

## POLÍTICA Y MODERNIDAD ILUSTRADA.

Francisco Rodríguez Valls. Universidad de Sevilla

**Resumen:** En este trabajo se tratan las tesis fundamentales del pensamiento político de la Ilustración: desde las teorías clásicas del Contrato Social, pasando por la crítica de Hume a esa materia y hasta el punto de vista de Kant sobre el Contrato Social como una idea de la razón y un proyecto de la libertad. La finalidad es presentar la filosofía política que conduce a Hegel y que supone el punto de partida del pensar político de nuestros días.

**Abstract:** This paper deals with main theses of Enlightenment political thought: from classical theories on Social Contract, through Hume's criticism on the matter, to Kant's point of view on Social Contract as an idea of Reason and a project of freedom. My aim is introduce the political philosophy which leads to Hegel and that it can be regarded the startingpoint of nowadays political thinking.

Tres son los puntos que voy a tratar en este trabajo: el espíritu común de las teorías del Contrato Social<sup>1</sup>, la crítica del empirismo ilustrado al Contrato Social (Hume) y el Contrato Social como *idea de la razón* (Kant).

Su motivo responde al propósito de presentar en unas cuantas ideas fundamentales una panorámica de los grandes hitos de la teoría política de los siglos XVII y XVIII.

Hobbes y Locke son los más altos exponentes de la ilustración inglesa del XVII. Rousseau, el autor más influyente del pensamiento político francés del XVIII. Los tres son los formuladores de las que se han llamado teorías del Contrato Social. Pero esa lista de pensadores queda enormemente incompleta si a sus pensamientos no uniéramos las críticas de Hume (y con él recogiéramos a la gran figura de la ilustración escocesa del XVIII) y la remodelación de esas teorías por parte del más ilustrado de los ilustrados, Kant (asumiendo con él la herencia de la *Aufklärung* alemana).

Pero antes de entrar en el primer punto quisiera que considerásemos un momento el *Índice de fechas y obras* que aparece como anexo a estas páginas. En él se recogen las fechas de publicación de obras fundamentales en la teoría y crítica política desde 1532 hasta 1821 y algunos hechos históricos relevantes.

De ese índice nos interesa desde 1651 hasta 1797. Las demás fechas son antecedentes que conducen a la formación del espíritu ilustrado o bien obras posteriores

---

<sup>1</sup> Ese espíritu común es el que hace posible que las críticas de Hume se puedan concebir como hechas también a Rousseau, aunque la obra de este último no fuera publicada hasta 21 años después de la del primero.

que apuntan a su superación (por ejemplo las de Novalis<sup>2</sup> y, especialmente, las de Hegel). Ese índice, aparte de la panorámica que ofrece, muestra que tras las obras de Hobbes, Locke y Rousseau se producen fenómenos históricos tan relevantes, y que tanto han influido en nuestra forma de entender la sociedad, como la independencia de los Estados Unidos de América o la Revolución Francesa. Sin duda, esos hechos históricos no son sólo consecuencia de Hobbes, Locke y Rousseau sino de un ambiente general de cambio político y de deseo de libertad para todos los hombres que ellos recogieron en sus escritos y que a la vez estimularon al dar fundamentos teóricos sólidos a esas aspiraciones.

En ese momento de la historia está surgiendo algo nuevo. Nuestra pregunta es, precisamente, qué es ese algo nuevo que surge, qué es lo que algunos occidentales pretenden conseguir separándose de la corona británica o haciendo una revolución. ¿Cuál es el modelo de sociedad, y consecuentemente de hombre, que sustenta esa inflexión en la historia de occidente y que refleja un cambio en la forma de pensar de Europa y de los hijos de Europa?

