros, los asociados. Es el centinela que vela para impedir que los trabajos comunes sean perturbados.

Así como la sociedad es nacida de las necesidades de los hombres, de sus vicios han nacido los gobiernos. La sociedad tiende siempre al bien; el gobierno siempre está obligado a reprimir el mal. La sociedad es primigenia, independiente y libre; el gobierno ha sido instituido por ella y no es sino su instrumento. La una es para mandar; el otro, para servir. La sociedad ha creado la fuerza pública; el gobierno, que la recibe de ella,

<sup>27</sup> *Idem*, p. 319.

<sup>28</sup> *Idem*, p. 320.

debe consagrarla íntegra a su servicio. En fin, la sociedad es esencialmente buena; el gobierno, como se sabe, puede ser y es, frecuentemente, malo.<sup>29</sup>

Entre nosotros, Morelos supo distinguir también entre soberanía del pueblo (la nación diderotiana) y soberanía nacional (el gobierno al que se refiere nuestro ilustrado). La distinción no conlleva consecuencias meramente académicas, como ya se sabe.

Si el docto Jauncourt había declarado en la *Enciclopedia* su rechazo a la utopía de la igualdad histórico-social sería sin duda por que coincidía con el Diderot de entonces y con el de la *Historia*, en la que éste asienta: “Hay entre los hombres una desigualdad original, que nada puede remediar. Durará eternamente y todo lo que puede lograrse de la mejor legislación no es destruirla, sino impedir su abuso”.<sup>30</sup> Un pesimismo crepuscular se hace presente: “La historia del hombre civilizado no es sino la de su miseria. Todas las páginas son tintas de sangre, unas con la de los opresores, otras con la de los oprimidos”. Como en el horizonte político los muertos no han de vivir entre los vivos (y así lo enseñó Mario de la Cueva), Diderot estima que uno quiere o elige por sí mismo.

No se sabría querer ni elegir en lugar de otro; sería insensato querer elegir por aquel que aún no ha nacido, por aquel que está a siglos de existencia. Nulo individuo el que, descontento de la forma del gobierno de su país, no pudiera ir a buscar en otro lugar una mejor. Inexistente sociedad la que no pudiera cambiar esa forma suya de gobierno con la misma libertad que tuvieron sus ancestros para adoptarla... Es nula la forma de gobierno cuya prerrogativa es ser inmutable... No hay ninguna autoridad política, creada ayer o hace mil años, que no pueda ser abrogada dentro de diez años o mañana. *Ningún poder tan respetable, tan sagrado que quede autorizado a mirar al Estado como su propiedad.* Cualquiera que piense distinto es un esclavo. Es un idólatra de la obra de sus manos. Cualquiera que diversamente piense es un insensato que se sacrifica a una eterna miseria y sacrifica también a su familia, a sus hijos, a los hijos de sus hijos, acordando a sus ancestros el derecho de estipular en su lugar cuando el no era todavía y arrogándose el derecho de estipular por sus nietos que aun no existen. Nada está prescrito en favor de la tiranía contra la libertad.<sup>31</sup>

Un permanente debate queda abierto:

Pero, decís: son rebeldes. Rebeldes ¿por qué? Porque no quieren ser vuestros esclavos. Un pueblo sometido a la voluntad de otro, que puede disponer a su grado de su gobierno, de sus leyes, de su comercio, de fisca-

<sup>29</sup> *Idem*, pp. 322-323.

<sup>30</sup> *Idem*, p. 325.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

lizarlo como le plazca, limitar su industria y encadenarlo por prohibiciones es siervo, sí, es siervo; y su servidumbre es peor que la que sufriría bajo un tirano. Se libera de la opresión de un tirano por la expulsión o por la muerte. Pero a una nación no se la mata nunca, nunca se la caza. La nación déspota es una hidra de mil cabezas que no pueden ser cortadas sino por mil espadas esgrimidas a la vez.<sup>32</sup>

