

LIBERTAD INALIENABLE Y DEMOCRACIA UTOPICA EN ROUSSEAU

ENRIQUE LÓPEZ CASTELLÓN

The fundamental convention, which Rousseau calls “the social contract”, is that which creates the state. He tells us that the question of its historical origin is unanswerable, and proposes to discuss its legitimacy. The political body thus created is a society of free assent and not of force, and a union of each with all on equal terms for the common welfare. Such union creates the democratic state, where law is the voice of the “general will”, and it alone provides security in human rights. However, Rousseau and others political philosophers were not really trying to give an objective answer to a single question, namely, “What are the grounds of political obligation?” at all: they were each prescribing a particular political system. This paper put forward a proposal to the problem of democracy as utopia and clarifies the grounds for totalitarian and libertarian interpretations.

I

Creo que es importante comenzar señalando que el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* y *El contrato social* de Jean-Jacques Rousseau constituyen dos de las obras que más influencia han ejercido en el terreno de la teoría y la práctica políticas del mundo moderno. Es conocida la anécdota según la cual Thomas Carlyle cenaba una vez con un hombre de negocios, quien, cansado de la locuacidad de su interlocutor, le reprochó: “¡Ideas, señor Carlyle, nada más que ideas!” A lo que Carlyle replicó: “Hubo una vez un hombre llamado Rousseau que escribió un libro, el cual no contenía más que ideas. La segunda edición se encuadernó con la piel de los que

se rieron de la primera”¹. La anécdota se refiere, claro está, a la paternidad filosófica que suele atribuirse a Rousseau como inspirador de la Revolución Francesa. Ciertamente, Robespierre, al igual que tantos plebeyos de su generación, convirtió *El contrato social* en un libro obligado de cabecera intentando en 1793 aplicar la mayor parte de sus principios. De hecho, la famosa Constitución Francesa del “Año 1” (1793) siguió fielmente la teoría del Estado de *El contrato social* al establecer el sufragio universal directo y la necesidad de que las Asambleas primarias refrendaran las leyes votando por el cuerpo legislativo, concibiendo, además, al órgano ejecutivo como agente delegado de dichas Asambleas.

Es sabido también que el igualitarismo de Graco Babeuf, el socialismo utópico de Charles Fourier y las ideas que el general Lafayette llevó al continente americano, se debieron mucho a las obras de Rousseau, hasta el extremo de inspirar la declaración de independencia norteamericana y su propia Constitución, cuyas primeras palabras son: “Nosotros, el pueblo de los Estados Unidos... ordenamos y establecemos...” Era evidente que Goethe había expresado una gran verdad al predecir: “Con Voltaire termina un mundo. Con Rousseau comienza otro”.

El “pequeño tratado de Derecho Político” que era *El contrato social* según palabras de su autor, no perdió sus virtudes cuando la Revolución Francesa dejó paso al bonapartismo. Sin hablar de los republicanos que lo leyeron, citaron y se inspiraron en él en el despertar de los nacionalismos del pasado siglo, cabe recordar que los Archivos internacionales de historia social, en Amsterdam, conservan los cuadernos en los que, con su minúscula letra, Carlos Marx copió páginas enteras de Rousseau buscando inspiración para *El capital* y la *Crítica del programa de Gotha*. Engels, a su vez, consideraba al comienzo de su *AntiDühring* que el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* representa “una obra maestra de la dialéctica”.

No es menor la influencia que la explicación ofrecida por Rousseau del carácter dual del hombre como legislador y súbdito de la ley moral desde la clave de su libertad e igualdad originarias, ejerció en la historia de la ética. El impacto que causó en Kant, despertándole del “sueño dogmático” de la moral, fue reconocido sin reservas por el filósofo de Königsberg. “Hubo un tiempo –confiesa Kant– en que creía que todo eso (la sola inteligencia, *las luces*) podía constituir el honor de la humanidad y menospreciaba a la plebe ignorante. Rousseau me abrió los ojos. Aquella superioridad que me cegaba se desvaneció; aprendí a honrar a los hombres; y me consideraría más inútil que el común de los trabaja-

1. Recogida por A. MACINTYRE, *Historia de la Ética*, Paidós, Buenos Aires, 1970, p. 179. La anécdota se compagina con el individualismo radical de Carlyle, defensor de la tesis de que el avance histórico se debe a la acción de individuos excepcionales.

dores si no creyera que estas reflexiones pueden tener un valor para los demás, restableciendo los derechos de la humanidad. Rousseau es el Newton de la moral”².

Por otra parte, *El contrato social* se convirtió en la Biblia de los jacobinos y –con palabras del anarquismo– en “el sermón de la montaña de los pueblos rejuvenecidos”. Y lo fue en virtud del canto a la libertad que penetra aquí el derecho natural con una libertad inalienable. La inalienabilidad absoluta de la persona resume “el *novum* –como hace ver Ernst Bloch– que Rousseau aportó al derecho natural clásico”³. Numerosos políticos africanos y asiáticos se pusieron a leer a Rousseau en el momento en que sus países accedieron a la independencia, e incluso eminentes estadistas del tercer mundo han declarado que la base de su orientación en la política se debía a la obra del filósofo ginebrino. ¿Cabe encontrar, en este sentido, al margen tal vez de Marx y de Lenin, a otro pensador político que haya ejercido una influencia tan extensa y profunda en el espacio y en el tiempo? Con toda propiedad pudo decir en su día Gustave Lanson que “desde su muerte y durante más de un siglo todos los progresos hacia la democracia, la igualdad y el sufragio universal..., todas las reivindicaciones de los partidos extremos que podrían subvertir el futuro, la guerra contra la riqueza y el privilegio, toda la agitación de las masas obreras y oprimidas, todo ha sido en cierto sentido obra de Rousseau”⁴.

Junto a ello, sociólogos y etnólogos actuales ven en Rousseau a un precursor de las ciencias sociales e incluso a su fundador. En una glosa al *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, ya Durkheim señalaba que “Rousseau demostró hace mucho tiempo que si se privara al hombre de todo lo que debe a la sociedad sólo quedaría una criatura reducida a la experiencia de los sentidos y más o menos indiferenciada del animal”⁵. Sin duda que el concepto de *voluntad general*, cuyas huellas podríamos tal vez rastrear en el concepto durkheimiano de *conciencia colectiva*, y el convencimiento de Rousseau de que los pueblos son lo que las instituciones sociales han hecho de ellos, bastarían por sí solos para atribuirle atisbos e hipótesis que las modernas ciencias sociales han desarrollado y verificado. No puede asombrarnos, pues, que Lévi-Strauss haya defendido que el autor de *El contrato social* fue “el creador de la etnología, ciencia que él

2. Kant escribió estas palabras en las *Anotaciones* manuscritas que dejó en su ejemplar de *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. Una revisión de esta cuestión puede verse en J. Rubio, “El influjo de Rousseau en la filosofía práctica de Kanti”, en E. GUIBAN (coord.), *Espendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 29-74.

3. Ernst BLOCH.: *Derecho natural y dignidad humana*. Aguilar, Madrid, 1980, p. 64.

4. Citado por F. SAVATER en “Rousseau y la Constitución”, en *El Viejo Topo*, 26, 1978, p. 19.

5. E. DURKHEIM.: “Détermination du fait moral”, *Société Française de Philosophie*. Bulletin, 6, 1906, p. 132.

concibió, cuya existencia deseó y anunció medio siglo antes de que hiciera su aparición en el mundo, poniéndola de entrada en el lugar que le corresponde entre las ciencias naturales y humanas ya constituidas; y él adivinó de qué forma práctica esa ciencia podría dar –gracias al mecenazgo individual y colectivo– sus primeros pasos”⁶.

Paralelamente a esta línea de influencias e inspiraciones, Rousseau ha sido uno de los autores más vilipendiados e injuriados de los últimos siglos a causa del carácter revolucionario de sus escritos. Nada más encuadrado *El contrato social*, su editor holandés envió un ejemplar a Malesherbes, encargado de la censura francesa. La respuesta no se hizo esperar: en la editorial se recibía inmediatamente una carta de los libreros de París en la que decían: “Uno de los primeros magistrados, que se interesa mucho por Rousseau, nos envió ayer a buscar y nos encargó que os escribiéramos para aconsejaros, si tenéis alguna amistad con Rousseau, que suprima su nombre de la portada de su última obra. Los principios que contiene este libro son capaces de causarle la perdición en Francia”. Efectivamente, las ideas de Rousseau contenidas en este libro tenían un claro carácter subversivo, pues, de entrada, atentaban contra las monarquías absolutas imperantes en Europa. Según la obra, el *pueblo soberano* podía cambiar en cualquier momento sus leyes o sus gobernantes y modificar la forma de su administración pública y la de la constitución del Estado. En principio no había nada que no pudiera hacer. Su doctrina era igualitaria y antijerárquica, además de republicana y antimonárquica, pues aunque la monarquía aparecía entre las formas posibles de gobierno, en su concepción, los reyes eran visto como simples funcionarios responsables de hacer cumplir las leyes. Como hicieron notar muchos de sus contemporáneos –y, en particular, G. H. Berthier lo subrayó singularmente–, ello equivalía a no reconocer auténtica legitimidad moral ni a la monarquía ni a la aristocracia, sino sólo a la democracia.

