



Araucaria. Revista Iberoamericana de  
Filosofía, Política y Humanidades  
ISSN: 1575-6823  
hermosa@us.es  
Universidad de Sevilla  
España

Villaverde Rico, María José

Forjadores de la paz: de la polis a la Ilustración

Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, vol. 16, núm. 32, julio-diciembre, 2014, pp. 173-196

Universidad de Sevilla

Sevilla, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28232455009>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# Forjadores de la paz: de la *polis* a la Ilustración

## Peace makers: from the *polis* to the Enlightenment

María José Villaverde Rico<sup>1</sup>

Universidad Complutense de Madrid (España)

Recibido: 23-04-14

Aprobado: 25-05-14

---

### Resumen

Lo que me propongo en este artículo es hacer un breve recorrido histórico desde la *polis* a la Ilustración para tratar de demostrar que, históricamente, ha habido dos visiones del mundo, dos concepciones morales, dos postulados antropológicos e históricos opuestos que han condicionado la manera de entender la guerra y la paz. Trataré de argumentar que estas dos líneas de pensamiento están sustentadas sobre dos concepciones ideológicas, el liberalismo y el republicanismo, y que solo el enfoque liberal permite dar pasos significativos en el camino hacia la paz.

**Palabras-clave:** *Polis*, Ilustración, Guerra y paz, Liberalismo y republicanismo.

### Abstract

What I am trying in this article is to make an historical outlook from the *polis* to the Enlightenment to prove that, historically, there have been two views, two moral conceptions, two opposite anthropological and historical understandings, that have conditioned the way war and peace have been understood. I will try to argue that these two lines of thought are supported on two ideological conceptions, liberalism and republicanism, and that only the liberal approach allows for significant steps on the road to peace.

---

<sup>1</sup> (majovi2@gmail.com) María José Villaverde es catedrática de Ciencia Política de la U. Complutense de Madrid. Ha trabajado sobre el pensamiento de la Ilustración (Hobbes, Spinoza, Rousseau, Diderot...), y sobre temas como el cosmopolitismo del XVIII y los orígenes del nacionalismo, la ambivalencia del pensamiento ilustrado y las raíces del racismo, el legado ilustrado y el antifeminismo del XIX, etc. Sus libros más recientes en equipo son: *Skepticism and Politics in the XVII and XVIII* (Laursen and Paganini, eds.), U. Toronto Press, 2014; *Paradoxes of Religious Toleration in Early Modern Political Thought* (Laursen and Villaverde, eds.), Lexington Books, 2012; *J.J. Rousseau (1712-2012)* (Van Staen, ed.), Univ. Bruxelles, 2012.

**Key-words:** *Polis*, Enlightenment, War and Peace, Liberalism and Republicanism.

Que la historia de la humanidad es un largo rosario de guerras no es más que un lugar común. Por ceñirnos al mundo occidental, la guerra era el elemento catalizador, el eje de la existencia de la *polis*. Esas sociedades mayoritariamente cerradas, autárquicas y replegadas sobre sí mismas, alimentaban los valores guerreros como un medio de mantener su independencia frente a las restantes *poleis* y a los imperios vecinos. El combate otorgaba igualmente a la vida cívica la dimensión trascendente que el mundo del *oikos*, raquíticamente circunscrito a la producción y a la reproducción, negaba. La inmortalidad requería otro escenario. Junto a la arena pública, donde los buscadores de aplausos trataban con su oratoria de seducir a la asamblea, la guerra era la otra institución que separaba gloria a los intrépidos. No hay que olvidar que la *polis* se erguía sobre la *areté*, el prestigio, la admiración y el elogio, la *eudoxía*, que la colectividad otorgaba como recompensa al que más destacaba. No se premiaba al bueno, sino al mejor. La idea misma de *areté* aparece vinculada con la excelencia o superioridad. La *eudaimonía* perseguía el florecimiento del ciudadano en aras de la comunidad, no su felicidad individual. Y el gancho que servía de estímulo para desarrollar tales virtudes era la competencia feroz para sobresalir.

Esta visión de la *vida buena* que, amparada en el patriotismo y la entrega a la colectividad, fomentaba los valores guerreros, se devaluó con el helenismo. Con la instauración de la monarquía helenística, las *poleis* perdieron su autonomía (es decir, la capacidad de darse el *nomos*, la ley), la vida política se fue disolviendo y los valores cambiaron. La doctrina estoica propagó ideales nuevos como la fraternidad universal y la igualdad de todos los seres humanos, ensanchando así el restrictivo concepto de igualdad de la *polis* (igualdad entre iguales), que fomentaba el desprecio hacia los desiguales (mujeres, esclavos) y el desdén hacia los extranjeros (*bárbaros*)<sup>2</sup>. Como partícipe del *Logos* universal, el hombre -no ya el ciudadano- adquirió una dignidad desconocida hasta entonces. En la *cosmopolis* estoica, regida por la razón y donde la ciudadanía sería un derecho de todos, la guerra no tendría cabida. Pero el pacifismo implícito en la doctrina estoica no pudo detener ni las conquistas de los macedonios ni las de Roma.

Sin embargo, esa doctrina pacificadora que impulsó sentimientos compasivos y lemas como consolar al que sufre o servir al prójimo, se infiltró en el círculo de los Escipión y dejó su impronta sobre las costumbres y el derecho romanos. Roma giró hacia el humanitarismo y tomó conciencia de la necesidad de un derecho lo suficientemente amplio para amparar a todos los

<sup>2</sup> Considerados por Aristóteles como seres inferiores. Aristóteles, *La Política*, Madrid, Editora Nacional, 1981 (2<sup>a</sup> ed.), cap. II, pág. 49.

seres humanos. Se dictaron leyes para proteger a los esclavos contra la crueldad de sus amos, se otorgó a la mujer capacidad jurídica y se elaboró un derecho de gentes, el *ius gentium*, para respaldar a quienes no eran ciudadanos romanos.

El pacifismo estoico marcó también a un judío romano empapado de cultura helenística, Pablo de Tarso. Gracias a él, los nuevos valores universalistas y espiritualistas calaron en la secta judeo-cristiana y otorgaron a su doctrina una apertura ecuménica, trascendiendo el marco histórico de Israel. El Mesías de los judíos se convirtió así en el Salvador de la humanidad y el componente “nacionalista” quedó subvertido ante su cosmopolitismo.

A pesar de la influencia humanizadora del cristianismo, en los primeros siglos de la Edad Media el guerrero seguía gozando de carisma y privilegios y todo un estamento de la población ejercía esa actividad. Es cierto, sin embargo, que cuando las guerras de conquista de los carolingios cesaron, y la lucha de los bellatores por el botín se trasladó al interior del Imperio, desencadenando toda suerte de desmanes, pillajes y rapiñas contra los clérigos y siervos de los dominios, la alta consideración social de los guerreros quedó empañada. La ideología de la Paz de Dios, propagada por los monjes cluniacenses en el siglo XI, puso fin a la violencia interior, encauzando el conflicto hacia los enemigos externos. Con las cruzadas, la guerra contra el infiel quedó legitimada como guerra justa que perseguía un objetivo santificado. Con el tiempo, la reflexión sobre el concepto de guerra justa, que emprenderá Vitoria, sentará las bases para el nacimiento del derecho internacional.

En el siglo XVI, los conflictos bélicos se agudizaron aún más como consecuencia del descubrimiento de América y de las guerras de conquista y de religión. La conquista y colonización de las tierras americanas se justificó primero con argumentos aristotélicos y, más tarde, en los siglos XVII y XVIII, se legitimó la superioridad europea sobre los indios u otros pueblos apelando a una diversidad de argumentos<sup>3</sup>. Salvo raras excepciones como el Séneca de las *Cartas morales a Lucilio*, la mayoría de los pensadores occidentales aceptaba la tesis, de origen bíblico, de la perversidad de la naturaleza humana debido a la caída original, y asumía que, dada la maldad del hombre, la guerra era inevitable.

A partir del siglo XVII, con el surgimiento del racionalismo, se produjo una inflexión en el tema de la guerra. Se trascendieron las bienintencionadas lamentaciones de los moralistas y filósofos del Renacimiento que se limitaban a condenar moralmente la guerra, a alertar sobre sus efectos devastadores,

<sup>3</sup> Desde la teoría del clima, que se impondrá en el siglo XVIII, a la tesis de la diversidad de razas debida a la existencia de un ancestro pre-adamítæ, sostenida por La Peyrière. No deja de ser paradójico que, partiendo de la igualdad y libertad de todos los hombres (Hobbes, Locke) -una concepción sin duda revolucionaria para la época- muchos autores ilustrados legitimaran la supremacía europea. Richard H. Popkin, “The Philosophical Basis of Eighteenth-Century Racism” (en Harold E. Pagliaro ed., *Racism in the Eighteenth Century*, Cleveland&London, The Press of Case Western Reserve University, 1973), pág. 246.

a educar a los príncipes en la mansedumbre y a exhortarlos a dominar sus ímpetus guerreros. Y se elaboraron propuestas políticas, modelos racionales de organización social para poner diques a la maldad humana y desactivar los enfrentamientos entre los hombres. Tales intentos surgieron al calor de los descubrimientos de la física y de la astronomía (Tycho Brahe, Copérnico), tras constatar que, mientras en el cosmos reina la armonía y la regularidad, la sociedad humana está sumergida en el caos y la arbitrariedad. Tal contradicción resultaba particularmente hiriente a unos hombres que creían en la razón y pretendían racionalizar un mundo que percibían como ingobernable.

