

CAPÍTULO I

LA ILUSTRACIÓN

Ilustración, Iluminismo. El programa de una es el del otro: liberar al mundo de la magia, disolver los mitos y confutar la imaginación. Tal es la tesis de Horkheimer y de Adorno.

El sistema al que el Iluminismo tiende es la forma de conocimiento que más conviene para dominar los hechos, que ayuda con más validez al sujeto a someter a la naturaleza. Sus principios son los de la autoconservación. La minoridad de la que se lamenta Kant se revela como incapacidad de conservarse. El burgués en las formas sucesivas de propietarios de esclavos, de comerciante y de administrador, es el sujeto lógico del Iluminismo; la razón representa la instancia del pensamiento calculador, que organiza el mundo para los fines de la autoconservación y no conoce otra función que no sea la de la preparación del objeto para convertirlo, de mero contenido sensible, en material de usufructo.

Horkheimer y Adorno han escrito:

Las doctrinas morales del Iluminismo son testimonio de un esfuerzo desesperado para hallar, en sustitución de la religión debilitada, una razón intelectual para perdurar en la sociedad incluso cuando el interés disminuye. Los filósofos, verdaderos burgueses en ello, pactan en la praxis con las fuerzas que han condenado en la teoría. Las teorías son duras y coherentes. Las doctrinas morales, propagandísticas y sentimentales, incluso pese a que su tono sea rigorista, no son golpes de mano, actos de fuerza, nacidos justamente de la conciencia de la inductibilidad de la moral, como el recurso de Kant a las fuerzas morales como un hecho. Su intento por deducir el deber del respeto recíproco –si bien en la forma aun más cauta de toda la filosofía occidental hacia una ley de la razón– carece de todo sostén crítico. Es el habitual intento del pensamiento burgués de fundar el cuidado sin el cual no habría civilización, sobre otra cosa que no sea el interés material y la violencia: sublime y paradójico como ningún otro antes, y efímero como todos. El burgués que dejase escapar una

ganancia sólo por el motivo kantiano del respeto por la forma desnuda de la ley, no sería iluminado, sino supersticioso: sería un loco.³

I. Algunas características de la filosofía del siglo XVIII

¡*Sapere Aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! Así caracteriza Kant a toda “ilustración”. Es la liberación del hombre de su culpable incapacidad; “culpable cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la tutela de otro”.⁴

Los historiadores de la filosofía disienten sobre el valor y la originalidad del pensamiento del siglo XVIII. Por una parte, no puede negarse que la época de las luces depende de los siglos que la preceden y que, sin lugar a dudas, la preparan. Por otra, es posible afirmar que la Ilustración, a pesar de esta dependencia, ha conseguido una forma totalmente nueva y singular del pensar filosófico. Su novedad estriba en un esencial empeño: utilizar la razón como la energía que ha de conformar la vida, razón que significa no tanto un contenido firme de conocimientos, de principios, como una “fuerza que no puede comprenderse plenamente más que en su ejercicio y en su acción”.⁵ La razón –afirma Cassirer– lejos de ser una posesión (tal como la concibieron Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz) es una forma determinada de adquisición. No es la tesorería del espíritu en la que se guarda la verdad como moneda acuñada, sino más bien la fuerza espiritual radical que nos conduce al descubrimiento de la verdad y a su determinación y garantía. Podemos decir –escribió Weber– que la razón, mucho tiempo antes de que la Revolución Francesa le consagrara un templo, era ya la diosa de la Edad Moderna.

El aspecto creador del pensamiento de la Ilustración se pone de manifiesto, no en cualquier contenido intelectual determinable, sino en el uso que hace de los principios filosóficos, asignándoles un lugar y una misión nuevas. La filosofía deja de ser un campo especial de conocimientos, colocado por encima de las ciencias de la naturaleza y de los principios jurídicos y políticos y se convierte en un “medio omnicompreensivo” –según la expresión de Cassirer– campo vastísimo en el que todas las ciencias se forman, se desenvuelven y se asientan. Al lado de la razón, el progreso es la otra palabra mágica del siglo. Esta fe y este dogma dan a la Ilustración el ímpetu ingenuo y

³ Horkheimer, Max y Adorno Theodor W., *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, 1969, p. 107.

⁴ Kant, ¿“Qué es la ilustración?”, Opúsculo contenido en el libro *Emmanuel Kant: filosofía de la historia*, Buenos Aires, 1964, p. 26.

⁵ Cassirer, Ernest, *Filosofía de la Ilustración*, México, 1943, p. 26.

el entusiasmo incontrolado que convierten al sabio en misionero de la cultura y del progreso.

La Ilustración resulta una época *par excellence* de difusión, de divulgación de las meditaciones del siglo XVII.⁶ Los filósofos del Iluminismo no pretenden acaparar lo que han aprendido, sino esparcirlo por el mundo bajo la forma más libre, más fácil y más sencilla posible —dice Harold Hodffding— para despertar, estimular y transformar. Para llegar a todos los espíritus, las ideas necesitan abandonar su rigor y su rica profundidad, convirtiéndose en una pálida imagen de sí mismas. La filosofía renuncia al tono de solemnidad que había tenido en épocas anteriores para poder ser discutida con elegancia en las cortes y salones europeos de aquel tiempo. Ya en 1693, Locke había dicho que un caballero debería adentrarse en la filosofía natural “a fin de estar preparado para la conversación”; así buscando, discutiendo, imaginando, charlando, el siglo XVIII ha llegado a sus conclusiones; conclusiones que no significaban precisamente el punto de llegada, sino más bien un conjunto de protestas. Es característico de este periodo —dice Windelband— la penetración de la filosofía en los amplios círculos de la cultura general y el cruce del movimiento científico con el literario. “En el siglo XVIII, una serie de escritores hábiles e ingeniosos, que se llaman a sí mismos, con tanta insistencia como impropiedad ‘filósofos’, exponen, glosan y generalizan una serie de ideas que —en otra forma y con otro alcance— fueron pensadas por las grandes mentes europeas del siglo XVII. Estas ideas al cabo de unos años llenan el ambiente, se les respira, se convierten en el supuesto sobre el que se está”.⁷

Este afán divulgador se explica en el convencimiento de que basta con mostrar en su verdadera forma los ideales por alcanzar para que en los hombres despierten todas las fuerzas necesarias para su realización. Así escribe Voltaire: “De hecho ¿qué es ser libre? Es conocer los derechos del hombre y una vez conocidos se defienden sin más”.⁸ Para Voltaire “es de derecho natural utilizar la pluma, como es de derecho natural utilizar la lengua”,⁹ y la libertad de la pluma, el derecho de influir en los demás mediante la palabra, y la doctrina es el auténtico estadio de los derechos del pueblo. “Es característica del siglo, la sobrevaloración del significado ético y en general, práctico de la cultura: las luces de la mente son fuente exclusiva de todo bienestar material y moral. En cierto modo, retorna el antiguo concepto intelectualista de la virtud. Difundir las luces significa sólo por eso

⁶ De igual forma, el interés popular por las ciencias físicas crece rápidamente. Se ha calculado que en el periodo de 1750-1789, se fundaron alrededor de 900 publicaciones periódicas científicas contra 35 que existieron en el periodo 1655-1699. (Cfr. Andersen, *La Europa del siglo XVIII*).

⁷ Marias, Julián, *Historia de la filosofía*, Madrid, 1941, pp. 260-261.

⁸ Voltaire, “Cartas filosóficas”, *Obras selectas*, Buenos Aires, 1965, p. 893.

⁹ Voltaire, *Diccionario filosófico*, Buenos Aires, 1965, p. 413.

mejorar, moralizar la humanidad: el docto, el filósofo, son así los bienhechores de la humanidad, los verdaderos filántropos, como se decía con palabra entonces de moda”.¹⁰

En este afán de *divulgar para transformar*, en el anhelo de llevar a todos los espíritus las normas fundamentales eternas e inmutables de la razón, parece radicar la nota característica del Siglo de las Luces. Voltaire, en el *Tratado de Metafísica*, llega a afirmar que los filósofos, por su misión de guías del espíritu, han sido en todos los tiempos los hombres más honrados del mundo. De este modo, los filósofos de la Ilustración “prestaron el incomparable servicio de atacar todo lo que era cruel, todo lo que era supersticioso, todo lo que era anticuado, desigual o injusto en la constitución de la sociedad europea y en el edificio de sus creencias religiosas y sociales”.¹¹ El Iluminismo, en su crítica radical de la tradición, originó una recia conciencia histórica. En este sentido, la Ilustración es –al decir de Abbagnano– una condición fundamental del pensamiento moderno en el que continúa y vive.

II. Los supuestos

Las raíces del Iluminismo pueden encontrarse en los sistemas ideológicos dominantes en Inglaterra en los siglos que preceden al XVIII. El análisis de los empiristas ingleses había demostrado la incapacidad de la razón para abordar ciertos problemas, y al mismo tiempo el escaso interés que dichos problemas representaban para el hombre. El empirismo inglés había limitado rigurosamente –afirma Abbagnano– al mundo del hombre la capacidad inquisitiva de la razón. Esta lección fue aprovechada en el Siglo de las Luces. La Ilustración parece caracterizarse por un anhelo vehemente: extender a todos los campos de la experiencia humana el *análisis racionalista*, pero al mismo tiempo, no quiere extender este análisis más allá de los límites de la experiencia misma. “todo lo que está más allá de ellos pierde todo interés y deja de valer como problema”.¹² En este sentido escribió Voltaire que “sin la antorcha de la experiencia humana jamás podremos dar un paso hacia adelante”.¹³ Junto a esta rigurosa autolimitación de la razón en el campo de la experiencia aparece el segundo supuesto del Iluminismo: la ilimitada posibilidad de la razón, razón que ha removido todo; “desde los principios de la ciencia, hasta los fundamentos de la religión revelada, desde los problemas de la metafísica hasta los del gusto, desde la música hasta la moral, desde las cuestiones

¹⁰ Fabro, Cornelio, *Historia de la filosofía*, Madrid, 1965, t. II, p. 103.

¹¹ Fischer, citado por Harold Nicolson, *La era de la razón*, Barcelona, 1962, p. 16.

¹² Abbagnano, Nicolás, *Historia de la filosofía*, Barcelona, Montaner y Simón Editores, 1964, t. II, p. 294.

¹³ Voltaire, “Tratado de metafísica”, *La filosofía en sus textos*, Selección de Julián Marias, Barcelona, 1963, t. II, p. 523.

teológicas hasta las de la economía y el comercio, desde la política hasta el derecho de gentes y el civil”. En esta orgullosa declaración de D’Alembert podría resumirse el optimismo con que acoge a la razón el siglo de las Luces; esa razón cuya función no consiste sólo en captar la vida en el espejo de la reflexión, sino también en conformarla y articularla. Frente a Descartes, la Ilustración afirma la omnipresencia de la crítica racional. El cartesianismo había considerado que ella no tenía derecho alguno fuera del campo de la ciencia y la metafísica. La política y la religión deberían permanecerle ajenas. El Iluminismo no acepta estas renunciaciones cartesianas y se empeña en extender la indagación racional al dominio de la religión y la política. En Inglaterra nace el afán para determinar la validez de la religión mediante el análisis de la razón, pero de una razón que ya ha visto limitadas sus posibilidades sobre la base de la experiencia.¹⁴

Del empirismo –afirma Marias– proceden las ideas que han influido tal vez más intensamente en la transformación de la sociedad europea: La actitud empirista asegura la apertura del dominio de la ciencia a la crítica de la razón, ya que el empirismo pretende “que toda verdad puede y debe ser puesta a prueba y por lo tanto eventualmente modificada, corregida o abandonada”.¹⁵ El empirismo es punto de partida y supuesto de las ideas de Voltaire, Diderot, D’Alembert y de la Ilustración alemana. Al mismo tiempo es el requisito del avance científico de aquella época; progreso alucinante que impulsa a los iluministas a reconocer en la física de Newton a la ciencia madre y a la verdadera “filosofía”, que es aquella –según la concepción de entonces– que procede científicamente y por inducción: parte de los hechos y no admite ninguna conclusión que no proceda directamente de la experiencia. La nueva ciencia sigue los principios de la concepción baconiana, enriquecidos por el pensamiento de Newton. En efecto, los *Philosophiae naturalis principia mathematica*, publicados en 1687, alcanzan un pleno desarrollo en el siglo XVIII. Contra Descartes, se afirma el valor de las matemáticas como el instrumento que emplea la física para sus experiencias y observaciones. El libro pone de manifiesto la interpretación racional de la realidad cuya valoración sólo es posible mediante la verificación de esa interpretación en la experiencia. Resulta, entonces, explicable que Voltaire pretenda, como casi todos sus contemporáneos, extender el método físico a todos los campos: “Nunca debemos apoyarnos sobre puras hipótesis, nunca debemos comenzar con el descubrimiento de cualquier principio con el que procedamos luego a

¹⁴ No podríamos olvidar que Hume escribe la *Historia natural de la religión* desconfiando de la razón para fundamentar la fe. Sin embargo, la obra de Hume, tiene que ser considerada como un fenómeno aislado dentro de la historia de la Ilustración.