Esa naciente nación recibiría, en la mitad de un siglo, un gobierno que merecerá en adelante la admonición de Diderot quien, en la hora actual pelcaría, sin lugar a duda, en la trinchera contraria, en la de las naciones que rechazan esa esclavitud, presentada como obra de la fatalidad geográfica o económica y a la que se le opone la fatal cercanía de la historia, de nuestra historia liberal decimonónica, plena de lucidez política, presupuesto incluídible de toda voluntad política y que prepara a Carranza y a Cárdenas, sin quedar abolida o limitada en ellos, desde luego. La hipóstasis que aparece líneas arriba, puede quedar, aquí y ahora, plenamente acreditada. Quizás no la vio ayer Diderot si sostuvo enfáticamente ante los ingleses: “Es decreto de la naturaleza que no podréis modificar: que las grandes masas dictarán su ley a las pequeñas” y a continuación les advierte, en nombre de los norteamericanos: “sí, cuando menos, esta tutela no se convirtiera para nosotros en coacción insoponible, si nuestra mejora no fuera incesantemente sacrificada a la vuestra, si no tuviéramos que sufrir multitud de opresiones provenientes de vuestros gobernantes, financieros y militares”. Anticipando la admonición que en Francia se oirá un lustro después de su muerte, Diderot concluye su apología de los rebeldes americanos con un recurso más oratorio que nacido de su itinerario intelectual: “y bien, tiranos de las naciones y de sus colonias, si sois los más poderosos, es que el Cielo ha cerrado su oído a las voces que se elevan de todos los rincones de la tierra”.<sup>33</sup> Las últimas líneas de la *Historia*, dedicadas a la “Moral y conclusión general” contienen la justificación querida por nuestro autor a tantas otras redactadas en pro de la misma causa:

He dicho a los soberanos cuales eran sus deberes y vuestros derechos. Les he dibujado los efectos funestos del poder opresor inhumano o del poder indolente que permite la opresión. Les he rodeado de las imágenes de vuestras desventuras y su corazón habrá estremecido. Les he advertido que si vuelven los ojos, esas fieles y horrorosas pinturas serán grabadas, en el mármol de sus sepulcros y acusarán a sus cenizas, holladas por la posteridad.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> *Ibidem.*

<sup>33</sup> *Idem*, p. 334. En el libro siguiente Diderot se ocupa de Rusia. Desde luego, se trata de una feliz (pero imposible proféticamente) coincidencia tipográfica.

<sup>34</sup> *Idem*, p. 372.

Contemporáneo de Diderot, su semejante y diferente con él, César Bonesana, marqués de Beccaria, publica en 1764 *Dei delitti e delle pene*. Voltaire lo comenta y los ilustrados le dispensan cálida recepción; el libro se traduce a todas las lenguas.

Se ha dicho que “el mérito de Beccaria fue más bien el hablar alto y claro y haberse dirigido no a un estrecho grupo de personas doctas sino al gran público, excitado con su elocuencia a los prácticos del derecho a reclamar una reforma que se imponía y a los legisladores a concederla”.<sup>35</sup> Entre los principios que en otro lugar hemos resumido <sup>36</sup> subrayamos ahora los que siguen:

Sólo las leyes pueden decretar las penas de los delitos, y esta autoridad debe residir únicamente en el legislador que representa toda la sociedad unida por el contrato social. Ningún magistrado (que es parte de ella) puede con justicia decretar a su voluntad penas contra otro individuo de la misma sociedad... No encuentro excepción alguna en este axioma: cada ciudadano debe saber cuando es reo y cuando es inocente... La autoridad de interpretar las leyes penales (tampoco) puede residir en los jueces criminales, por la misma razón de que no son legisladores... No sólo es interés común que no se cometan delitos, sino que sean menos frecuentes proporcionalmente al daño que causan en la sociedad. Así pues, más fuertes deben ser los motivos que retraigan a los hombres de los delitos a medida que son contrarios al bien público. Debe por esto haber una proporción entre los delitos y las penas... Si se destina una pena igual a los delitos que ofenden desigualmente a la sociedad, los hombres no encontrarán un estorbo muy fuerte para cometer el mayor cuando hallen en él unida mayor ventaja. Por lo que puede concluirse que el daño hecho a la sociedad es la verdadera medida de los delitos... El fin de las penas no es atormentar y afligir a un ente sensible, ni deshacer un delito ya cometido... El fin no es otro que impedir al reo causar nuevos daños a sus ciudadanos y retraer a los demás de la comisión de otros iguales... Las acusaciones secretas son consagrados desórdenes que hacen a los hombres falsos y dobles. Cualquiera que pueda sospechar ver en el otro un delator, ve en él a un delator, ve en él un enemigo... ¿Quién puede defenderse de la calumnia cuando está armada del secreto, el escudo más fuerte de la tiranía?... La tortura es la crueldad consagrada para obligar al reo a confesar un delito o a aclarar las contradicciones en que incurre o para el descubrimiento de sus cómplices, o por no sé cuál metafísica e incomprensible purgación de la infamia... Un hombre no puede ser llamado reo antes de la sentencia del juez, ni la sociedad puede quitarle la pública protección sino cuando esté decidido que ha violado los pactos bajo los que fue concedida... El delito o es cierto o no lo es; si es cierto

<sup>35</sup> Costa, Fausto. *El delito y la pena en la historia de la filosofía*, México, 1953.