Ningún pensador supo describir mejor que Hobbes ese reino de la insociable sociabilidad del que hablará Kant más de un siglo después, y al que los autores posteriores buscarán poner remedio. Pero la obra hobbesiana denota además un cambio de mentalidad. Ya no se trata de incriminar al ser humano por su maldad como hacían los moralistas, de Montaigne a Pascal o La Bruyère, sino de aceptarle como es, como un compuesto de razón y de pasiones. En los textos de Hobbes se apunta ya, no solo la superación del dualismo cartesiano, sino el reconocimiento del hombre en su totalidad y en su ambigüedad. Un reconocimiento que hará suyo Spinoza, negándose a emitir juicios sobre la bondad o maldad de un ser que, siendo una parte más de la naturaleza, está determinado por leyes universales.

Hobbes es el gran subversor, cuya crudeza y, en ocasiones cinismo, le convierte en un personaje incómodo para la biempensante sociedad inglesa, más proclive al tono conciliador de Locke medio siglo después. Hobbes es quien rompe con la herencia platónico-aristotélica y marca la línea divisoria que inaugura la modernidad. Es él quien da testimonio de los cambios con que irrumpió el mundo moderno, tanto en el terreno de la justicia (que él define, frente a la vieja escuela escolástica preñada de moral, como el mero cumplimiento de los pactos)<sup>4</sup>, como en el de la economía (separándola, de manera aséptica, de la moral y negando la existencia de un precio “justo”<sup>5</sup>), y quien se atreve a reconocer que el valor de un hombre es, como en el caso de las restantes mercancías, el precio establecido por el mercado<sup>6</sup>.

Hobbes no solo hace un magistral retrato psicológico del hombre del siglo XVII en el marco del incipiente desarrollo del capitalismo, sino que emprende un análisis de las relaciones sociales que será asumido, de una manera u otra, por todos los autores posteriores, de Spinoza a Locke, de Montesquieu a Rousseau. A pesar de las críticas y reticencias que suscitaron sus obras, prohibidas en 1666 bajo la acusación de ateísmo y quemadas en Oxford después de su muerte en 1679, sus concepciones antropológicas serán el punto de referencia obligado de los pensadores de los siglos XVII y XVIII.

<sup>4</sup> Leviatán, Madrid, Editora Nacional, 1983, cap. XV, pág. 239.

<sup>5</sup> Cómo si fuera injusticia vender más caro de lo que se compra, ironiza. Leviatán, cap. XV, pág. 245.

<sup>6</sup> Leviatán, págs. 190-191. Sueno extraña esta frase de resonancias pre-marxistas.

Su descripción del estado de naturaleza como una situación de guerra (declarada o latente) de todos contra todos, marca las relaciones entre unos hombres ávidos de satisfacer sus apetitos e inmersos en una permanente carrera en pos de la consecución de un deseo tras otro, que solo termina con la muerte<sup>7</sup>. En la búsqueda de esos bienes escasos que todos codician –riquezas, gloria, poder- se entrecruzan intereses y estalla la guerra<sup>8</sup>. Una guerra permanente que la voz de la razón exige detener. Pero aunque su mandato se hace oír a través de las dos primeras leyes de la naturaleza, que promueven pautas racionales de convivencia y de paz, el hombre, dominado por sus pasiones, apenas las escucha. Hobbes justifica ese comportamiento aparentemente poco racional alegando que los hombres siguen las leyes naturales cuando quieren y *cuando pueden “hacerlo sin riesgo”*<sup>9</sup>.

En su visión mecanicista, tan propia del racionalismo del siglo XVII, Hobbes describe el desgarro de un hombre escindido entre fuerzas contrarias, el mandato de las leyes de la naturaleza que le cominan a alcanzar la paz, y las pasiones que le conducen a la guerra. Finalmente, el vector dominante, el de las pasiones, se impone. Nada podría hacer la razón para rescatar al ser humano de ese estado de guerra incansable sin la cooperación de una pasión arrolladora que le incita también a pactar, el miedo a la muerte<sup>10</sup>. Así, forzados a pactar, los hombres eligen por mayoría un soberano cuya misión consiste en poner fin a la guerra. Porque el estado aparece en el *Leviatán* como el señor de la paz, al que los individuos del estado de naturaleza ceden todo su *poder y fuerza* (observemos que no se habla de derechos) en aras de su seguridad<sup>11</sup>. De la multitud de individuos enfrentados surge así una *Civitas* (Res pública o Estado, en términos modernos), representada por el soberano, cuya única finalidad es imponer la paz y la defensa común.

No hay por parte de Hobbes interés alguno en defender una monarquía absoluta *per se*, algo que sus contemporáneos monárquicos no le perdonaron. Atrapado entre los absolutistas que aún creían en la doctrina del derecho divino de los reyes, que el autor del *Leviatán* había sustituido por la teoría del contrato social<sup>12</sup>, y unos parlamentarios defensores de una soberanía compartida entre el rey y el Parlamento, Hobbes fue una figura estigmatizada por unos y otros. Aún hoy, el estigma de defensor del absolutismo parece

<sup>7</sup> Ese movimiento incansable en pos de la felicidad que define el mundo moderno poco tiene que ver con el ideal aristotélico del reposo (*summum bonum*). *Leviatán*, cap. XI, pág. 199.

<sup>8</sup> *Leviatán*, cap. XVII, págs. 263-268. Sería interesante comprobar las veces que aparecen en este capítulo las palabras guerra e inseguridad.

<sup>9</sup> *Leviatán*, cap. XVII, pág. 263.

<sup>10</sup> *Leviatán*, cap. XIII, pág. 226.

<sup>11</sup> *Leviatán*, cap. XVII, pág. 267.

<sup>12</sup> Aunque su defensa del Estado absoluto no presuponía necesariamente la monarquía como forma de Estado, e incluso una república como la de Cromwell cumplía los requisitos establecidos en el *Leviatán*, la acogida del borrador en el Londres de 1650 fue hostil.

perseguirle y se traduce en una antipatía casi instintiva por parte de más de un investigador. Pero es necesario insistir en que Hobbes solo concibe el absolutismo de manera instrumental. Es verdad que el individuo cede al estado *todo* su poder, pero al igual que lo cede en la democracia spinozista para asegurarse un marco de seguridad y estabilidad que le permita dedicarse a sus asuntos privados. La divergencia entre ambos autores consiste en los medios para lograrlo<sup>13</sup>. Pero en ambos impera un individualismo que es la marca inequívoca de las ideas liberales.

Instaurar un estado garante de la paz interior era la alternativa al problema de la guerra que contemplaba la mayoría de los autores liberales de los siglos XVII y XVIII. Sin embargo, la creación del estado no acababa con el problema de la guerra, tan solo lo desplazaba al ámbito exterior. Fuera de sus fronteras, cada estado permanecía en situación de conflicto con las restantes naciones. Instaurar la paz más allá de las fronteras del estado será el siguiente reto al que se enfrentarán algunos autores del siglo XVII y que dominará el escenario político del XVIII.

Siguiendo la estela de los teólogos españoles del siglo XVI como Francisco de Vitoria con su *De iure belli*, pensadores como Grocio trataron en el siglo XVII de establecer normas para regular las relaciones entre los estados y para imponer un orden racional en la sociedad internacional. *De iure belli ac pacis*, de 1625, que alcanzó once ediciones en latín y doce en holandés, muestra el interés que el tema suscitaba en la época. El derecho de gentes, ahora secularizado –recordemos que Grocio afirmaba que el derecho natural existiría aunque no existiese Dios– y que más tarde sería conocido como derecho internacional, iniciaba su andadura y cobraría en el XVIII un auge notorio tanto en el plano doctrinal como en el institucional. También se agudizó el debate sobre la licitud de la guerra y las condiciones que la hacían justa. La sensibilización ante el tema de la conquista y colonización de los pueblos indígenas, que las recriminaciones y condenas de los teólogos españoles como fray Bartolomé de Las Casas o Francisco de Vitoria habían despertado, se irá incrementando hasta culminar en el siglo XVIII en los alegatos anticolonialistas de Diderot en la *Historia de las dos Indias*.

Dentro de esta paulatina toma de conciencia antibelicista, las guerras de religión del siglo XVI habían marcado un hito, al auspiciar un clamor en demanda de paz que se extendió por Europa. Uno de los máximos exponentes de ese primer pacifismo del siglo XVII fue el libro de Emeric Crucé, *Le*

<sup>13</sup> Hobbes renuncia a la libertad mientras que Spinoza insiste en que, a pesar de su poder absoluto, el individuo no puede renunciar a determinados derechos: “Cada individuo sólo renunció, pues, al derecho de actuar por propia decisión, pero no de razonar y de juzgar” pues “El fin del Estado, repito, no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su alma (*mens*) y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos se sirvan de su razón libre”. *Tratado Teológico-político* (ed. de Atilano Domínguez), Madrid, Alianza, 1986, cap. XX, pág. 411.