El Emilio, por el contrario, se imprimió y se puso a la venta en París el mismo año en que el autor pretendía introducir en Francia *El contrato social*. Me refiero a 1762, cuando Rousseau contaba exactamente cincuenta años. El volumen contenía una parte que primero había aparecido por separado, la *Profesión de fe del vicario saboyano*, cuyas ideas principales se hallaban también expresadas en el último capítulo de *El contrato social*, titulado “La religión civil”. Este fue el argumento que esgrimió el Parlamento de París para ordenar que se quemara el nuevo libro al pie de la escalinata del Palacio de Justicia y para dictar una orden de arresto contra Rousseau. Parece que la severidad de esta decisión se debía a que el Parlamento francés estaba dispuesto a expulsar a los jesuitas y

6. C. LEVI-STRAUSS,: “J.J. Rousseau, fundador de las ciencias del hombre”, en C., Lévi Strauss y otros, *Presencia de Rousseau*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1972, p. 9.

quería contrarrestar con esta medida en favor de la religión establecida la falsa impresión que podía causar en los ateos y anticlericales. Sin embargo, desde el punto de vista de la monarquía absoluta y de la Iglesia romana que era su sostén ideológico, la condena resultaba perfectamente explicable. *El contrato social* pulverizaba los argumentos ideológicos sobre los que se había fundado la monarquía “de derecho divino”, y su último capítulo antes citado contenía la defensa de la constitución civil del clero, por la que después los revolucionarios franceses se esforzaron en laicizar el Estado y limitar la influencia política de la Iglesia. Esta es la razón fundamental de que el Consejo de Ginebra condenara también tanto el *Emilio* como *El contrato social*, alegando que ambas obras eran “destructivas de la religión cristiana y de todos los gobiernos”. La condena se extendió a Holanda y fue suscrita también por el Consejo Escolar de Berna, mientras el obispo de París lanzaba un escrito contra Rousseau, al igual que hiciera el fiscal que había dirigido la acusación en Ginebra. Por otra parte, estas ideas, que podían coincidir con las adoptadas por algunos ilustrados franceses, iban acompañadas de una desconfianza en la razón, una crítica a la creencia en el progreso inevitable y una denuncia del “vacío saber de los filósofos”, lo que motivó, entre otras causas, que Voltaire lanzase un panfleto contra Rousseau, titulado *El sentimiento de los ciudadanos*.

Sin embargo, pese al carácter subversivo de sus ideas, nuestro autor expresó un encendido rechazo de las conmociones sociales. La ya lejana revolución inglesa de 1688, con su carga de violencias y penalidades, debió pesar poderosamente en la frágil sensibilidad de Rousseau, hasta hacerle confesar su “gran aversión hacia las revoluciones”, junto a su “respeto más verdadero por las constituciones nacionales”. Cuando el tema aparece de pasada en el *Emilio*, advertimos el tono sombrío del pedagogo que alerta a los padres sobre el peligro futuro que puede afectar a sus descendientes. “Confíaís en el orden actual de la sociedad –les dice–, y no pensáis que está sujeto a inevitables revoluciones; no habéis previsto ni prevenido lo que puede tocarles a vuestros hijos”⁷.

La sombra de la revolución planeaba, pues, sobre “las luces” de los filósofos, aunque algunos, como Voltaire, anunciaron su venida no sin cierto alborozo. Así, en su carta a Chauvelin del 2 de abril de 1764, el autor de *Cándido* escribió: “Todo cuanto veo arroja las semillas de una revolución, que llegará indefectiblemente y de la que no tendré el placer de ser testigo; los franceses llegan tarde a

7. J.J. ROUSSEAU.: *Emilio o la educación*, Bruguera, Barcelona, 1979, pp. 282-283. Condorcet, más cercano en el tiempo a la Revolución Francesa, de quien fue una de sus víctimas, subrayó más aún que “era inevitable una gran revolución”, dada la gran difusión del espíritu ilustrado y el estado real de la sociedad francesa. Véase su *Bosquejo de un cuadro histórico de lo progresos del espíritu humano*, Editora Nacional, Madrid, 1980. “El triunfo rápido de la razón y de la libertad ha vengado al género humano” (p. 201).

todo, pero al fin llegan”. En cualquier caso, las nuevas generaciones de ilustrados sintonizaron más con la apasionada proclama de Rousseau en favor de la soberanía popular, que con la fe en la razón y en el carácter perfectible de espíritu humano, mostrada por los viejos enciclopedistas, que confiaban en un mejoramiento lento pero continuo de las instituciones sociales. Al final, Rousseau habría de atraer sobre sí todas las diatribas lanzadas contra la Revolución Francesa, que se produjo once años después de su muerte, aunque para ello el polemista de turno hubiera de alejarle del racionalismo ilustrado y destacar los fragmentos más emotivos y sentimentales de su obra. Por ello tiene razón Lukács al señalar que “la visión de un Rousseau como romántico irracionalista constituye un producto contra la Revolución Francesa”⁸. ¿Un ejemplo significativo? Valga este giro característico de Nietzsche: “No fue el mesurado temperamento de Voltaire, inclinado al orden, a la limpieza y a la reconstrucción, sino que fueron las necesidades apasionadas y las mentiras a medias de Rousseau las que despertaron el espíritu optimista de la revolución contra el que yo clamo: *Ecrasez l'infâme!* El fue quien hizo retroceder por mucho tiempo el espíritu de la Ilustración y de la evolución progresiva”⁹.

Como no podía ser de otra manera, las condenas de Rousseau arreciaban cada vez que ascendía cualquier forma absolutista de poder. No puede asombrarnos que Maurras lo tratara de “energúmeno judaico” ni que —todavía en 1924— una importante jerarquía eclesiástica dijese que “había hecho más daño a Francia que las blasfemias de Voltaire y de todos los enciclopedistas”. De la misma manera, el ascenso del nazismo y del fascismo consideró peligrosa la sustitución rousseauiana del súbdito por el ciudadano y su discurso legitimador del Estado

8. G. LUKÁCS.: *El asalto a la razón*, Grijalbo, Barcelona-México, 1968, p. 100. Es de anotar también el interés de ciertos autores marxistas por ver en Rousseau a un precedente de Marx e incluso de Lenin. Véanse, por ejemplo, R. COLANGELO.: “Igualdad y sociedad de Rousseau a Marx”, en *Presencia de Rousseau*, citado en nota 6, pp. 189 y ss.; L. KOLAKOWSKI.: “El mito de la autoidentidad humana, la unidad de la sociedad civil y la sociedad política en el pensamiento socialista”, en Kolakowski y Hampshire, *El mito de la autoidentidad humana*, Cuadernos Teorema, Universidad de Valencia, 1976; V. GERRATANA.: *Investigaciones sobre la historia del marxismo*, Grijalbo, Barcelona, 1975, vol. I, cap. 1, pp. 21 y ss.; G. DELLA VOLPE, *Rousseau y Marx*, Martínez Roca, Barcelona, 1969, donde se dice que “la esencia fecunda del mensaje rousseauiano sobre la libertad (igualitaria) ha de buscarse en la exigencia del reconocimiento (social) de todo individuo humano, con sus aptitudes y necesidades peculiares: gracias a lo cual la repartición *proporcional* a cada individuo (“diferente”) de los productos del trabajo en la sociedad comunista desarrollada por Marx en la *Crítica del programa de Gotha*, y por Lenin en *Estado y Revolución*, está destinada a representar la *satisfacción* histórica de la instancia rousseauiana del mérito personal: en este caso, en el aspecto fundamental de la vida económica del individuo” (pp. 15-16).

9. F. NIETZSCHE.: *Humano, demasiado humano*, I, af. 463, en *Obras completas*, vol. I, Aguilar, Buenos Aires, 1962. En el aforismo 1 de “IncurSIONES de un intempestivo”, en *El crepúsculo de los ídolos*, incluye a Rousseau entre los autores que le eran *insoportables*.

democrático. En palabras de Tuñón de Lara, “tras la condenación intelectual del ginebrino se alzaron luego las piras siniestras de los campos de exterminio; se empieza quemando libros de Rousseau con el brazo en alto y se termina enviando a la muerte a quienes se atreven a señalar que la *voluntad general* puede ser mucho más útil y más moral para organizar la convivencia que las faramallas barrocas de quienes quieren tener razón contra esa mayoría”¹⁰.

II

Con lo que llevo dicho el lector puede haber sacado la impresión de que *El contrato social* es un panfleto divulgador de fácil impacto popular, a la manera del *Manifiesto Comunista* de Marx y Engels. Nada más lejos de la realidad. *El contrato social* va dirigido más a la inteligencia que al corazón. Su estilo es apropiado al racionalismo que caracteriza a su planteamiento y desarrollo. La pasión, que en otros escritos rousseauianos se expresa en forma de efusión lírica o en movimientos oratorios, no se transparenta aquí más que bajo el velo de la ironía. Se trata, en suma, de un estilo seco, duro, ambiguo y, como veremos después, abierto a diferentes y contradictorias interpretaciones. No es, por ello, un libro de fácil lectura. En una carta a Dussaulx, el propio autor confesaba: “En cuanto a *El contrato social*, los que se jacten de entenderlo por entero son más hábiles que yo”.