### 1. *Las doctrinas del Contrato Social.*

Y voy a comenzar con un tópico porque los tópicos, por lo general, encierran una verdad<sup>3</sup>. Ese tópico es que tanto Hobbes, como Locke y Rousseau piensan que la sociedad está formada por hombres libres, iguales y dependientes entre sí y que el origen de la sociedad debe entenderse, en consecuencia, como la unión libre entre iguales<sup>4</sup>. Piensan según las ideas que posteriormente la Revolución convertiría en su lema: Libertad, Igualdad, Fraternidad. Libertad de cada hombre para decidir sobre sus propias acciones y disponer de sus propiedades, igualdad recíproca ya que la naturaleza nos ha hecho a todos seres humanos con capacidades semejantes que hacen que nadie tenga por nacimiento o herencia derecho a ejercer dominio sobre otro y dependencia de todos de una legislación común que haga posible que todos sepan de antemano a qué se obligan y qué pueden esperar de sus relaciones con los otros.

Claro que con esos planteamientos, tan llenos en un principio de buena voluntad, tuvieron que enfrentarse a los hechos que presentaba la historia de las sociedades y del poder político, que más que una historia de libertades nos muestra otra de ansias personales de poder, despotismo, arbitrariedad y favoritismo. Fué ese antago-

---

<sup>2</sup> A este respecto vid. —en *Thémata* (16, 1996) págs. 289 a 302— el estudio introductorio de Concepción Diosdado a su traducción de la obra de Novalis *Fe y amor o el rey y la reina. Aforismos políticos*.

<sup>3</sup> Otra cosa es que, a fuerza de repetirlos, queden tan integrados dentro del sistema de experiencias que la conciencia acabe pasando por delante de ellos sin detenerse a considerarlos. Terminan por perder su significado y ser algo obvio, algo sobre lo que no hay que volver ni actualizar porque «lo sabe todo el mundo».

<sup>4</sup> En esta sección expongo caracteres generales y, en mayor o menor medida, comunes a las teorías del Contrato Social según las expresan Hobbes en su obra *Leviathan*, Locke en *Two treatises of government* y Rousseau en *Du Contrat Social*. En puntos en los que la discrepancia es irreconciliable he optado por la posición de Locke.

nismo el que llevó a pensar a los revolucionarios que el Antiguo Régimen fué una corrupción del estado originario y que tenían que volver al origen a través de las revueltas y del uso de las armas. Ciertamente es que ni Hobbes, ni Locke ni Rousseau fueron partidarios de armar una revolución a la primera ocasión que se presentase y que matizaron mucho el derecho de rebelión, el de resistencia y el de desobediencia civil. En este sentido, los revolucionarios dan un paso más allá de estos pensadores. Pero, en ambos casos, todos están de acuerdo en que al principio no existió un estado de opresión.

Al principio, y con esa expresión parece que nos introducimos en un relato fantástico, los hombres vivían libres e iguales entre sí sin un superior en la tierra que tuviera autoridad para juzgarlos. En ese *estado de naturaleza* —como lo llaman— cada hombre se encuentra siendo dueño de sí y de las propiedades que ha adquirido con su trabajo.

Ese estado original de libertad no está carente de normas que regulan la conducta, no es una situación de arbitrariedad y licencia, puesto que existe una ley natural (emanada de la razón natural) que lo gobierna y que enseña que nadie debe dañar la vida, la salud, la libertad y las propiedades de otro y, por extensión, tampoco las propias. De igual forma, ya que no hay instancia superior a la que acudir para resolver un conflicto, todos y cada uno de los hombres se convierten en ejecutores de la ley natural, están obligados a cumplirla y a castigar a todo aquel que la transgrede. Todos son responsables de guardar y hacer guardar el orden natural de las acciones y relaciones humanas.

Claro está que si ese estado idílico no encerrara graves problemas quizás hubiéramos permanecido en él, si es que alguna vez existió. Pero uno de los conflictos fundamentales con los que se encuentra es que la ley natural que ordena la conducta de los hombres es algo general y no escrito y que, por tanto, *cada hombre* tiene que dirimir prudencialmente en su conciencia la justicia o injusticia de las acciones particulares sin tener la posibilidad de acudir a otra instancia superior que tenga autoridad suficiente como para resolver los problemas. Cada hombre debe formular un juicio y convertirse en ejecutor de su sentencia. Y es aquí donde comienzan a hacerse visibles las disputas y a hacerse necesario el establecimiento de un derecho positivo porque los distintos y diferentes juicios particulares sobre lo justo y lo injusto convierten el estado de naturaleza en un *estado de guerra*, de disputas constantes, sobre lo que es justo e injusto.