*Nouveau Cynée ou Discours d'Estat representant les occasions & les moyens d'establir une paix generalle, & la liberté du commerce par tout le monde.*<sup>14</sup>, publicado en 1623 en Francia. Crucé era hijo de un miembro de la Liga, el partido católico extremista que, en 1572, había propiciado la masacre de hugonotes durante la noche de San Bartolomé. Traumatizado por los actos de violencia que había presenciado, ideó un plan de paz de talante muy diferente al de su contemporáneo Maximilien de Béthune, duque de Sully, conocido como el “Grand Dessein” y publicado en sus memorias, en 1640 y 1661<sup>15</sup>. Es cierto que mientras el proyecto de Crucé en el que se inspiraba Sully, caía en el olvido, el de éste, atribuido a Enrique IV de Francia de quien fue amigo y consejero, se convirtió en referencia obligada en los tratados y proyectos de paz posteriores. Sin embargo el escrito de Crucé, de más altos vuelos, es un conmovedor ejemplo de tolerancia, humanitarismo y cosmopolitismo así como un respetuoso intento de salvaguardar los intereses de todas las naciones y de respetar sus posesiones.

Ninguno de los tratados posteriores, salvo tal vez el de Kant, da prueba de una concepción tan elevada y de un amor por la humanidad tan sentido. “Solo hago humildes votos que serán posiblemente inútiles. He querido, sin embargo, dejar este testimonio a la posteridad. Si no sirve de nada, paciencia. Es poca cosa gastar papel y palabras, y algunos de los que lean este pequeño escrito me lo agradecerán y honrarán mi memoria”<sup>16</sup>. Alejado de la retórica habitual, su visión de la tierra como una ciudad común a todos los hombres donde rige el derecho de hospitalidad (que Kant retomará), se aproxima a las concepciones universalistas estoicas.

El texto de Sully, por el contrario, se mueve en parámetros diferentes. No le animan sentimientos humanitarios como el sufrimiento o la miseria de los pueblos encadenados a guerras sin fin, ni tampoco ideales cosmopolitas como los que impulsan a Crucé, sino un objetivo pragmático y político como es el debilitamiento de la Casa de Austria. Pero hablar de paz en el marco de la Guerra de los Treinta Años resta credibilidad a un plan que trastoca completamente el mapa europeo, que cambia fronteras y trocea estados. Escudándose en el desequilibrio geopolítico de Europa que, desde el siglo XVI, era fuente permanente de conflictos en las relaciones internacionales, proponía reducir los estados europeos a quince y eliminar el imperio ruso y turco. Esa “Europa de los quince” estaría compuesta por seis reinos hereditarios: Francia, España, Gran Bretaña, Dinamarca, Suecia y Lombardía, seis estados electivos: el Papado, Venecia, el Imperio, Polonia, Hungría y Bohemia, y tres repúblicas federativas: la República Helvética, la República de Italia y la República de los Belgas.

<sup>14</sup> Paris, Chez Jacques Villary, 1623.

<sup>15</sup> Bernard Barbiche, *Sully. L'Homme et ses fidèles*. Paris, Fayard, 1997.

<sup>16</sup> *Le nouveau cynée*, op., cit., pág. 226. La traducción de todas las obras en francés es mía

Estaría dirigida por un Consejo general -idea que toma de Crucé- integrado por sesenta plenipotenciarios, que regularía las relaciones entre cada soberano y sus súbditos, y tendría autoridad para impedir la constitución de gobiernos tiránicos en el interior de los estados miembros. Seis consejos particulares dirimirían las diferencias entre los estados entre sí. El Consejo general fijaría el contingente de hombres que cada potencia tendría que proporcionar así como las respectivas contribuciones económicas, y dirigiría las operaciones militares y el reparto de las conquistas. De esta manera, según Sully, Europa gozaría de una paz perpetua.

Si la propuesta de Maximilien de Béthune se circunscribía al ámbito europeo y reclamaba una unión de la Europa cristiana contra el Imperio turco, rememorando la “*Civitas Christiana*” medieval, el libro de Crucé, verdadero alegato a favor de la paz universal, trascendía las diferencias religiosas y apostaba por un acuerdo entre cristianos, turcos, paganos y judíos<sup>17</sup>. En su Federación, junto a los monarcas cristianos y al Papa, debían sentarse el representante del Imperio turco y los reyes de Persia, China, Mongolia y Tartaria. Frente al objetivo que Sully marcaba a la Alianza europea de hacer la guerra a los musulmanes, incurriendo en la contradicción de querer establecer la paz a través de la guerra, Crucé muestra una tolerancia y un respeto a la diversidad de creencias extraordinariamente modernos. Y pide tolerancia para todas las religiones alegando que, a pesar de las diferencias de ritos y de ceremonias, todas persiguen el mismo fin.

Lejos de exhortar a los monarcas cristianos a unirse contra los turcos o a tratar de debilitar a unas potencias para favorecer a otras, como hace Sully, Crucé desvela las causas que incitan a la guerra y lanza un duro ataque contra el honor, una virtud que se alcanza con frecuencia mediante el derramamiento de sangre. A su juicio, ninguna causa justifica la guerra, ni siquiera la recuperación de un trono usurpado. La radicalidad de su discurso pacifista, en una época que valoraba por encima de todo las virtudes guerreras, resulta sorprendentemente actual.

Desde finales del siglo XVII, el debate sobre la paz se convirtió en materia favorita de discusiones y escritos. La posibilidad de una paz duradera entre los estados europeos era una idea que flotaba en el ambiente. De Leibniz a Bentham, de Saint-Pierre a Kant, los pensadores europeos elaboraron propuestas y las Academias convocaron premios literarios. Muchos de estos escritos como el del landgrave Ernst de Hesse-Rheinfels, el de William Penn, el de Mayer o los de La Harpe y Gaillard, premiados por la Academia francesa en 1767, cayeron en el olvido. Otros como el de Saint-Pierre adquirieron fama internacional.

El mismo Leibniz, que en su juventud había soñado con la instauración de una República cristiana universal que, a partir de Alemania, se iría extendiendo

<sup>17</sup> Crucé otorga al sultán un rango preeminente, situándole después del Papa y antes del Emperador.

en fases sucesivas al Sacro Imperio Romano, a Europa, a Rusia y a China, hasta abarcar todo el universo, se interesó por el tema. Como señala Concha Roldán<sup>18</sup>, algunas de sus propuestas son revolucionarias; por ejemplo, la de crear un Banco mundial controlado por el Consejo general, donde los soberanos europeos tendrían depositado parte de su capital, que les produciría intereses, pero que les sería retenido en caso de infringir las sentencias del tribunal europeo. Frente a la buena voluntad de los soberanos en la que se basaba Saint-Pierre, Leibniz recurría a garantías mucho más sólidas. Otra de sus iniciativas, la creación de sociedades científicas o de sabios como las Academias, buscaba trascender los intereses particulares de las respectivas naciones, ejercer influencia sobre los estados y servir a los intereses universales. Estas *Sociétés de gens de lettres* –o República de las Letras, como se las conoció en el siglo XVII– con vocación cosmopolita, tenían como objetivo la unión de los hombres de conocimiento por encima de las diferencias religiosas y de las barreras políticas. Su embrión fue la *Royal Society of London* y las redes de correspondentes que, como el padre Mersenne en Francia, pusieron en contacto a pensadores y científicos europeos, de Hobbes a Descartes y de Spinoza a Boyle, y divulgaron sus obras y sus descubrimientos.

La celebridad de Saint-Pierre en la Europa del siglo XVIII se debió en gran parte a la difusión de sus ideas por parte de Rousseau. Ello le valió el título de apóstol de la paz universal –aunque tal vez este tratamiento correspondería con mayor justicia a otros autores–. En Francia, la monarquía toleró sus propuestas que consideraba como los sueños químéricos e impracticables de un visionario. Se le catalogaba más como una especie de predicador que como un político y se le dejaba pontificar porque nadie le hacía mucho caso. En sus cartas a Federico de Prusia, Grimm ironizaba sobre lo absurdas que eran sus ideas, y Voltaire se refería con sorna al “optimismo beato del bonzo Saint-Pierre”<sup>19</sup>. Era muy citado pero poco leído porque su desprecio hacia el estilo y la forma, de lo que se vanagloriaba, convertía sus escritos en ilegibles. Era tan ingenuo como racionalista. Rousseau cuenta en sus *Fragments et notes sur l'abbé de Saint-Pierre*<sup>20</sup> que el abate consideraba un deber procrear y que tenía siempre a su servicio a una sirvienta en edad fértil con quien tenía relaciones sexuales, pero a quien se negaba a tocar una vez encinta. De este modo engendró una cohorte de hijos bastardos a los que proporcionaba oficios útiles (salvo el de peluquero).

Saint-Pierre era miembro del club de l’Entresol, un círculo reformista fundado en 1720 por el abate Alary, que se reunía los sábados por la tarde

<sup>18</sup> “Los prolegómenos sobre la paz perpetua” (en Roberto R. Aramayo, Javier Muguerza, Concha Roldán, eds., *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 1996).

<sup>19</sup> Sven Stelling-Michaud, Introducción a los *Ecrits sur l'Abbé de Saint-Pierre* (en *Oeuvres complètes de J.-J. Rousseau*, París, Gallimard, 1964, III), pág. CXXIV.