Por otra parte, si comparamos este libro con el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, observaremos no sólo diferencias de estilo sino también diferencias notables de ideas. En el *contrato* no aparece la tesis de la bondad natural del hombre ni tampoco la idea de su corrupción por la sociedad; más bien se subraya que el paso del orden natural al orden social supone un conjunto de ventajas y beneficios para los individuos. En el *Discurso* la sociedad es mala y fuente de todos los males para el individuo. El origen de ésta es una usurpación: los hombres establecieron el pacto social creyendo asegurar su libertad, pero en realidad corrieron al encuentro de sus cadenas. Igualmente, el pacto que aparece en el *Contrato* supone que cada individuo acuerda vivir en sociedad con todos los demás individuos libres e iguales. El pacto del *Discurso*, en cambio, es entre el pueblo y el soberano, frente al cual los individuos pierden su libertad. Mediante este contrato, los usurpadores consolidan su usurpación. El *Contrato* es una obra contra el absolutismo de Hobbes y tiene como finalidad preservar la libertad y la igualdad en el seno de la comunidad. En el *Discurso* parece que al individuo

10. M. TUÑÓN DE LARA.: Prólogo a *El contrato social*, trad. de Fernando de los Ríos, Espasa-Calpe, Madrid, 1980, p. 10.

no le queda otro recurso para conservar su dignidad moral que la vuelta a la naturaleza¹¹. Cabe decir, en conclusión, que todo intento de presentar la filosofía de Rousseau desde una perspectiva unitaria o es simplista, porque no entra a fondo en sus divergencias, u obedece a una interpretación sesgada, lo que obliga a escamotear aquellos fragmentos que no se compaginan con la visión global de Rousseau que se pretende ofrecer. Trataré, por consiguiente, de evitar aquí estos obstáculos, subrayando más las ambigüedades que forzando una interpretación de conjunto, y me ceñiré a las dos cuestiones que son objeto de este artículo: el tema de la libertad y el tema de la democracia.

Rousseau comienza constatando en el *Contrato* el hecho de que habiendo nacido libre, el hombre se encuentra por doquier encadenado. Pero observemos que el autor no está interesado en explicar cómo se ha llegado a esa situación, sino en juzgarla a la luz de un *principio crítico* que permita considerar el estado de cosas existente. Ese concepto dotado de virtualidad crítica no es otro que el de *naturaleza* y, en concreto, el de *naturaleza humana*. Ahora bien, tal concepto no tiene un carácter meramente ideal. Todo lo contrario: existe como sistema ordenado del universo creado por Dios, aunque puede no ser claramente percibido por los hombres que han sido corrompidos por el proceso social. Aún más, cabe decir que la *naturaleza humana* —en el sentido original de la expresión— se halla todavía en un estado potencial, y que el hombre sólo se habrá realizado cuando haya desarrollado las auténticas posibilidades de su ser. Por consiguiente, el punto de partida rousseauiano no es histórico, sino moral y religioso. Y, como dice el autor en el *Emilio*¹², “los que quieran tratar por separado la política y la moral no entenderán palabra ni de una ni de otra”.

La afirmación de que el hombre es bueno *por naturaleza* no quiere decir otra cosa sino que, dentro del orden creado por Dios, el hombre no puede ser sino bueno. Lo malo del hombre proviene entonces de un orden social que ha subvertido los planes de Dios. En efecto, según esos planes, los hombres son libres e iguales. Según el orden social vigente, los hombres se hallan por todas partes esclavizados y sometidos a un orden basado en el dominio de unos por otros que, en el colmo de las aberraciones, se pretende querido por Dios.

11. Pese a estas diferencias, G. del Vecchio ha señalado que el *Discurso* es “una introducción indispensable al *Contrato Social*”, en *Persona, Estado y Derecho*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1975, p. 197. El *Discurso* es de 1753 y el *Contrato* de 1762, por lo que éste suele verse como una corrección y complemento más meditado que el escrito anterior.

12. J.J. ROUSSEAU.: *Emilio o la educación*, citado en nota 7. En este punto, claramente contrario a Maquiavelo, Rousseau refleja el espíritu moralista de la Ilustración, aunque se opone a él porque, lejos de confiar en la razón, prefiere fundar la moral en “la voz de la conciencia”. Esta concepción más ética y teológica del hombre que histórica, que diferenciaría a Rousseau de otros ilustrados, ejercería una influencia en Kant, según hace ver E. Cassirer en *Rousseau, Kant, Goethe, Two Essays*, Princeton Univ. P., 1945.

Es importante aclarar estas ideas para subrayar que los conceptos de *naturaleza* y de *naturaleza humana* son mucho más fundamentales en Rousseau que el consabido concepto de *estado de naturaleza*, cuyo objetivo principal, dentro del discurso de nuestro autor, se reduce a suponer cómo era la naturaleza del hombre antes de su ingreso en la vida social¹³. Rousseau no está, pues, haciendo historia ni relatando hechos, no está diciendo cómo fueron las cosas, sino *cómo debieron ser*, de acuerdo con el concepto normativo de naturaleza humana. De ahí que no tenga empacho en admitir, al referirse a ese estado de naturaleza, que está describiendo “un estado que ya no existe, que tal vez nunca existió, y que probablemente nunca existiría”¹⁴, pero que puede aportar un criterio metodológico para “juzgar nuestra condición presente”, “desentrañando lo que es original y lo que es artificial en la naturaleza actual del hombre”. Lo singular aquí es que mientras Grocio, Pufendorf y posteriormente Locke habían considerado al hombre primitivo como un ser esencialmente racional y social, Rousseau trataba el estado de naturaleza como un simple punto de partida, como el estado en que el hombre poseía unas cualidades mínimas que le diferenciaban de los animales. Con una diferencia respecto a éstos que no había sido tomada en cuenta por Hobbes: su *perfectibilidad*¹⁵, esto es, su posibilidad de superar su carencia de atributos morales e intelectuales al empezar a asociarse con otros seres de su especie. Es de destacar que, de los pensadores anteriores a Rousseau, sólo Spinoza había atribuido a la sociedad un papel similar en el desarrollo de la libertad y la racionalidad en un ser hasta entonces dominado por los sentidos y los instintos.

De entre estos sentimientos o instintos Rousseau destaca dos: el amor propio y el impulso de *compasión natural*, consistente en una aversión espontánea hacia la imagen del sufrimiento, lo que impide al hombre ser desenfrenadamente agresivo para con los demás. Sin duda que estos instintos o sentimientos desempeñan un importante papel en la aparición de la vida en sociedad, pero el concepto de *orden social* tiene también en Rousseau un carácter esencialmente ético-normativo. Por eso dice el autor que no existen sociedades de derecho natural, a excepción de la familia, cuyo origen responde a necesidades biológicas. Las formas de agrupamiento animal nunca pueden ser un precedente rudimentario del

13. Esta es la tesis defendida por Ronald Grimsley en *La filosofía de Rousseau*, Alianza, Madrid, 1977, pp. 43 y ss.

14. J.J. ROUSSEAU.: *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, en *Del contrato social y discursos*, trad. de M. Armiño, Alianza, Madrid, 1980, p. 195. Pese a la debilidad teórica de esta tesis, “la ideología contractualista desempeñó un papel histórico y político de primera importancia. Durante la revolución burguesa adquirió la consistencia de un hecho a través de las declaraciones de derechos que en ella se inspiraron”. (P. Casini. *Il patto sociale*, Sansoni, Florencia, 1975, p. 3).

15. Este término es un neologismo creado por Rousseau, que figuraría en la edición de 1798 del *Diccionario de la Academia*.

orden social humano. La comunidad de hombres nada tiene que ver con el “panal rumoroso” de Mandeville ni con el hormiguero de Bergson ni con el rebaño de Nietzsche, porque sus relaciones no son parasitarias, ni mecánicas, ni de dominio o sumisión. Muy por el contrario, el *orden social* es un derecho sagrado, que sirve de fundamento a todos los demás derechos y que, en cuanto tal, no puede derivarse de la naturaleza, sino ser la consecuencia de un pacto, convención o contrato entre los miembros que pasan a integrarlo.

El carácter ético-normativo del contrato postulado por Rousseau le lleva a rechazar el que había sido presupuesto por Hobbes, pues éste se imponía por la fuerza y la coacción y negaba en consecuencia la libertad natural del hombre impidiendo además la institucionalización de la libertad civil y política. Por consiguiente, la única fuente legítima de la autoridad hay que buscarla en las convenciones o pactos entre hombres. Ahora bien, el individuo no puede enajenar su libertad y someterse a un semejante, pues renunciar a su libertad implica renunciar a su calidad de hombre, a sus derechos e incluso a sus deberes. Hay que buscar, entonces, un medio de establecer y justificar la soberanía y la autoridad colectivas, sin que ello suponga una merma de las libertades individuales. Esto no significa que en el orden social y político establecido no haya –y no deba haber– sumisión y obligatoriedad de la ley. De ahí que el problema radique en conciliar la obediencia, el orden y la autoridad con la libertad inalienable de los individuos. El contrato social posibilita esta conciliación; esto es, los hombres no se someten más que a la ley que ellos mismos se han dado con la finalidad de conseguir en la unión social una ayuda indispensable para hacer frente a los obstáculos que ponen en peligro su supervivencia en un orden natural y solitario. La *liberación* de los obstáculos del estado de naturaleza o, en su caso, de un estado social basado en la esclavitud y en la desigualdad, se convierte en una condición previa para el ejercicio de la auténtica libertad, la cual sólo puede ser entendida como “la obediencia a la ley que uno mismo se ha prescrito”¹⁶. En suma, la libertad representa la esencia de ese concepto ético-normativo de *naturaleza humana* del que antes hablaba, mientras que la igualdad constituye la condición indispensable para el ejercicio de dicha libertad.

