

RELEER A ROUSSEAU

Alain de Benoist

Traducción de José Antonio Hernández García

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) representa, en la historia de las ideas, un caso muy curioso. No solamente no ha dejado –después de dos siglos– de ser objeto de juicios verdaderamente apasionados (se le adora o se le execra), sino que pocos autores como él han suscitado interpretaciones tan contradictorias. En general, es considerado uno de los inspiradores de la revolución francesa, pero también se le ha ubicado en el origen del nacionalismo alemán. Se ha visto en él tanto a un individualista convencido como a un inadaptable social o a un dulce soñador que buscaba la disolución de su yo, así como a un fanático y un adepto a la disciplina espartana. Se le ha considerado un racionalista, pero también como el profeta de una moral y una religión fundadas sólo en el sentimiento. Asimismo, se le ha visto como el padre del romanticismo y como uno de los precursores del socialismo de Estado. Taine lo acusa de colectivismo; Benjamín Constant, de despotismo.

Proudhon, quien le atribuye la «gran desviación de 1793», ve en él a un teórico y un apologista de la tiranía. La derecha francesa –que raramente lo ha leído– lo ha convertido en su *bestia negra*. Los liberales lo hacen responsable de los excesos de la revolución de 1789 y lo colocan en el origen de una corriente «totalitaria» que a veces hacen culminar en Karl Marx¹. En efecto: para Rousseau, el contrato social todavía está, en gran medida, por escribirse; los límites de lo posible todavía no han sido alcanzados y la sociedad mejor está aún por venir.

Más radical en su crítica, la derecha tradicional recrimina a Rousseau la idea misma de contrato social y agrupa, bajo el término «roussoniano», una antropología «utópica» cuyo dolo jamás sería desmentido. Rousseau es, pues, presentado, sin más, como el padre del igualitarismo y como el autor de teorías absurdas acerca del «buen salvaje» y del «hombre naturalmente bueno». Típico de este estado de espíritu es el retrato que Charles Maurras hace del «miserable Rousseau»:

Ni el espíritu de familia, ni el espíritu de partido, ni el interés político que habría morigerado a cualquier otro ginebrino habrían sido capaces de atemperar la rabia mística de este trillador de estrado infortunadamente nacido, erróneamente fustigado por una vieja damisela y corrompido hasta la médula por sus primeros amigos. Capaz de desempeñar cualquier oficio –incluyendo los más desagradables– lacayo y querido a la vez, maestro de música, parásito, hombre entretenido, poco a poco se instruyó por sí mismo: carecía tanto de capital intelectual como de capital moral [...]. Nacido sensible y versátil, le resultaba del todo imposible apegarse a la fuerza de la verdad; sus diferentes razonamientos sólo concordaban con la cadencia de su lamento, y encontramos en él, en dosis casi iguales, al criminal, al salvaje y al simple loco².

El pensamiento de Rousseau ha ejercido una influencia no menos considerable que se extiende mucho más allá de los medios intelectuales o políticos a los cuales suele restringirse³. Pero dicha influencia, desde la época misma de Rousseau, parece haberse situado más bien a nivel de la sensibilidad que de la doctrina; y a partir de textos se ha hecho más en función de las interpretaciones y simplificaciones que suelen darse, y que a menudo resultan abusivas. Rousseau

es un autor al que se cita con frecuencia, pero al que no parece tenerse el cuidado leer verdaderamente. Además, es sobre todo a sus obras de juventud a las que suelen referirse en general; sus proyectos para la Constitución de Córcega y de Polonia han sido reiteradamente ignorados, sobre todo entre sus adversarios. En fin, no es más que hasta ya entrado el siglo XX cuando se ha comenzado a estudiar seriamente su obra y que se ha reconocido la unidad de su pensamiento⁴. Todas estas controversias comprueban, en cualquier caso, que el pensamiento de Rousseau no es susceptible de resumirse en fórmulas hechizas. Proponemos, pues, releer a Rousseau, no para «rehabilitarlo» –no tiene necesidad de ello– sino para ir más allá de las ideas preconcebidas y descubrir a un autor que, indudablemente, merece algo mejor que la imagen que tanto sus admiradores como sus detractores han forjado de él.

*

Rousseau escribe que «el hombre es naturalmente bueno». Sin embargo, se puede leer al inicio de *Emilio*: «Cualquier bien sale de las manos del Autor de las cosas; todo degenera en las manos del hombre». ¿Qué pensar, pues, de este ser, de quien se afirma su bondad natural, pero que haría «degenerar» todo lo que toca? Además, en la fórmula «naturalmente bueno», ¿cuál es la palabra que cuenta más? ¿Quiere Rousseau decir simplemente que el hombre es bueno, y que lo es tanto más en cuanto esta bondad le es natural, o quiere decir que, en tanto ser de la naturaleza es que el hombre es bueno? La importancia que da Rousseau a la «naturaleza» sugiere evidentemente la segunda interpretación. Pero este último término también es equívoco. La temática del «retorno a la naturaleza» estaba de moda en el siglo XVIII. Diderot, el abad Raynal y tantos otros nos proporcionan todo tipo de especulaciones sobre la «edad de oro», las «virtudes primitivas», etcétera⁵. ¿Y es de esto de lo que se trata en Rousseau? Una palabra como ésta tiene las significaciones más diversas de acuerdo con la idea que se tenga de la «naturaleza». La Iglesia, por ejemplo, siempre ha predicado la «moral natural», mientras que Nietzsche denuncia «la moral como antinatural» (título de uno de los capítulos de *El crepúsculo de los ídolos*). De hecho, le basta leer a Rousseau para darse cuenta que la palabra «naturaleza» la utiliza con dos acepciones muy diferentes. «Natural» se relaciona con lo que es original, pero también con lo que es auténtico o esencial. Presto, opta por la segunda acepción.

Cuando evoca el «estado de la naturaleza», Rousseau se muestra mucho menos utópico que muchos de los filósofos de las Luces. Al inicio de su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*⁶, explícitamente afirma que jamás tuvo la intención de describir un estado original de la humanidad, pues jamás se podría saber en qué pudo consistir, y ni siquiera si el «estado de la naturaleza» alguna vez existió. Contrariamente a muchos de sus contemporáneos, Rousseau no se vuelve hacia un pasado remoto que hubiera reconstruido a su gusto, ni tampoco cree posible aprender cualquier cosa sobre la «naturaleza» humana de las hordas llamadas «salvajes». El estado de la naturaleza para él no es tanto un concepto histórico como una idea especulativa y reguladora que permite organizar los hechos. Es una ficción que utiliza para explicar la aparición de los fenómenos sobre los cuales ejercita su crítica. Lo mismo vale para la idea de «contrato social» que –dice– forma parte de «las verdades hipotéticas y condicionales». Hoy diríamos: una hipótesis de trabajo.

Rousseau contrapone el «hombre natural» al «hombre civilizado». Pero ambas categorías se desdoblán a su vez: así como el hombre civilizado comprende tanto al burgués como al ciudadano (sobre lo que volveremos más adelante), el hombre natural incluye al hombre natural salvaje y al hombre natural que vive en sociedad. Sin embargo, nos podemos preguntar si el primero de ambos «hombres naturales» es verdaderamente un hombre. Rousseau lo describe como un «ser estúpido y limitado», «unido a la naturaleza por su solo instinto»: «limitado al mero instinto físico, no es nada, es una bestia» (*Discurso*). Este salvaje, guiado únicamente por el «amor a sí», es un solitario que vive autárquicamente. Es autosuficiente en el sentido de que no mantiene relaciones individualizadas con nadie; no tiene moralidad, ni creencias, ni razón ni lenguaje. La condición de tal ser no se distingue para nada de la de los animales. El hombre natural salvaje, sometido a una estricta selección natural es, por principio, un ser vivo entre otros. Con ello, Rousseau parece afirmar el origen animal del hombre.