<sup>20</sup> *Oeuvres complètes de J.-J. Rousseau*, op. cit., pág. 660.

para tratar cuestiones fundamentalmente políticas, y del que formaban parte el marqués d'Argenson, que se convertiría en ministro de Asuntos exteriores de Francia y que se declaró discípulo de Saint-Pierre en su libro *Pensées sur la réformation de l'Etat*, de 1736, Montesquieu y Ramsay, entre otros. En una de esas sesiones Saint- Pierre sometió a debate su plan de paz perpetua. El club fue clausurado por orden de Luis XV en 1731 ante el temor de que sus discusiones suscitaran algún tipo de agitación política. Entre los íntimos de Saint-Pierre se contaba asimismo Fontenelle, que fue el único académico que votó en contra de su expulsión de la Academia francesa a raíz de la publicación de su *Discours sur la Polysynodie*. El abate era también asiduo del salón de Mme. Dupin, quien empleó a Rousseau primero como preceptor de su hijo y, más tarde, como secretario cuando se decidió a escribir un libro a favor de las mujeres. Su salón era frecuentado por Fontenelle, Buffon y Voltaire, además del propio Rousseau, quien debió ser presentado al abate en torno a 1743, poco antes de la muerte de éste. Fueron Mme. Dupin y el abate de Mably quienes propusieron a Rousseau hacerse cargo de los manuscritos y publicaciones de Saint-Pierre para extractarlos, hacerlos legibles y facilitar así su difusión.

El proyecto del abate buscaba, por un lado, introducir cambios en la monarquía francesa y, por otro, instaurar una Unión europea que garantizase la paz. La primera parte del plan, expuesto en el *Discours sur la Polysynodie* y publicado en 1718 pero redactado durante el reinado anterior, proponía sustituir la autocracia existente con Luis XIV por un sistema de consejos como el establecido por el regente Felipe de Orleáns, pero mejorado. Se trataba de una forma de monarquía moderada en la que el rey reinaba pero no gobernaba, y en la que era asesorado por una pluralidad de consejos. Saint-Pierre pretendía rectificar un modelo que había cosechado durante la Regencia un descrédito total pero que a él le parecía extremadamente válido. El carácter novedoso de su aportación consistía, por una parte, en el sistema de elección de los consejeros, que debía realizarse mediante escrutinio entre los miembros de una "Academia política" y, por otra, en la circulación y rotación de los miembros de los distintos ministerios y consejos, para dotarles de un conocimiento general de los asuntos públicos. De su propuesta se deducía que la figura del monarca podía ser eliminada sin grandes obstáculos y sustituida por la del presidente del "Consejo supremo". En la práctica, su alternativa política consistía en un gobierno mixto que combinaba monarquía y república.

Este plan de reforma interior iba acompañado por una reflexión sobre la sociedad internacional que figuraba en el *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, de 1713, así como en otros dos escritos de 1717 y 1733. En ellos invitaba a los soberanos cristianos a suscribir un pacto para instaurar una Sociedad europea, cuyo senado o Dieta, dotado de poderes legislativos y judiciales, resolvería los conflictos entre las potencias por medio de un

tribunal de arbitraje o, en caso necesario, de un ejército sufragado por todos los miembros, que defendería asimismo las fronteras de Europa. La presidencia sería rotativa e independiente de los diferentes estados. La Federación estaría constituida por todos los estados europeos a excepción del Imperio otomano, con el que firmaría un acuerdo de paz al igual que con otros pueblos del norte de África.

A diferencia del plan de Sully, al que hacía referencia, Saint-Pierre concebía la Unión como una alianza entre potencias que respetaba el *statu quo* internacional. No proponía cambios en el mapa político europeo ni en el interior de los estados. Aceptaba la realidad política y confiaba en la sensatez de las monarquías europeas para sumarse a un proyecto que pensaba solo les reportaría beneficios. A diferencia de los moralistas franceses como La Bruyère o Fénelon, e incluso de los *philosophes* que, como el Voltaire de *Candide* o del *Dictionnaire philosophique*, condenaban la guerra desde un punto de vista esencialmente moral, Saint-Pierre se movía en un plano racional<sup>21</sup>. Como dice Rousseau, no era un corazón sensible y desbordante de amor hacia la humanidad, sino una cabeza fría y metódica que predicaba el humanitarismo (él fue quien creó el término de *beneficencia*) porque su razón se lo exigía. Era buena persona simplemente porque había decidido serlo. Fue uno de los primeros y más insignes representantes de la Ilustración, tolerante, pacifista y creyente en el progreso de la razón universal. Aun así, detrás de su pacifismo, subyace la pena por el declive de Francia al final del reinado de Luis XIV y el hastío por tanta guerra. En cualquier caso, su proyecto de paz, como el de Sully, no llega a la altura de miras ni tiene el talante cosmopolita que inspiró a Crucé o más tarde a Kant.

El abate escribió en 1737 sus *Observations sur le progrès continuuel de la raison universelle* y, siendo ya secretario del cardenal de Polignac en Utrecht, el *Projet de paix perpétuelle*, en un tono más retenido debido a su cargo.

Es una ironía del destino que Rousseau terminara siendo su intérprete. Nadie, en efecto, era menos idóneo para ser su portavoz porque las ideas del ginebrino eran tan opuestas que ni siquiera el respeto que le inspiraba el abate por su honestidad y su deseo de contribuir al bien común podía superar el mundo que les separaba. Rousseau recibió en depósito veintitrés volúmenes que contenían sus obras completas y sus manuscritos para resumirlos y hacerlos legibles. Extractó la *Polysynodie* y el *Projet de paix perpétuelle*, escribió sus *Jugements* sobre ambas obras y después renunció al proyecto. La *Polysynodie* y los dos *Jugements* permanecieron inéditos hasta la edición póstuma de Molton.

<sup>21</sup> En realidad, el punto de vista moral no está ausente completamente en Saint-Pierre ni siquiera en los restantes ilustrados pues la condena moral de la guerra seguía subsistiendo aunque en segundo plano. En el caso del abate, al político se le une el moralista y el racionalista. No hay que olvidar que las guerras constituyen para él “el primer obstáculo para alcanzar la sabiduría humana”. Sven Stelling-Michaud, op., cit., p. CXLVIII.

y Du Peyrou, publicada en Ginebra en 1782. Solo el *Extrait du Projet de paix perpétuelle* vio la luz<sup>22</sup>, adquiriendo inmediatamente una enorme popularidad.

Dos fueron los motivos que impulsaron a Rousseau a abandonar ese trabajo. Por un lado, el miedo a que la actitud tolerante y comprensiva de las autoridades hacia el abate se transformara, en su caso, en rigor por su condición de extranjero. Pero sobre todo sentía una gran incomodidad al verse convertido en portavoz de un pensador cuyas ideas le parecían no solo irrealizables, sino en ocasiones altamente reprobables. Aunque se había reservado el derecho de juzgar las obras de Saint-Pierre y de expresar sus propias opiniones, al final ocurrió lo que más temía, que su nombre y el del abate quedaron unidos para siempre y que a él le atribuyeron las opiniones del francés. Como recoge Sven Stelling-Michaud<sup>23</sup>, ambos autores fueron ensalzados conjuntamente como filósofos de la paz, y el pensamiento de Rousseau se difundió en la Alemania de finales del siglo XVIII entrelazado con el del abate.

Sin embargo y, pesar de la voluntad de Rousseau de reflejar fielmente las ideas del abate, el *Extrait du projet de paix perpétuelle* en el que resumía las concepciones de Saint-Pierre, se convirtió en un panfleto abiertamente antimonárquico que traicionaba su pensamiento. En efecto, el ginebrino introdujo cambios fundamentales en el texto. Por una parte, sustituyó la idea de una unión de monarquías por una federación de pueblos soberanos, asentando la paz internacional, no sobre la buena voluntad de los monarcas sino sobre el consentimiento de los pueblos<sup>24</sup>. Su ideal republicano se colaba así de rondón entre las ideas del abate<sup>25</sup>.

A diferencia de Saint-Pierre, el ginebrino otorgaba mayor contenido a la idea de Europa. Si el abate proponía un acuerdo de carácter exclusivamente político para desactivar los conflictos en nombre de la razón, Rousseau hacía hincapié, por el contrario, en los rasgos comunes que habían dotado a Europa de identidad cultural y que habían contribuido a forjar una unidad y una realidad

<sup>22</sup> Estaba previsto que apareciese en un periódico editado por Jean-François de Bastide que se publicaba en París y Versalles, *Le monde comme il est*, pero ante la rivalidad surgida con el *Mercure de France*, el principal periódico de la época, se editó en volumen aparte con un frontispicio grabado por Cochin que representaba los frutos de la paz.

<sup>23</sup> Citando a Kurt von Raumer, *Ewiger Friede. Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance*, Freiburg-Múnchen, 1953.

<sup>24</sup> Rousseau consideraba, en efecto, impracticable una unión de soberanos europeos con el fin de establecer una paz permanente: “Su interés personal consiste primeramente en que el pueblo sea débil, miserable y que no pueda resistirse jamás”. *Du contrat social*, op., cit., pág. 409.