Según un contrato que cumpla el requisito de ser formulado por individuos libres e iguales, el contratante no se somete a nadie en particular, pues no enajena sus derechos en favor de otros individuos determinados, sino en favor de la comunidad, esto es, de la *voluntad general*. Sin duda que este paso del orden

16. *Contrato Social*, lugar citado en nota 14, pp. 27-28. Y más adelante añade: “Toda ley que el pueblo en persona no haya ratificado es nula; no es una ley. El pueblo inglés se piensa libre; se equivoca mucho; sólo lo es durante la elección de los miembros del Parlamento; en cuanto han sido elegidos, es esclavo, no es nada. En los breves momentos de su libertad, el uso que hace de ella bien merece que la pierda”. (Id., p. 98). Véase al respecto R. POLIN.: *La politique de la solitude (Essai sur la Philosophie politique de J.J. Rousseau)*, Sirey, París, 1971.

natural al social es beneficioso para los individuos: sus actos comienzan a ser morales, la justicia sucede al instinto, el deber al impulso físico, el derecho al apetito, la razón al capricho. Con otras palabras, si bien el orden social no es un orden natural, el tránsito del segundo al primero es fruto de una decisión racional, en el sentido de que se basa en razones de utilidad. El individuo pierde su libertad natural, pero obtiene la libertad civil; pierde un derecho vago e ilimitado a todo, pero gana el derecho de propiedad sobre los bienes de uso que llega a poseer en virtud de su trabajo. En este nuevo orden, que es el orden social, será posible erradicar el mal moral, esto es, aquello que obstaculiza la *perfectibilidad* moral, lográndose, así, el máximo de felicidad humana. Lógicamente, ese *mal* no es otra cosa que unas condiciones de desigualdad moral que impiden el ejercicio de la libertad (el dominio, la esclavitud, la insolidaridad, así como los sentimientos y actos que generan tales situaciones).

Pero ¿qué desigualdades y qué libertad podían existir en el estado de naturaleza? Rousseau hace algunas alusiones a esta cuestión al comienzo del *Discurso*. En ese estado existía, según él, una igualdad real e indestructible entre los individuos, ya que las diferencias físicas ni eran importantes ni lo suficientemente grandes como para hacer a unos hombres dependientes de otros. Por otra parte, esta igualdad estaba regida por las relaciones de los hombres con las cosas, más que por las relaciones entre los hombres. Sus limitadas necesidades podían ser fácilmente satisfechas; la situación era igual para todos y nadie se veía favorecido a expensas de los demás. En la sociedad actual, por el contrario, los hombres se encuentran forzados a competir entre sí, de forma que los débiles quedan a expensas de los fuertes, y la desigualdad, que era insignificante en el estado de naturaleza, adquiere una importancia primordial con efectos permanentes. Ya no se trata de la desigualdad física asociada al “duro yugo de la necesidad”, sino de una desigualdad *artificial*, que depende de la voluntad humana y es consecuencia de las relaciones íntimas, pero conflictivas, entre los individuos. Y en cuanto a la libertad, en el estado de naturaleza se trata de una capacidad virtual, que se halla como adormecida, pero que se manifiesta en la posibilidad de escoger, de eludir la sujeción a las fuerzas “mecánicas” y de resistirse a ellas.

El paso del estado natural al estado civil representa un cambio sustantivo, una transformación profunda que afecta a la esencia misma de la vida y de las relaciones humanas. Esta transformación de los derechos naturales constituye lo nuevo de la concepción de Rousseau frente a las posiciones de Hobbes o de Locke. “¿Dónde está, pues –se pregunta J.J. Chevallier refiriéndose al *Contrato*–, en esta obra célebre la invención? Hela aquí: esa *libertad* y esa *igualdad*, cuya existencia en el estado de naturaleza es tradicionalmente postulada, Rousseau pretende volver a encontrarlas en el estado de sociedad, pero *transformadas*, habiendo sufrido una especie de modificación química, *desnaturadas*. Hay –para recoger la expresión de un sabio comentarista de la obra, M. Halbwachs– creación

de un orden enteramente nuevo y de un orden necesariamente justo, por el contrario. O, para citar a B. de Jouvenel, en su admirable *Ensayo sobre la política de Rousseau*, hay creación de una nueva naturaleza en el hombre, lo que permite a éste superar la contradicción, inherente al estado social, entre sus inclinaciones individuales y sus deberes colectivos. Esta es la primera y capital invención de Rousseau. Tiene ella como pivote la concepción misma del *soberano*, de la *soberanía* y de la *ley*, que el autor hace derivar del contrato social y que llena los dos primeros libros –de los cuatro– de la obra”¹⁷.

El objeto de la voluntad general colectiva no es el bien particular de cada individuo, sino el bien y el interés común, que prevalecen siempre sobre los particulares. En este cuerpo social reside la soberanía, entendida como el ejercicio de la voluntad general, que no puede dividirse ni enajenarse. Una de sus prerrogativas es la *capacidad de legislar*: si el contrato social da existencia y vida al cuerpo político, la ley le da movimiento y voluntad, determinando lo que debe hacer para conservarse y fijando todos los derechos. La ley es, entonces, el órgano sagrado de la voluntad de un pueblo. Estamos aquí –como ha recordado Derathé¹⁸– ante otro de los puntos de vista más originales de Rousseau. Efectivamente, para él, la ley no es la voluntad de un superior, sino un acto o una declaración de la voluntad general. Nadie puede ser sometido sin su consentimiento a una autoridad, cualquiera que sea: la ley obtiene su carácter obligatorio del pacto social. Ahora bien, por el pacto social los particulares se han situado bajo la dirección suprema de la voluntad general. El poder de legislar, es decir, de prescribir leyes válidas para todo el cuerpo político, no puede, pues, pertenecer legítimamente más que a la voluntad general. Sólo por esta condición los ciudadanos no se obedecen más que a sí mismos y se mantienen libres en el seno del Estado. Admitir que una voluntad particular puede obligar a los ciudadanos es someterlos a la voluntad, o mejor dicho, al dominio de otro hombre. Esto es precisamente lo que tiene por objeto evitar el contrato social. Los hombres se han unido y sometido a una disciplina común para estar al abrigo de toda dependencia personal: se han dado leyes para no darse un amo.

Obsérvese, igualmente, la innovación introducida con la idea de contrato social: el orden social deja de ser obra de Dios. A partir de ahora aparecerá como el resultado de la voluntad del hombre¹⁹. En lo sucesivo, el poder ya no podrá

17. J.J. CHEVALLIER.: *Los grandes textos políticos desde Maquiavelo a nuestros días*, Madrid, Aguilar, 1967, p. 147..

18. R. DERATHE.: *J.J. Rousseau et la science politique de son temps*, J. Vrin, París, 1979, p. 294.

19. J. MARITAIN, *Trois Réformateurs, Luther, Descartes, Rousseau*, Plon, París, 1925, p. 28. La secularización del derecho natural ha sido subrayada por diversos autores. Pero lo interesante en el caso de Rousseau es señalar que el concepto unitario de derecho natural ya no descansa en Dios, sino en una propiedad universal que corresponde a *todo* hombre y que no será la razón sino la libertad.

autolegitimarse apelando a su origen divino. Hasta los regímenes totalitarios y dictatoriales se autopresentarán como la encarnación del espíritu del pueblo, como la manifestación de la voluntad popular, expresada por aclamación. Es de advertir, con todo, que Rousseau no consideró nunca que el establecimiento del pacto entre individuos constituyera un hecho histórico²⁰. Se trata, más bien, de una hipótesis teórica —o, si se quiere, de “una construcción analítica”— que sirve de marco de referencia para obligar a cada legislador a que dé sus leyes *como si* hubieran nacido de la voluntad de todo un pueblo. Por decirlo con palabras de un neocontractualista actual: “La idea directriz es que los principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad son el objeto del acuerdo original. Son los principios que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad como definitorios de los términos fundamentales de su asociación”²¹.

Rousseau encuentra la teoría contractualista en el ambiente de la filosofía política de su tiempo, si bien la idea de una convención o pacto como origen del Estado es casi tan antigua como la propia filosofía. Hobbes, Locke y Spinoza ofrecieron sendas interpretaciones del contrato social, aunque con proyecciones sociopolíticas muy dispares que irían del Estado absolutista a la democracia parlamentaria. Pero pese a esas hondas diferencias, estos autores y Rousseau se hallaban identificados con una serie de ideas que Maquiavelo fue el primero en formular y que pueden resumirse así: a) El hombre y la sociedad no son contemporáneos (según creían los pensadores anteriores); la sociedad, al igual que el gobierno, el derecho, la justicia, y la moralidad es un producto humano, que el hombre es libre de modificar u ordenar de acuerdo con sus deseos. b) El hombre “natural”, es decir, el hombre que ha existido con anterioridad a la fundación de la sociedad, no es (como afirmaba la antigua tradición) social o político “por naturaleza”. Por el contrario, el hombre *decidió* participar en la sociedad, y sigue participando en ella, movido por cierto miedo o terror, dictado por la horrible perspectiva que le aguardaba en el supuesto de la no participación; el hombre *llega a ser* social o político solamente en virtud de las cualidades que la sociedad imprime en su naturaleza a través de un largo proceso de habituación (el hombre, como dijo Maquiavelo, no es ni bueno ni malo por naturaleza, sino simplemente maleable). c) El objeto propio de la filosofía política no es la “perfección” o el “fin” del hombre —o, en frase de Rousseau, “los hombres como debieran ser”—, sino los hombres *como son*. La filosofía política no debe perder las energías en lo

20. Ya Hume criticó esta falta de fundamentación histórica: “Del contrato original”, en *Ensayos políticos*, Unión Editorial, Madrid, 1975, p. 124. También Bentham llamaría “sofismas” a las teorías del contrato social.

