

MODELO Y ANTIMODELO EN LA TEORIA POLITICA DE ROUSSEAU

SUMARIO

1. EL DERECHO POLÍTICO COMO DERECHO NATURAL DE LA POLÍTICA.—2. DERECHO NATURAL DUAL.—3. LAS MIL Y UNA CARAS DE ROUSSEAU.—4. MODELO Y ANTIMODELO, O LA COHERENCIA ROUSSEAUNIANA: 4.1. La sociedad real histórica como antimodelo; 4.2. La sociedad igualitaria como modelo: 4.2.1. La voluntad general y la transformación de los derechos naturales; 4.2.2. La voluntad general absoluta y limitada, o la integridad del modelo; 4.2.3. La *civitas Dei* rousseauniana; 4.2.4. Rigor terminológico, retórica y dialéctica en la teoría política.—5. EL FUNCIONAMIENTO DEL MODELO. SU INCONSISTENCIA: 5.1. Las aporías; 5.2. La forzada articulación funcional; 5.2.1. La legislación; 5.2.2. El Gobierno y sus formas; 5.2.3. Otras instituciones.—6. DEL MODELO ROUSSEAUNIANO AL MARXISTA Y AL SOVIÉTICO: 6.1. La desaparición del Estado y del Derecho en el modelo igualitario; 6.2. Presencia de Rousseau en Marx y en Engels; 6.3. El constitucionalismo soviético como rousseaunianismo meramente jurídico-formal.—7. A MODO DE CONCLUSIÓN.

Montesquieu y Rousseau pasan por ser dos prototipos de otras tantas maneras de teorizar sobre la política. Y con razón, dadas sus diferencias. Ya no es tan certero, sin embargo, el reparto de papeles que a la sazón se hace. Montesquieu —se dice— está atento al ser de las cosas, a veces morosamente descritas en sus incursiones históricas o en sus descripciones de las causas físicas y morales de las leyes y de las instituciones; Rousseau —se dice también, con más éxito que verdad— se preocupa tan sólo del deber-ser, sobre el que especula abstractamente, con independencia de los factores reales de nuestra sociedad y de nuestra política. Aquél sería, según lo anterior, fundador o, al menos, pionero de la Ciencia Política, en el —para mi gusto— demasiado estrecho sentido que hoy se le da a la expresión, o incluso de la Sociología;

éste, ya que no fundador, ni siquiera pionero, porque sus modos de teorizar cuentan con precedentes de siglos y de milenios, suele ser presentado como contrapunto del barón, acaso para que en el contraste quede realizado el autor del *Espíritu de las leyes*, y, por consiguiente, como ejemplo de lo que ya no debe ser la ciencia política una vez que ha sido felizmente inaugurada la otra vía, por más que Durkheim, hace ya mucho tiempo, emparejara a los dos clásicos como precursores de la Sociología (1).

Si Rousseau no fuera ideológicamente tan interesante —seductor para algunos, abominable para los más— a buen seguro que pocos se sentirían hoy obligados a estudiar las líneas científicas y metodológicas de su obra. Si Montesquieu no fuera ideológicamente tan aburrido, hoy serían todavía muchos los que siguieran ponderando la importancia del clima y de la ordenación de los cultivos sobre la legislación. En fin, la polémica —de escaso alcance científico— sobre las mayores excelencias de uno u otro llegó a su momento culminante, al decir de Tierno (2), en 1918, cuando Jellineck y Duguit «discutieron, por razones que en el fondo no están muy claras, sobre quién, si Montesquieu o Rousseau, había influido más en la Revolución francesa».

A mi manera de ver, en Montesquieu perdura un racionalismo y un apriorismo tenazmente olvidados por los panegiristas de su realismo y empirismo; y en Rousseau hay, según creo, algo más que ensoñaciones sobre una utópica polis, sin que esto falte. Sobre lo primero me he pronunciado en un estudio que ve la luz por las mismas fechas que éste (3). Y a mostrar lo segundo se dirige el presente, que quiere cifrarse, por tanto, en los aspectos metodológicos, en la actitud científica que subyace a la letra de sus obras, y no extenderme sobre las ideas concretas acerca de la organización y funcionamiento del estado más que cuando aquel otro propósito lo requiera.

Por lo demás, y ya situados en esta perspectiva, si la controversia amaina en torno a Montesquieu por existir un acuerdo básico sobre las líneas fundamentales de su teoría política, arrecia, en cambio, cuando el objeto de estudio es Rousseau, sobre el que nada definitivo se ha dicho hasta ahora, dadas las dificultades que él mismo parece poner para la correcta intelección de su pensamiento, en el que parecen abundar las contradicciones. Estimo, no obstante,

(1) E. DURKHEIM: *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, edición de 1966, París. Coincide con este juicio sobre ROUSSEAU, B. GROETHUYSEN, mucho más cercano a nosotros, en *Jean Jacques Rousseau*, París, 1949, págs. 124-125.

(2) E. TIERNO GALVÁN: «Prefacio» a la edición del *Contrato Social* de Ed. Taurus, Madrid, 1969, pág. 12.

(3) A. TORRES DEL MORAL: *Ciencia y método en la obra de Montesquieu*, «Rev. de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid», núm. 51, Madrid, 1974 (1977).

que dicha intelección es posible y que las páginas que siguen bien pudieran servir de vía de acercamiento a la misma.

Un motivo no desdeñable de la escasa penetración de los estudiosos en la obra del ginebrino es la fuerte y ya aludida polarización anímica que siempre ha suscitado, desde la fobia al entusiasmo. Rousseau, aunque hijo de su tiempo, de las luces, de la razón, vive en oposición suya o, por lo menos, «en espiritual soledad en medio de las corrientes ideológicas dominantes» y «en pugna con todas las corrientes culturalistas y progresistas de su siglo» (4). Buen conocedor de la literatura política, pero a enorme distancia de ella, denuncia contra los iusnaturalistas anteriores, como Grocio y Barbeyrac, a los que llama sofistas y los acusa de cortejar a los reyes con sus escritos; y, generalizando hasta la injusticia, habla de los autores que le son anteriores —no solo de los iusnaturalistas— como de charlatanes y prestidigitadores dignos de una feria (5). Incluso en ocasión tan poco propicia a la altanería como fuera su polémica con el arzobispo de París en torno al *Emilio*, Rousseau no se resiste a decir: «He buscado la verdad en los libros y no he encontrado sino la mentira y el error. He consultado a los autores y no he hallado más que charlatanes que juegan a equivocar a los hombres, sin otra ley que su interés, sin otro dios que su reputación... He comprendido que no se atreven o no quieren decir sino lo que conviene a los que mandan, y que, pagados por el fuerte para predicar al débil, sólo saben hablar a éste de sus deberes y a aquél de sus derechos» (6). Escribe contra corriente, ironiza sobre todo, escandaliza a todos, ridiculiza todo; ataca a filósofos, sabios y académicos y, siempre en línea insolente, provocativa, irritante, este «hombre excesivo», como lo llamó Diderot, se erige, a pesar de su poco ejemplar biografía, en incómoda y severa conciencia de su época (7). Era de esperar que concitase hostilidades por doquier y en todos los ambientes, fueran científicos, políticos o eclesiásticos, recibiendo su persona y su obra tantas condenas y maldiciones como admiración ha suscitado entre marginados e inconformistas, que lo erigen como bandera de su ideología.

(4) A. RODRÍGUEZ HUESCAR: «Introducción» a la edición del *Contrato social* de Aguilar, Madrid, 1969, págs. IX y XII.