Es un punto de vista muy distinto al de sus contemporáneos. En el «estado de la naturaleza», Rousseau tampoco ve el punto de partida de un desarrollo lineal ineluctable. El estado de la naturaleza que describe en la primera parte del *Discurso* es, esencialmente, estático; en teoría, el hombre podría haber permanecido así eternamente, gozando perpetuamente de la «felicidad» ligada a su corporeidad animal. Este hombre salvaje es, con toda la evidencia, un ser imaginario, una especie de tipo ideal del que Rousseau se vale para llevar a escena sus otras categorías. Pues si el salvaje no es un hombre en acto, lo es al menos en potencia; es solitario, pero no asocial; tiene «virtudes sociales en potencia»⁷. Para Rousseau, si la socialidad no deriva propiamente hablando de la naturaleza, tampoco resulta contraria a ella. El hombre es social desde el momento en que es hombre en el sentido amplio del término. No resulta exagerado decir –junto con Louis Dumont– que Rousseau, en oposición a la interpretación que frecuentemente se hace de su pensamiento, reconoce plenamente el carácter social del hombre, es decir, su pertenencia a una sociedad concreta como condición necesaria para su educación dentro de la humanidad.

A final de cuentas, hay que remplazar el propósito de Rousseau en el contexto de la época. La teoría de Rousseau sobre el «hombre naturalmente bueno» busca, primeramente, responder a la cuestión clásica de la teodicea, o sea, al problema que impone la existencia del mal en un mundo que se considera que fue creado libremente por un Dios infinitamente bueno y omnipotente. Dicho problema, aparentemente, sólo puede resolverse de dos formas: sea que se disculpe a Dios al explicar el mal por la culpa original, es decir, por el mal uso que el hombre habría hecho de su libertad antes de su entrada a la historia; o bien, que se disculpe al hombre, por lo que estaríamos obligados a dudar de la bondad y de la omnipotencia de Dios. La posición de Rousseau es más original. En contra de los enciclopedistas, Rousseau opta por la «justificación de Dios». Contra la Iglesia, niega la idea del pecado original, que presenta al hombre como naturalmente malo. Al afirmar que el mal no viene ni del hombre ni de Dios, sino de un tercero, que ocurre en la sociedad, Rousseau no pretende abogar en favor de un individuo irresponsable que atribuiría a la «sociedad» la responsabilidad de todos sus actos, tal y como dice comúnmente la fraseología «roussonian» corriente. Quiere responder, más bien, a un problema teológico fundamental, con lo que cualquier reflexión especulativa resultaría inmediatamente confrontada.

Dicha concepción crítica de lo social es igualmente original respecto de la filosofía de su tiempo. La idea de una distinción entre la sociedad civil y el Estado ciertamente era común en el siglo XVIII: toda la reflexión filosófica reposaba entonces en la afirmación según la cual el hombre moderno vive primero en una esfera social privada, en oposición a la esfera pública dominada por el Estado. Los primeros teóricos liberales articulan su crítica a las instituciones a partir de la idea de que existe una sociedad civil que debe defenderse continuamente de las usurpaciones del poder. Para los enciclopedistas, la sociedad civil es, *a priori*, buena en sí. Lo que es malo es el sistema político, la monarquía absoluta, el poder que siempre tiende a excederse a sí mismo. Sin embargo, Rousseau razona exactamente a la inversa.

El absolutismo aparece ante su mirada como un epifenómeno. Causa del mal político y social entre los enciclopedistas, para él no es más que una consecuencia. Las dos perspectivas son muy diferentes. Los enciclopedistas, que razonan de una manera puramente mecanicista, creían que bastaba limitar el poder para que la sociedad civil funcionara «libremente» de manera más o menos óptima. Rousseau se da cuenta muy bien que los hechos sociales son mucho más complejos, y que no se resuelven los problemas limitando la autoridad del Estado o cambiando las instituciones.

Es sobre todo la Iglesia la que, habiendo reconocido a Rousseau como un adversario de la idea del pecado original, lo empleó para presentar el exceso como inherente a la «bondad natural» del hombre. De hecho, para Rousseau, el hombre en estado de la naturaleza no es ni bueno ni malo, por la elemental razón de que no hay en él moralidad. En el estado de la naturaleza no hay «ni bondad en los corazones ni moralidad en las acciones»⁸. Además, el hombre no es plenamente tal más que cuando es «desnaturalizado», es decir, cuando deja de ser un todo solitario y perfecto para volverse parte del todo social. Rousseau, quien frecuentemente vuelve sobre esta idea, escribe que «las buenas instituciones son las que saben desnaturalizar mejor al hombre [...] de suerte que cada caso particular ya no se crea único, sino parte del todo». Su pensamiento a este respecto es muy claro. Más que «bueno», el hombre es naturalmente inocente en tanto hombre en potencia; no es ni bueno ni malo (o bueno y malo a la vez) en tanto hombre completo.

En una segunda acepción, que en Rousseau adquiere cada vez una mayor importancia, «natural» significa esencial. Finalmente, para Rousseau, el hombre «natural» no es tanto el hombre original, el hombre sin sociedad, como el titular de una esencia que lo vuelve auténticamente él mismo. La «naturaleza» del hombre se vuelve de golpe aquello que hay en él de específicamente humano. A partir de eso, el problema de la naturaleza humana se convierte en un problema exclusivamente moral y filosófico. Para saber lo que hay de «natural» en él, hay que realizar una reflexión sobre su ser interior, sobre el tipo ideal que mejor corresponde al fenómeno humano.

Estamos de acuerdo con Louis Dumont cuando escribe: «El centro del mensaje de Rousseau está más bien en la conciencia moral y religiosa que en la sensibilidad de la naturaleza, como a veces se cree». ¿Cuál es, pues, la «naturaleza» del hombre? Es, ante todo, su libertad. Rousseau se encamina hacia una aproximación significativa cuando se pregunta si el hombre depende más bien de la «naturaleza» y no tanto de la libertad. Su respuesta es que ambos términos implican el uno al otro. Y de dicha libertad fundamental Rousseau extrae, así mismo, la noción de «perfectibilidad». Lo que distingue al hombre de los otros seres vivientes es que él es perfectible: posee la capacidad de transformarse a sí mismo. Rousseau no está muy alejado de la idea —expuesta notablemente por Arnold Gehlen— de un hombre «abierto al mundo», no estrictamente determinado, libre para «desnaturalizarse», es decir, para cultivarse a su antojo. Lejos de promover el retorno a cualquier estado de la naturaleza, Rousseau definió al hombre real como un ser que jamás se queda en su estado de origen, pero que sin cesar busca superarse a sí mismo y crear nuevas formas de existencia. «La naturaleza del hombre es no tener naturaleza, sino ser una libertad» (Pierre Manent). Esto, claro, puede ser comprendido de diferentes maneras. Queda la idea fundamental de que la libertad consiste, en principio, en construirse a sí mismo, lo que vale tanto para los individuos como para los pueblos.

La libertad, además, no es para Rousseau ni una gracia ni un estado pasivo. No existe, dentro de una perspectiva dinámica, más que cuando se es apto para conquistarlo. Contrariamente a los filósofos de las Luces, Rousseau no cree que el lazo social se funde ni en la «simpatía» ni en el interés. De la sociedad, él no espera que garantice el bienestar o la «felicidad», sino que asegure al hombre las condiciones bajo las cuales le será posible conquistar su libertad. Aún estamos lejos de los presupuestos economicistas o utilitaristas de la época. Es importante observar que dicha perfectibilidad hace que el hombre entre en la historia y lo vuelve un ser histórico en el sentido pleno de la palabra. Mediante su concepción del hombre, Rousseau propone una filosofía de la historia muy alejada del historicismo moderno. Rousseau no aprecia, como Hegel, un progreso continuo en

el desarrollo humano, una llegada siempre más acentuada de la razón en la historia. La noción de perfectibilidad, para él, no es resultado súbito de la cuestión de progreso. Rousseau se pregunta, por el contrario, por qué la historia de la perfectibilidad humana es, con frecuencia, una historia del mal. Opuesto al optimismo liberal, no cree en las virtudes intrínsecas del progreso ni en los días venideros que escuchan cantos. En cierta forma, para su visión, el futuro histórico es neutro. La perfectibilidad es fuente de errores y de esperanzas, de logros y fracasos; causa de desgracia y de todas las «miserias» del hombre, fuente de enajenación de lo que hay de más auténtico en él, puede ser también la herramienta de reapropiación lo que es suyo. De hecho, y dependiendo de las circunstancias, puede conducirlo a la servidumbre o a una sociedad mejor.