21. John RAWLS.: *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1979, p. 28.

que Maquiavelo llamaba “utopías imaginarias”, sino que ha de tratar de establecer sociedades reales capaces de atender a las necesidades y deseos del hombre tal como sabemos que es. d) No existe ninguna ley natural o divina que imponga en cualquier circunstancia o lugar a los hombres obligaciones “legales” mutuas y respecto a la sociedad misma, de las cuales se derivan sus “derechos”. En este punto los contractualistas fueron más lejos que Maquiavelo, quien no se había preocupado en absoluto de los derechos, y sostuvieron que el único principio seguro al respecto es que cada hombre nace con el “derecho” a “su propia conservación” y a escoger libremente los “medios” para la misma.²²

Dicho cuál es el denominador común del contractualismo, hora es ya de establecer diferencias, pues, de hecho, Hobbes ha sido relacionado con el autoritarismo y la dictadura modernos; Locke, con la democracia constitucional, y Rousseau, como ya hemos visto, con la Revolución Francesa y el gobierno “absoluto” de la mayoría. Realmente, esta disparidad de consecuencias debería hacernos dudar de la solidez del supuesto teórico original. O, en sentido contrario, las diferencias podrían ser aparentes, con lo que tanto Hobbes como Rousseau podrían estar comprometidos con una visión totalitaria del poder político, más allá de las intenciones democráticas y liberales del filósofo ginebrino. Estamos, pues, ante el punto crucial en el que la filosofía de Rousseau reviste una mayor dosis de ambigüedad, por lo que esta cuestión exige un mínimo detenimiento.

III

Si examinamos las obras de los contractualistas clásicos, observaremos que lo importante no es tanto el hincapié en el supuesto pacto originario, cuanto la forma de concebir el *estado de naturaleza* primitivo, a cuya situación intenta poner remedio la creación del orden social. Y es que esta concepción de la situación originaria del hombre no es indiferente a la legitimación ulterior de las formas de organización social, la cual habrá de responder a las características de las limitaciones naturales que se trata de superar²³. El lector siempre se quedará con la impresión, de que, teniendo en cuenta la oscuridad de esta noche de los tiempos, bastará con elegir la descripción que resulta más idónea para la concepción del orden social que se quiere legitimar.

22. Un breve resumen de los antecedentes históricos de la teoría del contrato social puede verse en W. KENDALL en “Contrato social”, en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Aguilar, Madrid, 1977, vol. III, pp. 146-147.

23. Véanse al respecto C.B. MACPHERSON, *La teoría política del individualismo posesivo*, Fontanella, Barcelona, 1970; y N. BOBBIO y M. BOVERO.: *Società e stato nella filosofia politica moderna*, II Saggiatore, Milán, 1979.

De esta forma, para Hobbes, el hombre es *a radice* un ser malvado, inteligente e insociable, y el estado de naturaleza una guerra de todos contra todos. Esta situación es tan particularmente intensa que sólo un Estado totalitario resulta capaz de garantizar el orden social frente a los disgregadores movimientos naturales. El resultado del contrato social, al que se recurre más por miedo que por convicción racional y libre, supone la renuncia al derecho natural sobre todas las cosas que cada uno tiene en favor de un tercero, el soberano, que, por lo demás, no es parte contratante ni queda, en consecuencia, ligado a obligación alguna respecto a sus súbditos. El Estado Leviatán goza entonces de un poder absoluto sobre los súbditos, única forma de mantener la paz y el orden sociales²⁴. Locke parte de una concepción contrapuesta. En su estado natural, los hombres son razonables y, como tales, hacen un buen uso de su libertad. La benevolencia y la sociabilidad priman sobre los instintos agresivos y egoístas. El contrato social sólo intenta garantizar, mediante la fuerza de la ley, lo que ya tenía plena vigencia en el reino de la espontaneidad. Los individuos, al pasar al estado civil, no hacen cesión de sus derechos –y principalmente no abandonan su libertad–, sino que se limitan a otorgar voluntariamente su representación a una mayoría de contratantes para que administre esos derechos en bien de todos. El único orden social legítimo es, así, un Estado parlamentario y liberal²⁵.

Para Rousseau, como antes veíamos, el hombre presocial está impulsado por el amor propio, pero ese amor no se contraponen a los sentimientos de simpatía y compasión. No es sociable por naturaleza, pero sí libre, inocente y feliz, en la medida en que sus pocos deseos no superan sus necesidades físicas. Por eso no siente ambiciones ni sufre inquietudes; carece, además, de previsión y curiosidad. El medio natural limita los deseos humanos, ya que éstos se despiertan ante la presencia de sus objetos y al hombre presocial se le presentan pocos objetos deseables. Por último, el estado natural es aún el reino de la premoralidad. Al no haber propiedad carecen de sentido los conceptos de justicia e injusticia. No obstante, al seguir los impulsos de la necesidad y de la simpatía ocasional, el hombre natural es bueno²⁶. Ello significa que el hombre accede al reino de la moralidad cuando, mediante el pacto social, genera el orden civil. Cotta ha defendido por ello la existencia en el pensamiento rousseauiano de una primacía de la política en el sentido de que concibe a ésta como la respuesta global a

24. TH. HOBBS.: *Leviatán*, Editora Nacional, Madrid, 1979.

25. J. LOCKE.: *Ensayo sobre el gobierno civil*, Aguilar, Madrid, 1969.

26. Ante estas tres concepciones del hombre en el estado de naturaleza cabe recordar el acierto de J. Ehrard cuando señala que la naturaleza es “el lugar geométrico de las contradicciones de la época, de sus aspiraciones y de sus temores, de sus audacias y de sus timideces”. Para este autor la idea de naturaleza ha desempeñado desde finales del siglo XVII tres grandes funciones: constrictiva, eufórica y crítica. (*L'idée de nature en France à l'aube des Lumières*, París, 1970).

los problemas del hombre²⁷. Esta primacía de la política nos remite a la peculiar concepción del mal a la que antes me referí y cuyo origen atribuye totalmente Rousseau a la sociedad. Por ello, el compromiso ético de la victoria del bien sobre el mal se identifica necesariamente con el compromiso político de la transformación de la sociedad. La política, en suma, establece la moral. Como ha señalado MacIntyre, “el sencillo y poderoso concepto fundamental de Rousseau es el de una naturaleza humana que está cubierta y distorsionada por las instituciones políticas y sociales existentes, pero cuyos auténticos deseos y necesidades nos proporcionan una base para la moral y una medida de la corrupción de las instituciones sociales”²⁸. Ya no se confía “la salvación” a la religión, sino a la política. No se espera la redención de ayudas exteriores (“ningún dios la puede dar”), sino sólo del hombre. Cuando haya caído la forma coercitiva de sociedad hasta ahora vigente y sea sustituida por la forma de una libre comunidad ético-política, habrá llegado la hora de la redención.

Ahora bien, a manera de contrapunto, examinemos la interpretación totalitaria de la filosofía rousseauiana. El *locus* de tal interpretación estaría determinado por el concepto de *voluntad general* que, al establecer que la voluntad de la mayoría es la del conjunto que forma el cuerpo soberano, realiza una operación hipostática, así como en su exclusión de cualquier balanza o equilibrio de poderes: sólo hay en el Estado un poder supremo al que todos los demás están subordinados. A ello habría que añadir la repulsa de Rousseau a que se formen en la sociedad facciones o asociaciones parciales a expensas del Estado, principio que fue aprovechado por la burguesía francesa para suprimir toda asociación laboral, todo corporativismo cerrado y excluyente, por la ley de Le Chapelier (1791). Rousseau basa este rechazo en su supuesto de que hay un único bien común, que los deseos y necesidades de todos los ciudadanos coinciden en este bien y que no hay agrupamientos sociales irreconciliables dentro de la sociedad. Estamos ante la tesis característica del armonicismo social, que sitúa a Rousseau en el polo opuesto de la tesis marxista de la contradicción de los intereses

27. S. COTTA: “La position du problème de la politique chez Rousseau”, en *Etudes sur le Contrat Social de J.J. Rousseau* (Actas de las jornadas de estudios celebradas en Dijon del 3 al 6 de mayo de 1962). La tesis ha sido recogida por L. COLLETI en *Ideología y sociedad*, Fontanella, Barcelona, 1975, pp. 208 y ss.

