

EL PROBLEMA DEL CONTROL DEL PODER EN EL PENSAMIENTO POLITICO DE DIDEROT

Por ANTONIO HERMOSA ANDUJAR

SUMARIO

I. Antropología y política. La democracia.—II. Naturaleza prejurídica y jurídica de los límites al poder.—III. Límites jurídicos: legalidad y legitimidad.—IV. El principio de legitimidad. Pacto social y voluntad general en Diderot y Rousseau.—V. Límites jurídicos: el principio de representación.—VI. Absolutismo y democracia en Diderot.

I

En la filosofía política de Diderot la democracia no es el único sistema político, sino sólo el único justo. La «multitude de boules» que podría figurarla no se organiza piramidalmente porque en tal caso se organizaría como «l'Etat monarchique», y en la democracia aquéllas se sitúan a un mismo nivel, y la presión ejercida de unas sobre otras se halla en proporcionalidad directa con el volumen de cada cual (Nakaz, § 42). En esta muestra de su interminable imaginación Diderot esculpe la idea de que la democracia no sólo preserva la igualdad natural del hombre, sino que la preserva también en sociedad, consintiendo únicamente la desigualdad civil tolerada por la naturaleza. La primera fue estatuida ya en el artículo «Autorité politique», donde se dictaminaba contra toda opinión que prescribiera una autoridad natural de un hombre sobre otro (1); los hombres, se decía allí, nacían libres y

(1) AP, pág. 9 y *Souverains*, pág. 54 (mientras no se diga lo contrario todas las citas de Diderot pertenecen al volumen *Oeuvres politiques*, ed. por Vernière, París,

por lo mismo nacían iguales: y, en efecto, más tarde se dirá que la «liberté est dans les démocraties» (Nakaz, § 10), y por ello se apostará por ellas cuando se trate de elegir la mejor de las formas de gobierno posibles. En cuanto a la desigualdad civil autorizada por la naturaleza, Diderot la había aprendido de su «frère ennemi» (Fabre), de Rousseau, quien la sancionara en el discurso sobre la desigualdad como la única justa: y en ambos constituirá otro modo de predicar la instauración de la sociedad meritocrática.

La democracia —por compendiar su significación en el conjunto del pensamiento ético-político diderotiano— aparece como la condición sin la cual el ejercicio de las capacidades propias de los individuos se convertiría en un mal ejercicio (2), y los derechos que naturalmente les pertenecen quedarían sin vigor; sólo en ella es posible la cristalización de una unidad armónica entre los «Trois Codes» —el natural, el civil y el religioso— que rigen la conducta humana, y cuya contradicción permitirá al individuo a lo más ser nada, pero nunca «homme, ni citoyen, ni pieux» (*Pages contre un Tyran*, página 142) (3). En el «sistema político» de la democracia —o «Forme du Gouvernement» o «Etat démocratique», como también se la denomina—, en suma, convergen la antropología de Diderot con su filosofía social y política (y aún con la dimensión política de su teoría de la religión). Veamos cómo se produce tal convergencia y las repercusiones en «l'Etat démocratique».

Aunque Diderot continúa el proceso de revalorización ética de las pasiones (*Pensées*, I/V) iniciado por Descartes, para quien eran «cœurs bonnes de leur nature» (*Passions...*, III, art. 211), en la caracterización del individuo prima sobre ellas el elemento razón, lo cual, retraducido en términos morales, significa la construcción de una ética racionalista, también ella continuadora de la cartesiana (*ibid.*, I, arts. 48-50), en donde el «vrai bonheur est fondé sur la vérité», y, por tanto, cuando lo bueno de un sujeto es su preciso conocimiento de un objeto (4), «il ne faut pas juger les hommes par leurs actions» (*Pages...*, pág. 136) (5). Incluso la virtud no será sino «le

Garnier, 1963). Rousseau enarbolará con no menor radicalidad la misma idea en diversas ocasiones y con objetivos distintos, tanto en el discurso sobre la desigualdad como en su obra política capital.

(2) El lector puede encontrar en el libro de STRUGNELL (*Diderot's Politics*, The Hague, M. Nijhoff, 1973) la traza de una evolución del pensamiento político de Diderot, desde su defensa del absolutismo hasta su apostasía del mismo y aun su profesión de fe revolucionaria.

(3) Cf. también Nakaz, § LV y *Supplément au voyage de Bougainville* (ed. Adam, Garnier-Flammarion, París, 1972, pág. 178).

(4) Diderot llegará hasta el punto de refrenar la exclamación de Medea: «video meliora probocue, deteriora sequor».

(5) Cf. también Nakaz, § LXXIII.

vrai dans les moeurs» (*ibid.*, pág. 138). Pero donde con mayor fuerza se subraya el valor de la razón en el hombre es en la cuestión del Derecho natural; Rousseau, aceptando formalmente la distinción hobbesiana entre Derecho natural y ley natural, lo atribuía por igual a hombres y animales, y retenía para el hombre en exclusiva la relación con la ley natural (*Inégalité...*, III, págs. 125-126), mientras Diderot excluía de toda la legalidad natural al animal y lo hacía por el siguiente motivo:

«... l'homme n'est pas seulement un animal, mais un animal qui raisonne» (DN, § 4);

y en el párrafo 6 confirmaba:

«Si les animaux (...) pouvaient voter dans une assemblée générale, il faudrait les y appeler; (...) Mais les animaux sont séparés de nous par des barrières invariables et éternelles; et il s'agit ici d'un ordre de connaissances et d'idées particulières à l'espèce humaine, qui émanent de sa dignité et qui la constituent.»

Donde Rousseau viera un «animal depravé» (*ibid.*, pág. 138) cuando miraba al hombre racional, y en el Derecho natural cuanto de común el hombre posee con el animal, Diderot veía la dignidad humana en persona, y en el Derecho natural la corona que ceñía en exclusiva su situación de privilegio en el universo natural (6).

Pero la razón sola no hace al hombre, bien que su posesión le permita poseer los demás atributos con los cuales Diderot conforma su figura. La libertad, según le enseñara Locke, le pertenece por derecho porque al nacer nace libre: y debe ejercerla tan pronto como puede valerse de su razón (7). Pero no sólo de razón y libertad vive el hombre. El hombre es también «propriétés et... droits» (*Représentants*, pág. 46) (y es más aún, como veremos a continuación), y como tal exige su protección y garantía para poder

(6) Ciertamente, el contexto explica tal calificación, en apariencia extemporánea, de Rousseau.

(7) *Two Treatises of Government* (ed. Carpenter, Londres, 1978), secc. 55 y sigs., y DIDEROT, AP, pág. 9 y DN, § 1 (Vernière, apostillando con una nota esta última cita, resalta el giro copernicano operado por Diderot respecto de sí mismo con la *Lettre à Landois*, donde, según Vernière, se abjura de la libertad para abrazar el credo determinista; pero en Diderot, tal libertad, desde el punto de vista jurídico, subsiste siempre, pues viene definida negativamente por la ausencia de autoridad natural de un individuo sobre otro).

seguir siendo. De ambos atributos hablaremos más tarde al hablar de la organización estatal, pero por el momento limitémonos a reseñar su co-participación esencial en la conformación del individuo, y consiguientemente del ciudadano (y consiguientemente de la «puissance» del Estado (*Puissance*, página 37):

«Qu'ou il n'y a point de propriété il n'y a point de sujets; qu'ou il n'y a point de sujets l'empire est pauvre, et qu'ou la puissance souveraine est illimitée, il n'y a point de propriété» (*En'retiens...*, página 277).

El hombre está hecho también de felicidad. En realidad cada una de las propiedades anteriores no pasan de ser herramientas que deben laborar en pos de la satisfacción de este instinto, de este fin último del hombre; «nous voulons être heureux», se afirma sin concesiones (DN, § 2). Pero...

Si nos detenemos a observar con atención la figura humana, ya plenamente debastada, nos apercibiremos de que los materiales utilizados en su construcción no han sido aportados por su pertenencia a una comunidad formalmente organizada, de quien los recibiría según los cauces convenidos al respecto y a quien se los restituiría reelaborados por él mismo procurando no obstaculizar la acción de los demás, una comunidad dotada de una personalidad diferenciada y de una voluntad propia para expresarla, sino que han sido acarreados desde la selva de su mónada singular, y por lo cual no cree hallarse ante ninguna obligación cuando se halla ante otra mónada: todo ello, naturalmente, gracias a los buenos oficios de una antropología demasiado grande porque ha hecho demasiado pequeña a la política sin corresponderle, y que habiendo usurpado en parte sus títulos al Derecho ha sustraído parcialmente, transformándolos en absolutos, diversos objetos a la acción de la voluntad normativa de los individuos jurídicamente vinculados. Pero...