Al contrario de muchos de sus contemporáneos –pastoriles expertos– Rousseau no cree en la posibilidad de un retorno al estado original: «La naturaleza humana no retrocede». No sueña con una edad de oro ni tampoco desea restituir el paraíso perdido. El contrato social del que nos habla no es, como en Locke, un acontecimiento del pasado, sino un elemento del futuro que aún se debe instaurar; no debe reconstituirse sino escribirse. Destinado a salvar el ser del hombre que está corrompido debido a una sociedad degenerada, no revela la imagen de un individuo que se basta a sí mismo, sino que apela a la acción colectiva. Dicha acción equivale al paso de la historia experimentada inconscientemente a la historia consciente. Rousseau observa que la sociedad siempre ha sido el resultado de la acción de los hombres, más que de su voluntad.

Sin embargo, llega a conclusiones inversas a las enunciadas por Hayek en nuestros días. Rousseau es resueltamente «perspectivista». Esto es precisamente así porque la sociedad se ha construido hasta ahora debido a que, por la ignorancia del hombre, ha tomado una dirección equivocada –y es por lo que el hombre debe buscar reasumir su control. No es inevitable que la existencia humana sea inauténtica y «depravada». No se trata de buscar la «felicidad» o de regresar al «estado de la naturaleza», sino de tomar el camino de la libertad. La idea según la cual el hombre es un buen salvaje que la sociedad habría corrompido se queda, al parecer, un poco corta. El hombre es más bien –según Rousseau– un animal perfectible cuya perfectibilidad lo condujo a alienarse a sí mismo, pero que puede volver a encontrar su autenticidad sin tener que regresar a su estado anterior.

Trabajar en el advenimiento de una sociedad mejor es finalmente saber cómo el hombre puede ser conforme a su esencia, cómo puede ser él mismo. Este anhelo de «autenticidad» es el que explica la influencia ejercida por Rousseau en los románticos alemanes y en la generación del *Sturm und Drang* –influencia que además se explicaría de diferentes formas, dependiendo de la supremacía que le den unos al sentimiento de la naturaleza y, otros, a las exigencias morales. Pues la moral de Rousseau no se reduce a las prerrogativas del sentimiento, al «derecho del corazón» que lo aproxima al Werther de Goethe y de *La nueva Eloísa*. Es una exigencia ética más fundamental de la que anuncia Kant. Éste elaborará, también, su teoría moral en referencia explícita a Rousseau, y es a caballo «entre Kant y Rousseau» que se formulará el discurso del *Sturm und Drang*. Así llegamos al problema de la igualdad. Fácilmente llegamos de nuevo a la fórmula: «Todos los hombres nacen libres e iguales» (*El contrato social*). La concepción que Rousseau se forja de la igualdad es, en realidad, muy compleja

No tiene nada que ver, por ejemplo, con las ideas de un Babeuf. Para éste, la igualdad de la naturaleza se reduce a la pertenencia específica –los hombres son iguales en la medida en que pertenecen a la misma especie (*sub specie naturae*) –y también a la constitución metafísica de la naturaleza humana: los hombres están sometidos a una finitud común, y consagrados igualmente a

la muerte. Junto a esta igualdad vinculada a la condición humana, existe una desigualdad natural que Rousseau no niega ni por un instante. Por el contrario, en el *Discurso*, menciona explícitamente dicha «desigualdad natural», «establecida por la naturaleza», «que consiste en la diferencia de edades, de salud, de fuerzas corporales y de cualidades del espíritu, del alma». Ciertamente, el contrato social representa un momento en el que la igualdad entre los hombres se encuentra perfectamente realizada. Sin embargo, Rousseau escribe sobre la igualdad que se establece, entonces, como un «compromiso recíproco de todos con cada uno». Esta noción de reciprocidad es muy próxima a la definición aristotélica de la justicia, y apunta a la idea de igualdad como proporción o justa medida: dar a cada quien lo que merece.

En el plano social, Rousseau cuestiona además, sin ambigüedad, lo que Montesquieu llamaba el espíritu de «igualdad extrema». El despotismo de muchos no es mejor, desde su punto de vista, que el despotismo de uno solo, y observa con justeza que la igualdad extrema conduce a la tiranía de todos. En sus proyectos para Córcega y Polonia, preconiza incluso la institución de una jerarquía de tres clases no hereditarias, que tendrían funciones y privilegios distintos. Rousseau no prevé la desaparición de las diferencias sociales. Solamente pide que las desigualdades sociales sean acordes con las desigualdades naturales y que no impliquen dominaciones insoportables.

Respecto de la igualdad —escribe— no hay que entender, por esta palabra, que los grados de poder y de riqueza sean absolutamente los mismos, sino que, en cuanto al poder, esté por debajo de cualquier violencia y que jamás se ejerza más que en virtud del rango y de las leyes; y en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea tan opulento como para poder comprar a otro, y que nadie sea tan pobre que pueda ser obligado a venderse (*Discurso*).

Para retomar la célebre distinción de Isócrates, Rousseau se inclina finalmente más por la igualdad geométrica, es decir, por la justicia distributiva más que por la igualdad aritmética característica del igualitarismo moderno. Tal y como escribe Raymond Polin,

Rousseau jamás defendió otra igualdad que no fuera la forma proporcional y moderada de la igualdad, la que reconoce la legitimidad de las distinciones y las diferencias morales y políticas, con tal de que sean acordes con las desigualdades establecidas por la naturaleza⁹.

Rousseau, a la vez, no critica el derecho de propiedad, pero cree que los abusos deben limitarse firmemente. «La propiedad —afirma— es el más sagrado de todos los derechos del ciudadano y más importante aún, en ciertos aspectos, que la vida misma». La propiedad es, además, «el verdadero garante de los compromisos de los ciudadanos», pues la ley sería inaplicable si las personas no pudieran responder a su aplicación con sus bienes. Rousseau rebate, en cambio, la idea de Locke, según la cual el derecho de propiedad es un derecho natural fundado en el trabajo. La propiedad es —dice— «convención e institución humana», lo que significa que el derecho de propiedad es un derecho social. Para él, el Estado tampoco es —como para Diderot— un «dispensador de felicidad». Solamente debe intervenir cuando las desigualdades de fortuna lleguen a un punto tal que condenen a ciertas categorías de ciudadanos a una dependencia económica que los reduzca a una situación de meros objetos. De manera general, Rousseau se percató de que no puede haber derecho más que cuando hay una relación: el derecho nace con la sociedad. Los derechos del hombre —en el

sentido en que lo definen los teóricos liberales, o sea, como derechos imprescriptibles que el hombre extraería de su «estado de la naturaleza»– lo dejan perfectamente indiferente.

La importancia que Rousseau confiere a la sociedad global lo conduce a reconocer que el poder central, en el seno de la sociedad, reside en la opinión. Es ella la que fija la posición de los hombres y el crédito de que gozan; también determina el registro social del que resultan la mayor parte de las desigualdades. (Aquí apreciamos también la originalidad de Rousseau: no son las desigualdades las que suceden a la mirada social, sino la mirada social la que sucede a las desigualdades). Con estas observaciones, Rousseau manifiesta de nuevo su anti-liberalismo. Parte del axioma del interés: la sociedad «lleva necesariamente a los hombres a odiarse entre sí en la medida en que sus intereses se entrecruzan ». Percibe muy bien que, en las sociedades modernas, el diferencial de valor que se le atribuye a los hombres está, ante todo, calcado del proceso por el que las cosas adquieren un precio. El valor estimado que se le confiere a cada uno se alinea como su valor de cambio. Sin embargo, para Rousseau, el valor de los hombres no se puede reducir a un precio. Cree demostrar que las cualidades personales se encuentran en el origen de las desigualdades y los fenómenos de subordinación que implican, pues «la riqueza es la última a la que se ven finalmente reducidas, porque al ser inmediatamente más útil para el bienestar y más fácil de comunicar, sirve más fácilmente para comprar el resto» (*Discurso*).

Rousseau observa que esta desigualdad «concurrente» se encuentra tanto en París como en Londres, en Nápoles o Ginebra. El poder del dinero es un hecho de la naciente modernidad, la cual instaló al burgués en lugar del ciudadano. El hombre moderno no vive para los otros ni para su patria, sino solamente en consideración de una opinión espontáneamente calculada para reproducir el crédito social sobre el crédito monetario, es decir, sobre el dinero. Rousseau llama a esta actitud «amor propio» y ve en ella la corrupción del amor a sí.