¹⁵ Abbagnano, Nicolás, *Diccionario de filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, p. 650.

explicarlo todo. Tenemos que empezar con la articulación exacta del fenómeno que nos es conocido”.¹⁶

La función más importante de la razón deberá consistir en juntar y separar. Separar lo dado, lo creído, la opinión hecha. Reconstruir después una nueva estructura, un todo verdadero. La estructura podrá entonces comprenderse, porque es posible reconstruirla, copiarla en su totalidad y en la secuencia ordenada de cada uno de sus momentos. Se coloca así bajo el rubro “naturaleza” a todas las verdades capaces de fundarse de manera puramente immanente, ciertas y luminosas por sí mismas. Tales verdades se reclaman no sólo para el mundo ético. Por lo mismo, no es extraño que Montesquieu comience como un investigador empírico de la naturaleza y que por este camino se vea conducido al análisis de las instituciones jurídico-políticas. “Plantea, como jurista, la misma cuestión que Newton planteó como físico”.¹⁷ Sin embargo, no le satisface el conocimiento empírico de las leyes del cosmos político, sino que pretende reducir la multiplicidad de estas leyes a unos cuantos principios determinados. El “espíritu de las leyes” significa para él la dependencia sistemática que existe entre las normas particulares: es éste su verdadero sentido.

El empirismo puso de relieve el valor de la experiencia más aún, afirmó que ella y sólo ella decide lo que es verdad, lo que es valor, ideal, derecho, religión. Y como a dicha experiencia no se le puede señalar un término, nunca es cosa conclusa: todo queda relativizado y el sentido adquiere preeminencia sobre lo inteligible, lo útil sobre lo ideal, lo individual sobre lo universal, el tiempo finito sobre la eternidad, el poder sobre el derecho.¹⁸ El nuevo espíritu filosófico se caracteriza por una penetración en lo peculiar del sujeto, por un abandono del pensamiento del estilo metafísico, por una consideración empírico-genética de la vida anímica del hombre y una preocupación constante por investigar los límites y las posibilidades del conocimiento humano. Los grandes temas de Dios, el alma, la libertad... son objeto de inquisición en la medida en que es posible avanzar en el estudio del conocimiento, caracterizar con más aproximación la condición del ser. Por eso, la metafísica, tal como es entendida en los sistemas de la tradición, tiene aquí un papel muy restringido. La filosofía deberá abandonar “a la ignorante sutileza de los siglos bárbaros¹⁹ los objetos imaginario de especulaciones y disputas”, como escribe D’Alembert, y dedicarse a problemas cuya solución sea útil al progreso de nuestro conocimiento. La misma confesión la

¹⁶ Voltaire, “Tratado de metafísica”, *op. cit.* t. II, p. 522.

¹⁷ Cassirer, Ernest, *Filosofía de la Ilustración*, México, 1943, p. 233.

¹⁸ Bastaría mencionar a Hobbes.

¹⁹ La Edad Media era considerada con desprecio, a pesar de que se hicieron muy pocos esfuerzos para estudiarla seriamente o para descubrir por qué esta “incomprensible aberración de la mente humana”, como la llamara Kant, había durado tanto tiempo.

encontramos en Turgot y Condorcet, y los dos hacen profesión de su fe empirista.

Para desentrañar los orígenes de la Enciclopedia, Franco Venturi parte de la tesis de que la empresa enciclopedista no fue nunca puramente literaria; era la realización de una utopía o el nacimiento de una nueva academia y la primera afirmación organizada de una corriente ideal, la formación de un grupo de hombres que no constituyeron ni un partido ni una secta, sino la original agrupación a través de la cual la Ilustración se insertó y operó en la Francia y la Europa del siglo XVIII.

El proyecto de reunir todos los conocimientos humanos, reuniéndolos en torno a la nueva fe ilustrada en el hombre y en la naturaleza, aparece en Francia en la primera mitad del siglo XVIII en muy diversos lugares, expresada por los hombres y grupos en apariencia más diversos y lejanos. Estos llegaban a esa idea por el común deseo de dar así como una gran prueba de la fuerza que los animaba a todos. Sabían que estaban viviendo un momento excepcional de la historia: finalmente había llegado del Siglo de las Luces; era natural, pues, que naciese entonces el sueño de erigir un gran monumento en el que quedarán recogidos todos los frutos de la actividad humana, que alcanzaba entonces su cima, consciente por fin de sí misma y liberada de los obstáculos que los siglos pasados habían acumulado contra su libre desarrollo. De ese modo la Enciclopedia, antes de convertirse en la realidad creada por Diderot y por sus amigos, fue una de las tantas utopías que el siglo creó a modelo de ideal propio. De utopía tiene a menudo entonces, en aquella fase por así decirlo prehistórica, la forma a un tiempo ingenua y juvenil. La falta de adecuación entre los medios y el fin, deriva del hecho de que los medios se deducen precisamente de la idea, son descritos y estudiados solamente para que armonicen formalmente con la aspiración central, para formar con ella un edificio de líneas a un tiempo claras y detalladas. La utopía enciclopedista será entonces como un límite final e ideal de todo el complejo movimiento ilustrado, casi como la gran academia de los nuevos tiempos.

A la vez que una utopía, la Enciclopedia fue entonces un proyecto, uno de los muchos esquemas sólo aparentemente prácticos en los que comenzaban a tomar forma programática algunas de las reformas que se consideraban ya necesarias pero no habían madurado todavía. Fue, en suma, una de las formas de fe de vanguardia que unos individuos aislados propusieron a sus contemporáneos para estimular e iniciar sus esfuerzos y trabajos.²⁰

Venturi recoge las palabras del gran animador de la Enciclopedia, Diderot: la Enciclopedia no será llevada a cabo más que por una sociedad de gente de

²⁰ Venturi, Franco, *Los orígenes de la Enciclopedia*, Barcelona, 1980, p. 14.

letras y de artistas, dispersos, dedicados cada uno a su parte, y vinculados solamente por el interés general de lo humano y un sentimiento de recíproca benevolencia. “Digo una sociedad de gente de letras y de artistas, a fin de reunir todos los talentos. Los quiero dispersos porque de ninguna sociedad existente se pueden obtener todos los conocimientos preciosos; y porque, si se quisiera que la obra estuviera siempre haciéndose y no se terminara nunca, no habría más que formar una sociedad semejante”. A la libertad interna debía corresponder la independencia respecto a 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”.²¹

Segun el propio Venturi:

en época como aquélla, en que Voltaire vacilaba entre las cortes reales y la independencia, la Enciclopedia ponía las bases de un movimiento autónomo y libre. Si la Francia del siglo XVIII no fue un país de despotismo ilustrado y siguió siendo incluso uno de los gobiernos más hostiles a los filósofos en medio de la Europa de las Luces, ello fue debido, al menos en parte, al hecho de que había pasado ya por un gran intento de crear una clase culta reunida en torno a la monarquía. A mediados del siglo XVIII la experiencia no podía ya repetirse. Por boca de los enciclopedistas sabemos lo conscientes que fueron los filósofos de esa situación. No fue recíproca incompreensión entre ilustrados y monarquía, como demasiado a menudo se tiende a creer, sino escisión natural de dos fuerzas ya distintas. La Ilustración, en Francia, sentía que podía vivir por sí sola, cuando todavía en el resto de Europa se desarrollaba en simbiosis con las monarquías.²²

Resulta justificado concluir que la Ilustración es la consecuencia y el producto de los supuestos empiristas, sobre todo si consideramos que la filosofía del siglo XVIII se preocupa más de las cuestiones del conocimiento de las metafísicas, siguiendo los caminos enunciados por los filósofos ingleses hasta llegar, entre otras cosas, a un sensualismo absoluto.

Es significativo que el Siglo de las Luces no eche mano del conocimiento

²¹ *Idem*, p. 43.

²² La traducción en 1980 de la obra de Franco Venturi *Le Origini dell'Enciclopedia* permite determinar al detalle la génesis de la gran empresa que significa toda una época. La aportación de Venturi enriquece la bibliografía sobre este tema y proporciona, lo que es más importante, un nuevo enfoque que se logra con el análisis detallado de las múltiples peripecias no sólo de Diderot y D'Alambert, sino de todo un grupo de intelectuales convencidos de ser portadores de las luces.

como de un instrumento, empleándolo despreocupadamente, sino por el contrario, constantemente y cada vez con mayor urgencia se plantea la cuestión de la legitimidad de su uso y de su estructura como un instrumento.

Dentro del fenómeno total de la Ilustración, la Ilustración política –afirma Werner Naef–²³ discurre con curso propio y efectos peculiares. Ver en ella tan sólo una aplicación de principios generales al terreno particular del Estado sería un error que imposibilitaría una verdadera comprensión del problema. No es posible, si queremos entender lo que significa el pensamiento político ilustrado, considerarlo como dependiente de la Ilustración en sentido filosófico literario. El pensamiento político de la Ilustración tiene condiciones y efectos propios, por partir de la gran realidad estatal y referirse siempre a ella. “La relación entre el Estado y el pensamiento político no es el de una corriente ideal que partiendo de fuentes insondables, se vertiera en el Estado y le influyera; en realidad es más bien la existencia del Estado la que constituye el humus y el suelo en el que hunden sus raíces las ideas políticas”.²⁴ El contacto entre la política y el pensamiento de la Ilustración no puede ser considerado desde un solo punto de vista. Sería erróneo suponer que una generación influenciada por la fuerza espiritual de la Ilustración somete a discusión la estructura y la filosofía estatales, sólo porque piensa en sentido “ilustrado”. Las cosas en realidad discurren de manera opuesta: es una determinada situación estatal la que hace posible y condiciona una nueva dirección ideológica. En este sentido, contéplase en el desarrollo del Estado moderno un movimiento del poder público para aprehender cada vez más ampliamente la fuerza financiera del país, de elevar el rendimiento de la nación, y con este fin, de intensificar y dirigir la actividad económica, trata de hacer del ciudadano, lo mismo en la guerra que en la paz, un miembro útil del todo, un obrero productivo. El resultado del proceso consiste en que el Estado roza ahora mucho más directamente que antes al individuo. El Estado se alza ante el hombre como algo que domina su vida. Reflexionar sobre esta potencia es algo que se impone a todo pensador.

III. *La filosofía del derecho: líneas fundamentales*

Es de subrayarse que en los siglos XVI, XVII y XVIII, al propio tiempo que se realizaba una de las más grandes revoluciones intelectuales conocidas por la humanidad, se vieran surgir en todos los grandes países de Europa Occidental dos ideas estrechamente ligadas a la filosofía racionalista y nacionalista: la idea del estado de naturaleza y la idea del contrato social.²⁵

²³ Naef, Werner, *La idea del Estado en la Edad Moderna*, Madrid, 1947.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Brimo, Albert, *Les grand Courants de la Philosophie du Droit et l'Etat*, Paris, 1978, pp. 107 y ss.

La causa profunda del éxito obtenido por estas teorías reside menos en su novedad muy relativa que en la distorsión entre la situación política y el movimiento de liberación intelectual del Renacimiento. En tanto que en el dominio espiritual los individuos afirman su derecho a la libre determinación, las estructuras políticas permanecen medievales. La corte, la nobleza y el clero detentan todavía el poder político, mientras que el poder económico ha pasado ya en parte a la burguesía que aspira a acceder al comando político.

La monarquía obtiene su fuerza no solamente de su poderío sino, como lo ha visto bien G. Ferrero, de su principio de legitimidad que encadena el espíritu revolucionario y otorga carácter sagrado al poder del rey. La monarquía francesa no ha tenido jamás filosofía del derecho sino la fundada en el respeto de la ley natural y de la moral cristiana; siempre ha exaltado al más alto grado el carácter sacro del poder y de la ley.