Pero aparte de algunas contradicciones particulares, como la que supone individuos políticamente aislados titulares de derechos sólo ejercitables cuando se hallan reunidos —o mejor, necesariamente reunidos— (8), Diderot conduce su razonamiento a la misma tautología donde Locke transmutara su lógica en algo no muy distante de la magia. Sucintamente expresada, aquélla consiste en lo siguiente: se nos presentan individuos enteramente determinados con anterioridad al acto de la institución del Estado y, sin embargo, se instituye el Estado como un ente necesario para su entera determina-

(8) Valga el ejemplo del «derecho» a hacerse oír por un representante.

ción (y este paralogsimo [9] se convertirá en el principal recurso a la hora de explicar y precisar la ambigüedad del pensamiento político diderotiano). Diderot, es cierto, sitúa originariamente a los individuos en un hipotético Estado de naturaleza, y aunque asegure que «l'homme dans l'état de nature ne connaît point de 'souverain'; chaque individu est égal à un autre, et jouit de la plus parfaite indépendance» (*Souverain*, pág. 54), esto último ha de entenderse no en sentido fuerte sino en sentido meramente jurídico; con otras palabras: el concepto de Estado de naturaleza es la manera jurídicamente negativa de designar una relación social privada de todo aparato político; si no fuera así, es decir, si no existiera al menos una «aggrégation» (10) —nos valemos de la palabra roussoniana, que designa una unión estrictamente física— de individuos como, por ejemplo, podría contarse «la nécessité de réunir leurs forces pour repousser les entreprises de leurs ennemis» (*ibidem*) entre los motivos tendentes a la formación de una «association» (la unidad moral roussoniana). En efecto, la mónada de Diderot, a diferencia de la leibniziana, se relaciona con su par no por medio de Dios y todas tan felices, sino, como las de Hobbes y Locke, por medio de sus necesidades: y dada su «triste» condición de apasionadas y necesitadas, y dada su igualdad mutua, un alud de inseguridad empieza a rodar sobre las perspectivas de felicidad individual e incesantemente perseguidas amenazando con dar al traste con ella porque amenaza directamente sus vidas: he ahí la necesidad del Estado.

Así pues, en el Estado de naturaleza el todopoderoso individuo apenas puede nada ante quienes pueden tanto cuanto puede él, y toda su prepotencia es prepotencia cuando es narcisista: apenas abandona la crisálida personal se nivela con sus homólogas diluyéndose prácticamente en nada que no sea la seguridad de las incertidumbres y los peligros que le acechan, dada su condición de «véritable état de guerre continue» (*Entretiens...*, pág. 303); en el Estado de naturaleza, por tanto, la fuerza aislada de cada uno trabaja en favor de la debilidad personal tanto como en favor de la debilidad de todos al hacer general la incertidumbre. La relativización del individuo, su socialización, emerge con necesidad de esta situación, y de esta necesidad

(9) Es, por lo demás, la tautología en que incurre el pensamiento liberal moderno al tratar de política (según GONZÁLEZ CASANOVA: *Teoría del Estado y Derecho constitucional*, Vicens Vives, Barcelona, 1980).

(10) «Contrato Social», I-5 (en *Oeuvres Complètes*, tomo III, Pléiade, Gallimard, París, 1964). En honor a la verdad también se nos habla de un estado de naturaleza sociológico, algo roussoniano, donde los hombres vivirían dispersos (*Entretiens avec Catherine II*, pág. 303); pero tal realidad no desempeña ningún papel de relieve en su doctrina, como veremos más adelante.

emerge la supresión del ámbito estatal como un ámbito exterior y una condición extraña a la realización y consecución de la personalidad y felicidad de los individuos. La política ha dejado de ser un suburbio de la antropología: ha pasado a ser su complemento y desarrollo (11). Allanar las dificultades planteadas por el ejercicio de su voluntad omnipotente exige a los individuos la renuncia «à une partie de son indépendance naturelle» y conformar con ella la voluntad común del Estado. Pero, ciertamente, la felicidad personal permanece en el inalterable horizonte de cada cual, y aún se impone —una vez instituido aquél— como «la base de tous nos vrais devoirs» (Nakaz, § LXXIII; cf. *Entretiens...*, pág. 315), formulación ésta que alinea a Diderot entre los miembros de pleno derecho del clan utilitarista, lo cual repercutirá en la naturaleza del poder por un lado y —en directa conexión con ello— ocasionará, por otro, el desdoblamiento del concepto de felicidad.

La primera de tales consecuencias se traducirá en una limitación al ejercicio del poder, y se halla en consonancia con la antropología antevista, así como con la modalidad de Estado por instaurar también aludida más arriba (y sobre lo cual habremos de volver más detenidamente); en efecto, parece irracional que individuos racionales renuncien también a su razón cuando renuncian al Estado de naturaleza, como si fueran individuos hobbesianos, y absurdo querer confundir la renuncia parcial a su independencia natural con su entrega total en manos del soberano en la sociedad civil (como enseñara Locke). El Estado es de los individuos, y no los individuos del Estado, repetirá asiduamente Diderot, como también Rousseau (12). Esta conexión causal entre aspiración a la felicidad y exigencia de poder limitado, esta transcripción política del utilitarismo ético de Diderot, se halla ya plasmada en el artículo «Souverain» con estas palabras:

«Les hommes ne se sont mis en société que pour être plus heureux; la société ne s'est choisie des 'souverains' que pour veiller plus efficacement à son bonheur et à sa conservation» (págs. 54-55) (13).

Pero, decíamos, al calor político proporcionado por la garantía del Estado a la felicidad particular germina otro tipo de felicidad, colectiva ésta, cuya fuente ha de retrotraerse al menos hasta el concepto de felicidad pública ideado por Rousseau y del cual igualmente Kant será deudor, consis-

(11) STRUGNELL: *Op. cit.*, pág. 23 (aunque aquí se enfrenta a un problema, el de la moral universal, abandonado ulteriormente por Diderot —cf. pág. 59—; en cualquier caso permanece invariable la naturaleza —política— de la solución)

(12) AP, pág. 14; *Entretiens*, pág. 276, etc.

(13) La definición de *Puissance*, pág. 37, la implicaba igualmente.

te en su vinculación con la ley y materializada en «la liberté et la sûreté des personnes et des propriétés» (Nakaz, § XXXVI). De este modo, la obra de Diderot da cabida a dos (14) tipos de felicidad, la legal o formal y la individual o material, que contempla como un bien público las leyes que salvaguardan la seguridad física de los sujetos y la jurídica de sus bienes como condición imprescindible para poder ser felices ellos personalmente. Dicho de otro modo: el individuo logrará su felicidad particular únicamente en el Estado cuyas leyes contemplan como deber la protección de los individuos y de sus propiedades.

II

Así pues, la felicidad —vértice constante de la actividad de los individuos diderotianos—, no sólo implica en su existencia la de un poder público, sino que exige para su mantenimiento la limitación de tal poder. Y con el concepto de control del poder nos encontramos en el centro mismo del pensamiento político de Diderot. Tanto si atendemos a sus observaciones históricas como a sus consideraciones sistemáticas, y ya contemplemos estas últimas sincrónicamente o bien en su transcurrir diacrónico, el tema del control del poder político recurre una vez y otra transformándose en el supremo eje vertebrador de la filosofía social y política de Diderot. En la caracterización antropológica del individuo ya vimos la conformación de un límite pre y suprajurídico al ejercicio de la soberanía, y en las definiciones de *Puissance* y *Souverain* dos muestras de su transcripción política. Pero según hemos afirmado, todos los conceptos convergen al menos en ese proteico punto común: pasemos, pues, a su documentación.

En el bosquejo —racionalista— de la historia institucional francesa trazado para Catalina II de Rusia, Diderot critica la ocasión perdida por Charles VII de operar una verdadera revolución jurídica al no «substituer (avec) une loi uniforme et générale» todo el variopinto mosaico de costumbres que regían diferenciadamente el comportamiento de los súbditos, y se lamenta de que con tal proceder «France est condamnée à n'avoir jamais de Code» (página 224); Charles VII, en efecto, había fijado las leyes por escrito, pero

(14) No nos referimos con esto a la explícita mención diderotiana a las «deux sortes de bonheur» (*Entretiens...*, págs. 321-322), pues las allí distinguidas son ambas públicas (por lo demás, no es nuestro objetivo detallar la teoría de la felicidad de Diderot, sino mostrar su conexión con la política; por ello podemos prescindir aquí del significado de la conciencia. Al respecto, cf. el texto citado de STRUGNELL, páginas 64 y siguientes y 183 y sigs.).

había fijado con ello también su diversidad al fijar como grupos de leyes los diversos grupos de costumbres: así, la centralización política preconizada por Diderot había sido derogada antes de nacer. Pero Diderot no sólo critica esas medidas, favorecedoras de la pervivencia del derecho consuetudinario como rector de la convivencia estatal; critica también otras anexas, actualmente supervivientes, referidas a personas o castas particulares de personas que, o bien redundan en la misma dirección o bien mantienen jurisdicciones separadas en el interior del territorio del Estado: y las critica en nombre de la igualdad de los individuos, ante la cual no puede pretender validez derecho especial ni privilegio alguno: «La loi des roturiers n'est point: celle des nobles. Le clergé a des constitutions particulières à son état. Il en est de même du militaire, de l'ecclésiastique et du magistrat.» Y sentencia: «Cependant est-ce que tous ces gens-là sont autre chose que des sujets et des citoyens?» (*ibid.*, págs. 225-226). La resolución en favor de la igualdad —la crítica del ordenamiento del absolutismo feudal, con su cohorte de normas especiales y jerarquizadas— está en la base de otra prescripción diderotiana sin cuya presencia en el Estado la justicia ha perdido uno de sus efectos y la felicidad pública una de sus causas (15): la prescripción de la meritocracia. Sin la igualdad, vale decir, con la preservación legal de los rangos, las fortunas, etc., desaparece la posibilidad de distribuir las recompensas y dignidades públicas en honor al mérito de cada cual, y la realidad del acceso a los cargos públicos, a «toutes les places de l'État», mediante un «concours» (*Réputation...*, pág. 474; cf. *Entretiens*, pág. 324).

Junto a los límites preestatales y a los más o menos directamente derivados de su filosofía social y de las consideraciones históricas del constitucionalismo francés deben alinearse otros de carácter propiamente jurídico, consustanciales a la sistemática diderotiana. En rigor ya nos hemos referido a uno de ellos, al dotar a la igualdad de un carácter positivo expresado en su configuración como uno de los principios jurídicos del Estado, como también hiciera Rousseau, y que se traduce, frente a Hobbes, en primer lugar, en su reconocimiento como derecho por la ley, lo cual impide la nivelación políticamente negativa de todos los ciudadanos con su reducción a súbditos, tal y como ha sido verificada por el autor del *Leviatán*, y, en segundo lugar —corolario de la anterior—, la real equiparación jurídica de todos los ciudadanos ante la ley (16), o, dicho de otro modo, la materialización de la soberanía del Estado en el elemento impersonal de la ley en lugar de hacer-

(15) La principal: pues el mérito es «la base de la félicité publique» (*Réputation d'Helvétius*, pág. 474).