Que matar a sangre fría a un hombre contravenga en abstracto los juicios de la razón natural es algo que, hechas las suficientes precisiones, podemos admitir sin muchos escrúpulos. Ahora bien, si un sujeto mata a un hombre corpulento y agresivo entrando en su casa por la noche y a hurtadillas porque aquél lo amenazó diciéndole que a la mañana siguiente iría a matarlo a él y a su familia, ¿cabría decir, suponiendo que el homicida estuviera seguro de que iba a cumplir su amenaza, que ha cometido un acto punible o más bien que ha actuado conforme al más natural de los derechos naturales: el de la propia preservación? ¿Ha actuado el homicida como un transgresor de la ley o como un juez y un ejecutor de la justicia en el legítimo uso

de sus facultades? Y aún más, en el estado de naturaleza, ¿quién tendría potestad para juzgar esa acción? Y llevando las cosas hasta el final y ya que todos son jueces y ejecutores de la ley, ¿quién no tendría potestad para matar al homicida si en conciencia cree que ha hecho mal? Y así podríamos seguir hasta el infinito en los juicios de las conciencias particulares.

Lo que quiero mostrar con este ejemplo, un tanto bronco pero suficientemente significativo, es que el juicio de una conciencia particular sobre un caso concreto de una ley natural no escrita no conduce a un estado de paz que garantice la armonía entre los hombres sino más bien conduce a una pluralidad de juicios sobre lo justo y lo injusto que es de por sí un estado de guerra que aniquila esa pretendida armonía. De ahí la conveniencia de crear una conciencia pública, una instancia de apelación en los conflictos, que dirima los problemas y a la que todos acaten. Y ese es el punto que, según la teoría de los autores que consideramos, explica el nacimiento de una sociedad política organizada.

Diciéndolo con palabras más precisas, el nacimiento pacífico de la sociedad civil se justifica por la conveniencia —apreciada por hombres libres, iguales y no sometidos a autoridad humana alguna (estado de naturaleza)— de huir del estado de guerra a que conducen los juicios de las conciencias particulares estableciendo mediante un contrato unas normas básicas de conducta y una autoridad que legisle atendiendo al bien común.

A lo que conduce el pacto social es al establecimiento de una *constitución* más o menos compleja por la que un grupo de personas junto con sus propiedades pasan de ser una *multitudo* a *constituirse*, a convertirse, en un *populus*. Constitución de unas normas que sean suficientes en la práctica para la vida en común y de una autoridad a la que todos reconozcan y se sometan a ella, y a través de ambas todos se reconozcan como miembros de una comunidad. El derecho cumple así no sólo una función normativa y punitiva sino también integradora de los miembros de una sociedad. Los ciudadanos están tan cohesionados por el derecho común como pueden estarlo por otros factores de integración como son la lengua y la religión.

Espero que haya podido apreciarse, si no lo subrayo ahora, que el Contrato Social comporta —aunque eso varíe de unas versiones a otras— el depósito, que no la cesión (que es derecho inalienable), de ciertas acciones de soberanía individual en manos públicas (ya sean las de un monarca, las de una cámara de representantes, o las de ambas a la par) para conseguir un estado de paz que permita gozar de la libertad e igualdad que existía en el estado de naturaleza sin las fatales consecuencias —no coyunturales ya que brotan de la esencia de la situación— del estado de guerra.