Por consiguiente, la tarea de los escritores protestantes queda claramente trazada; se trata de imaginar un nuevo principio de legitimidad tan fuerte y poderoso como el principio de legitimidad monárquica: dicho principio es el de la legitimidad democrática, la idea que el único poder legítimo es el fundado sobre la voluntad libre del pueblo mediante un contrato con el rey que da nacimiento a la vez tanto a la sociedad política como al poder por el contrato entre los individuos nacidos libres en un estado presocial, llamado estado de naturaleza. En el estado de naturaleza los hombres que nacen libres son iguales, no pueden ser sustraídos de esta situación sino mediante un contrato voluntario, hipótesis que liga, así, lo natural, lo racional y lo legítimo.

El estado de naturaleza es la hipótesis de un estado presocial libre de toda contingencia humana que expresa tanto el estado primitivo como el estado civil, pero en el cual no existe todavía coacción. Su fin es el de definir el medio en el cual pueden afirmarse los derechos naturales del hombre para preparar mejor el advenimiento del contrato social. El hombre, en el estado de naturaleza, vive aislado. La sociedad no puede ser fundada sino por un encuentro voluntario de los individuos y no puede tener otro fin que la felicidad individual en la medida en que ésta sea compatible con la felicidad de todos.

El origen de esta idea de estado de naturaleza y de contrato, es –afirma Brimo– muy antiguo. Nuestro autor cita a Epicuro, Marsilio de Padua, los monarcómacos y Althusius. Reconoce que, sin embargo, es en Hobbes, Locke y Rousseau que la teoría voluntarista del estado adquiere una fuerza tal que preparará el advenimiento de la soberanía nacional en 1789. Un nuevo tipo de legitimidad habrá triunfado en la historia después de cerca de dos siglos de esfuerzos, de luchas intelectuales y políticas.

Dicha legitimidad, como lo ha advertido Max Weber en su investigación

sobre los orígenes protestantes del capitalismo moderno, conducirá a sostener que el individuo es capaz, porque está dotado de razón, de calcular él mismo su estrategia económica y política y, de estimarlo útil, admitir la sumisión de su conducta a reglas emitidas por el Estado y aceptadas por él.

Hobbes considera que el Estado debe asegurar los contratos y la propiedad e intervenir en la vida del mercado económico, pero sin tocar el motor individualista del sistema económico. La paz social creada por el Estado basta para liberar la dinámica económica de los individuos. La intervención del Estado es una simple cuestión de oportunidad. Tiene por fin proteger el mercado contra él mismo, defender la sociedad contra los riesgos de confrontación de intereses. En Hobbes la idea de clase y de desigualdad en la posesión y repartición de los recursos no está presente en su construcción teórica (Albert Brimo, cuya obra seguimos en este lugar, advierte que el pensamiento de Hobbes ha originado glosas muy diversas. Así algunos lo consideran el precursor del Estado totalitario moderno. Contra esta interpretación se enfrenta René Capitant, y hace valer que el punto de partida individualista y racionalista de Hobbes es la antípoda del misticismo racista del nacional socialismo. M. Touchard concilia los dos aspectos esenciales: individualismo y absolutismo. El individualismo encuentra su expresión en su concepción del derecho natural que es el que tiene todo individuo a su propia conservación. Su absolutismo es un egoísmo ilustrado; su totalitarismo tiene por fin asegurar al individuo su pleno desarrollo).

Para Brimo, tratándose del pensamiento de Locke, es necesario conocer el conjunto de su obra filosófica que forma un todo perfectamente coherente: *Dos ensayos sobre el gobierno civil; Cartas sobre la tolerancia; Ensayo sobre el entendimiento humano; El Cristianismo razonable; La constitución legal de la antigua Inglaterra; y Cómo salvar al Estado*. La influencia histórica de Locke contrasta con su personalidad borrosa; pero su obra ha jugado un doble papel: ha exaltado en primer lugar la idea de la legitimidad del consentimiento como fundamento del Estado y, de otra parte, ha extendido el individualismo jurídico a la dimensión de un individualismo político.

Su concepción de la felicidad lo opone a Hobbes. En tanto que en éste el problema central es el poder, para Locke el problema esencial no es el gobierno sino la administración, la legislación ejercidos por un gobierno de propietarios y que debe dejarles en toda libertad para realizar la prosperidad. Al servicio de este ideal introduce las teorías del estado de naturaleza y del contrato social. El estado de naturaleza para Locke –afirma Brimo– es un estado racional, natural y prelegal. Racional, porque los hombres portadores de las luces de la razón aseguran a este estado el carácter de una situación perfectamente soportable en donde reinan la libertad y la igualdad; contrariamente a lo que Hobbes profesaba, el estado de naturaleza no es

anárquico sino razonable; es un estado natural porque los hombres poseen un cierto número de derechos discernidos por la razón, es decir, deducidos por la ley natural; es prelegal, porque en este estado de naturaleza reina la justicia privada. Este derecho de justicia privada obtiene su validez del derecho de cada individuo a su salvaguarda y de la reciprocidad necesaria de los comportamientos. Aquí el derecho de castigar es un derecho espontáneo, distinto de aquél organizado y sancionado por el gobierno. Este derecho de sanción privado no es ni absoluto ni arbitrario y no autoriza sino penas proporcionales a la falta e inspiradas en la razón y la moderación.

Si el estado de naturaleza es un estado en que el hombre se encuentra feliz, ¿por qué salir de él? El empirismo y el pragmatismo de Locke responden: los hombres consienten libremente salir del estado de naturaleza para encontrar en el estado de sociedad una seguridad jurídica más grande, el bienestar y la prosperidad. La mutación del estado de naturaleza en Estado de derecho se realiza por el contrato que expresa, con una fuerza nunca jamás igualada, la idea de la legitimidad del consentimiento. Es la libertad del consentimiento que funda al Estado; “los hombres, siendo todos libres por naturaleza, iguales e independientes, no pueden ser despojados de este estado ni sometidos al poder político de otro sin su propio consentimiento por el cual el hombre puede convenir con otros de fundirse y unirse en sociedad para su conservación, para su seguridad mutua, para la tranquilidad de sus vidas, para gozar pacíficamente lo que les pertenece y ser mejores al abrigo de las injurias de aquéllos que quisieran destruirlos y causarles daño”.

Se trata, para Locke, de un verdadero principio de legitimidad opuesto al principio de legitimidad monárquica, de tal manera que lo que da nacimiento a una sociedad política y la establece no es otra cosa que el consentimiento de un cierto número de hombres libres capaces de ser representados por el más grande número de entre ellos, y es esto y solamente esto lo que puede dar origen en el mundo a un gobierno legítimo. El poder no puede resultar de la conquista, ni puede ser absoluto porque los hombres no pueden colocarse en una situación peor que la del estado de naturaleza. No hay poder sino el atribuido por el consentimiento.

Este contrato social tiene un doble aspecto. Es, en primer lugar un *pactum unionis*, convención original por la cual los hombres convienen unirse en una misma sociedad política que es la única convención que existe y que es necesaria entre individuos que ingresan en una comunidad constituyéndola. Dicho pacto está seguido de un *pactum subjectionis* por el cual la mayoría atribuye al gobierno el poder a fin de asegurar la protección y el desarrollo de sus derechos.

Locke establece un nuevo marco para las relaciones entre el individuo y el Estado: el individualismo político que será la fuente de la democracia liberal americana, inglesa y francesa.

Para Locke la sociedad política no es sino el producto de una renuncia parcial y provisional de los hombres a su estado natural en interés de una justicia mejor organizada y de un poder más eficaz. El poder estará siempre limitado por los derechos naturales. Siguiendo la expresión de Laski, el Estado es para Locke, una sociedad de responsabilidad limitada. No es –escribe Locke– más que un seguro para la debilidad y la imperfección de la minoría, una disciplina necesaria a la educación.

El poder no rebasará lo que es útil al fin mismo de la sociedad, y no puede en ningún caso atentar contra lo que es la razón de ser de la sociedad, a saber, la conservación y la protección de los derechos naturales. La moral del Estado es la libertad, la igualdad y la legalidad. El Estado debe ser justo y, como para Kant, el problema del poder es un problema moral.

El poder legislativo y el poder ejecutivo deben estar separados, en primer lugar por una razón práctica: el primero es continuo, el otro, discontinuo “porque no es siempre necesario hacer leyes, pero lo es siempre ejecutar aquéllas que han sido creadas”. Esta separación se justifica por una razón humana también, ya que la tentación de abusar del poder se ve favorecida por la confusión del poder. A esta separación interna de poderes Locke agrega la separación del Estado y de la religión. Precursor del Estado laico moderno, considera que todo el poder del gobierno no tiene relación sino con los intereses civiles, se limita a las cosas de este mundo y no tiene nada que ver con el mundo por venir.

La obra de Locke es al mismo tiempo, en el plan económico, una apología del papel de la burguesía. Si postula el principio de la igualdad natural, constata al mismo tiempo la existencia de clases caracterizadas en la vida económica. Es la clase de propietarios, la burguesía, la productora de bienes y de riquezas y, en consecuencia, la clase racional por experiencia. Es la portadora del futuro, del desarrollo del ahorro y de la inversión. En este sentido representa el interés general, en tanto que la clase obrera no tiene proyecto, vive al día víctima del desempleo que es resultado de su pereza, de su pobreza considerada como una tara.

Bastará a Adam Smith retomar el razonamiento de Locke, aplicarlo al valor del trabajo y afirmar que “la industria de la sociedad no puede aumentar en tanto que su capital no aumente”, para llegar a esta conclusión, base de la doctrina económica liberal que el trabajo, si es fuente del crecimiento económico, no puede producir su efecto si no se beneficia de la alianza del capital.

El Estado debe dejar actuar las leyes espontáneas de las economías y limitar su papel a la justicia, a la defensa nacional y a trabajos de interés general. La supremacía del individuo implica la de la propiedad y la empresa individual; así, la equidad económica completará el equilibrio político y realizará la armonía social.

La representación del estado de naturaleza en Juan Jacobo Rousseau está más cerca de la *Edad de Oro* de Horacio que de la de los juristas filósofos. Y el hombre estaba hecho para permanecer siempre en este estado gozando de la libertad y de la igualdad. Son las circunstancias fortuitas, la agricultura y la invención de la metalurgia las que provocan la desigualdad con la propiedad, las rivalidades con la riqueza, los desórdenes con las pasiones, que constriñen a los hombres a asociarse en la sociedad civil para evitar su propia destrucción. La sociedad civil es, por lo tanto, un mal inevitable.

Después de haber analizado las causas de la desnaturalización del hombre por la sociedad, Rousseau ensaya determinar idealmente las bases de una sociedad política capaz de proteger a los individuos contra la opresión y garantizar sus derechos naturales. Es aquí en donde interviene la originalidad de Rousseau, en el contenido mismo del pacto social. Locke nos había presentado el contrato como una suerte de contrato de sociedad de responsabilidad limitada; Rousseau no se resigna a esta abdicación parcial de los derechos naturales y busca una forma de sociedad que asegure la seguridad sin renuncia a la libertad y a la igualdad originarias. De ahí la famosa fórmula: “Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca por tanto sino a sí mismo y continúe libre como antes”. Lo que él busca no es, como Locke, una conciliación entre los derechos del individuo y las necesidades del poder, sino una reconciliación entre el individuo y el gobierno en nombre de la solidaridad humana. El contrato no tiene, en consecuencia, como en Locke, el carácter de un doble contrato; es un contrato único entre los asociados en beneficio del conjunto de la comunidad. “Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y recibimos corporativamente cada miembro como parte indivisible del todo”. Cada asociado, uniéndose a todos, no se une a nadie en particular, no obedece así más que a él mismo y continúa libre como antes.

El contrato es definido en su contenido asumiendo que los contratantes son libres e iguales, y que su fin es conservar esta libertad e igualdad originarias beneficiándose de la seguridad que les aporta la sociedad. En estas condiciones sólo es posible una cláusula: “la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad”. Tal enajenación, tan completa como sea, es la mejor garantía de los derechos provenientes de la naturaleza, porque dándose cada uno por entero, la condición es igual para todos y, siendo la condición igual para todos, nadie tiene interés en convertirla en onerosa para los demás.