El amor propio no es el amor a sí –subraya Pierre Manent– y es incluso, en cierta manera, su contrario. El amor propio vive de la comparación; es el deseo de ser estimado por los otros a un precio tan alto como se estima a sí mismo, y está condenado a ser desdichado ya que cada uno tiene el mismo amor propio y siente el mismo deseo. El amor propio sabe que no puede ser satisfecho, y odia a los demás por su amor propio. Alimenta el alma del desdichado gusto por sí y del odio impotente hacia los demás. El hombre de tal sociedad no vive más que por la mirada de los otros, a quienes odia¹⁰.

La envidia y la frustración parecen formar, así, la dupla maldita del espíritu moderno. Vemos apuntar aquí un análisis del resentimiento y la rivalidad mimética que anunciaban conjuntamente Nietzsche, Tocqueville y René Girard. La transformación del hombre natural en hombre sociable, en «hombre del hombre», tal y como es descrito en la segunda parte de *El contrato social*, prueba además la importancia del papel que indirectamente desempeñan el amor-propio y el resentimiento a través de las preferencias y las comparaciones.

La comparación suscita preferencias, las preferencias engendran relaciones personales individualizadas, y estas últimas son mediatizadas por la opinión de los demás, lo que está en el origen de las desigualdades. Al describir este proceso, Rousseau expone el vínculo existente entre la dominación de la naturaleza y la alienación del hombre por él mismo. Mientras más se erige el hombre como el sujeto cuyo objeto es el mundo, mientras más se sustrae a una relación de co-

pertenencia con el mundo, más se transforma a sí mismo en objeto, pierde el sentido de su existencia y se convierte en un extraño para sí. Esta idea la volveremos a encontrar en Heidegger. Rousseau comprueba, finalmente, que en la sociedad producto de esta evolución, la «libertad» no es más que pura ilusión: cuando todos los miembros de la sociedad son esclavos de la opinión, la libertad de cada uno no es más que la impotencia de todos. Esto es lo que justifica las penetrantes fórmulas mediante las que expresa su crítica al espíritu burgués¹¹.

Rousseau describe al burgués como un «ser doble», dividido, sometido por entero a los dictados de la opinión y que, por esta razón, sólo quiere parecer. Al recordar el nacimiento del burgués, escribe en el *Discurso sobre la desigualdad*: «Ser y parecer se volvieron dos cosas completamente diferentes y, de esta distinción salen la pompa imponente, el ardid tramposo y todos los vicios que componen el cortejo [...] Todo se reduce a las apariencias, todo se vuelve artificial y engañoso». Este pasaje es importante pues demuestra muy bien que para Rousseau el burgués se define, más que por su posición económica, por su apariencia física, por su mentalidad. El burgués es la negación misma de todo aquello que es auténtico, de todo aquello que devuelve al hombre su ser esencial. Es un hombre falso, sin consistencia, un decadente que no vive más que por la opinión de los demás, un ser caracterizado por la mentira, la prudencia, el cálculo, el espíritu servil, la baja moral, la mediocridad de los sentimientos: «Será uno de los hombres de nuestros días, un francés, un inglés, un burgués: no será nada»¹².

Aquí, la oposición con los autores liberales es total. Mientras que éstos critican el poder pero no la riqueza, Rousseau se lanza más contra los ricos que contra los poderosos. Mientras que los enciclopedistas buscan ante todo modificar el sistema institucional y político, Rousseau se percató muy bien que el problema que plantea la omnipotencia de un conjunto social fundado en la envidia lo está, a final de cuentas, sobre el poder del dinero, y es de una naturaleza infinitamente más compleja. Rousseau está muy lejos de oponer al absolutismo francés el régimen liberal inglés tan admirado por las Luces. Observa muy bien que, más allá de lo que los separa, ambos sistemas consagran la llegada del mismo tipo burgués, es decir, de un tipo humano que busca permanentemente y ante todo su mejor interés¹³.

En fin, Rousseau no cree ni por un instante que la sociedad privada, dejada a su libre arbitrio, pueda constituir la felicidad de los hombres, ni que la búsqueda del interés egoísta pueda, gracias a la acción de una «mano invisible», acabar por beneficiar a todos. A decir verdad, execra el egoísmo: «Cuando alguien quiere ser feliz sólo por sí mismo, no hay felicidad posible para la patria»¹⁴. Es por ello que quiere luchar en contra de la indiferencia de los miembros de la sociedad respecto de la cosa pública, y quiere que se mantenga, «en sus estrechos límites, este interés personal que aísla de tal manera a los particulares que el Estado se debilita por su poder y no hay nada que esperar de su buena voluntad ».

Tampoco se encuentra en Rousseau esta confianza optimista con la que los enciclopedistas observan el auge y el movimiento de las ciencias. Rousseau no comparte la idea de que habría una armonía natural entre las exigencias de la sociedad y las de la ciencia positiva. Tampoco espera que con la difusión del saber se hagan retroceder las «supersticiones». En un texto célebre, en donde responde a la cuestión de *Si el progreso de las ciencias y las artes ha contribuido a corromper o a purificar las costumbres* (1750), expone sus dudas respecto de los poderes emancipadores de la ciencia. Además, recuerda que «si la razón nos ilumina», «la pasión es la que nos conduce». Es, probablemente, a la luz de esta crítica del cientificismo que hay que comprender la importancia que

atribuye al sentimiento. Se sabe que la conciencia es para él lo que el instinto es para el cuerpo. «Frecuentemente la razón nos engaña [...] pero la conciencia no se equivoca jamás », podemos leer en el *Emilio* (IV). Este subjetivismo moral, la idea de que la conciencia personal es incluso la única que determina el bien y el mal («todo lo que siento que está bien está bien, todo lo que siento que está mal está mal; la mejor de todas las casuísticas es la conciencia») le valió a Rousseau críticas justificadas. Hay que ver, sin embargo, que si Rousseau confiere tal lugar a los impulsos de la conciencia, si hace la apología del sentimiento y de las pasiones, si canta al «alma de la naturaleza» y al surgimiento de las sensaciones que engendra, lo hace también como reacción en contra del espíritu de los enciclopedistas, quienes no concebían a la sociedad más que bajo la forma de una mecánica social, y para establecer la enfermedad de la razón y oponerle las prerrogativas del alma – quizás también para afirmar la existencia de un vínculo entre el hombre y el mundo, en una época en que la naciente industrialización hizo de esto un simple objeto del que la razón humana debía tomar posesión.

A la figura del burgués moderno, Rousseau contrapone significativamente la del ciudadano, cuyos ejemplos más acabados encuentra en la antigüedad.

Cuando se lee la historia antigua –escribe– nos creemos transportados a otro universo y entre otros seres. ¿Qué tienen en común los franceses, los ingleses o los rusos, con los romanos y los griegos? Nada más que la figura [...] Y, sin embargo, existieron y eran humanos como nosotros. ¿Qué nos impide ser hombres como ellos? Nuestros prejuicios, nuestra baja filosofía y las pasiones de escaso interés con el egoísmo en todos los corazones debido a instituciones ineptas a las que jamás dicta el genio¹⁵.

El entusiasmo y la amargura que estas líneas inspiran son reveladores. Rousseau es un admirador apasionado de la antigüedad. Posee un agudo sentido del heroísmo y ama a los grandes hombres. ¿No aprendió a leer en las *Vidas de los hombres ilustres* de Plutarco? Es en la antigüedad donde buscará la confirmación de que existe otra forma de existencia distinta a la del burgués de su tiempo. Es del estudio de la antigüedad de donde extraerá su idea de una sociedad en la que las distinciones descansarían en virtudes reales y no en la riqueza, el nacimiento o la simple habilidad. Es en Roma y Esparta, con los «nobles lacedamonios», en donde va a buscar su modelo de ciudadano. Para nada comparte las críticas que Hobbes formula respecto del ideal social de los antiguos. Y en contra de Montesquieu –quien admiraba la ciudad antigua, y a quien recrimina, sin embargo, exigir a sus miembros la observancia de una disciplina cívica agotadora– aboga con firmeza por un regreso al civismo de los ciudadanos libres.