(5) *Contrato social*, II, 2.

(6) J.-J. Rousseau, *citoyen de Genève, à Christophe de Beaumont, archevêque de Paris, duc de Saint-Cloud, pair de France, commandeur de l'ordre du Saint-Esprit, Proviseur de la Sorbonne, etc.*; «Oeuvres Complètes», edic. de Paris, 1846, vol. II, página 782a (nota).

(7) Cfr. F. y P. RICHARD: «Introducción» a la edición de *Emile ou de l'éducation*, Classiques Garnier, París, 1957, págs. XXIII-XXVIII, donde, en base a esa animosidad que despierta ROUSSEAU, se explica la suerte —mala, claro— que corrió la obra; y A. RODRÍGUEZ HUESCAR, *op. cit.*, págs. X-XVII.

Estas explosiones de entusiasmo o de hostilidad son propias —dice R. Mondolfo— de «todos los que no supieron imponerse a sí mismos, como Kant, la precaución de superar primero la turbación producida por la belleza apasionada de la expresión para aprehender el significado íntimo del pensamiento de Rousseau» (8). Demasiado consciente soy yo de no alcanzar la profundidad ni la agudeza del filósofo de Königsberg para tal aprehensión del intelecto rousseauiano, hurtándome a las seducciones de su prosa. Pero, a pesar de todo, el objeto de nuestra investigación es ambicioso: diseccionar el Derecho Político rousseauiano para detectar las paredes maestras de su edificio teórico. Y como la tarea no es precisamente mollar, creo que no será baldío el hacer las siguientes precisiones antes de poner fin a estas palabras preliminares:

a) La primera es insistir en que, como corresponde al declarado objeto de nuestro trabajo, aquí no se va a tratar de la filosofía o sistema de pensamiento de Rousseau, ni siquiera de sus ideas políticas; algo habrá que decir de todo ello, pero nos centraremos en el análisis de la consistencia teórica del modelo político que tiene a bien ofrecernos el ciudadano de Ginebra.

b) Por consiguiente, habré de decir, en segundo término, que la defensa y la crítica de Rousseau que pueda apreciarse, acaso fruto de la turbación que produce la belleza apasionada de sus escritos, no pretenden dirigirse al fondo ideológico de la obra estudiada, sino tan sólo a la lógica interna de su discurso intelectual.

c) Se colige, entonces, que la metodología idónea no puede consistir en oponer las ideas políticas de Juan Jacobo a otras anteriores, ni coetáneas, ni posteriores, para dilucidar —ardua tarea— cuáles son mejores o peores, más provechosas o nocivas, sino enfrentar el modelo teórico rousseauiano consigo mismo para encontrar sus presupuestos en el punto de partida, su línea argumental más allá o más acá de la metodología que él mismo declara, y su entereza especulativa, así como sus hiatos y sus contradicciones si los hubiere. Que los hay.

d) Evidentemente, el modelo rousseauiano no es el único posible, ni es tampoco, probablemente, el único democrático pensable. Pero para que haya lugar a plantear el problema de su consistencia teórica como modelo ideal, necesariamente debe ser aceptado tal cual es, a efectos de su análisis, en toda su pureza ideal, a veces incluso en contra de las palabras de su propio creador, si ello fuese menester. Que lo será.

(8) R. MONDOLFO: *Rousseau y la conciencia moderna*, Buenos Aires, 1962, páginas 97-98. «Esto es lo que les sucedió —dice MONDOLFO— a Herder, a Goethe y a Fichte.»

1. EL DERECHO POLÍTICO
 COMO DERECHO NATURAL DE LA POLÍTICA

Rousseau no estudiaba la política por ningún prurito intelectual, ni por moda, ni por afán filosófico totalizador, sino por el absoluto convencimiento que profesa de la primacía de lo político: «Había visto —dice en sus *Confesiones*— que todo dependía radicalmente de la política y que, de cualquier manera que se mirase, ningún pueblo sería jamás sino lo que la naturaleza de su gobierno le hiciera ser.» Verdaderamente Rousseau debía sentirse bastante incómodo y embarazado en tanto no acertara a explicar sus ideas sobre tan capital materia.

Pues bien, cuando se habla del autor del *Contrato social* en trabajos como el presente, se suele mencionar que subtítulo esta obra *Principios de Derecho Político*, título que —añaden los eruditos— ya había utilizado Burlamaqui en 1751. La cuestión, dejando a un lado la anécdota, no reviste la mayor importancia. La expresión *droit politique* devino familiar en el siglo XVIII. Montesquieu la había empleado en el *Espíritu de las leyes*, distinguiéndolo del derecho de gentes y del derecho civil: «Considérés (les hommes) comme vivants dans une société qui doit être maintenue, ils ont des lois dans le rapport qu'ont ceux qui gouvernent avec ceux qui sont gouvernés; et c'est le *droit politique*» (9). Además, el propio Rousseau, antes de utilizarla en el *Contrato social* lo hizo en *Economía política*, no ya como una clase de normas, que es como lo entiende Montesquieu, sino como una ciencia. En el pasaje en cuestión, Rousseau habla del requisito del consentimiento para la legitimidad de los impuestos, y dice: «Cette vérité ... a été reconnue généralement de tous les philosophes et jurisconsultes qui se sont acquis quelque réputation dans les matières de *droit politique*...» (10). Y en este mismo sentido, como denominación de una ciencia, aparece profusamente la expresión en la obra más representativa de todo el siglo, la *Enciclopedia*; bajo la perspectiva de esta disciplina se estudian muchos temas, como, entre otros, Libertad política, Ley fundamental, Poder, Obediencia, Representantes, Soberanos, Prensa, Propiedad...

Lo que sí resulta destacable es que, en muchas de esas ocasiones, la expresión completa es *droit naturel et politique*, lo que nos persuade de que, por una parte, el Derecho Político no ha alcanzado todavía su autonomía

(9) MONTESQUIEU: *Espíritu de las leyes*, I, 3.

(10) *Economie politique*, artículo publicado en la *Enciclopedia*, 1755, tomo V. Cito por la edición «*Ecrits politiques*» (de Rousseau), París, 1972, pág. 69 (el subrayado es mío).

científica y, por otra, de que por tal se entiende, muy probablemente, el estudio de los principios de derecho natural relativos a la constitución y funcionamiento del estado. O sea que tanto en la Enciclopedia como en la obra de Rousseau el Derecho Político es entendido como Derecho Natural de la política, por lo que desde esta óptica deberá ser estudiado el *Contrato social* como Derecho Político que dice ser.

Lacharrière, sin embargo, sostiene un esquema de interpretación totalmente inverso. Como es sabido, el concepto de naturaleza y la doctrina pactista eran unas vigencias de la época a las que nadie se sustraía. Pero, según Lacharrière, Rousseau las adoptó únicamente para poder presentar con la precisión y abstracción del lenguaje jurídico tantos y tan complejos problemas de la teoría política. Hay que saber descubrir —dice— esta teoría bajo el ropaje iusnaturalista y teologizado, y bajo la categoricidad y rígida simplicidad del método deductivo, con cuyo empleo Rousseau pagaba su óbolo a la cultura ambiente y a sus celosos censores. Arguye Lacharrière que si Rousseau conseguía con ello una cierta aparente precisión era al doble precio de, primero, involucrar continuamente el derecho natural con la moral, con lo que su obra se resiente de dogmatismo en su expresión formal, y, segundo, marginar los tanteos aproximativos y las pruebas empíricas. Eso hace que la obra rousseauiana aparezca caduca si se la entiende al pie de la letra. Sin embargo, sus ideas profundas han llegado hasta nosotros; y eso es porque «existe en Rousseau —prosigue el mismo exégeta— una verdad más sólida que sus propias pruebas, un pensamiento más profundo que muchos aspectos de su demostración» (11). Y, en fin, lo que hay bajo el discutible iusnaturalismo rousseauiano es «una teoría de la democracia racionalmente fundamentada como un álgebra de las libertades y, al mismo tiempo, apoyada en los datos básicos de la psicología humana» (12).