Con la vida social comienzan el derecho y la moralidad. No pueden existir en donde no existen reglas universales, y no hay reglas universales en donde

no existe voluntad general. El individuo no renuncia a sí mismo como ser sensible, sino para afirmarse como ser razonable y moral. Con la voluntad general se opera la transmutación del hombre. En el instante en el que el contrato social es suscrito, el lugar de la persona particular de cada contratante, este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo: el soberano. Es la voluntad general la que constituye la soberanía y, como la voluntad, es una, inalienable e indivisible.

La voluntad general encuentra su expresión en la ley que, como ella, es general por su formación y por su objeto. Se realiza así la objetivación de la voluntad general. La ley es infalible porque escapa a interpretaciones particulares; y es justa objetivamente, porque expresa la voluntad general.

La igualdad jurídica es, en Rousseau, la condición suficiente y necesaria de la integración del individuo a la sociedad. Pero si la voluntad general es soberana, única fuente de la ley y capaz de ser guiada por legisladores sabios, no puede darse a las tareas especializadas que impone todo gobierno. El gobierno será entonces distinto de la soberanía, será el mandato del pueblo y de la ley. El gobierno es el gobierno de la ley, ministro de un soberano abstracto, la ley, expresión de la voluntad general. Es por esto que el soberano no puede ser sino el pueblo. El principio de legitimidad de todo gobierno es la legitimidad de la voluntad general.

El gobierno no es un poder sino un oficio. Si es verdad que cuando Rousseau declara que si hubiera un gobierno de los dioses ellos se gobernarían democráticamente, y que un gobierno así de perfecto no conviene a los hombres, lo es también que Rousseau no condena como utópica la democracia.

La voluntad popular no puede ser representada por la misma razón que no puede ser enajenada. Ella consiste esencialmente en la voluntad general, y la voluntad general no se representa. Toda ley que el pueblo en persona no haya ratificado no es una ley. El ideal de gobierno es la ciudad antigua en la cual las decisiones son tomadas *ad referendum*, y no se convierten en definitiva sino después de la aceptación por el pueblo.

El reinado de la voluntad general por la ley justifica la fórmula de Rousseau tan discutida: cualquiera que se rehuse a obedecer a la voluntad general será constreñido a hacerlo por todo el cuerpo social. Se olvida al mencionar esta fórmula que Rousseau agrega, también, que esto significa que se le forzará a ser libre, es decir, que la voluntad general da a la voluntad del hombre corrompido por la sociedad un valor moral: lo transforma en ciudadano. Bertrand Jouvenel ha mostrado claramente que convirtiéndose en ciudadano, el hombre rousseauiano sustituye el amor del grupo al amor de sí, y reencuentra la verdad de su libertad que no es conflicto sino unanimidad en el entusiasmo. Rousseau es el hombre de la legalidad y se entiende que el Estado queda en él subordinado a la ley.

Al final del siglo XVII –afirma Welzel–²⁶ quedaron satisfechos los afanes de una lucha dos veces secular por los derechos del hombre y del ciudadano. Ninguna época anterior estuvo tan intensamente penetrada, como la época del llamado derecho natural profano, por las ideas del poder determinante del derecho, tanto en la vida del individuo como en la de los pueblos. Reconozcámoslo o no, hayámoslo olvidado o silenciado, de aquella época provienen los elementos esenciales de lo que aún hoy consideramos en nuestra vida como valioso: las ideas de la dignidad humana, de la libertad personal, de la igualdad civil,²⁷ de la tolerancia recíproca, del derecho a la felicidad individual. Tampoco podremos olvidar el influjo del siglo XVIII en el orden de la estructura estatal: los principios de la división de poderes, de la intervención de los ciudadanos en la formación de la voluntad del Estado, del bienestar general, de la publicidad de la justicia penal, de la humanidad en la ejecución de las penas. Cualquiera que sean las objeciones que puedan presentarse en contra de los fundamentos teológicos y filosóficos de este estadio del derecho natural –continúa diciendo Welzel– queda siempre en pie su fama emperecedera de haber creado la época de oro de la cultura jurídica europea. La filosofía francesa del XVIII no ha inventado la idea de los derechos inalienables; pero es la primera que la ha convertido en un verdadero evangelio moral –afirma Cassirer– defendiéndola y propagándola con entusiasmo. Y mediante esta propaganda apasionada, la ha introducido en la vida política real, la ha dotado de la fuerza de choque y de explosión que reveló en los días de la Revolución.

Cuando analizamos este periodo, lo primero que salta a la vista es que los filósofos juristas del siglo XVIII se ven colocados en la alternativa formidable entre inmanencia y trascendencia: si no existiese ninguna trascendencia, es decir, si el estar obligado y el deber ser que trasciende la existencia fueran sólo la proyección ilusoria de hechos psicológicos o sociológicos, el hombre quedaría librado totalmente en cuerpo y alma a los poderes superiores. Los filósofos de la Ilustración agudizan la significación existencial de la cuestión del derecho que consiste en afirmar que la presencia de un deber ser

²⁶ Welzel, Hans, “Verdad y límites del derecho natural”, *Dianoia*. Anuario de Filosofía, México, 1964, p. 258.

²⁷ La idea de que todos los ciudadanos de un Estado debían ser iguales ante la ley y que deberían gozar de los mismos derechos y estar sujetos a las mismas obligaciones, seguía siendo una idea extraña y frecuentemente mal acogida en toda Europa. El ser miembro de un gremio o de una comunidad agrícola confería tantos privilegios como obligaciones no compartidos por los miembros; y este hecho fue aceptado por los gobiernos, aunque con una renuncia lentamente creciente conforme avanzaba el siglo. Aún en 1791 el Código Civil prusiano reconoció que “la sociedad consiste en muchas pequeñas sociedades y posesiones relacionadas entre sí por naturaleza o por ley o por ambas a la vez” (Cfr. Andersen, M. S. *La Europa del siglo XVIII*, México, 1968, pp. 77 y 78).

obligatorio, trascendente a la existencia, es el “presupuesto de posibilidad de una existencia humana con sentido pleno”.²⁸

El siglo XVIII constituye la gran época del derecho natural en la medida en que, frente a formas de vida anquilosadas, propone los fundamentos de un nuevo orden. Los postulados iusnaturalistas son en esta época el asidero de los grupos revolucionarios y reformistas, que se ven obligados a invocar el apoyo del derecho natural frente a un derecho positivo esclerótico que, por lo mismo ha dejado de ser el orden reconocido de la justicia para convertirse en el instrumento del que se sirve la clase dirigente para establecer su dominación social y política. La ilustración resulta así un fruto acabado de la venerable tradición iusnaturalista expresada en el “intento continuo y siempre renovado de enaltecer lo que debe ser sobre lo que es, de contraponer la razón previsor a la fuerza ciega, de educar el poder de la razón para rechazar las razones del poder”.²⁹ Así como Platón había planteado la cuestión fundamental de la relación entre el derecho y la fuerza, la Ilustración aborda de nuevo el problema y lo adentra en su propia vida espiritual. En este punto se inicia, a través de dos milenios un diálogo directo con el mundo antiguo, que tiene igual significación en el aspecto histórico-espiritual que en el sistemático. En el lenguaje de época diferente se descubre una misma dialéctica que no ha perdido nada de su vigor y de su agudeza, que rechaza, hasta ahora, todos los intentos de mediación y anda todavía en busca de una clara decisión intelectual.

En el enfrentamiento de derecho natural y derecho positivo se expresa –afirma Welsel– de la manera más clara y permanente que registra la historia del espíritu humano, la convicción de que en las relaciones sociales no sólo existe algo que por su poder superior coacciona, o que como consecuencia de una costumbre enraizada en nosotros es ejercitado efectivamente, sino más bien, algo que no posee únicamente una mera realidad facticia, algo que –independientemente de un mandato o de una costumbre– nos obliga en nuestro ser más íntimo a un determinado actuar. La idea del *estar obligado absolutamente* es el núcleo y el contenido de verdad del derecho natural. Esta idea se refiere a un momento que sobrepasa toda realidad simplemente entitativa, toda facticidad, y que pertenece a otra esfera. Frente a este momento, al mandato real se presenta como simple *pretensión* de deber ser, pero no como debe ser obligatorio. En la exigencia de que existen normas jurídicas fundamentales, inmutables y universales, se mantiene en sus comienzos la filosofía de las Luces firmemente. Tampoco los empiristas puros y los filósofos empiristas representan una excepción. Voltaire y Diderot no

²⁸ Welzel, Hans, *op. cit.*

²⁹ Bobbio, Norberto, “Hegel y el iusnaturalismo”, *Diánoia, Anuario de filosofía*, México, 1967, p. 56.

juzgan de manera distinta que Grocio o Montesquieu, pero desembocan en un problema difícil. Porque ¿cómo es posible conciliar esta concepción con la tendencia fundamental de su teoría del conocimiento? ¿cómo puede concorder la necesidad e inmutabilidad de la idea del derecho con la proposición de que toda idea procede de los sentidos y que, por consiguiente, no puede poseer otra significación mayor que las eventuales experiencias sensibles en que se apoya? Voltaire ha visto la contradicción y parece haber vacilado en su solución. Pero, por fin prevalece el racionalista ético sobre el empirista y el escéptico. La demostración de Locke de que no existen ideas innatas —objeta Voltaire— en modo alguno significa que no pueda existir ningún principio universal de la moral. Porque la admisión de este principio no quiere decir que, desde el comienzo, se halle presente efectivamente en cada ser racional, sino que puede ser encontrado por él. El hecho de este *encontrar* se halla vinculado a un tiempo determinado y a una determinada etapa de desarrollo, pero el contenido descubierto en este acto y revelado a la conciencia, no nace con el acto porque existe antes que él.

A la idea del derecho natural como una ordenación natural corresponde —afirma Kelsen—³⁰ el que sus normas sean tan evidentes como las reglas de la lógica, porque proceden inmediatamente de la naturaleza, de Dios o de la razón; y que por ello no necesite ninguna coacción para realizarlas. Frente al derecho positivo, las normas del derecho natural postulan una interior “necesidad”. Por lo mismo el derecho natural vale en virtud de su contenido interno, porque es bueno, acertado, justo. La norma de derecho positivo, en cambio, vale porque ha sido elaborada de cierta manera especial, porque ha sido establecida por un determinado hombre que precisamente por eso tiene la consideración de “autoridad”.

Así, el derecho positivo aparece, en relación con el derecho natural, como algo artificial. Es decir, como algo “legislado” mediante un acto de voluntad humana, empírico, ocurrido en el reino de ser, en la esfera del acontecer; y, por lo tanto, como un ser, como realidad que se opone al derecho natural en cuanto valor.³¹

En la exposición que iniciaremos más adelante, convendría tener presente la interpretación que sobre el desenvolvimiento del derecho natural ha escrito Kelsen: Para la teoría de la justicia, a la que denominamos teoría del derecho natural —dice el jurista vienés—, no comporta una esencial diferencia el que se trate de derivar la ordenación “justa” o natural” de la naturaleza o de Dios; sólo que el concepto de Dios pretende incluir aún más claramente en sí la idea de la justicia suma, junto a la de la legalidad casual suprema. Por el contrario, tiene mayor importancia el que se quiera hacer valer como fuente

³⁰ Kelsen, Hans, *La idea del derecho natural*, Buenos Aires, 1964, p. 20.

³¹ Kelsen, Hans, *op. cit.*

del derecho natural, la naturaleza pensada como un todo, la naturaleza de las cosas y relaciones, de las que se desprende como una norma o regla a ellas inmanente, o bien como naturaleza –física y psíquica– del hombre. Pues esto significa una desviación del principio originalmente objetivo³² hacia un principio más o menos subjetivo, un debilitamiento de la tendencia a la objetividad implícita en la idea de justicia y con ello, una desviación de la idea pura del derecho natural hacia la de derecho positivo.

Tampoco es indiferente el que se deduzca el ordenamiento natural de la sabiduría de Dios; es decir, de la Razón divina, o sólo de la Voluntad de Dios. La fundamentación en la Voluntad divina, que se encuentra colocada por encima de la legalidad de la divina Razón y que puede ser elevada –como omnipotencia– a arbitrariedad de Dios, corresponde por completo a la posición que deduce el derecho natural, más subjetivamente, de la naturaleza del hombre, respecto de la cual, la personalidad de Dios, que se manifiesta precisamente en voluntad, significa un aumento antropomórfico hasta lo infinito. El contraste entre una teoría del derecho natural, que en lo esencial se basa en la razón manifestada en leyes, y otra basada en la omnipotencia de Dios, ajena a toda legalidad, representa ya claramente en una esfera superior el contraste relativo entre derecho natural y derecho positivo.