Es incluso el ejemplo antiguo el que le sirve para fundar la igualdad sobre la libertad, y no la libertad sobre la igualdad. Su concepción de la libertad es además mucho más cercana a lo que Benjamín Constant llamaba la «libertad de los antiguos» que la de los modernos, que entienden la libertad exclusivamente como liberación del yo individual y como independencia del sujeto. La libertad, tal y como la concibe Rousseau, es inseparable, en el orden social, de la participación.

Rousseau cree en la democracia directa. En lo ideal –nos dice– constituye el mejor de los regímenes, pues allí el pueblo se mantiene en todo momento como amo del poder soberano. Garantiza a cualquier hombre una libertad total y una autonomía perfecta, asegurando a la vez un gobierno acorde con el interés general. De allí deriva la crítica fundamental que Rousseau hace a la

noción de representación. Contrariamente a lo que pasa en el contrato social de Hobbes o de Locke, Rousseau excluye cualquier delegación de soberanía a los gobernantes y exige la institución del mandato imperativo. En su sistema, el pueblo no aprueba ningún contrato con el soberano: sus relaciones se encuentran regidas exclusivamente por la ley. El príncipe sólo es un ejecutante del pueblo, quien permanece como titular único del poder legislativo. No representa a la voluntad general, ni es su encarnación, sino solamente el instrumento; a lo más, está mandatado, designado, para expresarlo. En efecto –hace observar Rousseau– si el pueblo está representado, entonces son sus representantes los que poseen el poder y, en ese caso, el pueblo no es soberano. Sin embargo, para Rousseau la soberanía popular es inalienable. Cualquier representación equivale, pues, a una abdicación.

Bajo su esquema, el soberano detenta, entonces, el poder ejecutivo, pero no el poder legislativo. Rousseau llama «gobierno democrático» al sistema en el que el pueblo sería también el titular del poder ejecutivo, eventualidad que le parece completamente utópica. Por eso escribe: «Si hubiera un pueblo de dioses, se gobernarían democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres [...] Jamás ha existido una verdadera democracia, y jamás existirá»¹⁶. Esta afirmación, que fue objeto de innumerables contrasentidos¹⁷, debe ser interpretada correctamente. Con ello Rousseau solamente quiere decir que el poder legislativo no puede confundirse con el poder ejecutivo, pues «es contrario al orden natural que gobierne el mayor número»¹⁸. El pueblo no puede gobernar por sí mismo pero, en cambio, puede legislar y «designar» después a sus gobernantes.

El rechazo a cualquier sistema representativo implica el rechazo a las facciones y a los partidos. Y es por ello que Rousseau ataca duramente la Constitución inglesa que, según él, no garantiza tanto las libertades como los privilegios de los representantes:

El pueblo inglés piensa que es libre, y se equivoca mucho; sólo lo es durante la elección de los miembros del Parlamento; tan pronto como son electos, se vuelve esclavo, ya no es nada. En los breves momentos de su libertad, el uso que de ella hace amerita que la pierda¹⁹.

Así como los filósofos de las Luces desean limitar las prerrogativas del poder y niegan incluso la noción misma de soberanía popular, Rousseau, por el contrario, hace de ésta la piedra angular de todo su sistema político. Al llamar soberano al cuerpo político al que dio nacimiento el contrato social, deduce que la voluntad general, al ser una, la soberanía que resulta no podría fragmentarse so pena de perder toda significación. Rousseau rechaza, pues, cualquier separación de los poderes, cualquier tentativa de dividir la soberanía.

Rousseau refuta también cualquier alternativa entre el liberalismo y el despotismo, pues piensa que al instaurarse el ciudadano se puede asegurar la unidad política y social sin caer en el despotismo; dispuesto así, es indiferente a la forma de gobierno. No es hostil, por ejemplo, al gobierno aristocrático, del que incluso dice expresamente que es el «mejor de los gobiernos»²⁰. Pero esto debe comprenderse desde el interior de su sistema. Lo esencial, para Rousseau, es que el pueblo mantenga el poder legislativo y nunca se desprenda de él.

Una vez adquirido, el poder ejecutivo puede muy bien asumir una forma aristocrática. La capacidad de gobernar no se confunde con la soberanía; en un principio, este razonamiento se sostiene. Es claro que en su medida humana, la democracia sólo se realiza verdaderamente de forma directa: un ciudadano que delega a un representante, electo por él mismo, su derecho a consentir o rechazar

una ley, aliena simultáneamente su autonomía y no hace uso de su libertad más que para desposeerse. Pero es igualmente evidente –al menos en teoría– que sólo la regla de la unanimidad respeta verdaderamente la autonomía. De aquí se sigue que una verdadera democracia exige no solamente el consentimiento de una mayoría sino el consentimiento de todos. Podemos ser escépticos acerca de este punto. Con rigor, la unanimidad puede conseguirse en ciudades o comunidades muy pequeñas, entre la población que tenga valores o intereses inmediatamente comunes. En cambio, en la medida en que se eleva el número de miembros de la sociedad, se aumenta el riesgo de que se manifieste una diversidad de opiniones inconciliables entre sí. Salvo caer en el despotismo, el ideal de la unanimidad se transforma en una quimera inaccesible. (Georges Sorel –lo sabemos– recriminaba a Rousseau el haber imaginado una democracia copiada del modelo ginebrino). Rousseau no eludió el problema. Él es consciente del hecho de que la democracia directa demanda, para su existencia, de condiciones que difícilmente se reúnen. Esa es la razón por la cual casi no se manifiesta a favor de proponer soluciones universales: su proyecto para Córcega difiere notablemente del que concibe para Polonia. Su tendencia estriba más bien en recurrir al principio de autoridad: estima que un gobierno debe ser tanto más fuerte mientras más elevado sea el número de gobernados²¹. Piensa incluso que, en una situación de urgencia, una dictadura a la romana (*rei publicae servanda*, «al servicio de la cosa pública») puede estar justificada.

Rousseau se muestra obsesionado por los peligros de la división. En el plano político, si él admira a la ciudad antigua, es sobre todo por su unidad. En el plano antropológico describe al burgués como un ser dividido. Establece, además, un interesante paralelo entre, por una parte, la división del poder temporal y el poder espiritual, y, por la otra, la que el liberalismo instituye entre el ciudadano activo en la esfera pública y el individuo aislado que persigue su propio interés en la esfera privada. Como Hobbes, considera que la conversión de Europa al cristianismo sólo implicó una desastrosa distinción entre el poder espiritual y el poder temporal, de donde resulta «un perpetuo conflicto de jurisdicción que vuelve imposible cualquier política buena en los estados cristianos»²². El conflicto entre el cristiano y el ciudadano se yergue así, no sin razones, como el anuncio ya del conflicto entre el individuo y la sociedad.

Rousseau aprecia lo que el liberalismo y el absolutismo –que la filosofía de las Luces había establecido como doctrinas totalmente opuestas– tienen en común, por lo que respecta a la importancia que confieren al individuo –la diferencia reside en que el absolutismo cree en la naturaleza rebelde de los individuos y, por ello, en la necesidad de emplear la fuerza para hacerse obedecer, mientras que el liberalismo profesa a este respecto un mayor optimismo. A los liberales Rousseau les critica la idea de que lo social puede fundarse en la pulsión individualista y en la autonomía de la sociedad civil. Pero al mismo tiempo, reprocha a la monarquía francesa, a medida que se refirmaba la influencia de la burguesía, haber desmantelado los cuerpos y estados tradicionales para transformarlos en entidades compuestas únicamente por individuos²³.

Rousseau retoma la definición aristotélica del ciudadano: es ciudadano quien participa en la autoridad soberana. La ciudadanía se encuentra así vinculada de súbito a la vida política. El espacio político constituye la mediación indispensable de las relaciones entre los ciudadanos; es el lugar en el que pueden encontrar su unidad fuera de la pertenencia dictada únicamente por el origen. En la ciudad, el ciudadano no depende más que de la ley, no de los hombres. Al revés que el burgués, presenta por principio esta característica esencial de no estar dividido; es una unidad, y una buena

sociedad debe preservar dicha unidad. A fin de cuentas, la sociedad debe permitir a cada ciudadano identificarse con la ciudad de la que forma parte. El individuo debe ser uno con el cuerpo social. Con ello vemos que Rousseau es perfectamente ajeno a cualquier esquema inspirado en la «lucha de clases». Para él, la sociedad bien ordenada se caracteriza por la integración armoniosa de todos sus componentes. La sociedad es, ante todo, una comunidad, un conjunto en el que cada parte está subordinada al todo. Platón decía: «Nada se hace por ti, pero tú estás hecho para el todo» (*Leyes*, X). Rousseau se pronuncia por «la alienación total de cada asociado, junto con todos sus derechos, a toda la comunidad» (*El contrato social*).