G. della Volpe pretende también ver una doble línea de pensamiento en Rousseau. Una es la iusnaturalista y contractualista, que, por ser tal, es también moralista, abstracta, apriorica, artificiosa y simplista; de ahí deriva la invalidez e infecundidad de la construcción rousseauiana, su inutilidad e insuficiencia (13). La otra línea, mucho más importante, es la teórico-realista, meritocrática y democrática, claro antecedente del socialismo científico (14).

Recientemente, entre nosotros, Tuñón de Lara se acoge a esta interpretación, pero más inclinada a la segunda línea, según la cual Rousseau, a pesar

(11) R. DE LACHARRIERE, *op. cit.*, págs. 42-44, 49-50 y *passim*.

(12) *Ibid.*, pág. 100.

(13) G. DELLA VOLPE: *Rousseau y Marx*, Barcelona, 1969, págs. 19-20, 28-33 y 67, principalmente.

(14) *Ibid.*, págs. 37-39, 40-49, 68-70, 71-74, etc.

de que, por la época en que escribe, se preocupa por los derechos naturales individuales, acierta a ver mucho más allá que los ideólogos coetáneos y «abre en cierto modo la crisis del iusnaturalismo» (15).

Este esquema de interpretación es ciertamente sugestivo y, si no Della Volpe ni Tuñón, al menos Lacharrière sí consigue con él bastantes clarificaciones a nivel teórico. Pero, al intentar aplicarlo al funcionamiento del modelo político rousseauniano, tiene que forzar demasiado los argumentos, que quedan montados más en extrapolaciones del propio Lacharrière que en textos de Rousseau. Por lo demás, me asalta la duda sobre la legitimidad del procedimiento: en el empeño de despejar la supuesta ganga iusnaturalista para encontrar la vena teórica positiva corremos el riesgo de estar reinventando a Rousseau, a un Rousseau muy depurado y muy poco rousseauniano. El tratamiento iusnaturalista de la política no puede ser marginado en el estudio de Rousseau, como lo prueba el propio testimonio expreso de nuestro pensador, que en su *Emilio* aborda el problema de la caracterización de esta nueva ciencia que es el Derecho Político. Veamos cómo (16).

«Le droit politique —afirma en primer lugar— est encore à naître, et il est à présumer qu'il ne naîtra jamais.» De tan pesimista pronóstico tienen la culpa, al parecer, Grocio, porque se apoya sólo en poetas, y Hobbes, que lo ha hecho en sofismas. Dicho lo cual, añade Rousseau: «Le seul moderne en état de créer cette grande et inutile science eût été l'illustre Montesquieu.» ¡Ciencia grande e inútil! ¿Busca Rousseau sorprender al lector como en tantas otras ocasiones? ¿Por qué habría de empeñarse él en una ciencia inútil intentando edificar unos *Principios de Derecho Político*? A decir verdad, se deja entrever que dicha inutilidad le proviene al Derecho Político de la orientación que tomó con Grocio y con Hobbes y de no haber sabido Montesquieu darle el rumbo conveniente. En efecto: «Mais il (Montesquieu) n'eût garde de traiter des principes de droit politique; il se contenta de traiter du droit positif des gouvernements établis; et rien au monde est plus différent que ces deux études.»

No se trata, por tanto, de estudiar el derecho positivo. Ciertamente Rousseau no se muestra tan consumado conocedor como Montesquieu de lo que pudiéramos llamar Derecho Político Comparado, Derecho Constitucional Comparado o Política Comparativa; al menos, no parece interesarle poner de relieve esos conocimientos. Y es que él, como acabamos de ver, sólo pretendía establecer los *principios* del Derecho Político; de ahí el subtítulo del *Contrato*

(15) A. TUÑÓN DE LARA: «Prólogo» a la edición del *Contrato social* de Espasa-Calpe, Madrid, 1975, págs. 24-25.

(16) *Emile ou de l'éducation*, libro V. Cito por la edición de Classiques Garnier, París, s. f., págs. 584-585.

social. Por eso Derathé llega a identificar ese Derecho Político rousseauiano con lo que después serían la «Allgemeine Staatsrecht», el «Droit Public Général» o los «Principes de Droit Public» (17), en todos los cuales la descripción de instituciones concretas sirve sólo de ilustración a una argumentación general más o menos abstracta. Pero, a mi manera de ver, sin que sea desatinada la observación, no debemos olvidar, de un lado, que Rousseau, como recoge en el *Emilio*, distinguía en el plan de sus *Instituciones Políticas* entre los principios de Derecho Político, los de Derecho Público y los del Derecho de guerra, aunque no dejara redactados más que los primeros; y no debemos olvidar, de otro lado, que el término *principios* se corresponde en la época —y en Rousseau particularmente— con el derecho natural, con valoraciones, con recomendaciones de buen y moral gobierno, con *deber-ser*. Por eso aparece dicho estudio como alternativa al iuspositivismo de Montesquieu. Hasta tal punto acentúa esta dirección científica y metodológica que reprocha al mismísimo Grocio su excesiva atención a los hechos y que razone constantemente infiriendo del hecho el derecho (18). No en vano él había madurado sus ideas sobre la política —lo dice en sus *Confesiones*— «con el estudio histórico de la moral» (19). Por si cupiera duda, es Rousseau mismo quien, no limitándose a lamentar o a criticar la orientación positiva que el Derecho Político parecía tomar... casi desde antes de nacer, explica su concepción en no pocas ocasiones: «Je cherche le droit et la raison, et ne dispute pas des faits», dice con claridad en el *Manuscrito de Ginebra* (20). «Celui pourtant —afirma otra vez, ahora en el *Emilio*— qui veut juger sainement des gouvernements tels qu'ils existent est obligé de les réunir toutes deux: il faut savoir ce qui doit être pour bien juger de ce qui est» (21). Y, por poner término de alguna manera a esta relación de textos, recojamos la catalogación que en sus *Cartas de la Montaña* hace del *Contrato Social*: «mon livre... ne peut être considéré que dans le nombre de ceux qui traitent du droit naturel et politique» (22). Los testimonios no pueden ser más inequívocos.

Así, pues, tenemos al Derecho Político como Derecho Natural de la política. Pero esto nos lleva a preguntarnos precisamente por la concepción iusnaturalista que sustenta nuestro autor, toda vez que, si bien rechaza la direc-

(17) R. DERATHE: *Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son temps*, París, ed. de 1974, págs. 22-24.

(18) *Contrato social*, I, 2.

(19) *Confesiones*, IX.

(20) *Manuscrito de Ginebra*, I, 5.

(21) *Emilio*, citado, pág. 585.

(22) *Lettres écrites de la Montagne*, lettre VI. Cito por la edición de *Ecrits politiques*, cit., pág. 98.

ción empírica y la iuspositivista, gustando de abordar los temas que solían estudiar los «jurisconsultos» (23), tampoco se muestra muy conforme con el iusnaturalismo más extendido en su tiempo.