(16) «Les lois sont faites pour tous, pour le souverain et pour le peuple» (*Politique des Souverains*, § XLI).

lo, como Hobbes, en la voluntad personal del soberano; en la teoría de Hobbes, en efecto, la ley no es sino la volición del soberano públicamente declarada, y dado el carácter «subjetivo» de tal volición su autor queda exonerado de la obligación impuesta a los demás (17); con ello se produce una paradójica «igualdad» entre soberano y súbditos en torno a la ley: ambos son —en la terminología de Hobbes— «libres» ante la misma; pero la desigualdad real de tal igualdad aparente se manifiesta tan pronto como intentamos sondear el carácter de aquella libertad: el soberano, que dicta una ley cuando quiere algo, queda por encima de la ley porque puede «desobedecer» su voluntad tan pronto como quiera otra cosa (se trata, por tanto, de una libertad suprajurídica); el súbdito, en cambio, debe querer lo que quiere el soberano, y cuando puede querer algo distinto es únicamente en «the silence of the law» (18), en un espacio dejado muerto por la legislación: se trata aquí, por tanto, de una libertad infrajurídica, o mejor, meramente antropológica.

III

Si se observan atentamente las palabras anteriores, el razonamiento empezado con la cuestión de la igualdad ha terminado en la cuestión de la legalidad, y con él hemos iniciado una nueva fase en el problema del control del poder. Este emana de la propia ordenación del Estado, en la que coparticipa junto a los principios de legalidad y legitimidad el principio de representación (no así el de la división de poderes, por decirlo con el nombre clásico), cuyas casuísticas pasamos parcialmente a detallar.

Aunque el principio de legalidad salpique repetidamente la obra política de Diderot —algunas de esas salpicaduras ya han llegado hasta nosotros en las notas penúltima y antepenúltima—, el lugar donde, sin ningún género de dudas, lo establece con la mayor claridad y precisión, y con la ventaja añadida de mostrar su inquebrantable unidad con el principio de legitimidad, es el artículo «Souverains», publicado en 1765 en la *Encyclopédie*. En él aparecen los tres tipos de leyes diferentes que deben gobernar la actividad estatal, y que representan consiguientemente otros tantos límites irreba-

(17) «Mais si ce n'était pas un citoyen qui eût ce pouvoir, si c'était le souverain, y aurait-il de la liberté? Assurément, il y aurait la liberté d'un seul et la servitude de tous; d'où il s'ensuit, je crois, que la servitude d'un seul est al préliminaire essentiel à la liberté de tous» (Nakaz, § XXII).

(18) *Leviathan*, pág. 271 (ed. Macpherson, Middlesex, Pelican, 1979). El concepto físico de libertad pervive intacto en la realidad política hobbesiana.

sables para ella (19): las leyes naturales, las leyes civiles y las leyes fundamentales. De las primeras, como ya hiciera antaño —la distinción entre leyes naturales y leyes civiles se remonta hasta su primer escrito (AP, páginas 12-3)—, Diderot no suministra ningún estatuto ontológico especial que permita considerarlas, a la manera de Locke, como una legislación propiamente dicha, y en el artículo actual da pie en un punto concreto a su identificación con las prescripciones de la razón (20).

Los otros dos tipos de leyes son positivas y son las «lois fondamentales» y las «lois civiles». Aquí la diferencia ontológica sí aparece cada de inmediato y la primacía le es conferida a las primeras, primacía que recibe su ratificación legal en el hecho de que «le 'souverain' lui-même ne peut point (les) déroger» (*ibid.*, pág. 57) (a diferencia de las civiles a las que, obvia-

(19) Estos límites al ejercicio arbitrario del poder por parte del soberano, de naturaleza constitucional, aparecen ya, como hemos visto, en los artículos políticos de la *Encyclopedie*. Por ello sorprenden las palabras de un conocido exégeta de Diderot, J. Proust, quien afirma: «Diderot est, sans contestation possible, un absolutiste, au moins dans toute la période de rédaction de l'Encyclopedie. Il n'admet aucune condition politique au contrat qui lie le souverain au peuple, comme il est naturel pour un partisan convaincu de la souveraineté nationale: le roi peut tout, parce qu'il est l'interprète de la volonté de tous...» (*Diderot et l'Encyclopedie*, Colin, París 1952, página 432). Que Diderot pueda ser calificado de absolutista no lo ponemos en duda (y más adelante daremos la explicación): que no lo sea por las razones aducidas por Proust tampoco.

(20) El concepto de «loi naturelle» posee un carácter multívoco en la obra de Diderot. Tan pronto se designa con él una realidad psicológica —«le ressentiment est l'unique loi de la nature» (Nakaz, § XXXII)—, como, en reminiscencia epicúrea, se eleva la naturaleza a norma sagrada de toda legislación política y cuyo respeto por la ley positiva tendrá por recompensa la felicidad (*ibid.*, § XXVII, CXX y CXXXI). El contexto de esta última es económico, con lo cual tendría razón Proust (*op. cit.*, página 438), al incluir el mundo de las relaciones económicas —el liberalismo económico preconizado insistentemente por Diderot— bajo la égida de la ley natural. No faltan testimonios para avalar tal posición: § LXXIII (donde se muestra la imbricación necesaria entre felicidad y respeto de la propiedad, etc.) y XCII, así como en LXKVIII, donde se fusionan todas las ideas anteriores.

Si tras todo esto volvemos al problema que nos ocupa veremos que la adscripción de Diderot al giusnaturalismo se hallaría en realidad condicionada por su liberalismo económico; pero insistamos que, políticamente, sería una adscripción «forzada»: la legislación positiva no se limita a reproducir, como en Locke, una legislación natural preexistente a la institución del Estado —para Diderot no existe como tal conjunto normativo—, sino que crea el marco legal adecuado para que puedan desarrollarse sin esfuerzo los movimientos económicos impulsados por la naturaleza (Bobbio, creemos, hubiera tenido dificultades para incluir a Diderot en cualquiera de los modelos giusnaturalistas..., pág. 59, en «Hobbes e il giusnaturalismo» (incluido en el volumen *Da Hobbes a Marx*, Moiano, Nápoles, 1974)..

mente, sí puede hacerlo). Entre las leyes fundamentales del Estado se cuentan *grosso modo* aquéllas que conforman, por decirlo con Loewenstein, la «decisión política fundamental», expresamente enumeradas por Diderot como frenos a la libertad de acción del Estado:

«... un 'souverain' quelque absolu qu'il soit, n'est point en droit de toucher aux lois constitutives d'un Etat, non plus qu'à sa religion —otro límite no jurídico—; il ne peut point altérer la forme du gouvernement, ni changer l'ordre de la succession, à moins d'une autorisation formelle de la nation» (*ibíd.*, pág. 56; cf. AP, páginas 12-3).

Si el soberano osare rebasarlos dejaría de ser un soberano porque pasaría a ser un tirano, un déspota: y contra la tiranía Diderot acabará por exigir un refrendo legal al Derecho de Resistencia (Nakaz, § I).

Si las leyes fundamentales podían identificarse *mutatis mutandis* con el resultado de la actividad característica del poder constituyente actual, siguiendo en esa misma línea de comparación vendrían las leyes civiles a ser el producto del poder ejecutivo, aunque entre aquéllas Diderot incluya ciertas atribuciones en materia judicial que rebasan las competencias de los gobiernos democráticos contemporáneos. Como leyes civiles vienen designadas las facultades atribuidas al soberano de «établir le bon ordre par des lois salutaires»; y además, «il faut qu'il soit autorisé à les changer, suivant que la nécessité des circonstances le demande» (21). Aun cuando el poder hacerlas y el poder abrogarlas sea un poder que le pertenece por derecho no por ello las leyes civiles de Diderot son las leyes civiles de Bodin o Pufendorf, porque las leyes civiles de Diderot no dejan de atar con su fuerza vinculante la voluntad del legislador mientras permanezcan en vigor:

«Comme il peut changer les lois civiles, quelques personnes croient qu'il ne doit point y être soumis; cependant il est naturel que le 'souverain' se conforme lui-même à ses lois tant qu'elles sont en vigueur; cela contribuera à les rendre plus respectables à ses sujets» (*ibíd.*, pág. 57) (22).

(21) Continúa Diderot: ««Il doit réprimer ceux qui voudraient troubler les autres dans la jouissance de leurs possessions, de leur liberté, de leur personne; il a le droit d'établir des tribunaux et des magistrats qui rendent la justice, et qui punissent les coupables suivant des règles sûres et invariables» (*Souverains*, pág. 57).

(22) Entre tales personas hay que contar, obviamente, a Pufendorf, a quien tanto debe Diderot. Sobre el problema en particular véase el texto ya clásico de GIERKE: *J. Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, cap. III, Breslau, 1913.

Por otra parte, y en lo concerniente a la legitimidad, poco habríamos de añadir porque va implícita en la cuestión anterior. En efecto, hemos hablado del «soberano» y lo hemos visto proceder de una manera diferente según lo hayamos visto proceder en relación con las leyes fundamentales o con las civiles: pero, ¿quiénes son «soberanos»? : «sont ceux à qui la volonté des peuples a conféré la pouvoir nécessaire pour gouverner la société» (*ibídem*, pág. 54). El concepto de soberano, pues, presupone explícitamente el concepto de voluntad popular (23) a la cual debe servir, tanto creando y ejecutando las leyes como sometándose a ellas. Y mientras así hace, mientras cumple la legalidad, es «soberano» o, lo que es lo mismo, su poder es «legítimo». Cuando la viola y extrema su violencia en usurpación ya no es «soberano»: es un déspota que con su conducta no sólo ha justificado la insurrección del pueblo: la ha exacerbado en derecho (24).