Contrariamente a Hobbes, quien sólo describe a la sociedad en términos mecanicistas, llega incluso a comparar el cuerpo social con un organismo viviente. No es, sin embargo, un organicista en sentido propio; para él, la solidaridad de las partes entre sí encuentra su fuente no tanto en la sola cohesión orgánica o en el origen común, sino en el hecho político que representan el contrato social y la voluntad general. Al recordar el contrato social, Rousseau escribe: «Dicho acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como la asamblea de voces, las cuales reciben en ese mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad»²⁴.

El razonamiento de Rousseau parte, pues, finalmente de una premisa individualista para finalizar en conclusiones holistas. Es debido a que el hombre es libre y originalmente uno –dice Rousseau– que el hombre puede ser autónomo, y es dicho modelo de autonomía individual el que debe fundar la autonomía de la sociedad entera:

Quien intente instituir un pueblo debe sentirse en posibilidad de cambiar, por decirlo así, la naturaleza humana; de transformar cada individuo que, por sí mismo, es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo más grande del que el individuo recibe, de alguna forma, su vida y su ser²⁵.

Se trata más bien de un modelo holista, pero de un holismo «construido» bajo el modelo del individuo. El paso del nivel individual al nivel social implica dificultades evidentes. ¿Cómo el ciudadano, figura ideal de la humanidad real, puede hacer coincidir constantemente su propio interés con el de la ciudad, sin que ello resulte en una alienación fundamental? ¿Cómo se podría fusionar la autonomía individual con la autonomía social sin que ésta restrinja, inevitablemente, a la primera? A estas cuestiones Rousseau responde apoyándose nuevamente en el contrato social y en la voluntad general. Al implicar una discontinuidad entre el hombre natural y el hombre en sociedad, el contrato social señala la emergencia verdadera de la humanidad propiamente dicha. Sin embargo, el contrato social implica la voluntad general, lo que permite a Rousseau reinstaurar el holismo contra el individualismo que previamente subyacía en su discurso. ¿Qué es la voluntad general? Rousseau a veces da la impresión de confundirlo con la voluntad de todos, es decir, con la simple suma de las voluntades individuales. Sin embargo, muy rápido comprobamos que no es así. La voluntad general se funda en el deseo unánime de los que instituyeron el cuerpo político; es la voluntad de este cuerpo en tanto totalidad instituida. Sus solos actos son leyes, y son estos actos los que permiten poner el interés general, el bien común, por encima de las opiniones individuales y de los intereses particulares.

Rousseau –ya lo hemos visto– definió a la libertad como la capacidad autónoma de participar en lo social. Ante tal perspectiva, la libertad auténtica consiste en el movimiento autónomo de la voluntad que se adhiere a la ley, por lo que su punto más alto se realiza en la voluntad general. Entendida así,

«cada individuo puede, como hombre, tener una voluntad particular contraria o desemejante a la voluntad general que la que tiene como ciudadano. Su interés particular le puede hablar de algo distinto al interés común».

El individuo –prosigue Rousseau– no debe hacer menos que lograr que prevalezca la voluntad general. Allí es donde evidentemente toman su lugar las propuestas que frecuentemente le son criticadas:

Quando se propone una ley dentro de la asamblea del pueblo, lo que se le demanda no es precisamente si aprueba la propuesta o si la rechaza, sino si es conforme o no con la voluntad general que es suya [...] Cuando, por consiguiente, prevalece la opinión contraria, ello no prueba otra cosa más que yo me había equivocado, y que lo que yo estimaba que era la voluntad general no lo era²⁶.

Y como la autonomía individual dejó de estar fusionada con la autonomía social, Rousseau puede afirmar que, al someterse a la voluntad general, los individuos se someten, finalmente, ¡a ellos mismos!

La cuestión que surge entonces, inevitablemente, es saber si la voluntad general es infalible. Rousseau la responde de una manera que puede hacernos sonreír: «La voluntad general siempre es correcta, pero el juicio que la guía no siempre es muy instruido»; esto lo lleva a imaginar la figura del «Legislador», personaje sumamente ambiguo que tendría la capacidad de hacer leyes sin poseer ni el «derecho legislativo» ni la magistratura gubernamental. Los comentaristas no dejaron, evidentemente, de comparar a este «Legislador» con los «guías» providenciales de los que se han valido grandemente los totalitarismos modernos²⁷. No hay que olvidar, sin embargo, que, en Rousseau, la voluntad general es más una fuerza de resistencia que una fuerza de mando. Su finalidad esencial es expresar el derecho así como el gobierno encarna la fuerza, y ambos son necesarios para el funcionamiento del Estado. La ley, al ser expresión de la voluntad general, anima en sentido propio el cuerpo social que le confiere «el movimiento y la voluntad», volviéndose, así, el principio de su conservación. Y es por ello «la única forma que conviene a la voluntad en tanto que voluntad ética en general, la única institución en la que se puede efectuar el paso de lo simplemente arbitrario a la ley» (Cassirer).

La voluntad general escapa, pues, a cualquier percepción reduccionista. Al encarnar a la soberanía, trasciende las voluntades individuales y posee características propias que no se encuentran en ninguno de sus componentes tomados aisladamente, exactamente de la misma manera en que el interés común trasciende los intereses particulares. Rousseau subraya además enfáticamente que «lo que realiza la voluntad es menos el número de voces que el interés común que los une». La teoría de la voluntad general excede, pues, la idea de mayoría tal y como se desprende del sufragio universal. Centrada alrededor de la noción de «interés común», implica la existencia y el mantenimiento de una identidad colectiva. De allí la importancia que Rousseau confiere al «carácter de un pueblo», al «sentimiento de pertenencia», a los «hábitos compartidos», etc. Se sabe que Rousseau pone a la ley por encima de todo, pues para él ella es la única que puede realizar la justicia, que es la condición de la libertad. No obstante, por encima de la ley coloca aún a las costumbres. «Por la única razón –escribe– de que no se puede establecer ninguna ley natural»²⁸, mientras que las costumbres son aquello que hace la «verdadera constitución de los Estados»²⁹.

Cuando las leyes envejecen y se extinguen, son las costumbres quienes las reaniman. El hábito y la tradición constituyen, así, el coadyuvante natural de la autoridad política: «Nada puede suplir a las costumbres para el mantenimiento del gobierno». A partir de eso, el pueblo se identifica con los ciudadanos y se opone naturalmente a la masa («la multitud»): mientras que la multitud siempre puede ser gobernada por un tirano, el pueblo no existe cuando la República se disuelve.

Así se comprende mejor que a la voluntad general se le haya podido relacionar con la «conciencia colectiva» de Durkheim, e incluso con el «alma popular» (*Volksseele*) tan cara a los autores románticos, aunque las condiciones de su formación sean exclusivamente políticas. No hay duda, en efecto, que la voluntad general preexiste, de manera subyacente, a su expresión en un voto mayoritario. Es, como lo ha escrito Louis Dumont, «la emergencia, a nivel político y en la lengua de la democracia, de la unidad de una sociedad determinada, en tanto preexiste en sus miembros y está presente en sus pensamientos y en acciones»³⁰. Para ser legítimo, el poder debe ser ejercido por una comunidad que ha tomado primero conciencia de sí misma. Como Kant bien lo advirtió, la voluntad general es el acto por el cual el pueblo se constituye a sí mismo en Estado y crea las condiciones de una identidad de voluntad entre el pueblo y el soberano: la sociedad que resulta de este acto –dice Rousseau– es donde «reina, entre el pueblo y los jefes, una unidad de interés y de voluntad».