2. DERECHO NATURAL DUAL

En el *Discurso sobre la desigualdad* rechaza Rousseau cuantas definiciones de ley natural se han propuesto en los libros de los jurisconsultos. Y las rechaza no ya por su habitual insolencia, ni tampoco solamente porque dichas definiciones sean muy distintas entre sí, lo que constituye un verdadero escándalo, sino porque, como dice Rousseau con agudeza, suponen en los hombres unos conocimientos que no tienen ni pueden tener más que después de haber salido precisamente del estado natural.

Refutado de este modo el punto de partida del iusnaturalismo usual, asegura Rousseau que es necesario arrancar del *hombre natural* en vez de hacerlo de un concepto previo de ley natural. Aquí se acerca el ginebrino un tanto a la actitud científica *positiva*, pero no siguiendo la moda del siglo, que pretende ver el hombre natural en los pueblos primitivos y exóticos, cuyas costumbres y modos de vida se relatan minuciosamente. Ese hombre natural de Rousseau se detecta —así lo intenta él— siguiendo la mucho más sólida corriente psicologista que reconoce en Locke a su fundador y maestro. Rousseau parte de manifestaciones observables en el hombre; el egoísmo o instinto de conservación y de bienestar, y la *simpatía* o *solidaridad*, que es la repugnancia o rechazo del sufrimiento y de la muerte de todo ser vivo, y especialmente de nuestros semejantes. Está a un paso del utilitarismo, pero no se deja llevar; el tirón iusnaturalista es muy fuerte en él. En esos impulsos —que denomina «anteriores a la razón»— cree Rousseau descubrir al hombre natural. Y de su combinación dimanar todas las normas de derecho natural sobre los deberes recíprocos, sobre los fundamentos del cuerpo político y «sobre mil otras cuestiones, tan trascendentales como mal esclarecidas» (24).

No hay, pues, renuncia al derecho natural, sino una diferente cimentación del mismo. ¿Y no se pierde el derecho natural cuando el hombre pasa al estado civil? Eso es lo que habría que concluir si natural y naturaleza equivalieran sin residuo a primitivo, salvaje, presocial. Pero, sin dejar de connotar

(23) Con el término «jurisconsultos» se alude en la época a los autores de la Escuela del Derecho Natural. ROUSSEAU también lo emplea así; cfr. el texto de *Economía política*, transcrito en páginas anteriores, sobre la legitimidad de los impuestos.

(24) *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Prefacio.

estas ideas, también significan —lo ha destacado con acierto Derathé— *lo racional*, justamente cuando lo racional puede desenvolverse en el hombre: en el estado civil. Y ello es así porque el hombre natural no muere al civilizarse, si esa civilización es correcta; sólo queda transformado.

Gurvitch señaló que lo que sucede en la concepción rousseauniana es que el derecho natural experimenta la misma metamorfosis que el hombre al cambiar del estado natural al civil; en aquél el derecho natural era instinto y bondad; en éste, justicia y razón (25). La explicación es correcta y sólo nos queda subrayar que el derecho natural cambia con el hombre porque no es una entidad aparte y distinta de éste, sino su criterio de conducta, como ser activo que es. Rousseau, frente a las tesis de los juriconsultos, tan lógicamente construidas, acerca de la eternidad e inmutabilidad del Derecho natural, no es menos lógico al llevar hasta sus últimas consecuencias aquella otra idea grociana que hacía derivar el derecho natural del mismo hombre (*Illud ipsum naturale ius ex principiis hominis internis profluit*); y si el racionalismo había deducido de ello la necesidad de las normas del derecho natural independientemente incluso de la existencia de Dios, Rousseau, sin entrar en la teológica polémica, infiere que de lo que no se puede separar nunca el derecho natural es del hombre. De este modo, para Rousseau, el derecho natural se «civiliza» al civilizarse el hombre; el hombre, entonces, rige su comportamiento más por criterios de justicia reflexiva y no tanto por la pura bondad instintiva.

¿Se civiliza el derecho natural? ¿Quiere esto decir que se positiviza? Pues sí y no, según. Todo depende del modelo de sociedad instaurada. Cuando el proceso de civilización o paso al estado civil se hace, como desgraciadamente se ha hecho, mediante la institucionalización de la desigualdad, de la opresión y del fraude, el derecho positivo de esa sociedad —de nuestra sociedad— es mera positivación de la voluntad del más fuerte; es la antítesis del derecho natural. Pero cuando se adviene al estado civil como Rousseau propone, mediante un pacto social igualitario, la ley es y no puede dejar de ser traducción de la voluntad general, que, a su vez, es justa e infalible por definición (o, mejor dicho, por determinación inesquivable de las condiciones generales del pacto); por tanto, el derecho positivo es la feliz realización del derecho natural; es positivo sin dejar de ser natural.

En definitiva, el concepto rousseauniano del derecho natural es, a mi entender, estrictamente deontológico y humanista. Deontológico lo había sido siempre: es el derecho que debe ser. Humanista comenzaba a serlo con el racionalismo: lo conveniente a la naturaleza humana. Rousseau radicaliza este

(25) Cit. por DERATHE, *op. cit.*, pág. 168.

humanismo eliminando toda extrapolación teológica, y lo lleva a sus últimas consecuencias basado en una concepción evolutiva, diacrónica de la naturaleza humana, frente a la más extendida tesis fijista. El hombre, en su evolución, va acompañado por el derecho. Lo que cambia no es el contenido de ese derecho, sino el modo como el hombre lo conoce, lo asume y lo cumple; y, por consiguiente, el modo de explicitación de ese derecho en normas concretas. En un estadio poco evolucionado del hombre basta el instinto de bondad. En otro más complejo el hombre se guía ya por los dictados de la razón. Pero en uno y en otro, siempre, no puede haber sino conformidad entre el derecho natural y lo que el hombre es o ha llegado a ser en su devenir.

3. LAS MIL Y UNA CARAS DE ROUSSEAU

He ahí por qué algunos intérpretes, al acentuar aquel aspecto instintivo, no racionalmente civilizado, y subjetivo, del derecho natural correspondiente al estado de naturaleza, ven en Rousseau el padre del irracionalismo y de la vuelta a un supuesto idílico salvajismo o, ya que esto no es posible, una continua lamentación y repudio del estado civil. Y, en cambio, otros, fijándose preferentemente en la concepción racional y social del derecho natural en el estado civil, califican al ginebrino de racionalista a ultranza y defensor de la absorción definitiva del hombre en la sociedad. O, en fin, se ve en la obra rousseauiana un cúmulo de contradicciones.

Rousseau, desde luego, da pie para todo ello porque salta con frecuencia de una perspectiva a otra sin preaviso, porque reitera las paradojas con tal de combatir el prejuicio y porque gusta de poner en entredicho sus propias obras (26). Da pie para todo ello, digo, pero no es ni lo uno ni lo otro, ni tampoco lo tercero.

En su siglo despertó entusiasmo en lectores de todas las clases y oficios. Su *Nueva Heloisa* marcó un hito en la literatura francesa. Pero entre los *filósofos* (salvo, acaso, para Condorcet y, sin duda, para Kant unos años más tarde) prevaleció la imagen irracionalista de nuestro pensador, de la que puede ser un buen exponente el juicio que le merece a Voltaire, el cual, como apunta R. Mondolfo, creía ver en Rousseau un renovador de la filosofía cínica y un glorificador de lo animal en el hombre. El enorme sarcasmo con que le agradece epistolarmente a Rousseau el envío del *Discurso sobre la desigualdad* es buena prueba de lo que decimos: «He recibido —dice— su nuevo libro contra la especie humana y le doy las gracias por él. Nunca se ha empleado tanta inteligencia en el designio de hacernos a todos estúpidos. Le-

(26) R. MONDOLFO, *op. cit.*, pág. 22.

yendo su libro se ve que deberíamos andar a cuatro patas. Pero como he perdido el hábito hace más de sesenta años, me veo desgraciadamente en la imposibilidad de reanudarlo. Tampoco puedo embarcarme en busca de los salvajes del Canadá, porque las enfermedades a que estoy condenado me hacen necesitar un médico europeo...» (27).