<sup>25</sup> Rousseau no diferenciaba claramente, como tampoco lo hacían sus contemporáneos los términos de federación y confederación, que consideraba sinónimos. En sus *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, texto escrito en 1771, poco antes del primer reparto de Polonia entre las grandes potencias de la época (Prusia, Rusia y Austria), el ginebrino elogiaba, frente a la posición de ilustrados como Mably, a los rebeldes patriotas de la Confederación del Bar y proponía como forma política ideal una confederación de treinta y tres pequeños estados que permitiría preservar la fuerza de las grandes monarquías sin perder la libertad de las pequeñas repúblicas. Esa era la alternativa que ofrecía a una gran nación como Polonia para la que el ideal político de *El contrato social* resultaba impracticable.

histórica y moral. Insistía, en particular, en la relevancia de la herencia romana y de la tradición cristiana<sup>26</sup>. La mirada de Rousseau trascendía así los aspectos económicos y geopolíticos que conformaban la visión del abate, y dotaba de un significado “espiritual” a ese conglomerado de pueblos unidos por lazos como el derecho, la religión, las costumbres, etc. No es de extrañar que, como dice Sven Stelling-Michaud, Herder homenajeara en sus *Briefe zur Befreiung der Humanität* a Rousseau, a través del abate.

En marzo de 1758 (la época de elaboración del segundo *Discurso*), Rousseau redactó unas anotaciones que figuran en las *Obras completas* de Gallimard con el título de *L'État de guerre*, probablemente como respuesta a las ideas de Saint-Pierre que acababa de extractar y enjuiciar. Debían formar parte de un libro sobre el derecho de las naciones y el derecho internacional público, que se llamaría *Principes du droit de la guerre*. Estos *Principios* constituirían la parte final de su gran obra sobre las instituciones políticas, según testimonia el propio autor en *Emile*: “estableceremos cuáles son los verdaderos principios del derecho de guerra y mostraremos por qué Grotius y los demás solo han establecido principios falsos”<sup>27</sup>. Finalmente, el proyecto no vio la luz y solo se salvó una pequeña parte de la que, más tarde, saldrían el *Contrato social* y el pequeño escrito sobre *L'État de guerre*. Rousseau se distanciaba, al tratar el problema de la guerra, de la argumentación clásica en favor de la paz, de carácter moral y religioso, adoptada por Montaigne, Pascal, Fénelon, La Bruyère y otros autores, y se sumaba a la perspectiva racional con que el abate y el Siglo de las Luces abordaba el problema.

Pero, por encima de esa semejanza, la gran brecha que separaba al ginebrino del abate era su desconfianza en la razón, su rechazo del progreso, su negativa a creer en la capacidad de los hombres para mejorar su destino, su pesimismo histórico radical. Todo ello le distanciaba de manera radical, no solo de Saint-Pierre y de sus contemporáneos ilustrados, sino de Spinoza y del propio Hobbes. Para Rousseau, el estado de guerra que enfrentaba a los estados era la prueba irrefutable del fracaso de los esfuerzos de la humanidad por alcanzar su desarrollo moral. Partiendo de la bondad natural de los seres humanos que recoge de Séneca, o más precisamente, de la amoralidad y asociabilidad de los individuos en el estado de naturaleza<sup>28</sup>, Jean-Jacques descarga en la sociedad toda la responsabilidad de la aparición del mal que viene a enturbiar la existencia placentera de unos seres autosuficientes y felices. En efecto, es el surgimiento de los primeros grupos sociales, como consecuencia

<sup>26</sup> Extrait du Projet de paix perpétuelle de Monsieur l'Abbé de Saint-Pierre (en *Oeuvres complètes* de J.-J. Rousseau, op. cit., t. III), pág. 567.

<sup>27</sup> *Emile* (en *Oeuvres complètes* de J.-J. Rousseau, op. cit., t. IV), pág. 849.

<sup>28</sup> Como es sabido, en el estado de naturaleza los individuos no mantienen entre sí más que esporádicos contactos, se supone que sexuales. *Discours sur l'Origine et les Fondemens de l'Inégalité parmi les hommes* (en Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres Complètes*, t. III), pág. 151.

probablemente del empeoramiento de las condiciones climatológicas, el motor que pone en marcha la perfectibilidad. Esa cualidad latente en el hombre se convierte en el germen de su perdición, al transformar, al calor de los nuevos lazos sociales, el instinto de preservación o amor de sí, en amor propio.

Pero la argumentación rousseauiana es perversa pues elude la culpa del propio hombre (que porta en su interior la semilla del mal) y acusa a la sociedad de algo que ésta solo pone en movimiento, el amor propio, el orgullo, el deseo de distinguirse y prevalecer sobre los demás, y la vanidad, vicios hasta entonces latentes. A partir de ese momento, las condiciones para la aparición de la propiedad privada y de la desigualdad están dadas, y el estallido de la guerra de todos contra todas es solo cuestión de tiempo. Una vez llegados a esa situación, no hay vuelta atrás. El cuadro que Rousseau traza al final del *Discurso sobre los orígenes de la desigualdad* es similar al que presenta Hobbes en el capítulo XVII del *Leviatán*. Pero si Hobbes tiene una propuesta para implantar la paz, la cesión de libertad por seguridad (por insatisfactoria que resulte<sup>29</sup>), Rousseau, acuciado por su pesimismo histórico, carece de cualquier alternativa<sup>30</sup>. Lo único que puede ofrecer en *El contrato social*, que es la continuación del segundo *Discurso*, es un mero deseo. ¡Ojalá las cosas hubieran ocurrido de otro modo! *El contrato* nos cuenta, en efecto, cómo debería haberse realizado el pacto social para que, en vez de engendrar una sociedad generadora de caos y de conflictos, hubiera instaurado una comunidad armónica y pacífica. Pero eso son meras lamentaciones. Pues, según Rousseau, la realidad histórica ha conducido a la guerra en el interior de cada estado y a rivalidades permanentes entre los estados entre sí<sup>31</sup>. No solo las relaciones internacionales están dominadas por el derecho del más fuerte sino que la política de expansión y de conquista de los soberanos, basada en sus intereses particulares, alimenta permanentemente los conflictos bélicos. La paz solo podría imponerse mediante la subversión del orden político existente y la sustitución de una Europa de las monarquías por una Europa de los pueblos, en la que los propios ciudadanos se autogobernasen. Pero ante tal pensamiento, Rousseau retrocede.

Aun cuando todas las ventajas del plan fuesen indiscutibles, ¿qué hombre con sentido común se atrevería a abolir las antiguas costumbres, a cambiar las viejas máximas y a dar al Estado una forma distinta a la que le han otorgado mil trescientos años?<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> A la objeción de que la situación de los súbditos en un estado semejante sería muy miserable, Hobbes contesta impertérrito que la condición del hombre nunca puede carecer de incomodidades. *Leviatán*, op., cit., cap. XVIII, pág. 277.

<sup>30</sup> Porque, como afirma en el *Jugement sur la Polysynodie*, “la tendencia natural conduce a la corrupción y, en consecuencia, al despotismo”. Op., cit., pág. 639.

<sup>31</sup> “Después de haber visto cubrirse la tierra de nuevos Estados; después de haber descubierto que entre ellos se dan unas relaciones que conducen a su destrucción mutua”. *Guerre et état de guerre* (en *Oeuvres complètes*, t. III, op., cit.), pág. 1899.

<sup>32</sup> *Jugement sur la Polysynodie* (en *Oeuvres complètes de J-J. Rousseau*, op. cit., t. III), pág. 638.

A pesar de que Rousseau sostiene<sup>33</sup>, a diferencia de Hobbes, que la guerra no es una consecuencia inevitable del estado social ni es consustancial a la naturaleza del hombre, su argumentación conduce a un callejón sin salida. Es decir, las relaciones sociales no engendran necesariamente conflictos entre los seres humanos sino que son los estados y la anarquía internacional inherente al sistema político de las grandes potencias<sup>34</sup> los que alimentan la guerra. Al cuestionar así la tesis hobbesiana, el ginebrino atacaba a la vez el corazón mismo de la propuesta del abate, al sostener que sin una reforma de las instituciones políticas que instaurara una Europa de los pueblos y no una Europa de las monarquías, sería ilusorio pensar la paz. Pero lejos de alimentar esperanzas, su tesis solo conduce al más negro pesimismo. Pues la guerra entre los estados no tiene solución y, dada la degeneración histórica, la desigualdad imperante y la corrupción de las costumbres, tampoco la tiene la guerra entre los individuos en el interior de los estados. La única opción que vislumbra, más allá de efímeros tratados, es una unión de pequeñas naciones aún a salvo del “progreso” para defenderse de las grandes. Pero tal alianza no pone fin a la guerra, tan solo permite subsistir en el seno del conflicto. En palabras de Stanley Hoffmann, “no señala la aparición del sol de la paz, solo ofrece un cobijo contra la tempestad”<sup>35</sup>.

Si Rousseau renuncia a su proyecto de elaborar la segunda parte del libro sobre las *Instituciones políticas*, que completaría el *Contrato social*, es porque en realidad no tiene ninguna alternativa que ofrecer a los pueblos que han sucumbido ante la degradación moral y política. Solo podrían salvarse los corsos o los polacos pero incluso su futuro es incierto. Únicamente el repliegue sobre sí mismos, la autarquía más feroz<sup>36</sup> y la ausencia de relaciones con el exterior podrían retrasar su tendencia natural a la degeneración. De ahí su oposición al comercio<sup>37</sup>. Mientras todos los autores que han reflexionado sobre el tema de la paz universal, desde Emeric Crucé a Jeremy Bentham, ven el comercio como un factor de paz<sup>38</sup>, como un elemento de unión entre los pueblos que promueve los intercambios pacíficos y el conocimiento mutuo,

<sup>33</sup> *Du Contract social* (en *Œuvres complètes de J.-J. Rousseau*, op. cit., t. III), págs. 355-358.