De cara al universalismo de las Luces que, con Diderot, ensalza a la «sociedad del género humano», Rousseau afirma, además, que cualquier voluntad general de una nación es particular de esa nación, lo que la conduce a renunciar al cosmopolitismo. El ciudadano, según él, es por principio un patriota. En el *Emilio* escribe:

Forzado a combatir la naturaleza o las instituciones sociales, hay que optar entre hacer un hombre o un ciudadano: pues no se puede hacer a uno y a otro a la vez [...] Cualquier patriota es duro para los extranjeros: no son más que hombres; no son nada para ellos. Dicho inconveniente es inevitable, pero es frágil. Lo esencial es ser bueno con la gente con quien se vive [...] Desconfiad de los cosmopolitas cuya búsqueda más lejana son sus libros de tareas que ellos desdeñan sólo para llenar su alrededor³¹.

En el *Discurso* agrega: «Si hubiera tenido que elegir el lugar de mi nacimiento, habría escogido [...] un Estado [...] donde este dulce hábito de verse y de conocerse hiciera del amor a la patria el amor por los ciudadanos más que por la Tierra ».

Así como la libertad individual se corrompe cuando cae bajo la dominación de otro o cuando se aliena o se vuelve ajena a sí misma, dejando por ello de pertenecerse, la libertad de la nación es, para él, esencial. Rousseau llega incluso a hacer de la autarquía una de las condiciones de la libertad: «El estado de nación más favorable al bienestar de los particulares es no tener necesidad, para vivir felices, del concurso de ningún pueblo»³².

Montesquieu ingenuamente sostenía que la expansión del comercio en Europa obligaría a los estados a «curarse del maquiavelismo». Rousseau, que sabe que el «estado de la naturaleza» persiste siempre entre las naciones, ni por un instante cree que el comercio –y de una manera más general el intercambio económico– puedan ser factores de paz³³. Por lo demás, la economía no tiene, ostensiblemente, su simpatía, a la que apenas le consagra uso cuantos escritos. Cuando Mirabeau intenta hacerle leer a los fisiócratas, fracasa. A su regreso de Inglaterra, en 1767, critica la

idea de una esfera económica autónoma y desarrolla una crítica radical a las ideas fisocráticas. Su ideal económico es todo menos librecambista: en eso todavía se mantiene autárquico e, incluso, arcaizante. Rousseau desea, ante todo, reducir –tanto como sea posible– el papel que desempeña el dinero en los intercambios, y propone favorecer la agricultura en lugar de la industria. Una nación que cuenta con una agricultura próspera –nos dice– está ya en camino de la autosuficiencia; además, sus habitantes, al estar en contacto con la naturaleza, tienen costumbres más sanas que los ciudadanos o los obreros: «El comercio produce riqueza, pero la agricultura segura la libertad». La oposición entre la «riqueza» y la «libertad» es característica del pensamiento de Rousseau. Así como defiende la supremacía de lo político sobre lo económico, Rousseau –siempre preocupado en grado muy elevado por la «moral»– se pronuncia por los valores que son opuestos a los del burgués o del mercader. Exalta la virtud, que debe comprenderse como «virtud política», es decir, como civismo.

Adaptar su voluntad particular a la voluntad general, colocar por encima de todo el interés común, ponerse al servicio de la patria –es decir, del conjunto de individuos libres que componen al pueblo y de las leyes que se han dado– eso es en lo que consiste la virtud. Admirador de Esparta, Rousseau ama la vida frugal, «la simplicidad en las costumbres y los adornos». La tesis del *Emilio* es que no hay que escatimar ningún esfuerzo, ninguna prueba, ningún sufrimiento si se quiere educar el carácter y la voluntad. Ahora bien, para Rousseau los poderes públicos desempeñan precisamente un papel educativo. Con la finalidad de forjar y de mantener la voluntad de los ciudadanos, deben volver despreciable el dinero, desalentar el lujo inútil, conservar «las costumbres sencillas, los gustos sanos, un espíritu marcial sin ambición, formar almas valerosas y desinteresadas». En toda ocasión, deben hacer que nazca, sobre todo, el amor a la patria, que se confunde con el amor a las libertades y a las leyes.

En oposición al cristianismo que –dice– inspira a «la humanidad más que el patriotismo» y que tiende a «formar hombres más que ciudadanos», Rousseau, en su libro sobre el gobierno de Polonia, propone educar a los ciudadanos sólo en el culto a la patria:

Es la educación la que debe dar a las almas la fuerza nacional y dirigir en tal sentido sus opiniones y sus gustos, que sea patriota por inclinación, por pasión, por necesidad. Un niño, al abrir los ojos, debe ver la patria y, hasta su muerte, no debe ver más que a ella³⁴.

Llegara a considerar incluso, hacia el final de su vida, la formación de una religión nacional y civil inspirada en la antigüedad, que sería la coronación del culto patriótico y la educación cívica.

*

Los comentaristas de Rousseau han señalado mil veces sus contradicciones, reales o supuestas. Él mismo dice: «Los sistemas de cualquier especie están por encima de mí; no pongo ninguno en mi vida ni en mi conducta»³⁵. Pensador de la complejidad, heraldo de toda la problemática moderna a través, incluso, de la misma crítica que hace, Rousseau jamás vaciló en corregirse cuando le pareció necesario. Mientras más se aproximaba al final de su vida, parecía ser más consciente del objetivo que él mismo se había asignado –encontrar una forma de gobierno que pusiera a la ley por encima del hombre, para no volver a caer en la monarquía de derecho divino– y que, en el plano político, se

parecía a la cuadratura del círculo. Su carta a Mirabeau del 26 de julio de 1767 da a entender, también, que la forma de gobierno que él propone es, en gran medida, quimérica.

Muchas de las críticas que le espetaron a Rousseau son superficiales y erróneas, pero otras están fundadas. Maurras está evidentemente equivocado al relacionar a Rousseau con la escuela liberal. El modelo de sociedad propuesto en *El contrato social*, y aún después en textos ulteriores, es indudablemente un modelo holista. Todo el problema proviene –ya lo hemos dicho– de aquello que en dicho modelo holista se instituye sobre la base de premisas individualistas. Rousseau permanece individualista por la idea misma del contrato social: se pronuncia, erróneamente, por el origen voluntario de la política; cree que la política está en el orden de la «comisión». Para apoyar esta idea, la ciudad, al no ser más que un artificio debido a que el hombre no es naturalmente un ser social, le es necesario imaginar un hombre «natural» cuya existencia, sin embargo, él es el primero en considerar dudosa. La contradicción surge cuando intenta erigir a la sociedad como una proyección ampliada del individuo. ¿Cómo vincular a la sociedad, que es una e independiente, con individuos que serían y permanecerían, ellos mismos, únicos e independientes? El contrato social no permite resolver esta aporía. Es necesario que los hombres sean autónomos por naturaleza para que la sociedad pueda ser concebida a su imagen, pero en tanto la sociedad existe como tal, los hombres comenzarían a dejar de serlo.

Rousseau espera «encontrar una forma de asociación [...] mediante la cual, cuando alguien se una al todo no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y se mantenga tan libre como antes»³⁶. Dicho objetivo es irrealizable. El principal error de Rousseau es creer que se puede fusionar la ley y la Constitución. Piensa que es posible instaurar una Constitución en la que la ley sería reconocida, por sí misma, como soberana, de suerte que no existiría ninguna razón para limitar la soberanía de dicha Constitución. La voluntad general tendría entonces todos los derechos: «Al hacerse una alienación sin reserva, la unión también es tan perfecta como pueda serlo y ninguno de los asociados tiene nada que reclamar».