Desde entonces acá muchos hacen a Rousseau responsable de innúmeros males, y no pocos trasladan las culpas precisamente a los antirrousseauianos. Yo, por mi parte, si rechazo lo primero, estoy lejos de compartir la hiperbólica tesis de Tuñón de Lara, conforme a la cual la moda de considerar superado a Rousseau coincidió con el ascenso de los fascismos europeos, viendo en ello el historiador español un nexo causal innegable y afirmando que «tras la condenación intelectual del ginebrino se alzaron luego las piras siniestras de los campos de exterminio» (28). Más plausible es lo que escribe Tierno, refiriéndolo sólo a nuestro país: los períodos de fiebre política rousseauiana, detectables en la aparición de ediciones y reediciones del *Contrato Social*, son de creciente inquietud y disconformidad con el sistema y con las ideologías existentes; en cambio, en los períodos de olvido, «la modorra y el conformismo sustituyen a la inquietud»; y concluye Tierno: «De aquí que la historia de la censura política de libros se pueda seguir en nuestra historia contemporánea persiguiendo las traducciones del libro de Rousseau» (29).

Hostilidad y entusiasmo, decíamos, ha despertado entre políticos e ideólogos, e incluso entre científicos, lo que es menos aceptable. Más de un erudito se limita a colocar fáciles etiquetas a Juan Jacobo para así eximirse de la enojosa tarea de estudiarlo a fondo. Así, por ejemplo, J. Touchard, sin apenas profundizar en su análisis, concluye con desenvoltura que el pensamiento rousseauiano «difícilmente puede reducirse a unidad» (30). Y G. Sabine afirma también que «en todos sus escritos abundan las ideas lógicamente incompatibles... y ninguna de sus obras puede ser reducida a un sistema lógicamente consistente» (31). Es fácil concluir así, naturalmente, si con anterioridad se ha partido, como Sabine hace, de la supuesta rebelión rousseau-

(27) *À Monsieur J.-J. Rousseau*, 30-VIII-1755; cfr. el epistolario de VOLTAIRE en la edic. castellana «Obras», Barcelona, 1968; la citada carta se contiene en págs. 854-857; yo no me he ajustado a la traducción de dicha edición.

(28) A. TUÑÓN DE LARA, *op. cit.*, págs. 9-10.

(29) E. TIERNO GALVÁN, *op. cit.*, pág. 7.

(30) J. TOUCHARD, capítulo «El siglo de las luces» de la obra colectiva *Historia de las ideas políticas*, dirigida por él mismo, edic. castellana, Madrid, 1964, pág. 329.

(31) G. SABINE: *Historia de la teoría política*, edic. castellana, México, 1965, página 426.

niana contra la razón y contra la inteligencia por considerarlas peligrosas, motivo por el cual Rousseau mostraría sus preferencias, según tal intérprete, por la intuición, por el sentimiento, por la fe, por la veneración (32). Sin embargo, éstas no son las tesis que Rousseau hace suyas, sino que corresponden a la crítica que nuestro pensador dirige a la sociedad de su tiempo, sociedad en la que, por ser desigual, injusta y opresora, la inteligencia, las artes, la ciencia, las letras, han laborado contra el hombre natural, distrayéndolo de su principal objetivo como hombre, reduciéndolo a comparsa, a número. Mondolfo ve también en Rousseau más subjetivismo que objetivismo; y no un subjetivismo intelectualista al modo cartesiano, sino con una preponderancia cierta del sentimiento sobre la razón (33); pero rechaza abiertamente el supuesto anticulturalismo regresivo rousseauiano. Rousseau —dice— lucha contra la cultura embarazosa, sofocante, servil de la moda y del éxito, manipuladora de la semántica, favorecedora de las mentiras convencionales y oscurecedora de la conciencia; pero no pretende la destrucción de la sociedad «para vivir en los bosques con los osos», dicho sea con palabras del propio Rousseau, ni tampoco la masiva quema de bibliotecas, como burdamente le atribuyen a veces. Todo es mucho más sencillo: «... al querer formar al hombre a partir de la naturaleza —dice Rousseau en el *Emilio*— no se trata de hacer de él un salvaje y relegarlo al interior de los bosques; basta que, envuelto en el torbellino social, no se deje arrastrar por las pasiones ni por las opiniones de los hombres; que vea con sus ojos y sienta con su corazón; que ninguna autoridad lo gobierne, fuera de la de su propia razón» (34). Autonomía y liberación del hombre es la meta de Rousseau. En ella juega tanto el corazón como los sentidos y la razón, según se desprende del tenor literal del texto transcrito. Es autonomía y liberación del hombre total. Tan es así, y tan lejos está Rousseau de rebelarse contra la razón sin más, que en la sociedad justa, igualitaria y libre, aquella a la que se adviene desde su modelo de pacto social, la razón queda plenamente reconciliada con la naturaleza y *casi todo es razón*.

Pero para que tan bella página no quede sin su borrón, los estudiosos de Rousseau —los hostiles, claro; pero, insistimos, siempre con cierto fundamento— arguyen que la posición rousseauiana es dilemática: el subjetivismo sentimentalista del hombre natural se compadece mal con una ordenación social racional y propende al individualismo exasperado y ácrata; y el racionalismo de la sociedad ideal, si bien erradica dicho peligro, es al precio de

(32) *Ibid.*, págs. 424-426.

(33) R. MONDOLFO, *op. cit.*, págs. 30-40.

(34) *Emilio*, IV.

un panteísmo estatal. Nada nos sorprenderá entonces que las interpretaciones de la doctrina política rousseauniana recorran el amplísimo abanico que va desde el individualismo antisocial (Comte, Bourguin) al colectivismo totalitario (Jellinek, Loewenstein, Chapman, Sabine), pasando por el individualismo menos extremo y, desde luego, no antisocial (Derathé), el liberalismo más o menos burgués (Selche, Tierno), el autoritarismo más o menos acentuado (J.-J. Chevallier, Truyol), la democracia (Lacharrière, Aranguren), el socialismo, como precedente bastante próximo de Marx y Engels (Della Volpe), o, sencillamente, la ven —ya aludíamos antes a ello— como doctrina desgarrada y escindida (J. Chevalier), contradictoria (Janet, Farinelli, Saita, Touchard, y otra vez J.-J. Chevallier y Sabine), confusa (Friedrich), cuando no sofisticada (Duguit); son pocos los que, independientemente de su pronunciamiento sobre el fondo doctrinal, ven en el planteamiento político de nuestro pensador coherencia interna (Halbwachs Starobinski, Cassirer y los citados Derathé y Tierno); y mucho más escasos los que, como F. y P. Richard, Lacharrière y Mondolfo, han apreciado no sólo coherencia, sino incluso la superación de la antítesis entre individualismo y colectivismo.