<sup>36</sup> Carrillo Prieto, Ignacio, *La ideología jurídica en la constitución del Estado Mexicano*, México, 1981, pp. 202 y ss.

## 2. CLÁSICOS, MODERNOS Y CONTEMPORÁNEOS

En otro lugar hemos anotado algunas obras fundamentales de la ilustración jurídica<sup>1</sup> que son hitos principales de aquella línea. Aquí tomamos otro rumbo y recorreremos las siguientes etapas:

Gottfried Wilhelm Leibniz<sup>2</sup> no es el autor únicamente de una asombrosa teoría del conocimiento, sino también de clásicas páginas memorables sobre la justicia y el derecho. Comprometido en las luchas de su tiempo, gravitando en la órbita de los poderosos, puso sus luces al servicio del urgente rescate de la sociedad desgarrada por las luchas religiosas, amenazada por intolerancias e imposibles unanimidades dogmáticas. Creyó, como tantos otros de sus contemporáneos y los hijos de este linaje, que la razón basta para frenar al poder y sus apetitos, y por esta convicción, que no por sus pobres resultados, debe ser recordado. Lejos de la ingenuidad, no advirtió, empero, que el consejo racional no es siempre presupuesto obligado de la voluntad política, porque ésta no vive sólo de razones sino ante todo de opiniones viables aquí y ahora. Y no supo ver que para embridar los aparatos de la fuerza estatal no hay que confiar en un príncipe sino en la voluntad general. Que no basta interrogar el estado de ánimo del déspota, por ilustrado que fuera, sino inquirir en la calle, la plaza, el mercado y la universidad sobre el uso cotidiano de esas potestades que dicen estar al servicio de los más cuando frecuentemente custodian privilegios de los menos. En la búsqueda que toda generación emprende por alcanzar la felicidad, Leibniz advirtió que no se logra sin reglas, sin razones. El derecho no es únicamente una orden respaldada por amenazas, sin soporte legítimo. Construirlo es obra de la inteligencia. La suya le dictó este camino que principia con el clásico lugar; la ciencia del derecho se halla entre las ciencias que dependen no de experimentos sino de definiciones; no de lo que muestran los sentidos, sino de la razón. Se separan desde el inicio y para siempre las verdades de hecho de las verdades de razón.

No tiene por qué juzgarse fatídica esta dicotomía si se sitúa en su adecuado contexto y circunstancia. El derecho no se confunde con la ley, y esta división entre el hecho contingente y los dictados permanentes de la

<sup>1</sup> *La ideología jurídica en la constitución del Estado Mexicano*, 2ª ed., México, 1986, y *Diderot y el liberalismo jurídico*, México, 1985.

<sup>2</sup> Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Escritos de filosofía jurídica y política*, Madrid, 1984, p. 553.