IV

En la antropología de Diderot los hombres, por ser hombres, aspiraban a la felicidad, y por ser iguales ninguno poseía sobre los demás un poder natural. Pero el «estado de naturaleza» donde se desenvuelven los hombres diderotianos antes de constituirse en sociedad no es aquel «état de nature sauvage et isolée» en el que una multitud de «petits ressorts» se accionan a solas, chocan a veces y se rompen al chocar (*Entretiens*..., pág. 303) como tampoco aquel agrupamiento formado sin pacto en cuanto formado por instinto, porque contra el «ennemi infatigable» (*ibídem*., pág. 304) que es la naturaleza se lucha para perder cuando se lucha en soledad (25). Tales hombres son hombres hechos y derechos y no meros aprendices de hombres, que

(23) Diderot llegará incluso a afirmar que: «Tout gouvernement arbitraire est mauvais; je n'en excepte pas le gouvernement arbitraire d'un maître bon, ferme, juste et éclairé» (*Entretiens*, pág. 271).

(24) «Poco habríamos de añadir», decíamos. Sin embargo, dado que la legitimidad aparece avalada en Diderot por el pacto social, y que la voluntad popular es designada como «volonté générale», y dada la trascendencia de ambos conceptos en el pensamiento político —el primero con una amplia tradición tras de sí y el segundo puesto en órbita por Rousseau, y desde entonces centro constante de referencia para los estudiosos de su pensamiento y teóricos de la política en general—, dedicaremos el apartado que sigue a la exposición de ambos conceptos en Diderot a y su relación con Rousseau...

(25) Como puede apreciarse, el rechazo del contractualismo en la génesis de la sociedad es absoluto (Nakaz, § LXXII).

viven ya en una sociedad «made in Locke» cuando viven en estado de naturaleza (*Souverains*, pág. 54) y son hombres que no han evitado el sempiterno peligro de la naturaleza y por eso siguen físicamente juntos, y que han multiplicado el antiguo —el del hombre por el hombre (26), y contra eso quieren unirse políticamente: formando un Estado.

El hombre diderotiano, ya lo vimos, es un ser plenamente racional, capaz de sentirse único y usar consiguientemente a los demás como medios cuando los juzga desde el vértice de su interés personal, y de reconocerse igual a ellos si los juzga desde la plataforma de la razón: porque entonces, a solas de sus pasiones, oye a la «voluntad general» desgranar las normas válidas de conducta por su razón misma. Tales hombres, aspirando a la felicidad requieren el Estado, y siendo naturalmente iguales en poder la suma de sus fuerzas cristaliza en una «voluntad popular» o «voluntad general», legítima depositaria de la soberanía nacional (27). Y aquí, recuérdese, llegamos al momento del pacto, el cual implicaba la renuncia de los individuos como tales aparte de su omnipotencia natural y la cedían —ramificada políticamente en poder legislativo y poder ejecutivo— al soberano elegido por ellos como paso intermedio y necesario de ese paso constantemente final constituido por el deseo individual de felicidad. Comentaremos el detalle de la casuística del pacto observando de cerca la imagen del renunciante: ¿coincide con aquella «voluntad general» homologada con el género humano?

Diderot expone este «otro» concepto de voluntad general en su artículo «Derecho natural» (28). Al afrontar el problema de la justicia, del justo reparto a cada individuo de lo que le pertenece, Diderot sustrae a los individuos singulares la capacidad de establecer con medidas personales el criterio de lo justo, reconduciéndolo hasta las manos del «Genre Humain», de la «Volonté Générale» (29). Tanto en el Estado de naturaleza como fuera de él hay justicia si se siguen sus preceptos; el comportamiento de todo individuo en cuanto hombre, como ciudadano y como súbdito, como padre y como hijo, etc.; las relaciones interpersonales y las establecidas entre ellos

(26) «L'homme dans les forêts où la nature l'a placé est né pour combattre l'homme et la nature... Il s'associe aux hommes pour combattre la nature», había dicho anteriormente Diderot en el artículo «Honneur» (cit. por Vernière, págs. 304-305).

(27) Proust resalta aquí el único momento democrático de Diderot (*op. cit.*, página 425).

(28) El mismo Proust, en su estudio sobre este artículo (*ibid.*, págs. 384-393), nos advierte de las diferencias existentes entre Burlamaqui (y su epígono Boucher d'Argis) y Diderot, por un lado, y Rousseau y Diderot, por otro, pero no explicita —aunque sí las aluda (pág. 389)— las diferencias existentes en Diderot mismo.

(29) Consúltense sobre esto las interesantes páginas de MASTERS (*The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton, 1968, págs. 261-269).

singularmente con su sociedad, amén de las habidas entre las diversas sociedades entre sí, todo ello descubre en la voluntad general su respectiva norma apropiada. La moral y el derecho obtienen en ella su unidad normativa (30), sin que los avatares del tiempo puedan modificar esta relación ni la que determina el Derecho natural concerniente a cada individuo en cuanto parte sujeta a las determinaciones de la voluntad general.

Pero al tratar de identificar la persona del legislador, su figura comienza a desvanecerse travestida de enigma, y cuando se acude a ella en busca de las rectas normas de conducta el último cabo que le unía a la realidad se ha volatilizado definitivamente. La razón nos había enseñado en la equidad la condición de la justicia, su causa (31), y revelado la existencia de un «*interêt général et commun*» cuya satisfacción era la existencia de la bondad, de la justicia, de la utilidad, etc., y con tal revelación se nos descubre igualmente la presencia de una subjetividad universal, como la del sujeto moral kantiano y la del «*citoyen*» roussoniano, pero que no es trascendental como es aquél, sino empírica —la roussoniana combina ambos aspectos—. Sin embargo, con esto Diderot no va más lejos por su camino de lo que Kant irá por el suyo; desentendiéndonos aquí de las diferencias, ambos formula(n) —con mayor precisión y vigor el filósofo alemán— las condiciones de posibilidad de una legislación universal, pero no harán otro tanto con los preceptos que habrían de conformarla, con lo cual los individuos se encuentran en iguales condiciones de libertad para obedecer los imperativos de una ley muda, que hace del acto puro del entendimiento un acto semifallido al dejar su voluntad sin objeto, su querer vacío.

Este proceso de formalización se remata convirtiendo la voluntad general en «*règle*» (§ 9:3) de toda conducta humana posible, regla (32) que traduce la forma de la igualdad y debe presidir toda prescripción normativa (pero nada, repetimos, nos refiere esto del contenido de tales prescripciones).

Ahora bien, si la voluntad general participa formalmente en la legislación velando los derechos de la igualdad en el interior de los preceptos éticos, quién entonces «es» la voluntad general «material», es decir: ¿quién

(30) Cf. BRANDT: *Rousseaus Philosophie der Gesellschaft*, Stuttgart, 1973, pág. 65: «Es wird so wenig zwischen Recht und Ethik unterschieden wie zwischen staatlichen und vorstaatlichen Zustand der Gesellschaft.»

(31) DN, § 5: «... il ne veut pas seulement être heureux, il veut encore être équitable, et par son équité écarter loin de lui l'épithète de 'méchant'». § 9:8: «l'équité est à la justice comme la cause est à son effet, ou que la justice ne peut être autre chose que l'équité déclarée.»

(32) Por su parte Kant acabará transformando su ideario moral trascendental en un ideal regulativo de la conducta moral material de los individuos.

puede y debe dar tales preceptos éticos y con qué títulos puede acreditar su legitimidad y exigir obediencia? ¿Quién legisla en nombre de la voluntad general y en cuanto tal es la voluntad general? Diderot, en efecto, a diferencia de Kant, sí cree en la realidad material de la legislación ética universal: y la encuentra plasmada en «les principes du droit écrit de toutes les nations policées; dans les actions sociales des peuples sauvages», etc. (§ 8). Con todo, ese espíritu que informa tales principios y acciones, mostrándose así no se muestra al alcance de todos, por lo cual necesita de otros espíritus capaces de desbrozar entre esa nube de acciones el rastro de aquéllas realmente en correspondencia con el demiurgo moral que las inspiraba, así como de seleccionar en el conjunto de principios antevistos los principios de la voluntad general. Y así, una vez conocida, una vez puesto en evidencia el hecho de una «volonté générale (que) n'erre jamais, il n'est pas difficile de voir à laquelle (si a ella o una voluntad particular) il faudroit, pour le bonheur du genre humain, que la puissance législative appartient». Y añade Diderot: «et quelle vénération l'on doit aux mortels augustes dont la volonté particulière réunit et l'autorité et l'infalibilité de la volonté générale» (§ 9,6). Así pues, el espíritu objetivo de la voluntad general encarna materialmente en determinadas personas privilegiadas dignas del mayor de los respetos. De este modo, en la esfera estrictamente racional donde Diderot ha desenvuelto todo su razonamiento el acero moral de aquellos hombres introduce por la vía de la ética diferencias psicológicas, somatizadas políticamente, antaño negadas con el reconocimiento y proclamación de la igualdad naturales de los individuos, y las introduce en pleno Estado de naturaleza... (33).