Ante eso quiero tan sólo enunciar dos hechos fundamentales que están presentes en las obras de esos tres autores y que, aunque a veces permanezcan latentes, delimitan con claridad sus posiciones:

1. El primer hecho es que el paso del estado de naturaleza al estado civil se produce a través de un pacto social, de un consenso cuyos contenidos son convencionales (aunque los principios sobre los que se establece el diálogo emanen de la razón natural). El paso se produce, según afirma N. Bobbio, «mediante una o más conven-

ciones, es decir, mediante uno o más actos voluntarios e intencionados de los individuos interesados en salir del estado de naturaleza, lo que tiene la consecuencia de que el estado civil se conciba como un ente “artificial” o, como hoy se diría, como un producto de la “cultura” y no de la “naturaleza”<sup>5</sup>. Que sea el consenso el fundamento legitimador de la sociedad política explica que no pueda haber poder político legítimo si no ha recibido autoridad del pacto social. La soberanía reside en cualquier caso en el pueblo, que puede alterar los contenidos convencionales de su contrato e incluso deshacerlo y rehacerlo nuevamente. Me gustaría hacer la observación de que el carácter de ente artificial de la sociedad conduce a la creación de deberes artificiales consecuentes (como pueden ser el pago de impuestos o el servicio militar) y también a que, en los mecanismos que se van estableciendo para que ese pacto sea una realidad efectiva que comporte una vida en paz, se concede autoridad a otros poderes que no emanan directamente del pueblo (no son el parlamento) pero que se hacen condición necesaria para vigilar el ejercicio que los gobernantes hacen del poder político (separación e independencia de los poderes).

2. El segundo hecho teórico es que los fines que se persiguen con el nacimiento de la sociedad política, aunque ésta sea una creación humana y rija la vida de los ciudadanos mediante el derecho positivo, son los mismos que la ley natural pretendía dentro del estado de libertad e igualdad originaria de los hombres. Por ello, cualquier ley positiva no es legítima *por el mero hecho* de que la haya promulgado la legítima autoridad puesto que la función de la autoridad no es sólo legislar (podría hacerlo conforme a sus propios intereses y aspiraciones particulares) sino legislar atendiendo al bien público, lo que quiere decir conforme a un derecho natural que consagre la dignidad humana y que debe tener siempre presente. Es por ello, y no por otros motivos, por los que estos pensadores justifican el derecho de rebelión, el de resistencia y el de desobediencia civil como un derecho al que los ciudadanos nunca pueden renunciar (siempre cabe alzarse contra una legislación contraria al derecho natural) y, también, por lo que el modelo sostenido por estos autores ha sido denominado *iusnaturalismo*.

La teoría del Contrato Social justifica de esta manera el origen y la legitimidad del poder político. Como teoría intelectual o como relato fantástico del surgimiento de la sociedad política hay que reconocer que está muy bien lograda. Pero lo que se plantea aquí no es si es una teoría coherente y bien realizada sino si, en verdad, fué ese el origen del poder político y si, por tanto, es un contrato social el que legitima o invalida cualquier ejercicio del poder político. Y eso nos conduce al segundo punto de la exposición: la crítica del empirismo ilustrado a las teorías del contrato social.

---

<sup>5</sup> N. Bobbio, *Thomas Hobbes*. Ed. Paradigma. Barcelona, 1991. Pág. 19.

## 2. *Crítica del empirismo ilustrado al Contrato Social (Hume).*

Hume tiene mucho que decir sobre lo expuesto, tanto por su condición de filósofo cuyo máximo compromiso fué el de «no extraer conclusión alguna que no esté autorizada por la experiencia»<sup>6</sup> como por ser uno de los grandes historiadores de entre los muchos que ha dado el Reino Unido.

Su posición con respecto al Contrato Social es de gran interés no sólo porque realiza una dura crítica a esa doctrina sino porque, además, plantea un nuevo modelo sobre el origen y la legitimidad del poder político que, frente a la posible belleza ideal de la forma de entender el paso del estado de naturaleza al estado civil, nos muestra en todo su rigor la dureza de la historia y la mezquindad de los hombres<sup>7</sup>.

Para Hume, la teoría del Contrato Social es la cobertura teórica de una facción política que quiere valerse de ella para alcanzar el poder. Recordemos que en la Inglaterra del XVIII el partido *Whig* —al que indirectamente, a través de su protector, estaba vinculado Locke— defendía que el gobierno se fundamenta en el consentimiento del pueblo y que el pueblo se ha reservado el poder de resistencia frente al soberano, mientras que el partido *Tory* defendía que toda autoridad proviene directamente de Dios y es sacrílego ir contra ella aunque sea tiránica.