<sup>34</sup> Sven Stelling-Michaud, op., cit., pág. CXLIX.

<sup>35</sup> «Rousseau, la guerre et la paix», en *Annales de Philosophie politique*, 5, pág. 231.

<sup>36</sup> Ver, por ejemplo, en el *Projet de Constitution pour la Corse* (en *Œuvres complètes*, t. III, op., cit.), pág. 924: “Cada uno se esforzará por obtener todo lo necesario en especie y gracias a su cultivo”.

<sup>37</sup> “Confieso que el dinero es más cómodo para los intercambios pero hacen que los intercambios no sean muy necesarios y que cada uno se baste a si mismo tanto como pueda”. *Fragments politiques*. VIII. (Economie et Finances) (en *Œuvres complètes*, t. III, op., cit.), pág. 526. También en VII. (Le luxe, le commerce et les arts), op., cit., pág. 517: “Los particulares se enriquecen, el comercio y las artes florecen y el estado perece”.

<sup>38</sup> Probablemente Rousseau tenía en mente a J.-F. Melon (*Essai politique sur le commerce*, 1734) y David Hume, cuyos *Essais* sobre el comercio, el lujo y el dinero habían sido publicados en 1752 y traducidos en francés al año siguiente. Ver *Œuvres complètes*, t. III, op., cit., pág. 1529.

Rousseau lo denigra<sup>39</sup>. En el *Proyecto de Constitución para Córcega*, acusa al comercio de destruir la agricultura, de elevar los impuestos y de arruinar al país<sup>40</sup>, y ofrece como opción prescindir de la moneda e implantar el trueque y la autarquía para preservar la independencia<sup>41</sup>.

La alternativa de cerrarse a cal y canto al exterior dificulta acometer planes de paz o emprender acciones que pudieran acabar con la guerra. Pero, además, ¿sobre qué bases se establecería una confederación de pequeñas naciones? ¿Qué criterios de posible aceptación general podrían proponerse? ¿El respeto a los derechos individuales, que es inexistente en la sociedad ideal del *Contrato social*<sup>42</sup>? ¿La tolerancia religiosa, que es también desconocida en su modélica ciudad-estado, donde los ateos y los “papistas” quedan excluidos y donde los restantes ciudadanos se ven forzados a creer en Dios bajo pena de destierro o de muerte<sup>43</sup>?

Las tesis rousseauianas conducen a estar siempre a la defensiva, a mirar con recelo todo lo exterior, y a una defensa a ultranza de los valores propios. Éste es el talante que delatan sus dos proyectos de constitución para Córcega y Polonia, en los que se percibe un fuerte sentimiento de temor ante la propagación de los disolventes hábitos extranjeros<sup>44</sup>. Fortalecer la identidad nacional mediante tradiciones imposibles de desarraigarn. Levantar barreras infranqueables como las que alzaron los grandes legisladores de la Antigüedad, los Numa, Solón y Moisés, para proteger a sus pueblos de las restantes naciones e impedirles mezclarse con ellas<sup>45</sup>. Y sobre todo hacer del amor a la patria la pasión suprema. Estas son las recetas que Rousseau ofrece a los corsos y a los polacos para convertirlos en “patriotas por inclinación, por pasión, por necesidad”<sup>46</sup>, y para que cada ciudadano “desde que abre los ojos no vea más que la patria y hasta su muerte no vea otra cosa”. De ahí su consejo de no dejar la educación en manos de extranjeros o sacerdotes que podrían inculcar peligrosas ideas humanitarias y cosmopolitas. Pues, como afirma en las *Cartas escritas*

<sup>39</sup> “Los antiguos políticos hablaban sin cesar de costumbres y de virtud; los nuestros solo hablan de comercio y de dinero”. *Discours sur les Sciences et les Arts* (en *Œuvres complètes*, t. III, op., cit.), pág. 19. Ver también nota IX del *Discours sur l'Origine de l'Inégalité*, OC III, p. 206: “De la sociedad y del lujo que engendran nacen (...) el comercio (...) y todas esas cosas inútiles que hacen florecer la industria, enriquecen y conducen a la ruina a los estados”.

<sup>40</sup> *Projet de Constitution pour la Corse*, op., cit., p. 920.

<sup>41</sup> *Projet de Constitution pour la Corse*, op., cit., pp. 914-916.

<sup>42</sup> En efecto, a pesar de que en un párrafo del *Discours sur l'Economie politique* (en OC III, pp. 256-257) y, bajo la influencia de Locke, reconoce dichos derechos, tanto el resto de la obra como sus otros escritos y, en particular, el *Contrat social* (libro II, cap. III), se encargan de desmentirlo.

<sup>43</sup> *Contrat social*, libro IV, cap. VIII.

<sup>44</sup> Es cierto que Córcega y Polonia eran víctimas de la codicia de las potencias europeas, en un caso de Génova y en el otro de Rusia. Aun así, la alternativa propuesta por Mably, en el caso de Polonia, de ilustrar a los polacos e incorporarlos a Europa, contrasta con la posición de Rousseau de mantenerlos aislados y a la defensiva.

<sup>45</sup> *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, op., cit., pp. 957-58.

<sup>46</sup> *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, op., cit., p. 966.

desde la Montaña, el patriotismo y el humanitarismo son incompatibles<sup>47</sup>. Y como ratifica en su carta a Monsieur Vsteri del 30 de abril de 1763, el espíritu patriótico “es un espíritu exclusivo que nos induce a mirar como extranjero y casi como enemigo a todo aquel que no sea nuestro conciudadano”<sup>48</sup>.

El pesimismo histórico de Rousseau y su desconfianza en la razón humana y en la posibilidad de acuerdos y consensos derivan así en una exaltación de las diferencias, de lo que desune, de lo nuestro frente a lo ajeno, que conduce a la división, al enfrentamiento, al conflicto, e imposibilita, de hecho, la consecución de la paz<sup>49</sup>. Por ello cualquier intento de regular las relaciones internacionales, de mejorar el entendimiento entre los pueblos, resulta baldío. Porque, en el fondo, a pesar de la aparentemente optimista visión que nos presenta de la naturaleza humana en el segundo *Discurso*, Rousseau no cree en el hombre. No cree en las posibilidades de progreso moral del individuo, por pequeñas que puedan ser. De ahí que solo pueda soñar con idílicas sociedades formadas por utópicos ciudadanos perfectos<sup>50</sup>.

Frente a la utopía rousseauiana, los ilustrados nunca pretendieron construir sociedades perfectas pues, como solía decir Kant, con la madera torcida de la humanidad no se puede construir nada recto<sup>51</sup>. Por ello se limitaron a edificar marcos de convivencia donde los seres humanos pudieran desarrollar sus potencialidades en paz. Intentaron crear formas de asociación que no coartasen la personalidad de cada uno y que permitiesen el despliegue libre de la individualidad.<sup>52</sup> Aceptaron al ser humano como es, con sus limitaciones y sus mezquindades, y trataron de sacar partido de sus defectos o, al menos, de neutralizarlos. Eso es lo que pretendía, por ejemplo, Montesquieu quien, reconociendo el ansia infinita de poder que anida en el corazón humano, trataba de ponerle coto, oponiendo unos poderes a otros en su famosa teoría, llamada incorrectamente de la división de poderes<sup>53</sup>. Esa es también la tesis de

<sup>47</sup> Las filosofías humanitarias crean hombres justos y amantes de la paz y son por ello muy beneficiosas para el género humano, pero muy perjudiciales para las naciones porque disuelven los lazos políticos. *Lettres écrites de la Montagne* (en *Oeuvres complètes de J.-J. Rousseau* op., cit., OCIII.) p.706, nota.

<sup>48</sup> *Correspondance générale de J.-J. Rousseau*, Paris, Armand Colin, 1924, IX, p. 265. Lo esencial, sostiene en *Emile* (en *Oeuvres complètes de J.-J. Rousseau*, op., cit., t. IV) pp. 248-249, es ser buenos con nuestros vecinos, como lo eran los espartanos que aun siendo ambiciosos, avaros e injustos con los extraños, eran desinteresados, justos y pacíficos con los suyos.

<sup>49</sup> La tesis que sostengo es opuesta, por ejemplo, a la de Stanley Hoffmann en “Rousseau, la guerra et la paix”, op., cit., pp. 54 a 62.

<sup>50</sup> A los que se ha arrancado el egoísmo y la insolidaridad pues las buenas instituciones sociales son las que mejor saben desnaturalizar al hombre. “El que se atreve a instituir un pueblo, debe sentirse capaz de cambiar, por decirlo así, la naturaleza humana”. *Contrat social*, op., cit., p. 381.

<sup>51</sup> Esta afirmación aparece tanto en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* como en su ensayo sobre la religión. Es también una idea que Isaiah Berlin repite constantemente.

<sup>52</sup> Tal objetivo une en una misma línea de continuidad a autores como Spinoza o Kant pero también a Tocqueville o John Stuart Mill pero dicha línea ciertamente no pasa por Rousseau.