Es importante, también, considerar que cuando se pretende crear la ordenación justa a partir de la razón humana, tal como se encuentra dada, pura y simplemente, nos encontramos de modo indudable ante una desviación de la objetividad a la subjetividad, con la siguiente consecuencia: todo contraste de donde obtiene su sentido específico la idea del derecho natural, el contraste de lo natural –independiente del hombre– (objetivo) con lo artificial, creado arbitrariamente por el hombre (subjetivo) queda suprimido o debilitado.

Al referirse a los fundamentos del derecho natural moderno, Alfred Verdross³³ coloca en primer lugar al nominalismo. En efecto, su negación de lo general y la consecuente afirmación de que lo único real es una suma de individuos, rompió los cimientos del imperio universal medieval y condujo a la creación de un nuevo individualismo en todos los sectores de la cultura.³⁴

La misma interpretación es sostenida por Welzel³⁵ cuando apunta que el

³² Cuando se dice: una ordenación natural, se piensa en una ordenación dada por sí misma y “en algún modo objetiva”.

³³ Verdross, Alfred, *La filosofía del derecho del Mundo Occidental*, Traducción del doctor Mario de la Cueva, México, 1962, pp. 159 y ss.

³⁴ En la postura nominalista se halla, sin lugar a dudas, Hobbes, *El Leviatán* (capítulo IV), declara: “Nada hay universal en el mundo más que los nombres, porque cada una de las cosas denominadas es individual y singular”.

³⁵ Welzel, Hans, *Derecho natural y justicia material*, Madrid, 1957.

contenido secularizado del nuevo derecho natural “profano” surge automáticamente del proceso de radicalización en posiciones extremas que experimenta el derecho natural escolástico en la lucha entre tomismo y nominalismo. En verdad, el derecho natural moderno siguió el camino que tenía que seguir si quería agotar la problemática latente en él.

El individualismo de aquella época procede también de una segunda fuente: la concepción teológica de Lutero, que descubre en el hombre a una criatura corrompida; en consecuencia, la Iglesia deja de ser el intermediario entre Dios y el hombre, quedando únicamente subsistente una relación directa entre el hombre y la divinidad.

Más intensamente que la Reforma iban a influir en el desarrollo del derecho natural moderno, las nuevas ciencias naturales exactas y su método. Desde el Renacimiento, los investigadores de la naturaleza se percataron que ésta se expresa en lenguaje matemático. El pensamiento cartesiano había penetrado la zona de lo jurídico: se pensaba que así como el espíritu es capaz de levantar y construir puramente de sí mismo, de sus ideas innatas, el reino de la magnitud y del número, este mismo poder constructivo de creadora edificación le corresponde en el mundo del derecho.

También aquí tiene que comenzar con normas primordiales que saca de sí mismo y partir de ellas para conformar lo particular. Porque sólo de este modo puede elevarse sobre la accidentalidad, la dispersión y la exterioridad de lo puramente facticio, y lograr una sistemática jurídica en la que cada elemento se estructura en un todo y en que cada solución recibe su garantía y sanción del todo mismo.³⁶

Leibniz había dicho ya que:

la doctrina del derecho pertenece a las ciencias que dependen de definiciones, no de experiencias, de pruebas racionales, no de pruebas sensibles y en las que se trata por decirlo así de cuestiones de validez, no de cuestiones de hecho (*qui sunt –ut ita dicam– juris, non facti*). Pues como la justicia consiste en una cierta concordancia y proporción, su sentido puede fijarse independientemente de que haya alguien que la realice o frente a quien se realice, así como las relaciones de los números permanecerían verdaderas aun cuando no existiese ningún sujeto capaz de contar, ni hubiese objetos susceptibles de ser contados.³⁷

El método de investigación científico-natural de Galileo, actuó como una sensación en el mundo científico de entonces, incluyendo en éste también la

³⁶ Cassirer, Ernest, *Filosofía de la Ilustración*, México, 1943.

³⁷ Leibnitz, Gottfried Wilhelm, *El derecho y la equidad, la justicia y la sabiduría*, traducción de Eduardo García Maynez, México.

teoría del derecho natural. Y es que, en efecto —afirma Welzel—³⁸ en ningún otro descubrimiento científico aparece tan clara y tangiblemente como en el descubrimiento de la ley de la caída de los cuerpos, la oposición entre la nueva investigación matemático-causal de la naturaleza y la imagen del mundo —teológica e intuitiva— de Aristóteles y Tomás de Aquino. En la teoría de los “movimientos naturales”, tal como la sostuvo la antigüedad, el movimiento de los cuerpos se hallaba referido a Dios en un doble sentido: de un lado, a Dios como creador que imprime a los cuerpos la tendencia a su fin natural; y de otro a Dios como fin supremo, hacia el que está dirigido todo el acontecer del mundo. Si se suprime la finalidad del acontecer, queda también cortado el lazo directo entre Dios y el mundo: es el tránsito de la interpretación trascendente a la interpretación inmanente del Universo. La sustitución de la trascendencia por la inmanencia —continúa diciendo Welzel— es el rasgo común de la teoría moderna del derecho natural. En lugar de la *lex aeterna*, aparece la ley racional; en lugar de la voluntad divina revelada, la voluntad del Estado: el primero de estos caminos conducen a Grocio y a Leibniz; el segundo a Hobbes y Rousseau. Con ellos, la filosofía del derecho ingresa en un orden nuevo. La época del derecho natural teológico había cumplido su cometido e impulsada desde su interior a una secularización cada vez mayor, tenía que pasar a nuevas manos por razón de la problemática alcanzada. Desde que Gabriel Vázquez eliminó los subjetivismos axiológicos³⁹ se desligó en tal medida al derecho natural de su base teológica, que para su completa secularización no era necesario, en el fondo, ningún paso más.

La transformación experimentada por el concepto de *ratio* señala otra diferencia importante entre el antiguo y el nuevo derecho natural. La Edad Media lo concebía como el principio formal del hombre, al que éste tiende por naturaleza. “El hombre como animal *rationale* equivalía al hombre como animal *socialis et politicum*, es decir, el hombre era un ser destinado por la naturaleza para vivir en comunidad”.⁴⁰ De ahí que al axioma “obra según los dictados de la razón” sea la regla primera del obrar social: sólo por eso la *recta ratio* podía ser la fuente del derecho natural. En la época del derecho natural profano esta metafísica desaparece para dejar en su lugar a un *ratio* que se concibe, siguiendo a Descartes en *clara et distincta perceptio*, único fundamento posible de la certeza. Sólo se conoce “clara y distintamente”, lo que puede concebirse, más que en su apariencia externa, en las condiciones que determinan su origen.

Cassirer⁴¹ explica que por esto, los fenómenos tienen que desintegrarse en

³⁸ Welzel, Hans, *op. cit.*

³⁹ Vázquez afirmó que ni la voluntad ni la razón divinas son el primer criterio para lo bueno y lo malo, sino algo distinto que precede a ambas, a saber: la naturaleza de las cosas mismas.

⁴⁰ Welzel, Hans, *Derecho natural y justicia material*, Madrid, 1957, p. 130.

⁴¹ Cassirer, Ernest, *op. cit.*

sus diversas partes y reconstruirse después, basándose en el conocimiento de la conexión de ellas: el método analítico y sintético de Galileo y Descartes se convierte en modelo para la teoría del derecho natural nuevo.⁴²

En el planteamiento de las diferencias entre el derecho natural de la Escolástica y el iusnaturalismo del Siglo de las Luces, es conveniente recordar que para Tomás de Aquino, Duns Scoto y Buenaventura sólo los *prima principia* era derecho natural, mientras que las conclusiones perdían ese carácter en la misma medida en que se apartaban de los primeros principios. En el derecho profano, en cambio, la atención se desvía de los principios generales a las conclusiones. Los principios intermedios contienen el problema central y más difícil del derecho natural y de toda ética jurídica material: sólo en éstos es posible encontrar el orden concreto de la comunidad de acuerdo con el cual ha de comportarse el individuo.⁴³ En los siglos medios, el derecho natural era considerado como una noción relativa al derecho que se realizaba en y por encima de la ley positiva necesaria al hombre; en cambio, en los tiempos modernos, el derecho natural es considerado como un derecho del estado de naturaleza existente antes y por encima del derecho positivo.

Una nueva idea del hombre conduce también a un nuevo sistema jurídico. Desde que Aristóteles situó en la realidad la idea platónica, entendiéndola como causa y fin último del devenir, como “forma”, “naturaleza”, “entelequia” del objeto, prestó también a la imagen del hombre los rasgos optimistas que caracterizaban la doctrina idealista del derecho natural. El fin último ideal del hombre, ser racional y social, es también su “naturaleza”, lo que determina su proceso de desenvolvimiento. Por esta razón se creía posible deducir los preceptos del derecho natural del sistema de las inclinaciones “naturales” del hombre. No es un mandato racional abstracto lo que domina y entrelaza a los hombres, sino que el vínculo verdadero y firme reside en la uniformidad de sus impulsos, de sus inclinaciones, de sus necesidades sensibles. . . Toda moral trascendente y toda religión trascendente –afirma Cassirer– se convierten en un castillo en el aire en cuanto abandonan este apoyo, cuando rechazan los impulsos sensibles naturales del obrar.

En sus *Cartas a D’Alembert*, Voltaire se recogió con el advenimiento del Siglo de la Razón. Su entusiasmo es explicable si recordamos que los escritores franceses del siglo XVIII “creen con firmeza que la razón ofrece un canon absoluto mediante el cual pueden justificarse o desacreditarse de una vez para

⁴² La interpretación de Cassirer es confirmada en Hobbes, cuando declara que “para llegar a conocer los derechos del Estado y las obligaciones de los súbditos es preciso, si no descomponer, considerar como descompuesto al Estado: es decir, es preciso investigar la naturaleza humana y ver hasta qué punto es adecuado o no para la construcción de un Estado y cómo han de reunirse los hombres si quieren constituir una unidad; pues sólo así se puede llegar a un verdadero conocimiento” (Cfr. Thomas Hobbes: *Del ciudadano*, Madrid, Editorial Tecnos, 1965).

⁴³ Welzel afirma que esto habría de llevar a Puffendorf a construir un sistema de derecho natural en ocho volúmenes que se extiende a todas las relaciones humanas. (*op. ult. cit.*)

todas la conducta humana y las instituciones sociales”.⁴⁴ Con este supuesto, los representantes de la Filosofía de la Liberación emprenden el combate contra los gobiernos corrompidos u opresores. Tal es el empeño de Voltaire. Nace así una literatura que por sus fines y sus maneras⁴⁵ “se propuso no solamente llegar al pueblo, sino servir al pueblo en el único medio en que se le sirve: despertando en los individuos que lo componen el sentido de su personalidad y del alcance de sus derechos”.⁴⁶ Literatura revolucionaria, pero además, subversiva y proletaria. Subversiva, porque enfatizaba que hay mucho que, existiendo, no merecía existir. Proletaria, porque sólo quien sufre todos los males de la sociedad puede estar interesado en cambiarla y en hacer una revolución radical.⁴⁷ De esta manera, los escritores de Voltaire resultan el anuncio de un mundo nuevo. Hay allí, no sólo toda la Revolución Francesa –dice Labriola– sino el proceso del liberalismo hasta 1848 cuando los hombres creyeron verdaderamente que su finalidad en el mundo consistía en concentrarse de la manera más cómoda y más digna y no en saquearse y atormentarse recíprocamente.

Se ha dicho que las obras de Voltaire significan la primera tentativa concreta para crear una metafísica popular. Voltaire, empero, no ignoraba que el disfrute de los bienes culturales supone la aptitud para valorarlos. En la época en que Voltaire pensaba y obraba, solamente pocos grupos de las clases mejor dotadas de la sociedad se mostraban capaces de comprender y de valorar los resultados de la crítica y de los descubrimientos científicos, y aún más, de deducir de ellos una nueva regla de la vida. Voltaire confiaba, empero, que los resultados pasarían a la masa, y que entonces la liberación sería completa. Se engañaba al pensar que esto ocurriría lentísimamente. En verdad, nunca vislumbró la Revolución Francesa como un fenómeno inminente, pero ésta resultó sin lugar a dudas, el tránsito violento, experimentado, por lo que en principio fue la opinión de una minoría culta, transformándose así en el credo de una masa excitada y conmovida.