Por ello, no se podría violar la ley ya que eso sería entrar en contradicción consigo mismo. Y ninguna ley podría ser injusta ya que no podría perpetrar una injusticia contra sí misma. La desobediencia se vuelve, por eso, imposible. Sin embargo, la libertad no existe allí donde no es posible desobedecer. La búsqueda simultánea de la unanimidad y de una indivisa democracia directa corre el riesgo de desembocar en una nueva forma de tiranía –tiranía tanto más terrible que el sistema– bañada en una atmósfera eminentemente moral que no expresa tanto lo que es la política como lo que debería de ser. Idealista y «virtuosista» en ciertos aspectos, Rousseau es, sin embargo, un realista no menos eminente. Alegremente denuncia la mayoría de los «mitos iluministas» sostenidos por la filosofía de las Luces y se opone claramente al optimismo liberal. Su concepción del hombre pone en evidencia, a la vez, los orígenes «animales» y la «apertura hacia el mundo», lo que le permite a la humanidad realizarse plenamente en el seno del todo social. Su holismo «final» es incuestionable y su definición de la autenticidad humana amerita ser meditada. Precursor de cierta modernidad, se proclama partidario del ideal antiguo y pugna por una comunidad popular en contra de la sociedad burguesa que emerge ante sus ojos. Toda su filosofía social, en fin, descansa en el primado de la política, lo que bastaría para hacer de él uno de los espíritus más originales de su tiempo. Su pensamiento, por ello, se sitúa en una perspectiva mucho más «maquiavélica» de lo que generalmente suele pensarse. Todos los rasgos presentes en él de la conservación de un orden político fundado en la autoridad soberana e instituida por la voluntad general, con un soberano que personifica el orden y

se identifica con la voluntad de todos, nos recuerda irremisiblemente la *repubblica ordinata bene* de Maquiavelo. Su teoría del orden político parece, a final de cuentas, muy ajena a los fundamentos individualistas de su teoría del contrato social; allí encontramos su mayor contradicción, que consiste en tomar, a la vez, la doctrina política republicana y la filosofía del derecho natural, que son incompatibles. Dicha contradicción fue resumida con acierto por Maurizio Viroli, quien escribió:

Mientras que la doctrina política se funda en la virtud y en la comunidad, la doctrina política del iusnaturalismo se apoya en el interés y considera función del Estado la protección de los intereses privados. La primera enfatiza el amor a la patria y la identificación con la comunidad como las condiciones esenciales para el mantenimiento del buen orden político y de la libertad; la segunda habla el lenguaje del interés y del cálculo racional. Rousseau utiliza una y otra. ¿Pero es posible ser, al mismo tiempo, republicano y «contractualista»? ³⁷

Es una lástima que no hayamos dejado de simplificar a un autor tan complejo. Hay que releer a Rousseau.

Notas

¹ Cfr. especialmente J. L. Talmon, *Los orígenes de la democracia totalitaria*, trad. del inglés por Manuel Cardenal Iracheta, Madrid, Aguilar, 1956, 392 pp., quien presenta a Rousseau como una especie de Montagnard *avant la lettre*. Sin duda alguna, Marx no habría desmentido este punto de vista. Louis Dumont ha demostrado, sin embargo, que la lectura marxiana de Rousseau descansa en una serie de contrasentidos (cfr. *Homo æqualis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, París, Gallimard, 1977, pp. 151-156). Dumont piensa igualmente que «los aspectos totalitarios de los movimientos democráticos son resultado no de la teoría de Rousseau, sino del proyecto artificial del individualismo al confrontarse con la experiencia» (*Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, París, Seuil, 1983, p. 96). El reclamo hecho a Rousseau por haber preparado los excesos revolucionarios se encuentra en Nietzsche (cfr. *Humano, demasiado humano*, II, 463). La tesis de un Rousseau precursor del totalitarismo fue rebatida por Raymond Polin, *La politique de la solitude. Essai sur la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau*, París, Sirey, 1971, y por Eric Weil, «Rousseau et sa politique», en Gérard Genette y Tzvetan Todorov, *Pensée de Rousseau*, París, Seuil-Points, 1984.

² *Romantisme et révolution*, Nouvelle Librairie Nationale, 1922.

³ En Alemania especialmente, Rousseau no solamente influyó –como sabemos– de manera decisiva en la obra de Kant. Por obra del romanticismo, su influencia igualmente se hizo sentir en toda una serie de teóricos partidarios del «retorno a la naturaleza» y de ciertas formas de organicismo social, empezando por algunos autores *völkisch*. Maurras, quien acusaba a Rousseau de haber importado de Francia algunas ideas típicamente «germánicas», sin duda estaba consciente de ello. La idea según la cual Rousseau estaría considerado sin más como un autor «de izquierda» (idea particularmente extendida en Francia y los Estados Unidos) en todo caso no puede aparecer tan sumariamente para alguien que conoce un poco la complejidad de la historia de las ideas en Europa. Su posteridad intelectual seguramente es más diversa de lo que se cree habitualmente.

⁴ Cfr. Ernst Cassirer, «Das Problem Jean-Jacques Rousseau», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XLI, 1932 (trad. francesa: *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, París, Hachette, 1987).

⁵ Cfr. André Delaporte, *Bergers d'Arcadie. Le mythe de l'Âge d'Or dans la littérature française du XVIII^e siècle*, Pardès, Puisseaux, 1988.

⁶ Citado en adelante de manera abreviada como *Discurso*. Nos referiremos de preferencia a la edición bilingüe alemán-francés establecida y con prefacio de Heinrich Meier, *Diskurs über die Ungleichheit/Discours sur l'inégalité*, Paderborn, Ferdinand Schöningh-UTB, 1984. Esta edición –que toma en cuenta el conjunto de manuscritos y fragmentos anexos– no tiene equivalente en Francia.

⁷ *Emilio*, IV.

⁸ *El contrato social*, manuscrito de Ginebra, I, 2.

⁹ Raymond Polin, *op. cit.*, p. 133. Heinrich Meier escribe por su lado: «La opinión –todavía muy extendida– de que tuvo una influencia histórica muy grande, es decir, la idea según la cual el *Discurso sobre la desigualdad* era ante todo un tratado moral –por no decir moralizante– que tenía por finalidad promover el igualitarismo, impide el acceso al núcleo central de la empresa iniciada por Rousseau en este libro, más que desvelarla» («The Discourse on the Origin and the Foundation of Inequality among Men. On the Intention of Rousseau's Most Philosophical Work» en *Interpretation*, invierno de 1988-89, p. 212).

¹⁰ Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, París, Calmann-Lévy, 1987, 2^a edición: París, Hachette-Pluriel, 1988, p. 155. El capítulo 6 de la obra se titula: «Rousseau crítico del liberalismo».

¹¹ Heinrich Meier, en el artículo citado, señala que Rousseau introduce la noción de «burgués» en su acepción político-antropológica en el primer libro del *Emilio*.

¹² *Emilio*, I.

¹³ Rousseau piensa incluso que Francia es mucho más burguesa que Inglaterra. Según él, la monarquía francesa continuamente favoreció el surgimiento del tipo burgués, sin propiciar jamás el nacimiento del ciudadano, mientras que la historia inglesa ha dado, en ciertos períodos, su lugar a este último.

¹⁴ *Fragments sur le bonheur public*.

¹⁵ *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, cap. 2.

¹⁶ *El contrato social*, III, 4.

¹⁷ Cf. r por ejemplo Jean-Jacques Routier, *Les grandes idées politiques, des origines à Jean-Jacques Rousseau*, Bordas, 1973, p. 342.

¹⁸ *El contrato social*, III, 4.

¹⁹ *Ibid.*, III, 15.

²⁰ *Ibid.*, III, 5.

²¹ *Ibid.*, III, 1, 13 y 15.

²² *Ibid.*, IV, 8.

²³ Este proceso, como sabemos, será acelerado todavía por la Revolución.

²⁴ *El contrato social*, I, 6.

²⁵ *Ibid.*, II, 7.

²⁶ *Ibid.*, IV, 2.

²⁷ Cfr. J. L. Talmon, *op. cit.*

²⁸ *Emilio*, IV.

²⁹ *El contrato social*, II, 12.

³⁰ *Essais sur l'individualisme*, *op. cit.*, p. 100.

³¹ *Emilio*, I, 2.

³² *Fragments sur le bonheur public*.

³³ Rousseau tampoco cree en el valor supremo de la paz. Esgrimiendo una vez más el ideal antiguo, él prefiere la libertad y declara que ésta es mejor que emprender una batalla para preservarla.

³⁴ *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, cap. IV.

³⁵ Carta a Mirabeau, marzo de 1767.

³⁶ *El contrato social*, I, 6.

³⁷ Maurizio Viroli, *La théorie de la société bien ordonnée chez Jean-Jacques Rousseau*, Berlín, Walter de Gruyter, 1988, p. 20.

© Alain de BENOIST

© José Antonio HERNÁNDEZ GARCÍA, por la traducción