Estas consideraciones permiten cerrar el paréntesis abierto en nuestro análisis del pacto con el fin de precisar la genuina naturaleza de uno de los miembros que lo sellan: la voluntad general. La pregunta por la comunión de los dos tipos de voluntad general encontrados en Diderot se ha saldado negativamente (34). Puesto que existe «un contrat fait ou supposé» (AP, página 10) entre la voluntad general y el soberano a quien aquélla le transmite bajo ciertas condiciones la soberanía de la cual es titular inalienable, el primer miembro de la relación es necesariamente una entidad real, histórica y no una entidad metafísica, como la voluntad general disecionada en el artículo «Derecho natural». En un caso como en otro, tanto si el pacto es tácito como si es explícito, la voluntad general pactante se halla constituida por el conjunto de individuos reales que en el primer caso es necesariamen-

(33) Cf. nota 29.

(34) Estas consideraciones, por tanto, confirmarían el artículo DN como texto que repugna en gran medida al conjunto de la obra diderotiana: como se verá, entra en conflicto con lo escrito antes como con lo escrito después por Diderot.

te «histórica» por referirse a sociedades presentes —la función del pacto consiste precisamente en legitimar las relaciones de poder existentes, y tal legitimación la confiere él originariamente o cuando ratifica una situación originariamente creada por la fuerza: por el contrario, el problema debatido en el artículo «Derecho natural» es el del fundamento de la moral—, y en el segundo, puede ser también «natural» porque puede hacer referencia al instante de la transustanciación del Estado de naturaleza en Estado. Por ello, en un caso como en otro, la voluntad general histórica no es nunca una regla formal, y ni siquiera desempeña una función meramente formal en el Estado: si posee de formal el objeto del bien común, de la felicidad individual y colectiva, con el cual se acerca al pacto para renunciar a buscarla en su aspecto objetivo ella misma poniéndose en manos del soberano, no es menos cierto que las leyes por cuyo conducto aquél pretenderá lograr tal proceso no podrán, si son fundamentales, ser revocadas sin su concurso, y si son civiles dejar, al menos, de ser cumplidas por su autor. No sólo: la voluntad general podrá profundizar su «contenido» material en la legislación, es decir, podrá ser reconocida constitucionalmente en sus derechos —o lo que es lo mismo: convertirse en una obligación para el soberano— a través del proceso de interpretación de las leyes verificado por sus representantes (pero sobre esto ya volveremos más tarde).

Por último, el soberano juega un papel similar en el Estado al de aquellos prohombres susceptibles de hacer surgir el deseo común de su voluntad particular: el de intérprete de la voluntad general. Pero el soberano lo juzga con las ventajas de no tener que consultar en los designios ocultos de los malhechores, ni con los de su resentimiento los designios de la voluntad general. No necesita hurgar en los principios de las naciones civilizadas ni viajar en busca de pueblos salvajes, hasta Tahití o más lejos, si quiere saber la voluntad general porque lo puede encontrar en el suyo: le bastaría cumplir su deber de escuchar a los representantes elegidos por aquélla. Por lo demás, podrá errar cuando dicta leyes: y deberá pagar por ello cuando el error es querido. En conclusión: la voluntad general histórica es irreconcilable en la entidad metafísica antes analizada, y las prescripciones normativas por las que se rige la comunidad —emanadas del soberano, en cuanto intérprete suyo, y no de ella misma— conforman dos diferencias que cancelan toda posibilidad de equiparación entre ambos tipos de «voluntad general» presentes en la obra de Diderot (35). A continuación volveremos al pacto sabiendo

(35) La historicografía roussoniana no ha hecho justicia a Diderot en su relación con Rousseau al desconocer el carácter histórico de su concepción de la voluntad general y limitarse a parangonarla con su acepción metafísica. Y respecto a ésta, si bien la crítica reconoce la diferencia entre la concepción de Diderot y la del Rousseau

que nos las habemos con un sujeto plenamente definido, con un sujeto real, cuando nos las habemos con la voluntad general.

A diferencia de Rousseau, en quien la función y el significado del pacto social resultaban diferentes a resultas del contexto histórico en el cual viniera operativizado, Diderot sólo conoce un solo uso para un tal concepto: el de fundamento jurídico del Estado. Por medio del contrato social se confería la legitimidad al poder soberano del Estado y —su anexo en relación con el individuo— se establecía la base de la obligación. Una vez efectuado, los individuos como partes y la sociedad como un todo se comprometían a obedecer las leyes emanadas del poder legítimo de la comunidad, sin posibilidad de volver sobre sus pasos mientras el soberano siguiera siendo «soberano» (en el sentido más arriba explicitado) (AP, pág. 14). Legitimidad y obligación integrarán igualmente la significación política del contrato social roussoniano en su aplicación a los Estados contemporáneos aún capaces de regularse mediante la normativa de la libertad. Ahora bien, las diversas implicaciones políticas entrañadas según ambos autores en el concepto de legitimidad —prescindiremos aquí de su correlato individual— acentúan todavía más la disparidad de dos concepciones marcadas y animadas por intenciones y valores divergentes a pesar del objetivo común —la democracia— al que aspiran; tal disparidad se inicia —donde Diderot viera la obra del instinto— en la adopción por parte de Rousseau del contrato social como sujeto jurídico explicativo del origen histórico de las diversas sociedades a partir de un primer estadio —el Estado de naturaleza— caracterizado por la ausencia de relaciones estables entre individuos que podían haber pasado directamente por congéneres de los animales si no hubieran poseído el distintivo de la libertad (36); y se profundiza porque el pacto contemporáneo,

del *Contrat Social*, la unanimidad se fractura cuando se analiza la evolución de tal concepto en Rousseau (y se lo compara con Diderot en cada una de sus fases). En este caso Brandt hace corriente él solo frente a la línea que baja de Bealaupon hasta, al menos, Biou, vía Hubert, Derathé, etc. Frente a ellos resalta la comunidad de ideas respecto a la voluntad general hacia los años 1754-1755. Por su parte, Einaudi adopta una posición equidistante de ambas posiciones antagónicas al equiparar por un lado a Diderot con el Rousseau del artículo «Economie politique», y al marcar, de otro, la definitiva diferencia a partir de la redacción roussoniana del «Manuscrit de Genève» (*Il primo Rousseau*, Turín, 1979, págs. 161-167).

(36) Tal concepto —uno de los más polémicos de la obra roussoniana (cf. al respecto, en el texto inimitable de CASIRER: *Das Problem J.-J. Rousseau*, Darmsatdt, 1975, las págs. 16 y sigs.)— viene resaltado habitualmente por la historiografía roussoniana como uno de los focos de divergencia de Rousseau con el pensamiento ilustrado (otro sería la revitalización del sentimiento), para el cual se caracteriza el hombre en primer lugar a través de su facultad racional.

idea racional en Rousseau, podía en Diderot —«... fait ou supposé»— ser un *factum*, un hecho histórico.

Pero vayamos con las implicaciones políticas aludidas. En Rousseau, el primer efecto del pacto es la voluntad general; en Diderot, el primer efecto de la voluntad general es el pacto. En Rousseau, como en Hobbes, son individuos pactando unos con otros quienes dan lugar al contrato social: y su condición de libres e iguales se retraduce políticamente en la constitución de la voluntad general, depositaria de la soberanía popular y conformada, al contrario que Hobbes, por todos ellos (37). En Diderot, contrariamente a Hobbes y Rousseau, el pacto social tiene dos sujetos —voluntad general y soberano—; e implica la deferencia de la soberanía del primero en el segundo: el cual, como en Hobbes, pasa a ser su «representante» (38). En el primer caso, por tanto, la legitimidad posee un carácter democrático; en el segundo, un carácter absolutista. El titular de la soberanía, a falta del concepto de representación, en el sentido contemporáneo —laguna comenzada a rellenar en su escrito sobre Polonia—, es la suma de los pactantes, y con ello al menos Rousseau hace honor a la calidad racional y moral con la cual había investido a sus sujetos. En Diderot el titular efectivo de la soberanía es uno de los pactantes: y con ello el deshonor hacia la calidad racional y moral de sus individuos está cumplido.

La legitimidad democrática aparece junto a las demás propiedades del sistema roussoniano en conexión de causa y efecto; a su vez, la legitimidad absolutista resulta el justo efecto de una concepción que, como vimos, tiene en la consideración instrumental del Estado su causa. El carácter utilitario del pacto Diderot lo expone en muchas partes, pero en pocas con tanto relieve como aquí:

«En établissant les sociétés, les hommes n'ont renoncé à une portion de l'indépendance dans laquelle la nature les a fait naître que pour s'assurer les avantages qui résultent de leur soumission à une autorité légitime et raisonnable; ils n'ont jamais préterdu se livrer sans réserve à des maîtres arbitraires, ni donner les mains à la tyrannie et à l'oppression ni conférer à d'autres le droit de les rendre malheureux» (*Pouvoir*, pág 35).

(37) Limitamos aquí nuestras consideraciones al CS, donde se proclama la democracia directa.

(38) En Hobbes de un modo más radical: «representar» es en este caso directamente «sustituir»; por ello el soberano podrá reclamar todos los derechos: los súbditos todas las obligaciones.