razón acuden en auxilio de quienes no se resignan a ver, en la orden respaldada por la fuerza, en la forma de la ley, la sustancia de ella: *el derecho*. Se trata sin duda de un rodeo para impugnar la arbitrariedad y la violencia ilegítimas a las que no convienen los atributos del derecho y no es menester recordar que esa distinción es, con mucho, el legado más rico de occidente. Se trata de refutar siempre la sentencia que ya Platón condenó en *Trasímaco: justo es aquello que conviene o agrada al más poderoso*. “Se cree que una acción impune puede, no obstante, ser injusta, es decir, merecer ser castigada, de manera que se trata solamente de saber por qué tal acción lo merece, sin que con ello se entre en la cuestión de si se cumplirá una sentencia, o de si abrá algún juez que la dicte”. La tesis es, sin duda, impecable aun en nuestros días y podría ser suscrita por positivistas y iusnaturalistas. “Así, la cuestión se reduce a saber si se quejan con razón los hombres y si la historia puede condenar las acciones de algún príncipe. Sentado esto hay que reconocer que los hombres entienden por justicia y por derecho algo muy diferente de lo que place al poderoso”. Leibniz, se lanza, así, a la búsqueda de la noción común de justicia, que es el título de su opúsculo de 1703. Constancia tiene el autor de que “la mayor parte de las cuestiones legales, en especial las que conciernen a los soberanos y sus pueblos, están muy confusas, ya que no se parte de una noción unánimemente aceptada de la justicia, lo que hace que a menudo se entiendan cosas diferentes cuando se habla de ella, originándose disputas inacabables”. Leibniz se propone obtener esa noción unánime consultando sólo a la razón. Queda fértil únicamente para nuestro tiempo la convocatoria universal para lograr esa convención fundamental. Sus afanes le llevaron a establecer con firmeza inexpugnable que nadie puede ser obligado a su propio mal; que nadie puede ser obligado más que a hacer lo que contribuye a su propio bien; que es necesario que toda obligación comporte alguna utilidad. De ello se derivan dos proposiciones: todo lo debido (injusto) es útil (dañoso) y todo lo necesario es justo. Queda ahora por tratar hasta qué punto en la justicia hay criterios sobre el bien ajeno. “En primer lugar, todos los hombres claman porque se comete injusticia con ellos; más aún, que se violenta a la misma naturaleza cuando alguien busca el mal de los demás sin ventaja alguna para sí mismo. . . También, si alguna ventaja propia, que nada tiene que ver con razones últimas, las antepone a las desgracias o a la felicidad de los otros; si alimenta sus crueles ojos con cadáveres; si hace negocios con homicidios y torturas. . . Finalmente, nadie hay que apruebe el lucro conseguido mediante el perjuicio ajeno. . . De aquí se deducen estas proposiciones: En primer lugar, injusto es querer dañar a otro, a no ser buscando preservar el propio bien. En segundo lugar, no es justo querer causar la ruina de otro sin necesidad. En tercer lugar, es injusto querer el daño de otro para conseguir el provecho propio. En cuarto lugar, no es justo el no querer compartir una desgracia que debe ser

común. . . Como en definitiva parece claro que el justo ha de tener en cuenta no sólo el propio bien, sino también el ajeno, vamos a intentar definirlo gradualmente. ¿Hay que definir lo justo como el querer lo que no es nocivo para nadie? Pero, de este modo, lo justo no consistirá en prevenir que sea evitado el daño propio a que lo sea el daño ajeno. ¿Acaso entonces es precisamente lo que se hace para evitar el propio daño? Pero, en ese caso, lo justo sería preferir el vicio propio. ¿Será entonces lo que se hace por propia necesidad? Pero en ese caso no estaría permitido anteponer el lucro propio al ajeno. ¿Consistirá, pues, lo justo en que no haya daño para la colectividad? Pero en ese caso mi bienestar debería ser valorado en menos que el daño público. ¿Acaso consiste lo justo en lo que no es motivo de guerra? Pero entonces lo injusto sería, en caso de conflicto de intereses, preferir que otro muera a morir yo mismo. Quizá lo justo sea aquello que no motiva la queja de un hombre prudente. Así es sin duda. Pero es la injusticia lo que produce la queja y no al revés. Igualmente ocurre si se define lo justo como todo lo que queda sin censura de personas sabias; lo mismo si se define como lo que puede ser definido en las asambleas de los sabios de todo el universo; también si lo definimos como lo que es propio del mejor de los Estados posibles. . . Tampoco es justo lo que no está en contra del bien público”. En efecto, Curtio, caso de no tener esperanzas para más allá de la muerte, podía haber dejado de hacer, legítimamente, aquel salto tan horrible para él como ventajoso para su patria. Tampoco es exactamente justo aquello que es acorde con la naturaleza racional, porque de esa manera serían injustas las enfermedades. ¿No será mejor definir lo justo como aquello que es conforme a la recta razón? Pero de esa manera todo error, incluso si no es dañino para quien se equivoca, será un crimen. ¿Acaso lo justo no es cuanto contraría la conciencia? ¿Qué significa eso de que no va contra la conciencia, si la conciencia es precisamente el recuerdo de la propia acción? Así, poniendo a prueba distintas opiniones sobre la justicia y eliminándolas paulatinamente, llega Leibniz a configurar una definición sorprendente a primera vista, pero deducida rigurosamente de esa cadena de razonamientos: ¿No será la justicia el hábito de querer el bien ajeno por causa del nuestro propio? Esto es cercano a la verdad, pero a una verdad algo deformada. Hay en la justicia algún respeto al bien ajeno, y lo hay también al nuestro, pero no es un respeto tal que el uno sea el límite del otro. Justicia es el hábito de amar a otros, o bien de obtener placer a causa de la representación del bien ajeno, cuantas veces se presenta la ocasión. En la vocación de Leibniz por el respeto irrestricto al otro, a quien es semejante, se afirma un largo trazo que recuperan los modernos y nuestros contemporáneos en la fundación y recificación del derecho penal y la criminología. Hay ahí como entre nosotros un bien entendido altruismo que es fruto de la civilización y condición de su permanencia.