Otro de los argumentos a que se acoge la crítica hostil es el de distinguir en Rousseau dos períodos, en el segundo de los cuales habría defendido lo contrario del primero. Con ello puede que se salve la lógica de Rousseau en cada etapa, pero su obra queda fraccionada y poco menos que vaciada de sentido. «Muchos críticos —dice Sabine— han percibido una discrepancia lógica fundamental entre las obras de esos dos períodos, descritos por Vaughan como el individualismo retador del *Discours sur l'inégalité* y el igualmente retador colectivismo del *Contrat Social*» (35). Precizando más, podríamos decir que la denominada primera época correspondería a los dos *Discursos* (y no sólo al segundo, lo que es absurdo), redactados entre 1750 y 1754. La segunda habría de cifrarse en torno a la publicación del *Contrato Social*, en 1762. Y el artículo *Economía política*, aparecido en el tomo V de la Enciclopedia (1755) sería el que marcará la transición.

Dicha cronología es tan insostenible como la tesis que sobre ella descansa. Y lo afirmamos tan resueltamente basados en dos tipos de consideraciones:

a) El primero es que la redacción del *Contrato social* comienza, en realidad, por las fechas de los dos *Discursos* y de *Economía política*. Rousseau afirma en sus *Confesiones* haber concebido muy tempranamente las *Instituciones políticas*, retrotrayéndose a los primeros años de la década de los cuarenta. Pero no consta que los comenzara a redactar. Sin embargo, el *Manuscrito de Ginebra*, que es, como se sabe, una primera redacción del

(35) G. SABINE, *op. cit.*, pág. 426.

Contrato social, estaba ya ultimado en 1756, por lo que es forzoso suponer que las ideas vertidas en él estaban ya antes en el horizonte intelectual del ginebrino. Ciertamente es que entre el *Manuscrito de Ginebra* y el *Contrato social* hay diferencias, pero no de concepción, sino de sistemática: se aborda algún tema nuevo, se prescinde de algún otro anterior, se suprimen pasajes y se añaden otros. Pero el cuerpo de la doctrina es el mismo (36). Por eso no resulta descabellado concluir que Rousseau poseía ya por esas fechas su aparato conceptual básico (37), como veremos más adelante.

b) El segundo grupo de consideraciones que anunciábamos se alinea en orden a la comunidad temática e ideológica que existe en las obras rousseauianas, pudiéndose detectar incluso paralelos, alusiones, etc., en ellas. Los cambios que puedan observarse entre una y otra no obedecen a rectificaciones sustanciales de su pensamiento con el paso del tiempo. Como hemos visto, el factor tiempo no ha sido decisivo en ese sentido. Por el contrario, en todas las obras aborda los mismos problemas —que, en realidad, es uno solo, el de la relación hombre-*polis*—, muestra iguales reticencias frente al iusnaturalismo y al pactismo usuales y critica a la sociedad de su tiempo en términos similares si no idénticos. Los cambios se deben a los diferentes cometidos que se propone en cada obra, permaneciendo unitaria su visión global. Así, pues, no es que repudie la sociedad en sus primeros escritos y la aprecie mejor en los posteriores, ni —mucho menos— que pase del individualismo al colectivismo. Lo que sucede es que en los *Discursos* hace la exposición crítica de la sociedad real histórica, absolutamente insatisfactoria; en *Economía política* continúa esa labor crítica y hace «la primera aproximación constructiva a la teoría del Estado», como observa Ebenstein (38); y en el *Contrato social* expone el modelo de sociedad deseable. Desde este prisma resulta lógico que Rousseau prefiera al hombre natural, aún no pervertido, antes que a la sociedad opresora, que es la que conocemos; y esto es lo que dice en los *Discursos* preferentemente, pero que sostiene también en todas las demás obras. Ahora bien, de ahí no se deriva —lo vimos an-

(36) El *Manuscrito* viene a ocupar los dos primeros libros del *Contrato* y el primer capítulo del libro III. Se reordena de la siguiente forma: el capítulo I del *Manuscrito* fue sustituido por la «Introducción» al libro I, que podemos leer en el *Contrato*; el capítulo II («De la société générale du genre humain») desaparece por completo; el capítulo III corresponde, con variantes, a los 1, 6, 7, 8 del libro I; el capítulo V, a los 2, 3, 4, 5 del mismo libro I del *Contrato*; etc.

(37) Cfr. R. DERATHE, *op. cit.*, págs. 55-59.

(38) W. EBENSTEIN: *Los grandes pensadores políticos (De Platón a hoy)*, edic. castellana, Madrid, 1965, pág. 537. EBENSTEIN interpreta cabalmente los propósitos de las obras rousseauianas, pero no extrae de su acierto el suficiente partido.

teriormente— la condena de toda sociedad posible, puesto que una que esté asentada en la igualdad, como él propone en su modelo, añade mucho y bueno al hombre natural sin violentar sus virtudes; y ésta es la tesis central del *Contrato social*, pero que tampoco está contradicha en sus escritos anteriores, sino, por el contrario, aceptada por lo menos implícitamente. Y es esa diferencia de cometidos científicos la que le exige un cambio de perspectiva en el enfoque de ese problema realmente único que intenta desentrañar en toda su obra: la relación hombre-*polis*, la relación libertad-autoridad.

Decíamos que hay unidad temática, paralelos, alusiones. Y, en efecto, de la voluntad general, concepto rousseauniano por antonomasia, se habla en *Economía política* y en el *Contrato social*, además de aludirse muy explícitamente a ella en el *Discurso sobre la desigualdad*. En aquellas dos se trata también de los binomios *yo particular/yo común* y *voluntad de todos/voluntad general*. De otro lado, sobre el pacto desigual e inicuo escribe igualmente en estas tres obras. Y en las tres otra vez se especula sobre los fundamentos legítimos e ilegítimos de la autoridad.

Pero veamos, en especial, la conexión temática entre el *Discurso sobre la desigualdad* y el *Contrato social*, las dos obras que, según la crítica que estamos procurando desmontar, polarizan las dos actitudes extremas e incompatibles de Rousseau, y que, sin embargo, son más bien una continuación de la otra. Así, en el *Discurso*, como su título indica, el problema de la relación hombre-*polis* o libertad-autoridad se mira desde la óptica de la ilegitimidad, que es la que corresponde a nuestra sociedad, a pesar de lo cual se hace alguna breve incursión sobre aspectos que serán tratados más por extenso en el *Contrato Social*, como, por ejemplo, las formas de gobierno. No creo que sea ocioso recordar que Rousseau se detiene dos veces en esas extrapolaciones, advirtiendo al lector que no es ese el lugar idóneo para tratar de dichas cuestiones. En una de ellas dice: «Sin entrar hoy en las investigaciones que aún quedan por hacer acerca de la naturaleza del pacto fundamental de cualquier gobierno...» (39); con lo que está anunciando bastante elocuentemente el *Contrato social*. En cambio, la otra ocasión es de muy distinto carácter. En efecto, pocas páginas después advierte: «Si fuera éste el lugar de entrar en pormenores, explicaría fácilmente cómo...». Lo que Rousseau explicaría hace referencia a los diversos tipos de desigualdad (entre los cuales, la desigualdad económica es la determinante de las otras «en última instancia», dicho sea con la terminología althusseriana, que expresa bastante precisamente el pensamiento de Rousseau). En fin, por lo que a nosotros nos interesa en este momento, es evidente que esta materia

(39) *Discurso sobre la desigualdad*, II.

sí es propia del *Discurso*, lo que nos debe poner en guardia sobre esos giros rousseauianos, que son muchas veces más literarios que otra cosa (40). Pero el anuncio del *Contrato social* queda patente en el caso anterior.