Pero, independientemente de ese comentario que no anula por sí sólo la validez de la propuesta iusnaturalista, Hume acude a la historia intentando encontrar en ella algún indicio del Contrato Social o de que alguna vez el poder político haya apelado al consentimiento del pueblo para defender y proclamar su legitimidad. Obviamente, piensa Hume, si no existe rastro de ningún pacto social y si los gobiernos nunca han acudido a un pacto social para ser legítimos regidores de su pueblo, el Contrato Social será, en consecuencia, una bella teoría pero no explicará nada de aquello que quiere explicar, es decir, no dará razón sobre cuál sea el origen real de la sociedad y el fundamento fáctico de la legitimidad de los gobernantes.

Y en su búsqueda por el tiempo, una búsqueda llena de detalles que hacen valer su condición de buen conocedor del tiempo histórico, no encuentra nada semejante a un *pactum societatis* ni nada que se parezca a consentimiento del pueblo. Lo único que haya en la historia como origen de la sociedad es la esclavitud y el miedo, y lo único que descubre como principio real que haya legitimado el poder político es la opresión y la usurpación.

Si no existe un Contrato Social, ¿cómo es que existe un fenómeno tan sorprendente como el de que la mayoría se deje gobernar por unos pocos? Ciertamente, reconoce, hay un sentimiento general o una opinión en la mayoría de que con un gobierno se obtienen ciertas ventajas que, sin él, no se podrían fácilmente obtener. Pero ese sentimiento no justifica un poder político ya existente, no dice nada de sobre cómo llegó a instaurarse ni de cómo obtuvo el beneplácito público. Por otra

<sup>6</sup> Afirmación contenida en su escrito *An Abstract of a book lately published, entitled, A Treatise of Human Nature*.

<sup>7</sup> Las ideas expuestas tienen su fundamento textual en tres ensayos políticos de Hume: *Of the original contract*, *Of the first principles of government* y *Of the origin of government*.

parte, la aceptación general de que alguien tiene que gobernar la encuentra Hume en la *costumbre* de que, hasta donde alcanza toda memoria, siempre ha habido alguien que ha gobernado y, por tanto, ser gobernado termina siendo visto como algo natural. La justificación del gobierno (eso también lo conocía bien Maquiavelo) es la antigüedad: la antigüedad de la forma de gobierno y del gobernante en el gobierno justifica su derecho a gobernar. La legitimidad de las dinastías no es otra que el haber sido reyes o nobles durante mucho tiempo. El tiempo en el poder legitima el poder puesto que acostumbra a los vasallos a reconocer al príncipe como soberano. La costumbre engendra el derecho al poder político. Y, antes de la costumbre, el origen del poder fué la fuerza y la violencia: la necesidad de un general que organiza un ejército contra el enemigo (y, después, ganándose la confianza de forma privada —a través de la administración privada de la justicia— y, posteriormente de forma pública, se convirtiera en señor), la fuerza de los vencedores sobre los vencidos y la usurpación del poder entre unos hombres y otros por el asesinato hasta que hubo alguien que logró permanecer.

Esa es, en términos muy generales, la posición de Hume y que, en verdad, parece que recoge bien lo que muestra la historia. Parece que no se dió un Contrato Social e, incluso suponiendo que se hubiera dado, sería tan lejano que los mil cambios producidos en el tiempo lo hubieran convertido en inútil por la sencilla razón de que en la historia conocida rara vez se ha acudido al consentimiento del pueblo para realizar acciones políticas.