Rescatado por el positivismo, Jeremy Bentham,<sup>3</sup> el reformador jurídico de Inglaterra, inaugura la modernidad, aunque no la inventa (como nunca ocurre tratándose de un impulso multiforme). Con energía, abandona las quimeras del despotismo ilustrado y con el andamiaje utilitario emprende las reformas que ya habían anunciado Beccaria y Montesquieu. No era el caso de convocar a una revolución sangrienta, sino de proceder gradual y prudentemente. El gradualismo que profesó debió verse confirmado en el contraste con la destrucción irracional y estéril del terror, en el que hubieron de ahogarse tantos propósitos loables. Su obra, en cambio, no ha perdido lozanía. En el pórtico de los *Tratados de Legislación Civil y Penal* se encuentra inscrita la divisa cara a los ingleses: nada de sutileza, nada de metafísica. Y, sin más preámbulos, Bentham propone el principio de la utilidad. La felicidad pública debe ser el objeto del legislador y la utilidad general el principio del razonamiento en legislación. Este principio es casi un lugar común en moral y en política. Conocer el bien de la comunidad de cuyos intereses se trata constituye la ciencia; hallar los medios de realizar este bien constituye el arte. La naturaleza ha puesto al hombre bajo el principio del placer y del dolor: a ellos debemos todas nuestras ideas y todas las determinaciones de nuestra vida. El que pretende sustraerse de esta sujeción no sabe lo que dice, y en el momento mismo en que se priva del mayor deleite y abraza las penas más vivas, su objeto único es buscar el placer y evitar el dolor. El principio de la utilidad lo subordina todo a estos dos móviles.

Utilidad es un término abstracto que expresa la propiedad o la tendencia de una cosa a preservar de algún mal o procurar algún bien; mal es pena, dolor o causa de dolor; bien es placer o causa de placer. Lo conforme a la utilidad o al interés de un individuo es lo que es propio para aumentar la suma total de su bienestar; lo conforme a la utilidad o al interés de una comunidad es lo que es propio para aumentar la suma total del bienestar de los individuos que la componen... La lógica de la utilidad consiste en partir del cálculo o de la comparación de las penas y de los placeres en todas las operaciones del juicio y en no comprender en ellas alguna otra idea. Soy partidario del principio de la utilidad cuando mido mi aprobación o desaprobación de un acto privado o público por su tendencia a producir penas o placeres: cuando me sirvo de las voces justo, injusto, moral, inmoral, bueno, malo, como de términos colectivos que expresan ideas de ciertas penas y de ciertos placeres, sin darles ningún otro sentido; bien entendido que tomo estas palabras, pena y placer, en su significación vulgar, sin inventar definiciones arbitrarias para excluir ciertos placeres o para negar la existencia de ciertas penas... Si el partidario del principio de la utilidad hallara en el catálogo vulgar de los delitos alguna acción indiferente, algún placer inocente, no se detendría en pasar este supuesto delito a la clase de los actos legítimos... Se compadecería

<sup>3</sup> Bentham, Jeremy, *Tratados de legislación civil y penal*, Madrid, 1981, p. 683.

de los supuestos criminales y se reservaría su indignación para los supuestos virtuosos que los persiguen.

Con tenacidad y rigor obstinado, Bentham inventa un “catálogo completo de los placeres y de las penas simples”, producto de un confesado trabajo analítico, “tan árido que fastidiará a muchos lectores, porque no es una obra de un escritor de novelas que se propone interesar y agradar, sino la cuenta exacta y el inventario de nuestras sanciones”. Entre los primeros hay los placeres de la reputación, los placeres de la memoria, del poder, de la malevolencia. Las penas simples son de privación (deseo no satisfecho, chasco, pesadumbre, tedio) de los sentidos (que son de nueve especies: hambre, sed, del gusto, del olfato, del tacto, del oído, de la vista, la fatiga, el exceso de frío y de calor); de la torpeza o falta de destreza; de enemistad; de una mala reputación; de la benevolencia y de la malevolencia, y las de memoria, de la imaginación y del miedo. Bentham justifica este peculiarísimo cuadro así:

si quieres por ejemplo estudiar la materia de los delitos, que es el grande objeto que domina toda la legislación, este estudio no será más en el fondo que una comparación, un cálculo de placeres y penas: considerarás el crimen o el mal de ciertas acciones, esto es, las penas que resultan de ellas a tales o tales individuos, el motivo del delincuente; esto es, el atractivo de cierto placer que le ha inducido a cometerle; el provecho del delito; esto es, la adquisición de algún placer que ha sido consecuencia de él; el castigo legal que debe imponerse, esto es, alguna de aquellas mismas penas a que debe sujetarse el delincuente.