Al mismo resultado (la conexión entre el *Discurso* y el *Contrato social*) se llega contemplando su relación desde el lado inverso, es decir, desde esta segunda obra. Así, por ejemplo, antes de centrarse en su perspectiva específica, la de la legitimidad que proporciona el contrato igualitario (41), dedica no menos de tres capítulos a recoger su doctrina sobre los fundamentos ilegítimos (42), que está, como sabemos, contenida en el *Discurso*. De manera que, como decíamos, más parece una obra continuación de la otra, o la otra introducción de la una. Así es y así lo afirma la crítica que mejor ha profundizado, a mi modesto entender, en el pensamiento de nuestro autor, como son, entre otros, Mandolfo, Halbwachs y Starobinski (43).

Y para que la cosa no acabe ahí, no debemos silenciar que en la extensa y singular dedicatoria del *Discurso* —escrita en junio de 1754— sostiene Rousseau ideas que son ya coincidentes *expressis verbis* con las del *Contrato social*, y que Rousseau no tiene reparo en exponer, puesto que lo hace fuera del texto, con lo que no rompe la unidad del *Discurso*, si es que esto le preocupaba, lo que es más dudoso. Incluso le interesaba adelantar esas ideas para que el *Discurso*, ferozmente contrario a la sociedad de su tiempo, no fuera malinterpretado, propósito que malogró por completo, como es bien conocido. Por citar sólo algunas de dichas ideas, aludiremos a la identidad pueblo-soberano, a la supremacía de la ley, a la necesidad de que el poder legislativo corresponda al pueblo como soberano que es, a las reducidas dimensiones de la *polis* para que el Gobierno no desborde las posibilidades de los ciudadanos y éstos no tengan que confiar los asuntos públicos a otros,

(40) Licencia retórica me parece, en efecto, lo que hace ROUSSEAU en esa ocasión. Con tal advertencia provoca la atención del lector, que se presta especialmente al tema ante el anuncio de que apenas se va a decir sobre él unas palabras. Además, ROUSSEAU se permite insistir: «Mas estos detalles formarían por sí solos la materia de una obra considerable...» No obstante lo cual, esos temas son tratados en el *Discurso* inmediatamente, sin solución de continuidad.

(41) *Contrato social*, I, 6.

(42) *Ibid.*, I, 2-4.

(43) MONDOLFO (*op. cit.*, pág. 15) califica el segundo *Discurso* como «la continuación del primer *Discurso*, a la vez que el preludio y la introducción necesaria al *Contrato social* y al *Emilio*». HALBWACHS («Prólogo» a la edic. comentada del *Contrato social*, París, 1943, pág. 43) afirma que es su introducción natural, y STAROBINSKI («Introducción» a la edic. del *Discurso sobre la desigualdad*, trad. castellana editada en Aguilar, Madrid, 1973, pág. XXXII), que es el preámbulo del sistema rousseauiano, y de algún pasaje concreto dice (pág. XLIII) que contiene en germen al *Contrato social*.

etcétera. Ideas todas ellas cuya correspondencia con pasajes del *Contrato social* es bien notoria (44).

No es convincente, pues, el intento de hallar en la obra rousseauiana esa cesura entre escritos de juventud y de madurez, como se ha hecho con otros clásicos.

Y si no hay corte epistemológico entre esos supuestos dos periodos, menos aún lo habrá entre las obras que los intérpretes sitúan en cada uno de ellos. Así, por lo que a los dos *Discursos* se refiere, cuya unidad temática nadie solvente ha puesto en duda, Rousseau mismo dice: «Los principios que había establecido como orador en mi *Discurso sobre las ciencias* los he examinado como filósofo en el *Discurso sobre la desigualdad*» (45). Y Starobinski remacha: «Todo lo que el primer *Discurso* no hacía más que indicar entre cálidas brumas, todo lo que Rousseau había descubierto o entrevisto en el curso de la polémica sobre las artes y las ciencias, todo ello iba a poder explicitarlo completamente...» (46).

Y, en cuanto a las obras posteriores, Rousseau asegura que el *Emilio* no pretendía ser un tratado de la educación, sino «una obra bastante filosófica sobre ese principio que el autor ha avanzado en otros escritos: que el hombre es naturalmente bueno» (47). Como acertadamente apuntan Goulemot y Launay (48), Rousseau concibe el *Contrato social* y el *Emilio* como obras complementarias: en ésta busca una pedagogía que, fortaleciendo los sentimientos de solidaridad, capacite al hombre de nuevo para vivir en una sociedad justa y libre, mientras que en aquélla busca esa sociedad que sea digna del hombre. Halbwachs, por su parte, ve toda la teoría pedagógica del *Emilio* enunciada en el *Contrato social* (49), en el paralelo que establece entre la precoz política de Pedro el Grande con el típico preceptor francés, pedagogo de relumbrón, «que forma a su discípulo para brillar en el momento de su infancia, y luego no ser ya nunca nada» (50). Y aún cabría pensar que no andan descaminados F. y P. Richard cuando entienden (51) que estas dos obras forman con la *Nueva Heloísa* una trilogía, en la que cada obra aborda el mismo problema desde ópticas distintas (la del indi-

(44) Cfr. *Contrato social*, I, 7; II, 4-6; III, 15, etc.

(45) *Correspondencia con L. Usteri*; cit. por R. MONDOLFO, *op. cit.*, pág. 15, nota 1, el cual recoge varios textos muy ilustrativos.

(46) STAROBINSKI, *op. cit.*, págs. XII-XIII.

(47) *Carta a Philibert Cramer* (1764); cit. por F. y P. RICHARD, *op. cit.*, pág. vi.

(48) J. M. GOULEMOT y M. LAUNAY, *El siglo de las luces*, Madrid, 1969, pág. 259.

(49) HALBWACHS, *op. cit.*, pág. 204.

(50) *Contrato social*, II, 8.

(51) F. y P. RICHARD, *op. cit.*, pág. v.

viduo, la de la familia, la de la sociedad), a las cuales —añado por mi cuenta— les corresponden tratamientos y estilos también distintos: el tratado, la novela, la síntesis doctrinal.

Otras obras, como *Cartas de la montaña*, *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* y el *Proyecto de Constitución para Córcega*, no deben retener nuestra atención en este momento. La primera porque no presenta cuestión ninguna al respecto, ya que, como se sabe, es una defensa del *Emilio* y del *Contrato social* con motivo de su condena y de la aparición de las *Lettres de la Campagne*, de J. R. Tronchin, procurador del «Petit Conseil» de Ginebra y autor del *rapport* que sirvió al Consejo para la condena. Rousseau se limita a repetir resumidamente sus ideas, explicando los posibles puntos conflictivos. Y las otras dos obras citadas tampoco deben ser abordadas aquí. Son plenamente posibilistas, sin demasiadas pretensiones filosóficas ni científicas; y, aunque sí plantean un problema de coherencia doctrinal, esto ya acontece a un nivel distinto al que venimos tratando en este epígrafe, por lo que remito al quinto de este trabajo.

La conclusión de este tan largo exordio ya estaba anticipada: Rousseau da pie en sus escritos a las más diversas interpretaciones; pero el estudioso no puede conformarse con tópicas caracterizaciones, sino que ha de profundizar en la obra del autor objeto de su investigación.