Pero, ¿acaba esta crítica con las doctrinas del Contrato Social? Hubiera acabado si sus defensores hubiesen pretendido que el Contrato Social fuese tan sólo un hecho histórico que explicase el origen del poder. Pero esos pensadores no sólo quisieron hacer historia sino presentar un proyecto a la humanidad aunque no supieron discernir en todo su alcance la importancia de lo que estaban haciendo al pensar y escribir. Para que ese proyecto adquiriera su dimensión plena sería necesario que Kant formulara la teoría del Contrato Social no como un hecho histórico al que hay que retornar sino como un modelo, como un proyecto intelectual sobre la vida libre de los hombres y de la sociedad con la suficiente enjundia como para dirigir en su realización las ansias de libertad de muchas generaciones de seres humanos.

### 3. *El Contrato Social como idea de la razón (Kant).*

Según Kant, el Contrato Social es una idea de la razón<sup>8</sup>. Para no abundar en ese término técnico bástenos decir, en una frase sintética escrita por García Morente, que las ideas en Kant «manifiestan algo que excede a toda experiencia, algo que no puede hallar en la experiencia su adecuado fenómeno, algo, pues, que no *es*, que no tiene realidad empírica, pero que sirve de norte y de guía para nuestro conocimien-

---

<sup>8</sup> Las ideas expuestas sobre Kant se encuentran en sus ensayos *Über den Gemeinspruch: "Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis"* y *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*.

to de la realidad»<sup>9</sup> o, en tanto que ideas de la razón práctica, para nuestra acción sobre la realidad.

Que el contrato original se haya o no se haya dado no es, según Kant, lo más relevante de su contenido. El contrato original no es el inicio temporal de las sociedades civiles sino el resultado de un largo esfuerzo intelectual y político que ha engendrado un modelo que pretende que toda sociedad debe ser una sociedad libre donde sus ciudadanos gocen, todos sin excepción, de los mismos derechos. Que una sociedad esté formada por hombres libres e iguales cuya voluntad legitima el poder político no es un hecho que aconteció en un remoto pasado y al que haya que regresar, sino algo que hay que crear y llevarlo a la realidad. Tampoco es un modelo que se pueda imponer a los pueblos sino que, cada pueblo, a lo largo de su historia, debe darse cuenta de él y proponérselo a sí mismo como ideal de convivencia.

Simplificando un poco la cuestión, cabe decir que el modelo político presentado por los iusnaturalistas es, ante todo, un proyecto de sociedad política. Un proyecto que permita acabar con la impunidad de la injusticia y garantizar una paz común y pública que propicie que cada hombre pueda hallar en su interior su paz privada. Un marco que permita iniciativa a sus acciones y en el que pueda formarse mediante una educación que la sociedad política debe garantizar.

Pero este proyecto no sólo pretende alcanzar la paz de unos cuantos hombres porque eso no sería posible mientras que haya otros hombres y otros pueblos que vivan en estado de guerra sin reconocer más derecho que sus propias ambiciones de dominio (de imponer por la fuerza su juicio particular). El ideal de este modelo es, como reza el título de una obra de Kant, *la paz perpetua*, una paz estable y universal.

Una paz estable y universal únicamente puede conseguirse en un mundo libre y cuyas relaciones y acciones estén reguladas por un derecho común sancionado por la voluntad de todos los seres políticos del planeta.

Para conseguir ese estado no basta con un solo pacto social. Harán falta tres pactos sociales.

El primero de ellos es el que lleve a los ciudadanos de cada pueblo a darse una constitución que los convierta en estados libres. El segundo es un contrato entre los diferentes pueblos en el que, a través de un reconocimiento recíproco de sus soberanías y sin pérdida de ellas, se establezcan normas que rijan sus relaciones. Así como el primer paso constituye el nacimiento del derecho político, el segundo contrato establece los fundamentos del derecho internacional. Al tercer contrato Kant lo denomina derecho cosmopolita y debe reconocer los derechos y establecer los deberes en las relaciones de las personas entre sí en tanto que forman parte de una sociedad compuesta por todos los miembros de la especie humana (una fraternidad humana basada en la condición de persona)<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> M. García Morente, *La Filosofía de Kant*. Espasa-Calpe. Madrid, 1975. Pág. 117.