La felicidad individual se revela una vez más como el principal resorte de estos seres contemplados «independientemente» unos de otros a pesar de contemplarlos en sociedad, y dotados con poderes «naturales» de los cuales sólo renuncian a una parte con el fin de lograr aquélla (39). El Estado, exigido como una necesidad en el proceso de realización material de la felicidad de los individuos nunca puede, sin embargo, adquirir un estatuto ontológico igual al de aquéllos. Se entiende así, en primer lugar, que la felicidad objetiva ganada por la sociedad con la nueva legalidad suponga siempre comparativamente una felicidad de menor rango que la individual, a cuya consecución sirve como medio, y, en segundo lugar, que la legitimidad diderotiana no constituya, en realidad, sino otro fenómeno más de la perentoria preocupación que exudan todos los poros de la teoría política diderotiana: el control del poder. La legitimidad, ya se mire, a la manera de algunos teóricos contemporáneos, desde su ángulo jurídico y venga entonces considerada como la facultad del poder político de producir normas justas y válidas (40) (y de reclamar obediencia para ellas), o bien sea considerada —caso de Diderot y Rousseau— también como un hecho político en su génesis por derivar de la soberanía originaria del pueblo, comporta siempre un freno al ejercicio descontrolado del poder. Pero en sí misma no se identifica inmediatamente con él, a no ser, naturalmente, que se la aferre epidérmicamente, es decir: a no ser que la aferre Diderot. Si Diderot lo ha hecho así es porque con la legitimidad confiere al soberano la titularidad de la soberanía originaria del pueblo, porque le detrae su virtualidad legislativa ínsita en la capacidad racional de sus miembros en favor del nuevo héroe del Estado, excepción hecha de las salvedades antevistas y del control legal de la actividad del soberano ejercido por el pueblo a través de sus representantes. Todo ello cristaliza en el pacto y justifica la modalidad del mismo establecida por Diderot, el pacto de sumisión en la célebre distinción de Pufendorf (y al cual Rousseau criticara en Grocio con la negación de la posibilidad de que un pueblo pudiera alienar su soberanía). El «consent», tan caro a Locke, reaparece en Diderot fundamentando el acto por cuya virtud un pueblo renuncia a ordenarse por sí mismo: a regirse con las leyes elaboradas por sus propios representantes, elegidos mediante sufragio, y a con-

(39) En pocas partes como aquí —en la pervivencia de la desocialización de los individuos, aun dentro de la comunidad estatal— se refleja con mayor nitidez el límite de la concepción de la democracia por Diderot, incapaz de introducir el concepto de sociedad en el concepto de individuo: de no contemplar «dos» individuos mirando uno: uno relacionado con la ley y el otro sin relación con ella.

(40) Cf. BOBBIO: «Sobre el principio de legitimidad», en *Contribución a la teoría del Derecho*, Valencia, 1980, págs. 307 y sigs.

tinuar participando en el proceso gubernamental ejercitando su función de electorado... (41).

¡Cuán diverso el paisaje donde actúa Rousseau! Frente al carácter instrumental del pacto tal y como aparece en Diderot, Rousseau opone su concepto normativo, y el legalismo ético resultante se contrapone al utilitarismo moral que impregna la concepción diderotiana. En efecto, como hemos dicho, la voluntad general surge del contrato constituyente. La voluntad general es el órgano legislativo del Estado y en su composición intervienen todos y cada uno de sus miembros. Al ser su producto la ley, la ley es un producto de todos (42), es decir, los individuos entran en una doble relación con ella: como autores, en cuanto copartícipes de la voluntad general, por un lado, y como destinatarios en cuanto individuos privados por el otro. Políticamente son «citoyens» en el primer caso; «sujets» en el segundo. Como «citoyens» actúan colectivamente conformando un cuerpo único, como «sujets» obran como miembros diferenciados de la comunidad: la subjetividad universal del primero se troca en subjetividad particular en el segundo.

Basta tan somero preámbulo a la casuística de la ley para comprobar la revitalización de lo público experimentada a manos de Rousseau. Aunque admita un espacio para la acción individual ajeno a toda suerte de coacción social (43) y gobernado por el Derecho natural (CS, II, 4), tal espacio es un lastre «iusnaturalista» que no contraviene la dirección fundamental de su teoría. La ley pasa a ser el referente de toda conducta individual y colectiva, la norma de lo justo y de lo injusto, del vicio y de la virtud. Cada acto del soberano proviene de una deliberación y se manifiesta como ley; toda ley es justa por provenir del soberano y ser éste siempre lo que debe ser: el interés común en acción, que puede a lo más errar el bien, pero nunca querer el mal; y toda acción del «sujet» en cuya voluntad aparezca como móvil la ley es una acción virtuosa, a la que sigue necesariamente la recompensa de la felicidad (44). Del centro de la felicidad individual implantado por Diderot un giro de casi 360 grados nos ha conducido de su posición

(41) El soberano es la otra mitad del pacto, y en cuanto tal exige sus derechos. El resultado del mismo muestra la fuerza de su exigencia porque muestra la debilidad de una teoría que parte del racionalismo, pero aboca en el empirismo (cf. más adelante).

(42) «Quand tout le peuple statue sur tout le peuple...», dice Rousseau (CS, II-6), etc.

(43) Nadie, que sepamos, ha expuesto con mayor claridad que Solari este aspecto de la teoría rousseauniana. Cf. «Natura e società nel Rousseau», en *La filosofia politica*, I, «Da Campanella a Rousseau», Bari, 1974, págs. 357-375.

(44) El lector creerá haber encontrado aquí a Kant y no a Rousseau, y es que en este aspecto Kant es Rousseau subjetivado.

de causa de toda acción ética a su posición de efecto de la acción virtuosa, traducción personal de la acción jurídica emprendida por la comunidad. Ahora el centro es la felicidad pública, cuyo papel subsidiario reconocimos en Diderot, identificada con la legislación emanada de la voluntad general (45), la cual cancela toda contradicción entre razón y pasión, ciudadano y súbdito, etc., mientras la felicidad individual no identificable con la consecuencia de la acción virtuosa, consistiendo en un *quantum* enteramente subjetivo de apreciaciones y vivencias queda sin posibilidad de tasa y trascendencias públicas (46).

Con la legitimidad democrática el poder soberano cambia de *status* sin cambiar de dueño. Un pacto de asociación celebrado entre todos los individuos les permite detentar en la unidad de un cuerpo lo que antes detentarán como suma de particulares. El pueblo continúa siendo después del pacto el dueño del pueblo, sin renunciar a nada gravoso para cada integrante del mismo porque la igualdad de condiciones anula un tercero beneficiario, y la renuncia, además, lo es para recuperar absolutamente —vale decir: en derecho— todo y más de lo abandonado en la cesión (*ibid.*, I, 6).

V

Con el principio de representación entramos no sólo en una nueva dimensión política del control del poder sino también en un mundo político nuevo. Por un lado complementa el principio de legalidad porque son los representantes quienes deben en juzgar si la conducta del soberano obedece o no las prescripciones legales; por otro, en cambio, ninguna otra figura permite retrotraer tanto la reseñada proclamación de la democracia como la mejor de las formas de gobierno posibles hasta los límites de otras peores, o, por decirlo de otra manera, marcar con el tizne del absolutismo el carácter de la democracia.

Y es que a pesar de convertir la representación en un principio básico

(45) También aquí Kant reproduce a Rousseau: «*Salus publica suprema civitatis* les est... aber das öffentliche Heil, we-Iches zuerst in Betrachtung zu ziehen steht, ist gerade diejenige gesetzliche Verfassung, die jedem seine Freiheit durch Gesetze sichert: wobei es ihm unbenommen bleibt, seine Glückseligkeit auf jedem Wege, welcher ihm der beste dünkt, zu suchen...» («Über den Gemeinspruch», pág. 154, en *Schriften zur Antropologie*, I, Frankfurt, 1978). Cf. asimismo, la quinta proposición de la historia cosmopolita...

(46) *Fragments Politiques*, *op. cit.*, VI-3, págs. 510-511.

de la organización estatal, a pesar de fijar sus derechos como «corps intermédiaire» (*Entretiens*, pág. 248), verdadera realización legal mater al del sagrado «droit d'opposition... naturel, inaliénable et sacré» (*ibíd.*, pág. 272), Diderot no consigue retraducir tales derechos en competencias estrictamente legislativas, dejando a los representantes sin rebasar el umbral de las funciones meramente «judiciales» (y ello aún cuando en el recuento de los parlamentos empíricos figure el caso del Parlamento inglés, del que Diderot reconoce expresamente su poder legislativo junto al monarca (*Représentants*, páginas 41-42). En efecto, cuando se trataba de la realización de las leyes fundamentales los sujetos del pacto eran el soberano y el pueblo directamente (47); cuando se trataba de las leyes civiles se trataba sólo del soberano en lo concerniente a su realización, y finalmente de los representantes al tratarse de verificar su cumplimiento. Añadamos aún un aspecto esencial al cuerpo de representantes relativo a su composición: si se pregunta quiénes son veremos que la nación representada es sólo una nación parcial al ser representantes tan sólo los «grands propriétaires» (Nakaz, § XXIII) (48). El lector quizá quiera conocer los avatares de un pensamiento resunido en la aparente paradoja de la segmentación del pueblo y de la tolerancia del absolutismo, desatada precisamente donde más compacta parecía la voluntad popular y mejor controlado el ejercicio del poder.

El principio de representación se halla sólidamente enquistado en el pen-

(47) Aquí puede haber, quizá una excepción; dado el esquematismo con el cual Diderot se pronuncia en el tema de la decisión política fundamental, parece que lo convenido entre los sujetos del pacto es la forma de gobierno, el orden de sucesión, pero sin que de los deseos de la comunidad —abstractamente generalizados en el bien común— surgiera ya espontáneamente el conjunto de normas que da a tales deseos su conformación jurídica. En tal caso, los representantes —en cuanto «intérpretes» de la voluntad general— podrían decidir si el proceso de realización del orden constitucional se ajusta o no al bien común de la sociedad. A ello parece apuntar Diderot cuando dice: «Un roi qui veut inutilement et qui n'est obéi, sa volonté n'est vérifiée, c'est-à-dire déclarée conforme au bien général, par le corps intermédiaire...» (*Entretiens...*, pág. 248).