La obra personal de Voltaire parece consistir en la vinculación que logró entre el método cartesiano con las ideas de Locke y de Newton. Esta confluencia del pensamiento británico y francés constituye la esencia filosófica de la llamada “Ilustración Francesa”. Hasta que Voltaire y sus amigos propagaron las tradiciones analíticas y empíricas inglesas, Francia

⁴⁴ Sabine, George H., *Historia de la teoría política*, 3a. ed., México, 1965.

⁴⁵ Voltaire como literato se vale de la sátira para poner en cuarentena las ideas admitidas, sometiéndolas al ridículo. La sátira suele darse en épocas de crisis, cuando no existe una uniformidad absoluta, sino más bien dos conjuntos de creencias de los cuales uno tiene poder suficiente para reprimir los ataques al orden constituido, pero no lo bastante para reprimir un ataque veledo.

⁴⁶ Labriola, Arturo, *Voltaire*, Buenos Aires, 1944, p. 17.

⁴⁷ Alguna vez Lenin aconsejó dirigirse a la filosofía materialista francesa del siglo XVIII, como fuente de inspiración revolucionaria.

había vivido en gran parte “bajo el hechizo del racionalismo cartesiano”.⁴⁸ Al exponer los elementos de la filosofía de Newton, Voltaire se salió del marco de la obra del maestro y propuso la aplicación del análisis newtoniano a todo el saber. Abogaba porque se atendiera a cómo funcionan las cosas y no a su esencia. No podemos ignorar que la actitud de Voltaire hacia Newton llevaba consigo la aceptación de la psicología empírica de Locke. En las *Lettres Anglaises* elogia a Locke diciendo:

Seguramente jamás hubo espíritu más juicioso y más metódico, ni lógico más exacto que Locke. . . . Todos esos razonadores (Malebranche, Descartes, el Doctor Sutil, el Doctor Angélico, San Bernardo, etcétera) escribieron la novela del alma, hasta que un sabio modestamente escribió su historia. Como un excelente profesor de anatomía explica los resortes del cuerpo humano, así Locke demostró la razón humana. Se ilumina siempre con la antorcha de la física: se anima a veces a hablar afirmativamente y a veces también a dudar. En vez de definir de pronto lo que no conocemos examina a poco lo que queremos conocer.⁴⁹

El resultado de la labor de Voltaire, unida a la D’Alembert y Mapertuis, introduciendo las ideas de Newton y de Locke, fue el alterar radicalmente el rumbo del pensamiento francés. No podía ser de otra manera: la filosofía que en Inglaterra era un pasatiempo bastante especulativo para unos cuantos espíritus, resultaba una fuerza revolucionaria en Francia. Después de Voltaire, los franceses manifestaron su voluntad de ocuparse de cuestiones “prácticas”. Los problemas del libre albedrío, de la naturaleza de la gracia, fueron rechazados como carentes de sentido, con lo que el deseo de grandes sectores de la población francesa de reformar el antiguo régimen, contaba ya con una base sólida, filosófica.⁵⁰

La formación intelectual de Voltaire depende en mucho de su contacto personal con las instituciones inglesas. Son estas experiencias inglesas las que él manifiesta en sus *Lettres sur les Anglais*, que fueron luego las *Lettres Philosophiques*. Son la presentación de un mundo que seduce por su bondad; pero que también la “crítica objetiva del mundo al cual se contraponía”.⁵¹ El caso de Inglaterra se presentaba a sus ojos como una sociedad activa, libre, culta, la primera que había creado esa nueva ciencia del mundo, la nueva física, que desbaratando las fantasías de la Edad Media, podía tomar el lugar de las antiguas religiones. Voltaire tiene la convicción de que la libertad del pueblo inglés ha nacido de la lucha de clases en el Bajo Medioevo. “Las

⁴⁸ Bronowski, Jacob y Mazlish, Bruce, *La tradición intelectual de Occidente*, Madrid.

⁴⁹ Voltaire, “Cartas filosóficas” *cit.* pp. 942-943.

⁵⁰ Bronowski, Jacob y Mazlish, Bruce, *op. cit.*

⁵¹ Labriola, Arturo, *op. cit.*

querellas entre reyes y señores conmovieron los imperios y afortunadamente aflojaron las cadenas que oprimían a las naciones. La libertad nació en Inglaterra de las disputas entre los tiranos”.⁵²

Y no vacila en afirmar: “La nación inglesa es la única del mundo que, resistiéndose a sus reyes, consiguió reglamentar el poder de los mismos y que mediante esfuerzos tras esfuerzos, pudo establecer ese sabio gobierno en el que el príncipe es todopoderoso para hacer e lbien, pero tiene las manos atadas para hacer el mal; ese gobierno en el que los señores son grandes sin insolencia y sin vasallos, en el que el pueblo participa sin confusiones en el gobierno”.⁵³

También en Montesquieu, el gobierno de Inglaterra suscita admiración. Sin embargo, sus motivos son diferentes. En Montesquieu existe la convicción en el valor perenne de las instituciones británicas que el autor considera como una correcta aplicación de su famosa teoría de la separación de los poderes. Voltaire, en cambio, sólo admira a la organización política, en cuanto a sus consecuencias civiles; en la medida en que interfieren o garantizan la órbita de las libertades individuales.

A la inspiración que Voltaire trajo de Inglaterra se debió que franceses eminentes estimaran que la verdadera carga que transformaría el sistema francés, era el tipo de enfoque intelectual que la Enciclopedia lograra fomentar. La declaración de Diderot no deja lugar a dudas. Para él, la Enciclopedia no podía consistir únicamente en el acopio de un determinado caudal de información, sino además debería ser el catalizador para provocar un cambio en el modo del pensar: *pour changer la façon commune de penser*. El intento se hace patente en el *Diccionario filosófico*. En el artículo dedicado a la libertad de imprenta, Voltaire declara que “es de derecho natural utilizar la pluma, como es de derecho natural utilizar la lengua”. Fundamentándolo así, resulta casi irrefutable. Pero la pluma deberá cumplir con una altísima misión: llevar las luces a todos los espíritus; ilustrar. La historia hacía ver que los hombres son capaces de ilustrarse. Pero ¿cuál era la fuerza impulsora de este “progreso del espíritu humano”? Desde los tiempos de Leonardo y Maquiavelo venía fascinando a los hombres la figura del *condottiero*, del individuo brutal, basto y, con todo, heroico. Voltaire precipita el fin de esta tradición. En términos resueltos declaraba: “Detesto a los héroes; hacen demasiado ruido en el mundo”, con lo que se anunciaba la ruptura del vínculo entre el intelectual y el príncipe; entre el hombre de pensamiento y el hombre de acción. Sin embargo, por aquellas fechas, tal divorcio no fue advertido plenamente por los filósofos del siglo XVIII, ceguera que los hizo caer en lo que casi equivale a una contradicción flagrante. Así, aun cuando

⁵² Voltaire, “Cartas filosóficas”, *cit.*

⁵³ *Idem* (carta octava)

Voltaire había dedicado su denuncia de los héroes a Federico el Grande, en 1742, después de la victoria conseguida por éste en una batalla, siguió creyendo que la tan deseada reforma se produciría por obra de un déspota “ilustrado”. La vieja generación de enciclopedistas presentaba, a no dudarlo, un programa político moderado. “Estaban dispuestos a hacer la paz con la monarquía constitucional y admitían, incluso, la conservación de la monarquía absolutista, con la condición de que ésta se convirtiera en un absolutismo ‘ilustrado’, es decir, que quedara eliminada la arbitrariedad de la administración y la omnipotencia de la iglesia feudal, que se realizasen reformas tendientes a desbrozar el camino para el desarrollo del capitalismo. Tal es la posición sustentada por Voltaire”.⁵⁴ En el *Diccionario filosófico* afirma: “La democracia parece que no convenga más que a una nación reducida y que esté colocada en sitio a propósito. Aún así, cometerá faltas, porque se compondrá de hombres; reinará en ella la discordia como en un convento de frailes. . . .”⁵⁵ Y más adelante declara: “El gobierno popular es por su misma esencia menos inicuo y abominable que el poder tiránico. . . . El verdadero vicio de la república es el de la fábula turca del dragón que tenía muchas cabezas. . . . Y tener multitud de cabezas es un perjuicio”.⁵⁶ En las páginas que dedica a la tiranía, Voltaire escribe:

Llamamos tirano al déspota que no conoce más leyes que su capricho, que se apodera de los bienes de sus vasallos y que compromete a éstos a que se apoderen de los bienes de los pueblos inmediatos. . . . Hay que distinguir entre la tiranía de uno solo y entre la tiranía de muchos; esta última tiranía es la que ejercen las corporaciones que invaden los derechos de otras y que gobiernan despóticamente, corrompiendo las leyes. . . . ¿Qué tiranía de ambas sufrirías mejor? Ninguna de las dos; pero si me viera obligado a escoger, detestaría menos la tiranía de uno solo que la tiranía de muchos. El déspota tiene siempre algunos días en los que no oprime a los que gobierna, pero estos días no se conocen en una asamblea de déspotas. Si un tirano comete conmigo una injusticia, puede apaciguar su cólera por medio de su querida, su confesor, o de su paje; pero una corporación de tiranos es inaccesible a toda clase de seducciones.⁵⁷

Ideas Republicaines es el título de un pequeño estudio de Voltaire, aparecido entre 1762 y 1765. En él repite algunas ideas contenidas en el *Diccionario filosófico*. Se trata de una serie de pensamientos sueltos y difíciles de agrupar. Entre ellos se encuentra uno que se hizo famoso en los días de la Revolución y que también se encuentra en el *Diccionario*, expuesto en

⁵⁴ Kechekian, S. F. y Fedkin, G. I., *Historia de las ideas políticas*, Buenos Aires, 1958.

⁵⁵ Voltaire, *Diccionario filosófico* (en el artículo dedicado a la democracia), *cit.* p. 268.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*.

diferentes términos: “No hubo jamás gobiernos perfectos, porque los hombres tienen pasiones, y si no las tuvieran, sería innecesario el gobierno. Empero, el más tolerable de todos es el republicano, porque es el que acerca más a los hombres a la igualdad natural”. Su definición de lo que debe ser el gobierno, lo acerca considerablemente a la idea democrática roussoniana: “El gobierno civil es la voluntad de todos ejecutada por uno solo o por varios, en virtud de leyes que todos han establecido”. La idea de democracia en sentido moderno era extraña a Voltaire, y sus cartas están llenas de referencias a la “chusma”. Los llamados *philosophes* no podían decidirse a confiar en el pueblo, e incluso estimaban que para impedir que las masas se rebelaran hacía falta la religión. Voltaire no parece haber sido nunca un revolucionario democrático, si se recuerda que él y sus colegas *philosophes*, abogaban por la reforma impuesta desde arriba. Para decirlo con Tocqueville: “Querían emplear el poder de la autoridad central para destruir todas las instituciones existentes y reconstruirlas con arreglo a algún plan nuevo de su propia invención; ningún otro poder les parecía capaz de llevar aquella tarea. Decían que el poder del Estado debía ser tan ilimitado como sus derechos; todo lo que hacía falta era obligarlo a hacer buen uso de ambos”.

Para Voltaire, el absolutismo monárquico no es incompatible con las libertades individuales. Voltaire no piensa como Montesquieu, que sólo la separación de los poderes es capaz de garantizar los derechos naturales de los ciudadanos, y opina que, por el contrario, cuanto menos limitada esté la autoridad del Estado, cuanto menos contrapesos y frenos entorpezcan su actividad, más certera y adecuada ha de ser su acción dirigida, según lo desea Voltaire, hacia la completa emancipación de los individuos respecto a la Iglesia y hacia la seguridad de la propiedad privada.