<sup>10</sup> Ciertamente es que Kant concebía que ese proyecto era una tendencia general de la historia (de la razón humana en la construcción temporal de su estado perfecto) y que, por ello, renuncia al derecho de resistencia ya que puede dar lugar a un mayor número de injusticias que el soportar temporalmente una ley injusta que tarde o temprano se cambiará por la propia tendencia de los acontecimientos. Los otros



#### 4. Conclusión.

No voy a terminar mi exposición haciendo un llamamiento moralizante al compromiso que todos tenemos con las libertades civiles. Pero sí quisiera acabar diciendo que el espíritu que constituye el proyecto político de la modernidad es, aunque con variantes importantes que han profundizado en sus fundamentos y han pulido su ingenuidad, el que todavía aviva el discurso político contemporáneo. Hemos mejorado el modelo, pero todavía no lo hemos sustituido. Y ese proyecto sigue siendo, hoy en día, un proyecto a desarrollar.

Hasta 1948 no se realizó de una forma más o menos consensuada una Declaración Universal de los Derechos Humanos. Declaración que muchos e importantes países no suscriben por considerarla una imposición de la cultura occidental y que, incluso en Occidente, está aún lejos de ser respetada en su totalidad.

Aún son muchos los estados que no tienen una constitución libre. Aún son muchas las ocasiones que en las relaciones internacionales priman más los intereses económicos y las ansias de poder que la justicia. Aún hoy estamos lejos de recibir a cualquier extraño tratándole con todo el respeto que merece el tener una cultura distinta a la nuestra y estamos muy lejos de satisfacer el que Kant llamaba primer principio del derecho cosmopolita: la hospitalidad universal.

Pero tampoco está de más decir que ese proyecto ha revitalizado la vida política de muchas sociedades y las ha conducido a una paz general que ha posibilitado el desarrollo económico y la cultura y que otras muchas sociedades toman las nuestras como modelos a seguir.

Nuestro modelo, el que hemos heredado de la Ilustración, tiene muchos defectos sobre los que se llama la atención y se intentan corregir desde posiciones ideológicas muy diferentes. Pero todavía no se aprecia, al menos yo no lo aprecio ni en la literatura política ni en las acciones políticas de los pueblos, que esté surgiendo otra forma nueva de concebir la sociedad política y la legitimidad del poder que venga a sustituir para mejor al modelo que ahora tenemos.

---

autores que hemos considerado confían más en la acción individual que en la pretendida tendencia de la racionalidad política de la especie humana y justifican la rebelión contra la opresión, no como una forma de adelantar los hechos sino como la única manera de que se produzcan. A mi juicio esa última posición es mucho más coherente con una doctrina política fundada en la libertad que aquella otra que Kant sostiene.

## ANEXO

## INDICE DE FECHAS Y OBRAS

- 1532 N. Maquiavelo, *Il Principe*.  
 1625 H. Grocio, *De iure belli ac pacis*.  
 1651 T. Hobbes, *Leviathan*.  
 1670 B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*.  
 1672 S. Puffendorf, *De iure natura et gentium*.  
 1680 J. Locke, *Two treatises of government*.  
 1726 J. Swift, *Gulliver's travels*.  
 1741 D. Hume, *Essays, Moral and Political*.  
 1748 Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*.  
 1751 D'Alembert y Diderot, *Encyclopédie*.  
 1759 A. Smith, *The theory of moral sentiments*.  
 1762 J.-J. Rousseau, *Du contrat social, Emile*.  
 1776 A. Smith, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*.  
 Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América.  
 1784 I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*.  
 1789 Revolución francesa. *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*.  
 1790 E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*.  
 1793 W. Godwin, *Enquiry concerning Political Justice*.  
 1795 I. Kant, *Zum ewigen Frieden* (ampliada en 1796).  
 1797 I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*.  
 1799 F. Schleiermacher, *Reden über die Religion*.  
 Novalis, *Die Christenheit oder Europa*.  
 1804 Código civil de Napoleón.  
 1821 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.

\* \* \*

Francisco Rodríguez Valls  
 Dpto. de Filosofía y Lógica  
 Universidad de Sevilla  
 Avda. de S. Francisco Javier, s.n.  
 41005 Sevilla