Cuando aborda la aplicación práctica de su teoría de las distintas sensibilidades advierte que “*las mismas penas, —se dice— por los mismos delitos*”. Este proverbio que tiene una apariencia de justicia y de imparcialidad que ha seducido a todos los entendimientos superficiales; pero para darle un sentido racional es necesario determinar antes lo que se entiende por mismas penas y mismos delitos. Una ley inflexible, una ley que no tuviera consideración al sexo, ni a la edad, ni a la riqueza, ni al rango, ni a la educación, ni a las preocupaciones morales o religiosas de los individuos sería dos veces viciosa como ineficaz o como tiránica. Demasiado severa para el uno, demasiado indulgente para el otro, siempre inclinada a un lado por exceso o por defecto, encubriría bajo una apariencia de igualdad la desigualdad más monstruosa. . . No quiero disimular algunas objeciones especiosas. ¿Cómo es posible hacer entrar en cuenta todas esas circunstancias que influyen sobre la sensibilidad. . . Convengo en que la mayor parte de estas diferencias son inapreciables, pero por fortuna estas disposiciones internas y ocultas tienen indicios exteriores y manifiestan: sexo, edad, rango, raza, clima, gobierno, educación, profesión religiosa. . . He aquí al legislador aliviado de la parte

más difícil. . . No se detiene en las cualidades metafísicas o morales y sólo atiende a circunstancias ostensivas. Ordena la modificación de una pena, no a causa de la mayor sensibilidad del individuo, sino por razón del sexo o la edad. Estas presunciones tendrán en lo general toda la exactitud necesaria para evitar hacer leyes tiránicas y, sobre todo, para conciliar al legislador los sufragios de la opinión”. Con una renuncia total a los artificios de su tiempo enfoca el análisis del bien y el mal político con una óptica desnuda de colaboraciones:

el gobierno es como la medicina. Lo único que debe ocuparle es la elección entre los males. Toda ley es un mal, porque toda ley es una infracción de la libertad; pero lo repito, el gobierno no puede hacer más que escoger entre males, y ¿cuál debe ser el objeto que ha de proponerse el legislador al hacer esta elección? Debe asegurarse de dos cosas. Primero, que en cada caso los incidentes que debe prevenir son realmente males, y segundo, que estos males son mayores que los que él hace para prevenirlos.

Esta prevención opera directa o indirectamente. El soberano obra directamente contra los delitos cuando los prohíbe cada uno con penas especiales y obra indirectamente cuando toma algunas precauciones para prevenirlos. Es en este segundo bloque en el que se sitúan las más agudas observaciones utilitarias de la política jurídica. Destaca, por cierto, un cuerpo de consejos políticos que Bentham denomina *precauciones generales contra los abusos de la autoridad*. El tema queda acotado estableciendo “algunos medios que los gobiernos pueden emplear para prevenir los abusos de autoridad en las personas a que confían una parte de su poder”. Entre ellos está el de dividir: toda división de poder es un refinamiento sugerido por la experiencia. . . Examinar en cuántas ramas puede dividirse el poder del gobierno y cuál es entre todas las divisiones posibles la que merece preferencia sería hacer un tratado de política constitucional. Advierto solamente que esta división no debe constituir poderes separados e independientes, lo que produciría un estado de anarquía. “Es preciso reconocer siempre una autoridad superior a las otras que no recibe la ley, sino que la da y queda señora de las reglas mismas que se impone en su modo de obrar”. Más adelante aconseja poner el poder de destituir en otras manos que el poder de elegir, puesto que “el orgullo de un hombre se interesa en no condenar su propia elección. Prescindiendo de todo afecto, un superior estará siempre menos dispuesto a escuchar algunas quejas contra una de sus propias criaturas, que no lo sería una persona indiferente y tendrá una prevención de amor propio en su favor”. También recomienda que en las monarquías absolutas se mantenga una comunicación constantemente abierta entre el vasallo y el monarca.