Su afán por emancipar al hombre de la autoridad eclesiástica tenía como consecuencia en el plano político, la negación del derecho divino de los monarcas. En verdad la lucha que libró Voltaire fue principalmente un gran combate por la libertad religiosa. Decía en las *Cartas filosóficas*: “Si no hubiese en Inglaterra más que una sola religión, se podría temer el establecimiento del despotismo; si no hubiesen más que dos, lucharían eternamente entre ellas; pero como hay treinta religiones distintas viven en paz”.⁵⁸ En realidad para él, la religión debe ser tan poco asunto del Estado como la manera de cocinar. Dios —así argumentó Bayle— es un Ser demasiado bueno para ser el autor de cosas tan dañinas como son las religiones positivas, que llevan en sí la semilla de las guerras, las matanzas y las injusticias. Los amigos de Voltaire veían, como él, que el verdadero mal no es el ateísmo, sino la idolatría; no la incredulidad, sino la credulidad loca, y contra ella era necesario luchar. El hombre no debe ser poseído y dominado por lo religioso

⁵⁸ Voltaire, “Cartas filosóficas”, *cit.*

como por una fuerza extraña, sino que debe apoderarse de este sentimiento y conformarlo en íntima libertad. No es una potencia divina la que produce en el hombre la certeza religiosa, sino él mismo quien sube hasta ella y en ella trata de mantenerse. De este principio teórico derivan, con íntima necesidad –afirma Cassirer– todas las consecuencias sacadas por la época de la Ilustración. Más tarde afirma Diderot: “Si se recorre la historia de todas las naciones y de todas las épocas, se encontrará al hombre sometido a tres leyes diferentes: el código de la naturaleza, el de la sociedad y el de la religión. Cada una de estas leyes obstaculiza y debilita a la otra, pues nunca se ha conseguido establecer un acuerdo real entre ellas. La consecuencia ha sido que, en ninguna época, ni en ningún país, se ha dado un hombre real, un ciudadano real o un creyente real”.⁵⁹

La gran enemistad contra la religión con que tropezamos en este siglo no debe enturbiar nuestra mirada al punto de no percatarnos de que también en ella toda su problemática espiritual se halla fundida en una problemática religiosa, y que ésta constituye su acicate más enérgico y constante. Cuanto más hondamente se siente la insuficiencia de las respuestas tradicionales de la religión a las cuestiones fundamentales del conocimiento y de la moral, con tanta mayor intensidad y pasión se levantan estas cuestiones. La disputa –al decir de Cassirer– no concierne ya a los dogmas particulares y a su interpretación, sino al tipo de certeza religiosa; no a lo meramente creído, sino al modo y a la dirección, a la función de la fe en cuanto tal.

La tolerancia que sostiene Voltaire, y con él toda la filosofía de las Luces no es nunca puramente negativa. La tolerancia es todo lo contrario que una recomendación de blandura e indiferencia frente a todas las cuestiones religiosas. El principio de libertad, de fe y de conciencia, es expresión de una nueva fuerza religiosa positiva que es peculiar al siglo de la Ilustración. En el *Diccionario filosófico* exclama Voltaire: “La tolerancia es la panacea de la humanidad. Todos los hombres estamos llenos de debilidad y de errores y debemos perdonarnos recíprocamente, que ésta es la primera ley de la naturaleza”.⁶⁰

Para demostrar, en materia política, que la religión católica es la peor de todas, Voltaire compara a Suiza y Holanda por un lado, con los Países Bajos Españoles y los Estados Pontificios, por el otro, haciendo notar que los primeros, cuya religión dominante es el protestantismo, son muchos más prósperos que los segundos, donde la Iglesia Católica colabora con el régimen monárquico para oprimir y degradar a los ciudadanos,

Cuando Voltaire habla de la república, está muy lejos de referirse a un Estado popular, pues sólo admite que los propietarios de ciertos bienes tengan

⁵⁹ Cassirer, *op. cit.*

⁶⁰ Voltaire, “Diccionario filosófico”, *cit.* p. 550.

participación en el gobierno, concordando así con la opinión de muchos de sus contemporáneos. Recuérdese que Montesquieu no reconocía derecho de voto a “aquellos que se hallan en una situación tan miserable que no se les supone voluntad propia”. Voltaire, por su parte, escribe en *Ideas Republicanas*:

“Aquellos que no ponen ni casa ni terreno en esta sociedad, ¿deberán tener algún derecho en ella? Tienen tan poco derecho a ello como los empleados pagados por algunos comerciantes lo tienen para dirigir el comercio de los mismos. Sólo podrían ser asociados, sea porque han comprado este derecho, sea porque han prestado algún servicio notable”. No podría ser otro el razonamiento si tenemos presente sus palabras: Ser libre y no estar rodeado sino por iguales, es la verdadera vida, la vida natural del hombre.

La luz de la razón era más fuerte de lo que Voltaire había supuesto: puso en evidencia ante el público los males del Estado, de la sociedad y de la Iglesia, y creó un estado de ánimo de disenso razonado respecto de la autoridad tradicional. Y cuando el medio de reforma propuesto, el despotismo ilustrado falló, los hombres recurrieron a otras fuentes de inspiración hasta llegar a procedimientos más broncos: los de la revolución.⁶¹

Voltaire fue en su momento –afirma Mario de la Cueva– el creador de la religión de la libertad; pero Rousseau es el profeta, la palabra dirigida al sentimiento de los hombres, más bien que a su razón. La voz que arrastró a las multitudes, la fuerza humana que despertó el amor por la libertad y que convenció a los hombres de que son ellos el corazón, el alma y la fuente de la libertad. Voltaire justificó racionalmente la libertad; Rousseau es el torbellino revolucionario que llamó a los hombres a la conquista de sus derechos, a que rompieran sus cadenas, no importando el tiempo que las hubiesen llevado, a que nunca más admitieran otras nuevas, por hermosas que fueran y a que no aceptaran otro gobierno sino el de ellos mismos.⁶²

Quizá el rasgo fundamental en el pensamiento rousseauiano es, como opina Mario de la Cueva, la manifiesta contradicción con los enciclopedistas racionalistas y materialistas contemporáneos suyos.

Rousseau vivió siempre dentro del reino del sentimiento y su estilo de vida fue la naturaleza; estuvo más cerca del hombre real, del que caminaba sobre los campos y las calles de las ciudades de Francia y de los cantones de Suiza, y pudo entenderlo mejor. En el fondo de su corazón, sentía que la civilización, el Estado, las costumbres, la moral y el derecho de su tiempo

⁶¹ Cfr. Bronowski, Jacob y Mazlish, Bruce, *op. cit.*

⁶² Cueva, Mario de la, *Presencia de Rousseau*, Prólogo, México, 1962.

contrariaban la esencia, la dignidad y las libertades del hombre. Su idea del retorno a la naturaleza es su filosofía del hombre.⁶³

En efecto; podríamos preguntarnos con Gomperz:⁶⁴

¿A dónde han de dirigirse las miradas de aquel que se siente encadenado por convenciones rígidas que le resultan extrañas y que a menudo se siente oprimido por lo complicado de las relaciones sociales, sino a las lejanas etapas que precedieron el presente, a estados primitivos, a los tiempos inmemoriales cuya imagen embellecida se le aparece tanto más fácilmente como modelo para el futuro?

Corazón y cabeza se unen para lanzarse por esa senda: la nostalgia del corazón por la perdida felicidad juvenil y la perplejidad de la cabeza no totalmente pertrechada con la confianza en sí misma. En esos casos resuena la llamada: 'Volvamos a la naturaleza' que lo mismo emana de un Rousseau del siglo XVIII, que de un Antistenes a principios del siglo IV A.C. La Naturaleza es sentida por Rousseau como un ideal de perfección y por los cínicos como un límite dentro del cual los hombres deben restringirse; la libertad para el uno es esencialmente desarrollo activo de la interioridad, para los otros es ruptura violenta de los vínculos sociales, de familia y de nación, enseñada y practicada con la vagancia mendicante; en la naturaleza humana el uno busca la humanidad, los otros tienden a florificar la animalidad. Este contraste, al decir de Mondolfo, debe establecerse tajantemente. Voltaire había querido interpretar a Rousseau como un renovador del cinismo que quisiese reducir de nuevo a la humanidad, tanto moral como intelectualmente, a cuatro patas. Rousseau responde que el hombre que se ha erguido en dos pies no debe renunciar a mantener alta la cabeza y la mirada, no debe renegar de la naturaleza y de los valores humanos. Así lo confiesa: "Si tuviese que escoger mi lugar en el orden de los seres, ¿qué cosa mayor podría elegir que ser hombre?" "Para Rousseau no es posible plantear opción entre estado de naturaleza y estado social. Este último es una condición ya conquistada e irrenunciable. En *El Contrato* afirma que aunque

el hombre se prive en ese estado de muchas ventajas que le ofrece la naturaleza, recupera otras tan grandes, sus facultades se despliegan y desenvuelven, sus pensamientos se ensanchan, sus sentimientos se ennoblecen, su alma entera se eleva a tal punto que si los abusos de esta nueva condición no lo colocasen a menudo por debajo de aquélla de que procede, deberá bendecir sin cesar el instante feliz que lo arrancó para siempre de

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Gomperz, Theodor, *Pensadores griegos*, Asunción del Paraguay, t. II, p. 156.

ella y que de un animal estúpido y limitado hizo un ser inteligente y un hombre.⁶⁵

La dirección en la cual se mueve Rousseau es sólo continuación de la tendencia al subjetivismo que constituye la característica de toda la filosofía moderna desde el instante en que Descartes descubría en el *cogito* el único fundamento de toda certeza y de toda filosofía. Pero el subjetivismo anterior a Rousseau tiene un carácter marcadamente intelectualista: se prende del pensamiento, hace el análisis de la inteligencia y se concentra sobre todo en el problema del conocimiento. Con Rousseau aparece una afirmación diversa del sujeto: se proclama la superioridad del sentimiento sobre la razón: se penetra resueltamente en el campo moral. Reivindicación de la interioridad. Mondolfo ha visto en ella el punto central de la filosofía de Rousseau. En realidad, el verdadero combate lo libra el pensador ginebrino con el fin de evitar el mayor de los males: la pérdida de la interioridad. Pérdida de conciencia a la que es conducido el hombre por el culto a los refinamientos, de las mentiras convencionales, de la ostentación, de la inteligencia y de la cultura, en los cuales se busca la admiración del prójimo más bien que la satisfacción de la propia conciencia. El llamamiento a la conciencia está aquí en completo acuerdo con la exaltación del espíritu socrático; pero mientras que la conciencia que Sócrates se esforzaba en suscitar era buscada sobre todo por la vía del razonamiento y de la argumentación, Rousseau ve en el intelecto, admirado y celebrado por sus adversarios, la facultad que lleva al hombre fuera de sí mismo, en busca del juicio y del aplauso ajenos, y muestra en “aquella” otra facultad, infinitamente más sublime, y sin embargo, jamás estimada, es decir, en el sentimiento el verdadero camino y la esencia de la interioridad que él reivindica.

El principio de la libertad ha tenido —en la opinión de Hegel—⁶⁶ su aurora en Rousseau. Y él lo ha comunicado al hombre que por obra suya ha adquirido conciencia de su infinitud y de fuerza. Dificilmente —escribe Mondolfo—⁶⁷ se ha alcanzado la altura a la cual se ha elevado Rousseau en este punto: de sus contemporáneos, otro eminente defensor del principio de la libertad, Helvetius, al quererlo reivindicar sólo en nombre de consideraciones utilitarias aporta una justificación extrínseca y contingente, que se encuentra muy por abajo de la afirmación de un derecho natural inalienable e incluso de una exigencia esencial a la misma naturaleza espiritual del hombre y por esto imprescindible e insuperable. En Rousseau, la libertad se eleva a su valor de

⁶⁵ J. J. Rousseau, *Contrato social o Principios de derecho político*, Madrid, 1929.

⁶⁶ Hegel, *Historia de la filosofía*, México, 1964.

⁶⁷ Mondolfo, Rodolfo, *Rousseau y la conciencia moderna*, Buenos Aires, 1943.

fin en sí y en cuanto es y debe ser fin, se proclama su irreductibilidad a la posición de medio para la consecución de finalidades exteriores. La libertad forma un todo único con la espiritualidad: En la conciencia de esta libertad se muestra la espiritualidad del alma humana; por esto es la exigencia ética fundamental de la vida del espíritu. Renunciar a la libertad es renunciar a la propia calidad de hombre.

Este vigoroso relieve dado al principio de la libertad, no significa individualismo en Rousseau. El individualismo supone una antítesis entre cada uno y la colectividad. Supone afirmado el valor de cada uno en cuanto individuo, no en cuanto hombre; mientras que Rousseau reivindica la conciencia de la dignidad de la naturaleza humana e ilumina con ello el valor universal del principio de la personalidad.