28. A. MACINTYRE, lugar citado en la nota 1, p. 179. Rousseau explica esta tesis con una bella imagen que recoge de Platón (*República*, X, 611): “Semejante a la estatua de Glauco que el tiempo, la mar y las tormentas habían desfigurado de tal manera que se parecía menos a un dios que a una bestia feroz, el alma humana, alterada en el seno de la sociedad por mil causas constantemente renacientes, por la adquisición de una multitud de conocimientos y de errores, por los cambios ocurridos en la constitución de los cuerpos, y por el choque continuo de las pasiones, ha cambiado, por así decir, de apariencia hasta el punto de ser casi irreconocible”. (*Discurso*, lugar citado en nota 14, p. 194).

económico-sociales en las sociedades con un régimen de propiedad privada. Pero en ese todo, que es la voluntad general, no identificable con la mera suma de las voluntades individuales, se resuelve cualquier presunta contradicción. Pues, como destaca Savater, “lo que conviene al Todo es una sociedad de individuos *sin comunicación entre sí* e informados exclusivamente por él, átomos aislados e idénticos, equivalentes frente al poder que los posee, incapaces de agruparse en instituciones intermedias que puedan obstaculizar el pleno dominio del Estado”²⁹.

Hay, además, fragmentos de Rousseau que dan pie a que se le tenga por un autoritario. Valga este ejemplo: “Para que el pacto social no sea una fórmula vana –nos dice–, entraña tácticamente este compromiso, el único que puede dar fuerza a los demás, de que cualquiera que se niegue a obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo: lo cual no significa otra cosa sino que se le forzará a ser libre”³⁰. Posteriormente veremos, además, la desconfianza que muestra el autor hacia la viabilidad de un gobierno democrático. Mucho menos cree en la posibilidad de alcanzarlo mediante una revolución. En el *Discurso* se percibe un aire de pesimismo que ensombrece su proverbial fe en el hombre. Me refiero a su total desconfianza en la posibilidad de liberar a los pueblos una vez que “las costumbres y los prejuicios” han arraigado en ellos³¹. Pues ¿qué podemos hacer con los Estados actuales constituidos en los que reina la injusticia y la desigualdad? La respuesta de Rousseau es sumamente descora-

29. Lugar citado en nota 4. Y añade SAVATER: “*El contrato social* es el libro clave en el proceso de interiorización racional del poder separado que constituye el Estado moderno; en él se encuentran las claves no del totalitarismo sin más, sino del proceso totalizador que lleva al reforzamiento e hipóstasis fetichista del Estado”. Compárese esta interpretación con la radicalmente opuesta de Lucio COLLETI: “La conclusión que se impone es que el sentido del ‘nuevo pacto’ fundador de la sociedad está constituido, literalmente, por la petición de abolición o ‘extinción del Estado’, fin último hacia el que tiende la teoría del *Contrato Social*”. (Lugar citado en nota 27, p. 265). Ninguna de estas interpretaciones radicales parece muy fiel a lo dicho realmente por Rousseau.

30. Esta afirmación tan conocida y debatida de Rousseau se encuentra en el capítulo VII del libro I de *El contrato social*.

31. Me refiero a la larga nota 9 que Rousseau añadió al *Discurso*. En uno de sus últimos párrafos se encuentra el consejo que suscitó en Voltaire el conocido sarcasmo. Allí se dice: “Vosotros, para quienes la voz celeste no se ha hecho oír y que no reconocéis para vuestra especie otro destino que acabar en paz vuestra corta vida, vosotros que podéis dejar en medio de las ciudades vuestras funestas adquisiciones, vuestros espíritus inquietos, vuestros corazones corrompidos y vuestros deseos desenfrenados, recuperad, puesto que depende de vosotros, vuestra antigua y primera inocencia; id a los bosques a perder la visión y la memoria de los crímenes de vuestros contemporáneos, y no temáis envilecer vuestra especie renunciando a sus luces por renunciar a sus vicios”. Lugar citado en nota 14, p. 315. El excelente comentarista de Rousseau, J. Starobinski hace ver, sin embargo, que no hay que tomar estas palabras al pie de la letra, sino que más bien aconseja Rousseau una “fidelidad lejana a la naturaleza perdida en el seno de la vida social”. (*Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*, Taurus, Madrid, 1983).

zonadora: dejarles que prosigan su incontenible marcha hacia la descomposición y la extinción; una tesis que, en cierto sentido, recuerda el declive irreversible de las culturas sostenido por Spengler en *La decadencia de Occidente*. “Al igual que el cuerpo del hombre –escribe–, el cuerpo político comienza a morir desde su nacimiento y lleva en sí mismo las causas de su destrucción”³².

Sin embargo, es más tarde, en la carta que dirige a Mirabeau en 1767, cuando su autoritarismo desconfiado halla su expresión más firme. Después de plantear lo que él considera el gran problema de la política –“encontrar una forma de gobierno que ponga la ley por encima del hombre”– y de equipararlo a la cuadratura del círculo, agrega: “si esta forma es encontrable, busquémosla y tratemos de establecerla; si desgraciadamente esta forma no es encontrable, y confieso ingenuamente que creo que no lo es, mi opinión es que hay que pasar al otro extremo y poner de una vez al hombre tan por encima de la ley como pueda estarlo; por consiguiente, establecer el despotismo arbitrario, y el más arbitrario que sea posible: yo quisiera que el déspota pudiera ser Dios. En una palabra no veo término medio soportable entre la más austera democracia y el hobbessismo más perfecto, pues el conflicto de los hombres y de las leyes, que pone al Estado en una guerra intestina continua, es el peor de todos los estados políticos”.

A la luz de estos textos es comprensible que un considerable número de historiadores hayan reprochado a Rousseau el haber prestado un flaco servicio a la causa de la libertad, abriendo de hecho las puertas al despotismo, al colectivismo y al totalitarismo. En Francia fue censurado por haber sacrificado, en su teoría de la soberanía, los derechos del individuo a la omnipotencia del Estado. Este error –dijo Benjamin Constant en 1815– hace de *El contrato social*, “invocado con tanta frecuencia en defensa de la libertad, el arma más terrible de todas las formas de despotismo”³³. Un siglo después, el jurista Léon Duguit calificaba a Rousseau de “fuente de todas las doctrinas de la dictadura y la tiranía, desde las doctrinas de los jacobinos en 1793 hasta las doctrinas bolcheviques de 1920”³⁴. También es significativo que un buen conocedor de Rousseau como Vaughan le

32. *Contrato social*, Libro III, cap. XI. (Lugar cit. en nota 14, p. 92). Sin embargo, no cabe una interpretación organicista de Rousseau, pues a continuación dice: “La constitución del hombre es obra de la naturaleza, la del Estado es obra del arte. No depende de los hombres prolongar su vida, depende de ellos prolongar la del Estado tan lejos cuanto sea posible, dándole la mejor constitución que pueda tener”. Por otra parte, Rousseau destaca el papel activo de los individuos y sitúa la unidad del cuerpo social en una suerte de armonía emanada de la universalidad de los contenidos de la conciencia moral, cuya “voz” llega a “las almas sencillas”.

33. Benjamin CONSTANT.: *Principes de Politique*, en *Oeuvres*, Gallimard, París, 1957, p. 1.105. Afirmación difícil de justificar, pues, en todo caso, se trataría de un despotismo *moral*, que el legislador ejercería sobre el miembro del colectivo que no es capaz de oír la voz de su conciencia. En cualquier caso, la idea de despotismo es totalmente ajena al espíritu de Rousseau.

34. L. DUGUIT.: *Souveraineté et liberté*. Alcan, París, 1922, p. 135.

considera antilockeano: "... mientras que el contrato de Locke está expresamente destinado a preservar y confirmar los derechos del individuo, el de Rousseau produce, y está destinado a producir, su destrucción. El primero es la carta del individualismo. El segundo, si bien con ciertas matizaciones capitales, es una forma extrema de colectivismo"³⁵. Posteriormente, J.L. Talmon ha sostenido que las ideas de Rousseau eran culpables del nacimiento de la democracia totalitaria³⁶.

Con todo, estas interpretaciones, basadas en la idea de "entrega total" de los derechos individuales y en la absoluta soberanía del Estado sobre sus miembros deriva de *El contrato social* unas conclusiones que, a juicio de los mejores comentaristas de Rousseau, resultan fundamentalmente antagónicas respecto a las intenciones de su autor. Es difícil pasar por alto que, para Rousseau, la libertad es la más preciada de las posesiones, un don que la naturaleza ha hecho a los hombres. W. Chapman, por ejemplo, en su crítica a Talmon, nos ha recordado que "el legislador de Rousseau no es un jefe carismático", y que "la autonomía individual constituye la clave de la teoría moral y política rousseauiana"³⁷. Ciertamente, Rousseau afirma que la entrega de los derechos individuales mediante el contrato social es sólo aparente, puesto que al final los individuos recobran los derechos a los que inicialmente habían renunciado.

Interpretaciones eruditas al margen, parece claro que ningún régimen totalitario ha proclamado a Rousseau como su inspirador; más bien han condenado sus obras. Ciertamente, su teoría de la *voluntad general* representa una garantía de los derechos individuales más que un sacrificio de los mismos. Es de recordar que, para Rousseau, el ciudadano, al someterse por sí mismo a la voluntad general y a las leyes que prescribe, no obedece a nadie más que a sí mismo y, en consecuencia, "sigue siendo tan libre como antes". En cualquier caso, la ambigüedad queda en pie, y más que intentar hacer un doble recuento de los textos que sirven de base a una o a otra interpretación, parece más útil señalar que la colectividad de hombres libres e iguales de la que habla Rousseau encuentra su

35. C.E. VAUGHAN, en J.J. Rousseau, *Political Writings*, Wiley, Nueva York, 1962. Introducción, p. 48.

36. J.L. TALMON: *Los orígenes de la democracia totalitaria*, Aguilar, Madrid, 1956. Con todo, Talmon olvida que mientras en Rousseau las relaciones de poder sólo se legitiman mediante la participación democrática directa de los ciudadanos, Kant legitima al Estado como árbitro liberal de los intercambios sociales siempre que el legislador "dicte sus leyes como si éstas hubiesen podido nacer de la voluntad unitaria de todo el pueblo".