(48) La ambigüedad señalada y no explicada por F. Díaz en la concepción diderotiana de la representación podría tener una fácil respuesta sociológica antes aún que jurídica. En cualquier caso no se la debe aplicar a todos los elementos de tal concepción, porque el de la «nómina» de los representantes es una cuestión estrictamente concerniente al pueblo, y en ningún caso se decanta en favor del soberano, como apunta Díaz en su nota 7 (pág. 562), y para cuya prueba aduce un fragmento de Diderot que prueba más bien lo contrario al probar lo ya explicado en otras ocasiones (*Entretiens...*, págs. 229, 248 y 274). Cf. F. Díaz: *Filosofía y política nel Settecento francese*, Turín, 1973

samiento político de Diderot. Sus consideraciones históricas (49) tanto como sus investigaciones sistemáticas dan buena cuenta de ello. En las «Observations» resalta sin paliativos su necesidad para el mantenimiento «des lois fondamentales d'un Etat» (§ 14), con lo cual complementa jurídicamente la necesidad política de «maintenir le concert qui doit toujours subsister entre les souverains et leurs peuples» y la necesidad física de «mettre les uns et les autres à couvert des attentats des mauvais citoyens» mencionadas ya en el artículo «Représentants». El logro de todo ello, añadía allí Diderot, sería hecho realidad si «une constitution qui permettrait à chaque ordre de citoyens se faire représenter» llegara a ser un hecho posible (pág. 48). De aquí su definición:

«Les représentants d'une nation sont des citoyens choisis, qui dans un gouvernement tempéré sont chargés par la société de parler en son nom, de stipuler ses intérêts, d'empêcher qu'on ne l'opprime, de concourir à l'administration» (pág. 40).

Como puede apreciarse, al concepto de representación se conecta directamente el «gouvernement tempéré»; se comprende, pues, la preferencia arriba indicada por la democracia: es decir, que no toda forma de gobierno sea legítima dado que la representación es necesaria y no todo gobierno la admite. Sin los representantes el deber de «écouter les voix de tous ses sujets» propio del soberano quedaría incumplido, y la afección de su pueblo derivada de la satisfacción de las necesidades correspondientes a los diversos intereses ramificados en el interior de la sociedad estatal —satisfacción que exige información— podría ser la del tumulto y la insurrección (págs. 46-47). Su tarea más urgente y primordial es la de velar por el cumplimiento de la ley o, lo que no es sino otra expresión para lo mismo, garantizar el respeto a los derechos imprescriptibles de los individuos y la protección de sus propiedades, sin lo cual la solidez de los fundamentos legales del Estado es la de los castillos en el aire (50). Tal fiscalización del poder soberano —inherente al concepto de representación— viene declarada como «le premier point d'un code» y apuntalada con esta «seconde loi» (alusiva a los instrumentos jurídicos característicos del órgano representativo):

(49) Cf. al respecto la cuestión de «la formalité de l'enregistrement» (*Entretiens...*, páginas 234-248).

(50) «Il ne se mêlerait ni de guerre, ni de politique, ni de finances. Son district... se réduirait à la conservation des lois faites et à l'examen des lois soit à faire, soit à abroger, des institutions, etc.» (*ibid.*, pág. 275), dice Diderot a Catalina a propósito de la «Commission».

«... les représentants de la nation se ressembleront (51) tous les cinq ans pour juger si le souverain s'est exactement conformé à une loi qu'il a jurée; statuer sur la peine qu'il mérite, s'il en a été infracteur; le continuer ou le déposer et jurer derecher ces lois, serment dont il sera pris acte» (Nakaz, § I).

El control de la actividad del soberano por parte de la voluntad popular a través de sus representantes alcanza con estas palabras la cima de su poder. No sólo aparecen plenamente reconocidos los derechos constitucionales del «corps intermédiaire» integrado por los representantes del pueblo, y no sólo tal órgano se emancipa de la tutela directa del soberano puesto que queriendo una legislación no se la quiere vana (*ibid.*, § XI), sino que, además, sus resoluciones adquieren inmediato carácter vinculante para aquél, hasta el punto de poder ser cesado en sus cargos e, incluso, de tener que dar cuenta de las responsabilidades penales pertinentes. Cuán largo el trecho avanzado en el camino de la limitación legal del poder desde que en las páginas del artículo «Autorité politique» (pág. 20) enarbolará la sumisión como el estandarte de la conducta a seguir por los ciudadanos incluso ante «un roi injuste, ambitieux et violent» (pág. 20), o desde que en el artículo «Représentants» la cifra a «parler», a hacerse oír por parte del soberano (páginas 40, 46, 48, 49) (52), y en las *Pages contre un Tyran* se conformara en elevar la crítica a derecho (pág. 144). Ahora la ley ha alcanzado también al soberano, y desconociendo diferencias la norma del castigo sigue a la transgresión de la norma también para él.

Pero si los representantes son los valedores constitucionales de los derechos de los individuos no por ello son sus dueños; éstos delegan en aquéllos su poder, pero sin renunciar a él. Representantes y representados no guardan entre sí la relación del amo y el esclavo, como en Hobbes. La nación no hace nunca dejación de su soberanía, y si al soberano contraponen sus representantes, contra sus representantes se opone ella misma. Aquéllos no adquieren en el ejercicio de sus funciones derecho especial alguno: y no poseen más derechos de los conferidos por la nación: «nommés par la nation» sólo ante ella son responsables, sólo ella tiene «le droit de les révoquer» (*Entretiens*, pág. 229) (53). El terminante cordón umbilical del man-

(51) Las asambleas, ordinarias y extraordinarias, también eran en Rousseau un instrumento de control de la voluntad general sobre el gobierno (CS, II [8).

(52) Norma ésta, «parler», que sigue siendo la norma en el *Supplément* (pág. 186), aunque sea un «parler» crítico.

(53) «Les 'représentants' supposent des constituants de qui leur pouvoir est émané, auxquels ils sont par conséquent subordonnés, et dont ils ne sont que les organes»,

dato imperativo vincula, por tanto, a los representantes con los constituyentes. Por lo demás, no constituye el único medio de control del mandante sobre el mandatario: «nouvelles élections rappellent aux 'représentants' que c'est d'elle (de la nación) qu'ils tiennent leur pouvoir» (pág. 53). La renovación de sus representantes le garantiza a la nación que una vez elegidos sigan siendo suyos.

VI

En la antropología y en la definición de «Souverain», en la concepción positiva de igualdad y en sus secuelas meritocráticas, en su exigencia de una revolución jurídica al analizar históricamente la evolución constitucional francesa y en su modo de caracterizarla políticamente articulando el control del poder por medio de los principios de legitimidad, legalidad y representación, que respaldan el imperio de una ley por vez primera universal e impersonal, el pensamiento político de Diderot se decantaba en favor de la democracia. Sin embargo, el pensamiento político de Diderot era como el dios Jano, y la exposición de lo que acontecía en la otra cara mostrará que con lo anterior se había caminado mucho en la dirección de la democracia, pero no suficiente.

Cuando Diderot analiza la génesis de la representación su perspectiva es empírica —histórica— y no racional: es la del absolutismo y no la de la democracia. Los representantes —cuya necesidad en la división técnica del trabajo político se extiende por igual a ambas formas de gobierno, la absolutista y la democrática— no surgen, por tanto, de un derecho inmanente a la voluntad soberana del pueblo, sino de un privilegio concedido por el soberano, y surgen, por tanto, no para «representar» una voluntad de la cual no son portavoces sino para «administrar» unas leyes de las cuales el soberano es principal coautor y supremo ejecutor (*Entretiens...*, págs. 226-228). En otras palabras, la autoridad de la cual gozan tales representantes es la porción cedida por el soberano, quien voluntariamente se ha despojado de ella: sólo que una vez alienada debe permanecer alienada siempre, concluirá Diderot (54).

Quizá este modo —histórico— de enfocar el problema ayude a explicar y comprender por qué la lógica democrática, al mezclarse en su resolución,

declaraba taxativamente Diderot en el art. Ré-presentants (pág. 52), y en las *Entretiens...* (pág. 274) se mantenía en su idea: «La province pourrait seule révoquer son représentant, sans aucune forme de procès.»

(54) Cf. en pág. 227 el resumen de tal proceso.

concentre y dilapide prácticamente todas sus energías en poner francos a un poder antaño considerado y ejercido como omnímodo sin ver que una soberanía originariamente atribuida al pueblo debe actuarse en precisas medidas constitucionales que vayan mucho más allá de un simple pacto y de una fiscalización de la actividad del otro extremo del pacto. Dicho de otra manera: la limitación absolutista de la concepción democrática de Diderot nace y se expresa, en primer lugar, en un concepto de representación incapaz de concentrar en las manos de los representantes —como en cambio sí hicieran Locke, Rousseau y Kant— el poder supremo originario de la comunidad, es decir, de «penalizarlos» políticamente confinándoles al «ostracismo» judicial en lugar de investirles con las funciones legislativas propias de quienes representan al pueblo cuando el pueblo es soberano. De este modo, los representantes entran en contacto con el soberano al final del proceso del poder político, en la aplicación de la ley, en lugar de hacerlo casi al principio, con su elaboración y promulgación...