Que se llame al pueblo canalla, populacho o como se quiera, el príncipe que rehúsa escuchar al último individuo de ese populacho, lejos de aumentar con eso su poder, le disminuye en la realidad. Desde este instante pierde la facultad de gobernarse a sí mismo y se convierte en un puro instrumento entre las manos de los que se llaman sus servidores... El que no ve ni oye sino lo que quieren los que lo rodean, está sujeto a todos los impulsos que ellos quieren darle. Poner una confianza ilimitada en algunos ministros, es ponerla en las manos de las personas que tienen el mayor interés en abusar de ella y la mayor facilidad para hacerlo. Por lo que toca al ministro mismo, cuando más íntegro sea, tanto menos necesidad tendrá de una confianza semejante y puede afirmarse, sin paradoja, que cuanto más le merezca tanto menos deseará poseerla.

Publicar las razones y los hechos que sirven de base a las leyes y otros actos de administración le pareció a Bentham un “eslabón necesario en la cadena de una política generosa y magnánima”. El gobierno que no cuida de informar a la nación de sus motivos en ocasiones importantes, anuncia con esto que quiere deberlo todo a la fuerza y que ningún caso hace de la opinión de los ciudadanos. . . El partidario del poder arbitrario no piensa así: no quiere que el pueblo se instruya y le desprecia porque no es instruido. Vosotros, dice, no sois capaces de juzgar porque estáis en la ignorancia, y se os mantendrá en la ignorancia para que no seáis capaces de juzgar. . . Un ministro se queja de la injusticia del público y no reflexiona que él no le ha dado los medios de ser justo, y que las falsas interpretaciones de su conducta son una consecuencia necesaria de los misterios que la cubren. No hay más que dos medios de obrar con los hombres, si se quiere ser sistemático y consecuente: clandestinidad absoluta o franqueza entera. Excluir completamente al pueblo del conocimiento de los negocios o dárselo tan grande como sea posible; que forme juicio alguno o ponerle en estado de formar el juicio más acertado. Las insurrecciones son las convulsiones de la flaqueza que halla algunas fuerzas en una desesperación momentánea, son los esfuerzos de unos hombres a quienes no se permite decir lo que sienten y cuyos proyectos no podrían lograrse si fueran conocidos. Unas conspiraciones que son contrarias a la opinión general del pueblo no pueden ejecutarse sino por sorpresa o por violencia. Pero los que pueden creer que tienen de parte al pueblo; los que pueden prometerse triunfar por la opinión general ¿por qué usarían de violencia? Es cierto que, para desgracia de Bentham y su antropocentrismo europeo, para nuestra fortuna errónea, concluyó diciendo: “No es en las islas de América, no es en México donde se puede armar al pueblo y permitirle las asociaciones”.

La contemporánea reconstrucción teórica de las ciencias sociales por parte de distintos centros académicos occidentales comprende el examen del arduo problema del uso de la fuerza por los aparatos estatales. Específicamente se puso en entredicho el drama de la privación legal de la

libertad y sus desviaciones y patologías. En la mitad de la década de los setenta. Michel Foucault examina radicalmente estos asuntos y propone en *Vigilar y castigar*<sup>4</sup> otro modo, distinto del tradicional de abordar algunas de dichas cuestiones, colándose furtivamente en la *sombria fiesta punitiva* para anotar sus excesos y encontrar el hilo conductor de una explicación menos formalista de un castigo que ha cesado poco a poco de ser teatro. La ejecución pública se va percibiendo, a comienzos del siglo XIX, como un foco en el que se reanima la violencia. “Es la certidumbre de ser castigado y no ya el teatro abominable lo que debe apartar del crimen; la mecánica ejemplar del castigo cambia sus engranes”. Publicidad ahora de los debates y de la sentencia; secreto en su ejecución. Además, la relación castigo-cuerpo no es en ella idéntica a la que se traba en el suplicio.