Se ha sostenido que la preocupación fundamental de Rousseau es el problema moral. El análisis de la conciencia resulta así el punto de partida de todo intento de explicación de su doctrina. En la conciencia individual Rousseau ha distinguido el principio particularista (*amour propre*) del universalista (*amour de soi*): extravió el uno, expresión el otro de la naturaleza humana. Quien se ponga frente a frente a su conciencia encuentra en el sentimiento espontáneo de la personalidad humana un principio de armonía: la posibilidad de idear y contribuir a realizar el reino de los fines. El *amour de soi* lleva a la armonía social. Los fines y las exigencias naturales se presentan a la conciencia en su carácter universal; por esto Rousseau condenaba todo lo que puede alterar la conciencia espontánea e inmediata de aquéllos: las discusiones, la propaganda, los partidos, la formación de intereses particulares como los que crea la propiedad que no provenga del propio trabajo. Su oposición a los métodos que son esenciales en la democracia moderna —dice Mondolfo—⁶⁸ procede precisamente de la preocupación por distinguir la voluntad general de la voluntad de todos.

La voluntad de todos es la suma de amores propios (finalidades particularistas); la voluntad general es la expresión común de los amores de sí (finalidad universalista); el criterio de la primera es puramente cuantitativo, de la segunda, en cambio, es esencialmente cualitativo. La primera se forma sólo en la reunión de los votos, la segunda, en cambio, es inmanente y activa en toda conciencia que sepa mantener pura la inspiración natural.

La identidad del contenido entre la conciencia natural y la voluntad general, no bastaría a dar sin más a esta última la realidad concreta de su existencia y de su poder activo. Incluso si suponemos a modo de hipótesis una concordia espontánea, una cooperación armónica e instintiva entre individuos, todos animados del puro amor de sí e inspirados por el respeto de la personalidad humana, no tendríamos todavía una voluntad general, porque

⁶⁸ *Ibidem*.

aún contemplaríamos tan sólo una multiplicidad de “yos” individualmente y aún no un “yo” común. Para formar un yo común se requiere una verdadera fusión de los yos individuales; para constituir una voluntad general operante es preciso una verdadera unificación de las voluntades personales. Debe formarse un solo organismo en el cual fluya una sola vida y se irradie por todas las células de todos los tejidos y de todos los miembros. Y por esto es necesario el acto por el cual un pueblo es un pueblo; el acto que crea un cuerpo moral y colectivo que de ese mismo acto recibe su yo común, su vida y su voluntad.

Con la creación de este yo común se establece la voluntad general y su soberanía: del derecho natural se pasa a la ley civil, la cual para tener valor imperativo necesita que la colectividad constituya una persona moral con un yo propio, una sensibilidad común a sus miembros, una fuerza que tienda a su conservación.

Entonces, pero sólo entonces, puede ser la ley expresión de la voluntad general y fundar también la obligación de la minoría de someterse a la decisión de la mayoría. Pero el postulado por el cual de las voluntades individuales puede pasarse a la voluntad general no está en la mera falta de contrastes entre las primeras (condición negativa, para la cual sería suficiente la pura renuncia a lo que sea contrario al derecho natural), sino en el acto de la fusión de todas estas voluntades para constituir una sola, y en la transferencia ideal en esta ideal persona común, de las exigencias de las normas y de los poderes que eran inherentes, por naturaleza a cada persona individual.

Ese acto es precisamente el contrato social. La noción del contrato desde sus primeras afirmaciones se ha introducido en el pensamiento político para responder a dos problemas de naturaleza diversa: el uno histórico o de hecho, el otro ideal o jurídico: a saber, el problema de los orígenes de la sociedad y el del fundamento de la validez de la ley.

Grocio consideraba al contrato social como un hecho real y no como un principio regulador; y afirmaba que de aquel acto era posible que proviniera la pérdida absoluta y perpetua de todo derecho, en caso de que ésta fuese la convención pactada por el pueblo con el príncipe. En el momento originario, el pueblo puede elegir la forma de gobierno que le plazca, pero hecha cualquier elección, ésta se torna para él en perpetuamente obligatoria: la constitución que al comienzo es creación de la voluntad, ejerce después una acción de necesidad. Y semejante obligatoriedad perpetua del pacto no encuentra en Grocio otra afirmación que no sea la de *pacta sunt servanda*; la cual presupone la existencia de las leyes civiles, de las cuales el contrato social es considerado como fuente originaria.

Hobbes advierte el defecto de la argumentación de Grocio; comprende que

la tesis del absolutismo no puede fudarse tomando el sometimiento del pueblo como uno de los casos posibles, sino sólo poniéndolo como el único caso posible, o sea como una necesidad de la conservación de la vida y de la salida de la guerra cruel, propia del estado de naturaleza. Ya que esta guerra nace, según él, de la libertad natural, es necesario suprimirla de raíz; esto es, suprimir la libertad exterior e interior de actos o de pensamiento. Una sola mente o una sola voluntad debe gobernar: la del poder absoluto y por esto el contrato debe ser de sumisión ilimitada de los individuos a él, una renuncia sin reserva de todos a todos los derechos para transferir completamente su posesión al poder político. Todo hombre transfiere todo su poder y toda su fuerza en un hombre o clase de hombres, por lo cual las voluntades de todos se reduzcan a una sola.

Allí no existe la exigencia (que es expresada después en Rousseau) de la formación de una unidad orgánica (la voluntad general soberana) en la cual viva y opere toda la colectividad, sino la del sometimiento de todas las voluntades a una voluntad externa a ellas. Tan externa que no admite siquiera la posibilidad de que las voluntades de los súbditos ejerzan alguna acción sobre ella: no hay dos personas jurídicas contratantes porque esto implicaría una reciprocidad de derecho y de obligación inconciliable con el carácter absoluto del poder soberano; no hay por tanto frente a éste, un pueblo sino sólo una multitud informe. Así desaparece la misma condición y garantía de la conservación y de la paz, para cuya consecución se concluye el pacto; el contrato se malogra en su finalidad.

El camino de salvación de este malogra lo ve Spinoza en la conclusión liberal. El confirma la exigencia expresada por Hobbes de que en el contrato todo derecho individual sea transferido a la *summa potestas*, a la que corresponde por tanto un poder absoluto frente a los súbditos privados de toda facultad de oposición. La limitación de ese poder, que no está contenida en el contrato surge del motivo originario por el cual se ha llegado al contrato, es decir, de la razón de la utilidad quitando ésta se quita al mismo tiempo el pacto y se le deja sin efecto. Por este motivo de la utilidad común, el Estado reconoce la necesidad de obrar según la razón para mantener su autoridad sobre los ciudadanos, los cuales reconocen racionalmente la necesidad de la obediencia a la ley civil y encuentran en ella una condición de libertad. La exigencia de la misma conservación propia impulsa a las dos partes en direcciones convergentes. Así, el fin del Estado no es transformar a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino, por el contrario, llevar completamente a efecto su racionalidad, que es garantía de concordia y de observancia de las leyes. Por esto *finis republicae re vera libertas est*. Pero el retorno que así se produce de la negación del derecho de los ciudadanos, estipulado en el contrato, a su reconocimiento en la acción sucesiva del

Estado, se lleva a cabo por una conciencia iluminada del propio bien y de la recíproca utilidad, que aun siendo la causa originaria impulsora del contrato, permanece del todo fuera de las cláusulas que lo constituyen. De manera que el contrato negando en su fórmula la misma razón que lo produce, no se inserta en una serie continua de eslabones entre el derecho natural y la libertad civil, sino que forma una interrupción en la cadena: casi parece un obstáculo por salvar que un mediador necesario en cuanto no incluye en sí la protección del derecho natural.

La exigencia lógica de esta continuidad, aparece en cambio con Locke, que la satisface introduciendo también en el estado de naturaleza el imperio de la ley natural que es, en adelante, fuente y norma de las leyes civiles.

El estado de naturaleza no es estado de guerra, como pretendía Hobbes; la ley natural lo rige, pero como su protección permanece confiada a la insuficiente y mal regulada iniciativa individual, falta a tal ley la seguridad de eficacia que sólo puede obtenerse por la acción uniforme de un poder superior común. Este es creado por el asentimiento común en el contrato social, efectuando por tanto el tránsito a la sociedad civil. Así pues, causa impulsora de ésta es la necesidad; causa jurídica, el asentimiento, el cual naturalmente es dado para la mayor protección de las personas y de los derechos (libertad y propiedad), y para aquélla es renovado tácitamente por todo ciudadano que vive en un Estado. Pero ya que el tránsito del estado de naturaleza a la sociedad civil o política se cumple con la transferencia a ésta del único derecho punitivo que pertenecía antes a todo individuo, los individuos permanecen como tales en posesión de los demás derechos naturales, que siguen siendo tales sin transformarse en derechos civiles.

Falta en Locke la formación de la unidad vital del pueblo —como afirma Mondolfo—,⁶⁹ falta la conciencia del mismo problema de esta formación: la voluntad popular que él llega a establecer es una suma de voluntades individuales no una verdadera fusión orgánica. La exigencia de ésta es, a su vez, sentida por Rousseau y satisfecha con un retorno aparente al concepto de Hobbes y de Spinoza, a saber, que para constituir la voluntad soberana es necesario transferir por completo a la unidad de ésta la multiplicidad de los derechos y de los poderes de los individuos. De la multiplicidad de los “yos” individuales se constituye el yo común; de la pluralidad de las voluntades personales, la unidad de la voluntad general; de la dispersión de los derechos y de los poderes individuales, la indivisible soberanía, inalienable e indivisible, no es de una persona o de una clase, sino de la totalidad del pueblo, en el cual todos los ciudadanos se unen. No existe separación entre la calidad de súbdito y la de soberano, sino unidad e identidad de éstas en la calidad de ciudadano, ya que la fórmula del contrato debe resolver este problema: “Encontrar una

⁶⁹ *Ibidem*.

forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca igualmente libre como antes”.⁷⁰

No se trata, pues, de una renuncia, como en Hobbes, sino de cambio de la posesión incierta en la posesión segura de los derechos naturales (transformados en derechos civiles) y, sobre todo, del derecho fundamental de la libertad. El contrato no es como en Hobbes, un acto realmente cumplido, sino un postulado racional, lógicamente necesario para constituir la soberanía inalienable e indivisible. Estos dos caracteres de la soberanía son mucho más acentuados por Rousseau que por los predecesores. Locke había extraído de la experiencia inglesa la concepción de la representación, a la que se delega temporalmente el ejercicio de la soberanía, y de la división de los poderes; Montesquieu, gran admirador de la Constitución inglesa, acogía en el *Espíritu de las leyes* los mismos principios, sustituyendo a la división de Locke la otra (que todavía rige) en poder legislativo, ejecutivo y judicial.

Para Rousseau esta teoría es negación de los dos caracteres esenciales de la soberanía. La delegación puede ser del poder (gobierno) no de la voluntad (soberanía): el soberano (pueblo) no puede obligarse a querer lo que quieran los representantes a los que transmitiese el ejercicio de la soberanía. Su voluntad reside siempre en él; puede confiar a mandatarios solamente la ejecución de sus deseos. Para Rousseau, la pretensa división de los poderes no puede ser jamás una división de la soberanía en partes, sino solamente una distinción entre los actos de soberanía y los actos de magistratura.

Para comprender en su verdadero significado la separación de Locke y Montesquieu es preciso tener presente –afirma Mondolfo–⁷¹ la exigencia fundamental que inspira la teoría del contrato social. La fusión ideal de los *moi humains* individuales para constituir el *moi commun* colectivo, de las voluntades personales para formar la voluntad general, la transferencia ideal de los poderes y de las normas de cada persona, en la persona moral del Estado, no son otro caso que el postulado de la afirmación de la soberanía popular sobre las bases del derecho natural y de la concepción de la personalidad como sujeto de este derecho. De esta manera, Rousseau ha establecido los principios inspiradores de las democracias modernas: la libertad sigue siendo para él inalienable porque el derecho del ciudadano es el mismo derecho del hombre, asegurado a causa de la garantía que le presta la fuerza común.

La verdad moral del Estado reside precisamente en la libertad y en la igualdad que son los legítimos fines de toda legislación: la libertad, porque de

⁷⁰ Rousseau, J. J., *op. cit.*

⁷¹ Mondolfo, Rodolfo, *op. cit.*

ella solamente proviene la fuerza moral del Estado que, por tanto, no puede oprimir ni dejar oprimir a nadie sin traicionar su razón de ser y perder su legitimidad; la igualdad porque una exigencia universalista como la de la libertad, la implica necesariamente. La libertad afirmada como exigencia de dignidad humana nos pone ante el hombre como hombre, la igualdad cualitativa de todos: La personalidad como sujeto de derecho es un principio universalista, en el cual la libertad e igualdad se presentan como dos fases de una sola y misma exigencia.