<sup>53</sup> No hay división de poderes porque, como es sabido, el ejecutivo tiene derecho de veto sobre los proyectos de ley del legislativo, porque el legislativo está facultado para examinar cómo se cumplen

Mandeville en *La Fábula de las abejas*<sup>54</sup>, donde expone la conocida paradoja de que los vicios privados constituyen beneficios públicos, y de que la vanidad, la avaricia, el orgullo y todos aquellos rasgos del hombre que, desde el punto de vista de la moral cristiana, se definen como vicios, son en realidad la fuerza motriz que hace prosperar a la sociedad. Y lo mismo pensaron Adam Smith<sup>55</sup>, con su teoría de la mano invisible, y Kant, para quien el antagonismo es el medio de que se sirve la naturaleza para lograr sus objetivos<sup>56</sup>. Bienvenida sea la rivalidad, pensaban estos autores, que obliga a los hombres a competir y a desarrollar lo mejor de sí mismos. Sin ella las restantes cualidades humanas dormirían el sueño eterno. Sin ella la sociedad sería un páramo.

Los hombres de las luces descubrieron así la ambigüedad de lo real y asumieron que el bien puede nacer del mal y que de la inmoralidad y del egoísmo de los individuos pueden surgir la cultura y la civilización<sup>57</sup>. Esta creencia les dio alas para reformar el mundo. No es que cerrasen los ojos ante la evidencia de la maldad humana ni ante el hecho de que en las relaciones internacionales reina la ley del más fuerte. Kant no negaba la maldad del hombre ni tenía buena opinión de los monarcas europeos, siempre dispuestos a utilizar a sus súbditos como carne de cañón, pero confiaba en la posibilidad de introducir reformas tanto en las instituciones como en la moral, sin traumatismos, gracias a los frutos de la ilustración.

Probablemente Rousseau sonreiría de manera irónica ante tal muestra de ingenuidad. Y menearía, escéptico, la cabeza ante el dicho kantiano de que hasta un pueblo de diablos puede instaurar una buena organización política<sup>58</sup>, simplemente haciendo uso de su razón. Y desde luego dudaría de que la paz pueda ser fundada. Porque según Kant, tenemos la obligación moral de intentarlo. Del mismo modo que la razón exige a los hombres asociarse en un estado para poner fin a sus conflictos, les impone también superar la guerra entre las naciones e instaurar una Unión de estados. Ya no es suficiente con levantar un muro de contención ante la perversidad humana, como pretendía Hobbes en el *Leviatán*. La creación de un Estado mundial cosmopolita<sup>59</sup> era, para Kant,

---

las leyes, y porque los nobles no son juzgados por tribunales ordinarios. Sería más correcto hablar de equilibrio de poderes.

<sup>54</sup> Ver el libro de Esther Pascual López, *Bernard Mandeville. Legitimación de la fantasía y orden espontáneo*. Madrid, Sequitur, 2000.

<sup>55</sup> Para una comparación entre Mandeville, Adam Smith y Rousseau, se puede consultar el libro clásico de Lucio Colletti, *Ideología y sociedad*, Barcelona, Fontanella, 1975, p. 278 y ss.

<sup>56</sup> No entro aquí a discutir si las concepciones kantianas sobre filosofía de la historia, al introducir como garantía de la paz a la naturaleza y, en consecuencia, una cierta idea de Providencia, terminan pervirtiendo el objetivo de Kant. Cf. el artículo citado de Concha Roldán, p. 150 y ss.

<sup>57</sup> Ver, por ejemplo, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* de Kant, Madrid, Tecnos, 1987, p. 9 y ss.

<sup>58</sup> Kant, *La paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1985, pp. 83-84.

<sup>59</sup> Para alcanzar dicho objetivo, Kant establecía, en su opúsculo sobre la paz perpetua, una serie de condiciones previas entre las que cabría destacar, además del principio de la buena fe que debía guiar las negociaciones, la desaparición total y progresiva de las fuerzas armadas, la no intervención

un imperativo de la razón porque solo en ese marco sería posible acabar con la guerra<sup>60</sup>. Ese Estado de pueblos debería regirse por un derecho cosmopolita –ya reclamado por Crucé- que garantizaría la hospitalidad universal a cualquier ser humano que recorriese el planeta<sup>61</sup>.

Kant asumía que la instauración del Estado universal y la paz perpetua eran ideas irrealizables, y que las naciones eran renuentes a “sacrificar su salvaje libertad sin freno”, a ceder una parte de su soberanía y someterse a leyes internacionales. Si las naciones se aferraban a su independencia y rechazaban constituirse en un Estado de naciones, entonces proponía, en lugar de la idea positiva de una república universal, el recurso negativo de una “Federación” de pueblos para prevenir las guerras. Esa “Federación” no debía inmiscuirse en los asuntos internos de los estados, ni tampoco exigir la cesión de una parte de su soberanía, teniendo como única misión proteger a sus miembros contra posibles ataques. Podía abandonarse en cualquier momento y debía ser renovada de tiempo en tiempo. Esta Liga de los pueblos o “Völkerbund”<sup>62</sup>, término que designará oficialmente en alemán a la Sociedad de Naciones constituida en 1920, se diferenciaba del mero tratado de paz en que éste ponía término a *una* guerra mientras que el objetivo de la “Federación” era poner fin a *todas* las guerras. El carácter provisional de esta asociación no era óbice, según Kant, para avanzar hacia la república universal siempre que se lograra articular una unión en torno a algún pueblo ilustrado –él tenía en mente a la República francesa- que sirviera de núcleo aglutinante a otros estados. Ahora bien, mientras no se alcanzase el objetivo del Estado universal y perdurara el estado de naturaleza entre los estados, el derecho a la guerra seguiría vigente, y su licitud sería reconocida ante determinados casos de agresión o de amenaza al equilibrio reinante. Debía, sin embargo, ejercerse de tal modo que no supusiera un obstáculo insalvable al establecimiento de la paz futura.

Si, como se ha dicho, el Estado mundial cosmopolita y la paz universal son el fin de la filosofía política kantiana, ¿cómo es posible que el filósofo de Königsberg se reconociera en Rousseau, incapaz, por su desconfianza en el género humano, de pensar la paz? ¿Qué le resultaba tan cercano y tan atrayente en el ginebrino, siendo sus visiones del mundo tan opuestas?

por la fuerza en la constitución y gobierno de otros estados, y la prohibición terminante de utilizar en conflictos posteriores medios deshonrosos, como la guerra de exterminio u otros similares, que hicieran inviable una paz futura. Además requería que la forma de estado de los firmantes fuera republicana por ser la más adecuada para alcanzar la paz, definiéndola como una constitución representativa y basada en la separación de poderes, que garantizaba los derechos humanos, innatos e imprescriptibles. *La paz perpetua*, primer artículo definitivo. Ver también *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 27 y ss.

<sup>60</sup> Cf. *Metafísica de las costumbres*, 1<sup>a</sup> parte: Teoría del derecho, secc. 3<sup>a</sup>, conclusión.

<sup>61</sup> Como señala Antonio Truyol, el derecho de hospitalidad, que probablemente tenga sus raíces en el “ius communicationis” de Francisco de Vitoria, se limita a un “derecho de visita”. “A modo de introducción: *La paz perpetua* de Kant en la historia del Derecho de gentes” (en *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, op., cit.), p. 27.

<sup>62</sup> Antonio Truyol y Serra, “La guerra y la paz en Rousseau y Kant”, *Revista de Estudios políticos* 8 (nueva época), pp. 57-58.

Kant pudo sentirse atraído por el personaje Rousseau -al igual que éste se sintió fascinado por la personalidad de Saint-Pierre- a pesar de sus divergencias ideológicas. Pero lo que debió dejar impresionado a Kant fue la audacia de Rousseau al metamorfosear la idea de una Europa de las monarquías en una Europa de los pueblos. Ello suponía entronizar el sistema republicano y sentar como fundamento del estado la libertad de los ciudadanos, es decir, la facultad de obedecer solamente las leyes a las que hubieran otorgado su consentimiento. El filósofo de Königsberg no podía sino adherirse con todas sus fuerzas a este principio.

Y, sin embargo, más allá de esta concordancia, por importante que fuera, estallan los desacuerdos. Nada más opuesto, en efecto, que los conceptos de república que manejan ambos autores. Mientras Kant parte del respeto a los derechos individuales, al sistema representativo y a la separación de poderes, Rousseau niega todos estos principios y no reconoce ni el derecho de reunión y de asociación<sup>63</sup>, ni el derecho a la vida<sup>64</sup>, ni el régimen representativo<sup>65</sup>. Nos encontramos así con dos modelos de democracia opuestos, la moderna, representada por Kant<sup>66</sup>, y la antigua, cuyo paradigma sería la ciudad-estado grecorromana y donde la libertad consistía en la participación en las instituciones públicas<sup>67</sup>. Para Kant tal forma de estado se llama despotismo<sup>68</sup>. Y despóticas fueron, según él, las repúblicas de la Antigüedad en las que se inspira el ideal de Rousseau, cuya visión republicana supone una vuelta atrás, un retroceso a los valores grecorromanos y a la herencia cívica que simboliza Maquiavelo.

Es cierto que Rousseau no alcanza la ferocidad republicana de Maquiavelo ni su apología de la guerra. Tanto su personalidad como el contexto histórico en el que vivió tendían más hacia la paz. Es verdad también que, en sus *Fragments sur la guerre*, condena los conflictos que estallan entre las potencias europeas para disputarse parcelas de poder y riquezas<sup>69</sup>. Y es indudable asimismo que, en su dedicatoria a Ginebra del segundo *Discurso*, se muestra partidario de un estado

<sup>63</sup> Ver el *Contrat social*, op., cit., I. II, cap. III, pág. 371, en donde afirma que los ciudadanos no deberán mantener entre sí ninguna comunicación durante las deliberaciones de la Asamblea, ni deberán constituir asociaciones parciales.