37. W. CHAPMAN.: *Rousseau. Totalitarian or Liberal?*, Columbia Univ. P. Nueva York, 1956. No ha faltado tampoco una interpretación social-demócrata de Rousseau, en clave iusnaturalista, donde el nexo histórico Rousseau-socialismo consistiría en una reducción externa, anacrónica, de la instancia socialista a la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Por ejemplo en R. MONDOLFO.: *Rousseau y la conciencia moderna*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1962.

prolongación histórica en el *reino de los fines* kantiano y no en los colectivismos extremos de las políticas totalitarias. De hecho, su concepción de la libertad podría ser entendida como una aportación al pensamiento utópico³⁸. Desde esta perspectiva, sólo cabría entender la novedad revolucionaria de la idea rousseauiana de libertad relacionándola con la categoría negativa de alienación, de heteronomía. Libertad, entonces, no sería otra cosa que autodeterminación individual sin grados ni restricción alguna, con lo que la educación recibiría un nuevo objetivo utópico: desarrollar plenamente la libertad, la individualidad propia de cada cual, librándola de las cadenas con que le amarra la “civilización”. Podría decirse, entonces, que siendo fieles a su propia individualidad, los sujetos acaban autotranscendiéndose y encontrándose con un *nosotros*, desde cuya perspectiva superan los intereses particulares y los propósitos mezquinos. Dicho de otro modo, si la conciencia moral es “la voz sagrada de la naturaleza” que habla al individuo, *como miembro de la especie humana*, ese individuo, *como ciudadano*, dispone, igualmente, de una guía “constante, incorruptible, pura e infalible”: la *voluntad general*. Ahora bien, ¿no sería esa voluntad general, que es un cuerpo moral, con su unidad propia, su yo común, su vida y su voluntad, que confiere libertad al hombre cuando actúa de acuerdo con ella, un trasunto de la idea de Dios, del viejo monoteísmo que servía de fundamento a la igualdad de todos los hombres y que confería dignidad moral a quien actuase de acuerdo con sus leyes? ¿No dice Rousseau en *La nouvelle Héloïse* que “la voz del pueblo es la voz de Dios”? La ambigüedad de Rousseau en este punto se debería a que está traduciendo al lenguaje de la política el antiguo discurso religioso, y, de esta manera, Dios, que ha desaparecido del origen de la sociedad, es reencontrado ahora en el seno de lo colectivo como bien común, como criterio trascendente a la mera suma de los ciudadanos que establece una diferencia cualitativa entre dos actitudes opuestas: la actitud del ciudadano responsable y preocupado por el bien social y la actitud de quien sólo sigue su voluntad particular y aspira a su propio beneficio. No en vano se ha interpretado la obra de Rousseau como un rechazo de los privilegios de la aristocracia, pero también como una reacción contra la ideología de una burguesía comercial y financiera que se está consolidando como clase hegemónica.

El hecho de que Rousseau tenga un concepto ético-normativo, y no meramente político-social, de la voluntad general, explica su sorprendente afirmación de que, en determinadas circunstancias, puede obligarse al ciudadano a ser libre;

38. Así lo ve Ignacio SOTELO en “Crítica de la utopía política”, en *Utopía hoy*, Instituto de Fe y Secularidad e Instituto Alemán de la Cultura, Madrid, 1986, pp. 36-39. Los aspectos éticos de Rousseau han sido destacados singularmente por C.W. Hendel en *Rousseau Moralist*. Oxford Univ. P., 1964.

esto es, hay que recordar al individuo que sucumbe a la debilidad de actuar de acuerdo con su interés particular dónde radica su auténtico beneficio, hay que ayudarlo a superar sus pasiones arbitrarias y caprichosas, forzándole a recuperar su libertad, lo que quiere decir: a regirse por los principios de la voluntad general. Esta identificación del ámbito político con el ético explica sus contradicciones, sus ambigüedades y, en concreto, su lucidez para captar la contradicción política del mundo moderno –la conjunción de igualdad y libertad– frente a su ceguera para comprender la contradicción real-sociológica. Detengámonos en este punto.

En el libro IV del *Emilio*, Rousseau había explicado el amor al prójimo en función del amor que nos tenemos a nosotros mismos, esto es, en términos de un *egotismo*. Por otra parte, una de las cláusulas del pacto social es que cada individuo se enajena con todos sus derechos a *toda* la comunidad, por lo que: “dándose a todos, no se da a nadie”. Como ha señalado con toda razón Galvano della Volpe, ello “contribuyó históricamente a realizar la igualdad *humanitaria en el ámbito del derecho civil o político*, situando la “ley”, en cuanto expresión de la voluntad general dimanante del contrato en lugar de las “ordenanzas”, “cédulas” y “edictos” regios: la igualdad *política* instaurada por la Revolución Francesa. De donde surgió la emancipación (política) del hombre *común*. Pero también es verdad que al fundamentarse ideológicamente la “voluntad general”, constituyente del nuevo “cuerpo político” en la “conciencia moral” como “sentimiento de la humanidad”, o amor humanitario y al no ser este sentimiento sino el *egotismo* antes señalado, en el cual se resuelve el individualismo cristiano tradicional, llegamos a la conclusión de que la igualdad instituida por y para tal cuerpo político sólo puede justificarse como el tipo de igualdad que aquel *egotismo* permite. Es decir: la igualdad-desigualdad que resulta de concebir *la igualdad en función de la libertad, pero no también a la recíproca*. Y no justamente porque la *persona*, con que la *libertad* coincide, es aquel individuo abstracto, solitario, presocial, prehistórico: la *persona originaria*, cristiana, principio y fin de ese *egotismo* llamado *amor humanitario* (en cuanto laicización típica de la *caritas*)”³⁹.

Con pocas palabras, Rousseau estaría tratando de legitimar una autonomía originaria, al margen de la historia en la medida en que es pre-histórica. A ello me quería referir antes al hablar de la ceguera de Rousseau para captar la contradicción real-sociológica, esto es, para no involucrar la contradicción política en el seno de las contradicciones económico-sociales, pese a que es consciente de la amenaza que se cierne sobre la comunidad política en virtud de las “desigualda-

39. G. DELLA VOLPE, lugar citado en nota 8, pp. 19-20.

des” económicas que existen entre los individuos⁴⁰. Para explicar esta ceguera habría que decir que Rousseau está pensando en un Estado pequeño formado en esencia por campesinos, artesanos y pequeños comerciantes, anterior a la revolución industrial, y que, en consecuencia, la idea que tiene de propiedad es la referida a los bienes de uso adquiridos por el trabajo personal, sin entrar en la propiedad de los instrumentos esenciales al proceso de producción. En este sentido, el proletariado, en el que se manifiesta de forma eminente la naturaleza orgánica y organizadora del trabajo, queda fuera del cuadro filosófico presentado por Rousseau.

Aclarado esto, es totalmente imposible ver en *El contrato social* la expresión pura y simple del individualismo burgués, la sublimación teórica de la práctica del contrato comercial, del toma y daca formulado por dos partes. Sin duda, como mostró Althusser⁴¹, no es por azar que Rousseau, para plantear el problema fundamental de la vida política, recoja el viejo término de *contrato*, que por sí mismo implica que se reconoce el primado del individuo y que se acepta en el punto de partida la idea de una guerra de todos contra todos, de una lucha por la vida a la que se verían constreñidos los individuos, pese al carácter idílico que reviste la descripción que Rousseau nos ofrece del estado de naturaleza en el *Discurso*. En una sociedad en la que el individuo recibe su existencia, su subsistencia y su razón de ser de la colectividad, la idea de contrato parece impensable, e incluso la de “individuo” está desprovista de significación profunda: un miembro no podría discutir con el conjunto del cuerpo y hacer un contrato ya sea con el conjunto o con otros miembros; no puede hacer más que armonizarse en el conjunto. En último término, el mensaje de Rousseau se resuelve en la afirmación de que no puede existir la vida moral individual sino en el seno de la colectividad, pero que ningún orden social puede estar a la altura de la dignidad humana si los individuos no obedecen la ley que emana de la voluntad general. Con todo, como ha señalado J. Moreau, “esta sociedad ideal no es una utopía,

40. Ello hace que se produzca un alejamiento entre Rousseau y el marxismo, como hace ver con acierto E. BLOCH (lugar citado en nota 3, p. 108). G. DELLA VOLPE se ha esforzado en mantener la relación señalando un equívoco por parte de Rousseau: “Rousseau cree que está emancipando al pueblo”, al emancipar al plebeyo en quien veía encarnado particularmente su tipo de “hombre” (común), es decir, el artesano, el pequeño propietario, etc., la pequeña y media burguesía, en suma, proporcionaba las razones ideales de la emancipación no de *todo* el pueblo, o sea, simplemente, del *pueblo*, sino de la burguesía, de toda la burguesía, pequeña o grande, de una sola *clase*”. (lugar citado en nota 8, pp. 20-21). Ahora bien, es la creencia en la universalidad de la moral que sustenta Rousseau lo que confiere unidad al cuerpo político y lo que hace que toda facción social, toda clase, sea considerada un atentado contra la voluntad general.