Esta magnificación del soberano —o si se quiere: esta secundarización del representante— impronta de un modo característico la democracia de Diderot. El soberano es la acción concertada e inseparable de «la puissance législative et la puissance exécutive» (obsérvese el rescoldo de Montesquieu en la terminología), y es democrático porque ambas «puissances» se hallan «séparées de la magistrature», lo cual garantiza contra el despotismo (Nakaz, § XXXIX). He ahí concisa y claramente resumida la prezariedad de la democracia diderotiana; a pesar de los precedentes históricos acumulados con las teorías de Locke y Montesquieu sobre la división de poderes (55), Diderot no concibe otra forma de unidad de la función estatal que la simplificación: que la acumulación de poderes en un mismo órgano (absolutismo éste no explicable enteramente por la identificación empírica del pueblo (56)

(55) Ciertamente, Locke es el primero en adoptar el principio de la división técnica de poderes y el primero en distribuirlos entre varios detentadores, y en ello le siguen entre otros Barbeyrac y Montesquieu, quien, además, añade de «el valor ideológico que corresponde a esta teoría como salvaguardia de la libertad de los súbditos» (LOEWENSTEIN: *Teoría de la Constitución*, Ariel, Barcelona, 1979, págs. 60-61)

Con todo, ninguno de los dos constituye un modelo a seguir en lo referente a la relación entre los «poderes»: LOCKE (secc. 149 y sigs.) establece una relación de jerarquía —una teoría «della separazione e subordinazione dei poteri», dice de ella BOBBIO (*Locke e il diritto naturale*, Turín, 1963, págs. 271-272); cf. también GOUCH: *J. Locke's Political Philosophy*, Oxford, 1974, págs. 105 y sigs.— y Montesquieu logra la igualdad ontológica entre ambos —el legislativo y el ejecutivo: el judicial desaparece subsumido en el segundo— a expensas de la separación radical entre ellos: pudiendo abocar, así, sin demasiados esfuerzos, a la inacción del Estado (XI 6) (*De l'esprit des lois*, Pléiade, París, 1949-1951, 2 vols.).

(56) Como hace Strugnell —cf. su introducción— en su crítica a Proust.

con la masa ignorante de hambrientos y desharrapados, pues no todo el pueblo son ellos, y aunque así lo fueran sus representantes lo son por su inteligencia y su probidad).

Pero el absolutismo de Diderot abraza igualmente al cuerpo mismo de representantes, sumando, por tanto, a las funciones legislativas y ejecutivas las judiciales. Demostrarlo exige sondear un terreno hasta el momento apenas explorado: el de su composición. Los representantes de Diderot tienen de los de Rousseau su probada honestidad y su comprobada inteligencia (*Entretiens...*, pág. 274) (57), y de los de Locke y Kant su carácter de propietarios (58). La propiedad, como en estos últimos, se configura como el gran demiurgo del Estado: no sólo confiere la ciudadanía —«c'est la propriété qui fait le citoyen» (pág. 48)—, sino que constituye el límite común al ejercicio de la soberanía y de la libertad (59).

«Partout un commerçant tient à l'Etat par des liens moraux et par liens physiques» (Nakaz, § XCVII). La respuesta de Diderot a la máxima —contraria— de Catalina no deja resquicio a la duda: si la propiedad creaba la ciudadanía es porque en la propiedad cristaliza la garantía —moral y física— del interés y la afición por la patria (*Représentants*, pág. 48). Desde entonces ya no faltan razones para proceder a la canonización política de la propiedad, para concederle los derechos inherentes a su participación positiva en el desarrollo de la «Patrie», y justificados por su carácter de conformador estructural de la realidad estatal:

«(...) Mais quelle est cette portion d'autorité qu'il doit abdiquer? En quoi consiste-t-elle? Qui doit en être dépositaire? C'est un corps représentant la nation qui doit en être dépositaire. Quelle doit être la prérogative de ce corps? De réviser, d'approuver ou désapprouver les volontés du souverain et de les notifier au peuple. Qui doit composer ce corps? Les grands propriétaires» (Nakaz, § XXIII) (60).

Digamos aún unas palabras sobre el modelo de representación adoptado por Diderot. Algunos estudiosos del pensamiento político ilustrado comien-

(57) El primero será el elemento que propicie Rousseau, aunque el segundo sea igualmente imprescindible: y esto especialmente en Diderot, quien en ocasiones sólo se refiere a él (págs. 46 y 48).

(58) E incluso de grandes propietarios, como ya vimos, aunque Vernière, matizando tal afirmación (núm. 2, pág. 369), pretenda difuminar lo de «grands» achacándolo al contexto —el ruso— en el que Diderot desarrolla su explicación.

(59) Cf. Nakaz, § XXI, y *Entretiens...*, pág. 277.

(60) «L'Etat me semble résider dans le souverain, les propriétaires, les entrepreneurs de culture...», se dice en el § XCVII del Nakaz.

zan a ver en aquél los primeros pasos del «constitucionalismo liberal» (61). Y sin duda el carácter censitario de la representación —la propiedad elige al representante— quiere corroborar tal aserto (obviamente, esta identificación restrictiva de Diderot con el liberalismo no se corresponde con las intenciones bien diversas de Furio Díaz). Ahora bien, las diferencias establecidas por la propiedad no son las únicas diferencias conocidas por el pensamiento político diderotiano. En el interior mismo de la esfera de la representación reaparecen diferencias sociales que segmentan la unidad política establecida por la propiedad entre los representantes. Según Diderot, en efecto, el clero, la nobleza, el magistrado, el comerciante y el agricultor (62) tienen que estar necesariamente representados: dado que son propietarios, pero dado asimismo que cómo podría un noble versado en el combate conocer los misterios de la religión, la jurisprudencia o el comercio..., se pregunta Diderot (63). Así pues, si la propiedad los unifica políticamente como representantes, la profesión los diversifica por sus intereses, que son privativos de cada segmento propietario, particulares a cada estamento, y que cada estamento lleva a la representación. Con ello, la reducción de todos los miembros del Estado implicada en la antropología y expresada en la supresión de toda diferencia y privilegio políticos (64) no se ha operado en su totalidad. A ello no es ajeno un método que culmina en la experiencia un análisis iniciado con la razón (65), de un método originariamente inspirado

(61) No sólo: se observan también «accenni in direzione di quei più spiriti principi democratici, che la passata amicizia con Rousseau doveva avergli reso familiari» (F. Díaz: *Op. cit.*, pág. 211).

(62) Léase el propietario de tierras; éste, además, con mayor razón que ninguno —el lastre fisiócrata aún colea en estas palabras— dado que «la terre est la base physique et politique d'un Etat» (*Représentants*, pág. 49).

(63) *Ibidem*, pág. 51.

(64) Ya vimos anteriormente la razón de Diderot; por lo demás, la diversidad social parece volver a recuperarse en las observaciones sobre el Nakaz, § XIII.

(65) Tal falla metodológica recurre frecuentemente en los artículos de la *Enciclopedia*. Tomemos como ejemplo el artículo AP, donde por ser más acusados los perfiles se prestan mejor a la caricatura... El racionalismo se hace notar de inmediato identificándose con los conceptos básicos de la democracia: igualdad natural de los individuos, soberanía popular, gobierno por consenso, legitimidad del poder, etc. Pero casi de improviso, el gobierno postulado por la razón se identifica con el gobierno establecido por la experiencia histórica: la constitución democrática es ahora el gobierno francés y el monarca absoluto de Francia se transforma de pronto en un «chef également sage et glorieux» (pág. 16). La oposición, pues, ya no se establece entre gobierno legítimo y gobierno ilegítimo —subsumida como está en la oposición entre Francia y Turquía, que es la nueva oposición—. Se comprende que si la razón se ha hecho experiencia de carne y hueso el súbdito deba obedecer; pero la claudicación empírica —su conversión absolutista— no tarda en llegar: ¿cómo comportarse si

en la igualdad y finalmente encerrado en dos tipos de diferencias, las políticas producidas en los «citoyens» y «sujets» entre propietarios y no propietarios (66), y las sociales, operadas en el seno mismo de los propietarios. Ciertamente, un noble sin propiedad como el Dorante de Molière se vería privado del honor de la representación, pero si los favores de M. Jourdain le hubieran restituido sus antiguas posesiones podría haber sido representante porque la razón dice que es propietario y la historia que es noble...

En suma, Diderot comienza a echar raíces en el futuro político —europeo y transoceánico— dominado por el liberalismo, pero mantiene aún contraídas serias deudas con el pasado; su teoría cobija un censitarismo corporativista en el que los diversos estratos sociales hacen oír su voz sectorial en la comunidad de propietarios, y del soberano dependerá que no rechinen las diferencias. Es decir: la posesión asegura el interés común, que une la diversidad de intereses acordes a las diferentes actividades socio-estatales por medio de la unicidad de la función soberana. Así se expresa Diderot:

«Tels sont les différents ordres dans lesquels les nations modernes se trouvent partagées; comme tous concourent à leur manière au maintien de la république, tous doivent être écoutés; la religion, la guerre, la justice, le commerce, l'agriculture, sont faits dans un Etat bien constitué pour se donner des secours mutuels; le pouvoir souverain est destiné à tenir la balance entre eux; il empêchera qu'aucun ordre ne soit opprimé par un autre, ce qui arriverait infailliblement si un ordre unique avoit le droit exclusif de stipuler pour tous» (*Représentants*, pág. 49).

Francia tuviera un rey «turco»? debería continuar obedeciendo como si no lo fuera (se recomienda acompañar la obediencia con la plegaria por ver si Dios —que no ha hecho nada por impedir el acceso al trono del déspota— le ablanda un poco el corazón) (pág. 20). ¿Y por qué, puede uno preguntarse? Porque el contrato era la sumisión, nos dice, porque con él juraron obediencia. Aquí, pues, ha desaparecido todo rastro de consenso, o lo que es igual: que los hombres no juraron cualquier cosa ni a cualquier precio, lo que desmentiría de inmediato la racionalidad, la igualdad y la libertad —entre otros atributos— con que fueron investidos y colocados en posición de pactar; se entregaron en el pacto, sí, pero seguros de pactar con la justicia (y en definitiva con su felicidad, a la cual dieron cita con él).

En suma: lo que empezó con la cuestión de la legitimidad del poder político se ha convertido en el intento de justificar la obediencia al monarca actual de Francia a cualquier precio, es decir, a justificar el absolutismo: el poder ilegítimo.

(66) Diderot no se pronuncia sobre si en la elección de los representantes interviene o no los no propietarios (pero sí se pronuncia por la elevación a ciudadano de todos los siervos); en cualquier caso, la diferencia política surge, si no en el origen, en la elección, sí al final, en los elegidos.