<sup>64</sup> Ver I. II, cap.V.

<sup>65</sup> Según el ginebrino, no existe libertad si el pueblo en persona no ratifica las leyes. La crítica al sistema representativo figura en el I. III, cap. XV.

<sup>66</sup> Con las limitaciones sabidas, como la exclusión de la ciudadanía de sirvientes y asalariados, que todos los autores en la órbita liberal, después de Locke, aceptan.

<sup>67</sup> El concepto antiguo de libertad que, como recordó oportunamente Benjamín Constant en el siglo XIX, fue enarbolado por Rousseau, significaba que la colectividad –en realidad el reducido grupo de los ciudadanos- no dependía de instancias externas sino que era autónoma. Y dicha concepción no solo no comportaba el reconocimiento de ninguno de los derechos individuales, derechos desconocidos en la *polis*, sino que coexistía sin mayores problemas con una flagrante ausencia de libertad individual que, a nuestros ojos, rayaría en coacción.

<sup>68</sup> Como expone con toda claridad en el primer artículo definitivo de *La paz perpetua*.

<sup>69</sup> Poco les importa a los súbditos de tales estados salir victoriosos o vencidos, dice. La guerra no va con ellos, *Oeuvres complètes de J.-J. Rousseau*, op., cit., OCIII, pág. 613.

pacífico<sup>70</sup>. E incluso a los polacos les recomienda que no hagan conquistas. Aun así, su exaltación del patriotismo y su equiparación entre ciudadano y patriota le alejan inexorablemente del pacifismo. Como dice Stanley Hoffmann, la débil línea de demarcación entre patriotismo y nacionalismo se borra, a pesar de sus buenas intenciones<sup>71</sup>. Su confederación de pequeñas repúblicas no busca ser el embrión de una sociedad cosmopolita integrada por ciudadanos del mundo, sino de patriotas revestidos de orgullo cívico, cuando no de vanidad nacionalista. Esos pequeños estados aparecen blindados hacia el exterior y con una identidad nacional reforzada. Frente a las sociedades abiertas a otras culturas, que hacen hincapié en los aspectos racionales que unen a los hombres, Rousseau preconiza sociedades cerradas donde los aspectos que separan, la religión, la lengua, la cultura, las costumbres, cobran preeminencia. ¿Cómo puede fundarse así la paz?

Si Kant sitúa el imperativo de la paz en el corazón mismo de su filosofía, este objetivo resulta ajeno a Rousseau. Solamente el encargo de extractar las obras de Saint-Pierre coloca este tema en el centro de su reflexión. Pero solo durante un tiempo pues Jean-Jacques no puede pensar soluciones de paz ni para el mundo ni para Europa. Porque, a pesar de lo que se ha dicho, tampoco cree en Europa. Es cierto que, a diferencia de Saint-Pierre, percibe con toda claridad los lazos que la historia, la religión y las costumbres han forjado a través de los siglos en las instituciones europeas, pero tal maraña de vínculos, lejos de conducir al entendimiento y a la concordia entre los pueblos, ha atizado aún más sus rencillas y las ha envenenado con la crueldad y la virulencia propias de las guerras civiles. La pretendida fraternidad de los pueblos europeos es un espejismo. Europa está gobernada por el derecho del más fuerte<sup>72</sup>. Ni el comercio, que supuestamente fortalece los intereses comunes, pero que en realidad agudiza la rivalidad entre los estados, ni el derecho internacional, totalmente ineficaz, ni la política de equilibrio entre las potencias, han sido capaces de torcer esa tendencia. Rousseau es consciente de que la ausencia de un poder transnacional favorece la guerra, pero no cree que una federación europea o mundial pudiera ser la solución al problema. Ni siquiera en el caso hipotético e ideal de una confederación de repúblicas independientes y autárquicas sería posible la paz, pues tarde o temprano la competencia y el amor propio harían su aparición y estallaría la guerra.

Contrariamente a Kant y a los hombres de las Luces que, al destacar los aspectos racionales que unen a los seres humanos, buscaron fórmulas de entendimiento entre los pueblos y sentaron las bases para la creación de las actuales organizaciones internacionales, el resurgir del patriotismo a finales del

<sup>70</sup> *Oeuvres complètes de J.-J. Rousseau*, op., cit., OCIII, pág.113.

<sup>71</sup> Op., cit., pág. 233.

<sup>72</sup> *Extrait du projet de paix perpétuelle*, op., cit., págs. 568-569.

---

XVIII de la mano de Rousseau nutrirá la intransigencia y la hostilidad entre las naciones y dará armas a los nacionalismos posteriores.

Mientras la tradición republicana, de Aristóteles a Maquiavelo y, en menor medida Rousseau, es una ideología *belicosa*, de combate, que necesita la guerra para subsistir, no solo como medio de autodefensa sino como trampolín para la conquista de poder, riquezas y grandeza –rasgo especialmente patente en Maquiavelo-, el liberalismo se proclama un *discurso de paz* que busca por medios no agresivos –esencialmente a través del comercio- el logro de la riqueza y el bienestar material. Aspecto manifiesto en Hobbes que, como hemos visto, describe el estado-Leviatán como el “señor de la paz”, pero también en Spinoza, que asigna a los gobernantes el fin de preservar la paz, y cómo no, en Kant y hasta en Constant, quien apunta en la cuenta de resultados positivos del liberalismo ese disgusto del ciudadano moderno por la guerra.

## Referencias bibliográficas

### Fuentes primarias

- Aristóteles, *La Política*, Madrid, Editora Nacional, 1981 (2<sup>a</sup> ed.).
- Crucé, Émeric, *Le Nouveau Cynée ou Discours d'Estat representant les occasions & les moyens d'establir une paix generalle, & la liberté du commerce par tout le monde*. Paris, Chez Jacques Villery, 1623.
- Hobbes, T., *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, 1983.
- Kant, I., *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid, Tecnos, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 2000.
- \_\_\_\_\_, *La paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1985.
- \_\_\_\_\_, *La Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1994.
- Rousseau, J.-J., *Discours sur les Sciences et les Arts en Oeuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*, t. III, París, Gallimard, 1964.
- \_\_\_\_\_, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, en *Oeuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*, t. III, París, Gallimard, 1964.
- \_\_\_\_\_, *Discours sur l'Economie politique en Oeuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*, t. III, París, Gallimard, 1964.
- \_\_\_\_\_, *Extrait du Projet de Paix Perpétuelle*, en *Oeuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*, t. III, París, Gallimard, 1964.
- \_\_\_\_\_, *Guerre et état de guerre*, en *Oeuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*, t. III, París, Gallimard, 1964.
- \_\_\_\_\_, *Du contrat social*, en *Oeuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*, t. III, París, Gallimard, 1964.
- \_\_\_\_\_, *Émile ou De l'éducation*, en *Oeuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*, t. IV, París, Gallimard, 1969.
- \_\_\_\_\_, *Projet de Constitution pour la Corse*, en *Oeuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*, t. III, París, Gallimard, 1964.
- \_\_\_\_\_, *Fragment politiques*. VIII. (Economie et Finances), en *Oeuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*, t. III, París, Gallimard, 1964.
- \_\_\_\_\_, *Lettres écrites de la Montagne*, en *Oeuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*, t. III, París, Gallimard, 1964.
- \_\_\_\_\_, *Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée*, en *Oeuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*, t. III, París, Gallimard, 1964.
- \_\_\_\_\_, *Jugement sur la Polysynodie*, en *Oeuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*, t. III, París, Gallimard, 1964.
- \_\_\_\_\_, *Correspondance générale de J.-J. Rousseau*, Paris, Armand Colin, 1924.
- Spinoza, B., *Tratado Teológico-político*, Madrid, Alianza, 1986.

**Estudios**

- Barbiche, B. *Sully. L'Homme et ses fidèles*. Paris, Fayard, 1997.
- Colletti, L., *Ideología y sociedad*, Barcelona, Fontanella, 1975.
- Pascual, E., *Bernard Mandeville. Legitimación de la fantasía y orden espontáneo*. Madrid, Sequitur, 2000.
- Popkin, R. H., “The Philosophical Basis of Eighteenth-Century Racism” (en Harold E. Pagliaro, ed., *Racism in the Eighteenth Century*, Cleveland&London, The Press of Case Western Reserve University, 1973).
- Raumer, K. von, *Ewiger Friede. Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance*, Freiburg-München, 1953.
- Roldán, C., “Los <prolegómenos> sobre la paz perpetua” (en Roberto R. Aramayo, Javier Muguerza, Concha Roldán, eds., *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 1996).
- Stelling-Michaud, S., «Introduction. Ecrits sur l'Abbé de Saint-Pierre» (en *Oeuvres complètes de J.-J. Rousseau*, III, Paris, Gallimard, 1964).
- Truyol, A., “A modo de introducción: *La paz perpetua* de Kant en la historia del Derecho de gentes” (en *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 1996).
- , “La guerra y la paz en Rousseau y Kant”, *Revista de Estudios políticos*, 8.