41. L. ALTHUSSER: “Sobre el Contrato Social”, en C. Lévi-Strauss y otros, citado en nota 8, pp. 57-101. Este artículo fue recogido también en L. Althusser y otros, *Para una crítica del fetichismo literario*, Akal, Madrid, 1970, pp. 87-122.

puesto que corresponde a la exigencia racional que regula nuestra voluntad; pero es una quimera si se la concibe separada del esfuerzo moral y se la imagina como prometida a una humanidad relajada. A los que seduce la edad de oro futura, Rousseau recuerda útilmente las antiguas lecciones de la sabiduría y el civismo: no hay paz ni felicidad para los hombres si rechazan la moderación de los deseos y el respeto a la ley”⁴².

IV

Examinemos, por último, el tema de la democracia. De entrada, Rousseau establece una importante distinción, pues una cosa es la *soberanía*, que es colectiva y ostenta el poder legislativo, y otra el *gobierno*, al que compete el poder ejecutivo. El sujeto de la soberanía es siempre el pueblo; los gobernantes –reyes, príncipes o magistrados– son sólo simples ejecutores, administradores, mandatarios, oficiales o empleados del pueblo soberano a quienes éste encarga la ejecución de las leyes y el mantenimiento de la libertad, tanto civil como política. No hay, empero, aquí un nuevo pacto por el que el pueblo transmitiría la soberanía a los gobernantes. El pueblo conserva siempre su soberanía, que los gobernantes garantizarán y administrarán, pudiendo ser elegidos y cambiados por el pueblo para el ejercicio exclusivo de esta misión específica. Comentando esta idea, Ronald Grimsley apunta que “aunque Rousseau se opone claramente a cualquier concepción de una total “separación de poderes” en el sentido de Montesquieu (ya que no existe más que un poder supremo, el soberano, que es absoluto, indivisible e inalienable), insiste en que el gobierno debe tener su propia función distintiva. Tal vez, a primera vista, podría parecer que el soberano y el gobierno debían estar unidos, ya que entonces el “cuerpo” ejecutaría directamente los deseos del “alma”; pero esto no es prudente ni viable en la práctica. Si el soberano asumiera la función ejecutiva, además de la legislativa, y por ello, estuviera comprometido en la ejecución de sus propias leyes, correría el grave peligro de olvidar su atención al bien común. Es importante que el soberano no quede absorbido por actividades concretas, sino que sea capaz de inspeccionar al go-

42. J. MOREAU, *Rousseau y la fundamentación de la democracia*, Espasa-Calpe, Madrid, 1977, p. 260. A pesar de las interpretaciones al uso, en esta ética de Rousseau los elementos voluntaristas priman sobre los sentimentales, tantas veces señalados, como puede comprobarse en el libro V del Emilio: “No hay felicidad sin fortaleza ni virtud sin lucha: la palabra *virtud* resulta de la palabra *fuerza*; la fuerza es la base de toda virtud. La virtud pertenece sólo a los seres débiles de naturaleza, pero fuertes de voluntad; por eso precisamente honramos al hombre justo y por eso, aún atribuyendo a Dios la bondad, no lo denominamos virtuoso, porque sus buenas obras son realizadas por él sin esfuerzo”.

bierno, vigilarlo con cierto distanciamiento y observar la forma en que se llevan a la práctica las leyes generales; cualquier implicación en actos particulares debilitaría probablemente la eficacia de su voluntad legislativa”⁴³.

Dado que pueden existir diferentes combinaciones entre soberanía y gobierno, éste puede revestir distintas formas, que Rousseau clasifica a la manera de Aristóteles en monarquía, oligarquía y democracia. La monarquía es, para él, el peor de los gobiernos, pues aunque resulta el más eficaz, se ve expuesto al peligro de que la voluntad particular del rey se oriente hacia su propio bien y provecho, en perjuicio del bien común del Estado. En la aristocracia hay dos personas morales distintas: el pueblo soberano y el legislador y el gobierno que ejecuta las leyes, compuesto por un cuerpo selecto de ciudadanos. Por último, en la democracia el pueblo se gobierna por sí mismo; en tal caso la soberanía y el gobierno se identifican. El poder legislativo está unido al ejecutivo; el príncipe y el soberano son la misma persona y forman, por así decirlo, un gobierno sin gobierno. Según Rousseau, este sería el gobierno ideal, pero su propia perfección le impide ser conveniente para los hombres. “Si hubiera un pueblo de dioses –escribe–, se gobernaría democráticamente”. Pero tratándose de hombres, la democracia exige un Estado muy pequeño, en que sea fácil reunir al pueblo y en que cada individuo pueda conocer a todos los demás, una gran sencillez de costumbres, igualdad de clases y fortunas, poco lujo o ninguno⁴⁴. Por ello dice Rousseau que la democracia es oportuna en los países pobres, aunque, en un sentido estricto, “jamás ha existido ni existirá nunca una verdadera democracia”.

Sin embargo, la democracia es la única forma de institucionalización política que hace compatible el desarrollo libre de cada cual con la integración plena en la comunidad. De ahí la constatación de Rousseau de que a medida que se agranda el Estado, disminuye la libertad. Con ello, el Estado ideal de Rousseau se acerca más a las utopías políticas de Campanella o de Moro que al realismo de Maquiavelo, Locke o Hobbes. Una vez más, estamos ante un concepto que pertenece más al ámbito de la moral que al de la política. Pues la democracia de la que habla Rousseau ni es el imperio de las mayorías sobre las minorías, que quedarían privadas de libertad, ni se identifica con una regla procedimental en virtud de la cual accede al poder una determinada facción social. En el mejor de los casos, esto último correspondería a lo que Rousseau llama aristocracia electiva. Ni siquiera la democracia es el imperio de la “voluntad de todos”, porque cada uno desde su egoísmo personal, puede querer lo perverso; y la suma de

43. R. GRIMSLEY, lugar citado en nota 13, pp. 138-139.

44. *Contrato social*, lugar cit., en nota 14, pp. 72-73. Vaughan recuerda que este sentido de la democracia, desconocido por los modernos, era familiar entre los antiguos (lugar cit. en nota 35, p. 121). Cabe añadir lo que dice Rousseau en el *Discurso*: “Hubiera querido nacer bajo un gobierno democrático, sabiamente moderado” (lugar cit. en nota 14, p. 181).

todas las perversiones no da más que una perversión general. Ello nos obliga a situar este concepto de democracia en el mismo plano ético-normativo donde antes ubicábamos el concepto de voluntad general. Pues un grupo humano de este tipo tendría más que ver con el Reino de Dios de los hebreos o con la Comunión de los Santos de los cristianos que con cualquier forma posible de organización política. Ahora bien, no se trata de una utopía pura, en el sentido de que este ideal no tenga incidencia alguna en la vida de los pueblos. Y es que este concepto de *democracia* –irrealizable de un modo pleno– sirve de modelo para enjuiciar cada situación social o histórica concreta, sin que quepa confundir el ideal democrático con cualquier régimen político establecido. Con otras palabras, a la luz de este patrón, Rousseau cree que es posible saber la distancia que media entre la realidad y el modelo y marcar la dirección correcta para encauzar la acción política. Pues, como él mismo señala, “tenemos que saber lo que debe ser, para juzgar adecuadamente lo que es”.

Cabe comprobar que esta es la intención de Rousseau recurriendo a los numerosos textos en los que contrapone el estado civil legítimo –que sería el ideal– al estado civil adulterado o corrompido. En tales momentos, el autor de *El contrato social* está determinando la crítica y la reconstrucción social. Y es aquí también donde se revela a las claras la inviabilidad de su proyecto político, dado el carácter *ahistórico* de sus supuestos y el abismo que abre entre el individuo y la comunidad, esto es, entre la realidad y el ideal. De ahí la desesperanza que muestra Rousseau al comprender la imposibilidad de llevar a la práctica un régimen de democracia directa, teniendo en cuenta que la mecánica política exige el establecimiento de numerosas funciones delegadas, lo que a la postre supone un cambio en la administración, pues el equipo más restringido que se dedica a lo que llamaríamos el ejercicio cotidiano del poder, termina, naturalmente, logrando más autoridad que el resto de los miembros del cuerpo social ⁴⁵.

45. I. SOTELO ve que el concepto rousseauiano de *democracia* exige que “todos los miembros de la comunidad se hayan realizado plenamente y, libres de egoísmos particulares, no quieran más que el bien común. No se estimará exagerado llamar utópica a una concepción semejante de la democracia: en ella convergen distintas tradiciones del pensamiento utópico de la modernidad, a la vez que refleja el último horizonte utópico de nuestra cultura”. (Lugar cit. en nota 38, p. 39). Para G.A. KELLY, Kant enmendaría las “quimeras” de Rousseau, resolviendo y racionalizando las paradojas en dualismos, mientras que Hegel intentaría las verdaderas síntesis. (*Idealism. Politics. and History. Sources of Hegelian Thought*, Cambridge Univ. P., Londres, 1969).