El cuerpo se encuentra aquí en situación de instrumento o de intermediario... queda prendido en un sistema de coacción y de privación, de obligaciones y de prohibiciones... El castigo ha pasado de un arte de las sensaciones insoportables a una economía de los derechos suspendidos... Un mismo movimiento ha arrastrado a las legislaciones europeas: para todos una misma muerte sin que ésta tenga que llevar como blasón la marca específica del delito o el *status* social del delincuente. La atenuación de la severidad penal en el transcurso de los últimos siglos es un fenómeno muy conocido por los historiadores del derecho. Pero durante mucho tiempo se ha tomado de una manera global como fenómeno cuantitativo: menos crueldad, menos sufrimiento: más benignidad, más respeto. De hecho estas modificaciones van acompañadas de un desplazamiento en el objeto mismo de la operación punitiva. Mably ha formulado el principio de una vez para siempre: Que el castigo, si se me permite hablar así, caiga sobre el alma más que sobre el cuerpo. Cierto es que hoy castigar no es simplemente convertir un alma. La relativa estabilidad de la ley ha cobijado todo un juego de sutiles y rápidos relevos... Bajo el nombre de crímenes y delitos, se siguen juzgando efectivamente objetos jurídicos definidos por el Código, pero se juzga a la vez pasiones, instintos, anomalías, achaques, inadaptaciones, efectos de medio o de herencia; se castigan las agresiones, pero a través de ellas, las agresividades; las violaciones, pero a la vez las perversiones; los asesinatos que son también pulsiones y deseos. Se dirá: no son ellos los juzgadores; si los invocamos es para explicar los hechos que hay que juzgar y para determinar hasta qué punto se hallaba implicada en el delito la voluntad del sujeto. Respuesta —dice Foucault— insuficiente. Porque son ellas, esas sombras detrás de los elementos de la causa, las efectivamente juzgadas y castigadas. Juzgadas por el rodeo de las «circunstancias atenuantes» que hacen entrar en el veredicto no precisamente unos elementos circunstanciales del acto sino otra cosa completamente distinta, que no es jurídicamente codificable; el conocimiento del delincuente; la apreciación que se hace de él, lo que puede

<sup>4</sup> Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, México, 1975, p. 312.

saberse acerca de las relaciones entre él; su pasado y su delito; lo que se puede esperar de él para el futuro... El alma del delincuente no se invoca en el tribunal a los únicos fines de explicar su delito, ni para introducirla como un elemento en la asignación jurídica de las responsabilidades; si se la convoca con tanto énfasis, con tal preocupación de comprensión y una tan grande aplicación científica, es realmente para juzgarla a ella al mismo tiempo que al delito y para tomarla a cargo en el castigo.

Este es el sucinto y discutible planteamiento de Foucault que le permitirá abordar, entre otros, el capítulo de la benignidad de las penas, del que frecuentemente no se oyen sino alabanzas. La reconstrucción teórica induce, al menos, a no prodigarlas con desenfado y, si se quiere, a encontrar nuevos elementos del discurso jurídico para un nuevo enfoque intrasistemático. Para Foucault el arte de castigar debe apoyarse en toda una tecnología de la representación y requiere una mecánica natural. Si se quiere que los castigos cumplan con el requisito moderno de ser lo menos arbitrarios posible.

El castigo ideal será transparente al crimen que sanciona; así, para el que lo contempla será infaliblemente el signo del delito que castiga; y para aquel que piensa en el crimen, la sola idea del acto punible despertará el signo punitivo...; al tomar la forma de una serie natural, el castigo no aparece como efecto arbitrario del poder humano.

Si se quiere que los castigos tengan, como es útil que así sea, una modulación temporal, hay que razonar diciendo que “la pena transforma, modifica, establece signos, dispone obstáculos. ¿Qué utilidad tendría si hubiera de ser definitiva? Una pena que no tuviera término sería contradictoria, puesto que el esfuerzo investido en ella sería un trabajo perdido”. Si se busca la ejemplaridad hay que convenir que “El culpable no es sino uno de los blancos del castigo. Este afecta sobre todo a los otros, a todos los culpables posibles”. No había concluido la *Revolución Francesa* y Boucher D’Argis escribía: “Más que la muerte, sería elocuente el ejemplo de un hombre a quien se ha privado de su libertad y que está obligado a emplear el resto de su vida en reparar la pérdida que ha causado a la sociedad”. Si se recomienda la publicidad de la punición es porque

En el suplicio corporal, el terror era el soporte del ejemplo: miedo físico, espanto colectivo, imágenes que deben grabarse en la memoria de los espectadores... El soporte del ejemplo, ahora, es la lección, el discurso, el signo descifrable... En el castigo, más que ver la presencia del soberano, se leerán las propias leyes... convirtiendo el acto en discurso de la ley y mostrando que el Código, que enlaza las ideas, enlaza también las realidades... Pena secreta, pena casi perdida.

Clásicos, modernos y contemporáneos han propuesto una nueva lectura del discurso jurídico, que aprovecha del avance científico de su tiempo. No concluyen nunca asumiendo una última palabra imposible. Quieren encontrar razones que no sean meramente las argucias del poder irracional. En este afán nos acompañan todavía.