4. MODELO Y ANTIMODELO, O LA COHERENCIA ROUSSEANIANA

Sabido lo que debe proponerse el estudio del Derecho Político, eso será lo que encontremos en el *Contrato social* si de verdad es lo que su subtítulo indica. Y, en efecto, hallamos puntualmente esos principios deontológicos de la política, que son desenvueltos a partir de la formulación del problema nuclear. Dicho problema no es sino la búsqueda de la sociedad deseada y viene expresado en forma de enunciado: de lo que se trata es de «encontrar una forma de sociedad (*d'état civil*) que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes» (52). Dicho de otro modo: encontrar un estado civil que sustituya, sin violarlo, al estado de naturaleza, ya definitivamente perdido. «Tal es el problema fundamental, cuya solución es el contrato social», añade Rousseau.

El estado de naturaleza deviene, por consiguiente, metro del estado civil.

(52) *Contrato social*, I, 6.

Es, en su verdadero alcance teórico, un modelo deontológico y axiológico (53). Más aún: lo imposible es sacarlo de este terreno, pues no podemos estudiarlo como algo real histórico toda vez «que ya no existe, que acaso nunca existió, que probablemente no existirá jamás, y acerca del cual, sin embargo, tenemos que formarnos un concepto adecuado para enjuiciar cabalmente nuestra situación presente» (54). Por eso, cuando Rousseau está tratando de plantear en sus más precisos términos la cuestión propuesta por la Academia de Dijon acerca de la desigualdad entre los hombres, aclara el alcance de los conceptos que desarrolla antes de comenzar la exposición de su respuesta: «No cabe tomar las búsquedas que uno pueda hacer al respecto por verdades históricas, sino sólo por razonamientos hipotéticos (*raisonnements hypothétiques et conditionnels*), más bien propios para esclarecer la naturaleza de las cosas que para mostrar su verdadero origen» (55). Y, como dice al comienzo de la segunda parte, intenta «reunir desde un solo punto de vista esa larga sucesión de acontecimientos y de conocimientos en su orden más natural»; esto es: en su orden más verosímil, más lógico, más racional.

O sea que Rousseau utiliza la ficción contractual en funciones de *definición genética*, como puntualiza Cassirer (56). Consiste en presentar ante el lector un proceso de formación de la sociedad en el que estén contenidas sus líneas estructurales y las fuerzas que la sostienen. De este modo, si hemos comprendido la ocasión, la forma y el contenido del pacto (hipotético) fundacional, así como cuáles son las fuerzas pactantes, habremos comprendido la sociedad que intentamos estudiar. Tal es el «sentido» de la ficción. Y no es huero aclarar el alcance estrictamente metodológico del estado natural y del pacto social en Rousseau, porque en su tiempo todavía eran muchos los que creían en la existencia real histórica de un estado natural presocial. El «hecho inconcuso» de pueblos todavía salvajes así parecía confirmarlo; y el razonamiento del maestro Locke lo reforzaba al poner de relieve cómo las relaciones internacionales entre estados soberanos venían a ser un ejemplo de relaciones no jurídicas ni sometidas a poder cierto ni superior a las individualidades en relación; o dicho de otro modo: que las relaciones internacionales ejemplificaban con bastante aproximación el esta-

(53) Como ya dijimos anteriormente, lo natural no es tanto lo presocial ni lo primitivo cuanto lo ejemplar e ideal. Cfr. sobre este punto R. MONDOLFO, *op. cit.*, páginas 19-21 y 69, principalmente, según el cual la llamada de la naturaleza, para ROUSSEAU, es o hace las veces de la voz de la conciencia y norma deontológica.

(54) *Discurso sobre la desigualdad*, Prefacio.

(55) *Ibid.*, *id.*

(56) E. CASSIRER: *Filosofía de la Ilustración*, México, 1950, págs. 299-300.

do natural (57). Entonces, admitida la existencia histórica del estado natural, ninguna explicación más plausible del acceso al estado civil que el contrato social, el cual, por tanto, también habría sido un acontecimiento histórico, por muy remoto, informal y tácito que fuese.

Señalada la anterior diferencia entre el contractualismo rousseauniano y el anterior, aún nos restaría indicar una variante cualitativa del mismo: Hobbes sólo habla de *pactum subiectionis*, realizado por los individuos con el Gobierno o el príncipe, al cual se «sujetan», del cual se hacen súbditos; en Locke se puede reconocer, junto al anterior, un *pactum unionis*, que le es lógicamente previo, mediante el que los individuos forman un cuerpo político (en Hobbes no hay tal cuerpo político hasta que hay sujeción; ésta es la que conforma al estado); Rousseau, por su parte, no admite más que este pacto de unión, «el acto por el que un pueblo es un pueblo» (58), y no hay pacto con el poder establecido porque antes del pacto no hay poder político y después reside en los propios ciudadanos.

4.1. *La sociedad real histórica como antimodelo*

Pero Rousseau no emplea este instrumento metodológico sólo para presentarnos el modelo del estado civil deseable (es decir, el estado civil no contradictorio ni transgresor del estado de naturaleza), sino que —y esto es tan importante que no nos sorprende que lo silencien las historias de las ideas políticas— muestra un notable interés en poner ante nosotros, con igual procedimiento, el modelo de sociedad indeseable, que es la históricamente conocida, la sociedad que padecemos para nuestra desgracia, el *antimodelo*. Vale decir que en Rousseau podemos encontrar —debemos encontrar si queremos entenderlo cabalmente y no falsearlo— un estudio del ser junto al estudio del deber-ser. Estudio acaso menos sistemático, pero muy explícito; estando destinado casi exclusivamente a ser contrapunto e introducción del modelo deontológico, Rousseau lo reduce a una exposición, aunque extensa, del fundamento de la sociedad antimodélica —no de su funcionamiento pormenorizado— y de sus consecuencias en el hombre; consecuencias, claro, que son negativas, nefastas, porque el fundamento social es injusto.

No retardaremos más el enunciado de la tesis central de este estudio: el fundamento real de nuestra sociedad es el económico. Rousseau lo expone detenidamente en su *Discurso sobre la desigualdad* (59). La sociedad civil se originó con la propiedad o, por mejor decir, con la apropiación unilate-

(57) Cfr. R. DE LACHARRIERE, *op. cit.*, pág. 46.

(58) *Contrato social*, I, 5.

(59) Cfr. mi libro *Ética y poder*, Madrid, 1974, págs. 107-108.

ral y desigual de la tierra: «El primer hombre que, tras haber cercado un terreno, dijo 'esto es mío' y encontró gente lo suficientemente simple como para creerlo, fue el verdadero fundador de la sociedad civil» (60). Y así comenzó nuestro infortunio.

Todavía, «mientras los hombres se conformaron con sus rústicas chozas y todos se procuraban su sustento por sí mismos, hubo libertad, igualdad y felicidad». Pero «tan pronto como un hombre necesitó de la ayuda de otro, tan pronto como se dieron cuenta de que era ventajoso que uno solo tuviera provisiones para dos, la igualdad desapareció, se instauró la propiedad, el trabajo se hizo necesario... pronto se vio germinar la esclavitud y la miseria, que se incrementaban al par de las cosechas» (61). Fue la *división del trabajo*, por consiguiente, la que terminó de arruinar la sociedad naciente, nos dice Rousseau con palabras que, por una vez, no son las más felices que podría haber encontrado para el caso.

La esclavitud y la miseria se incrementaban al par de las cosechas. No era, pues, problema de abundancia o escasez, sino de justicia o injusticia del sistema. Rousseau insiste: «Del cultivo de las tierras resultó necesariamente su reparto, y de la propiedad, una vez reconocida, las primeras reglas de la justicia» (62). Se entiende: de la justicia en la sociedad civil así instaurada, no de toda justicia pensable, no de la justicia que resulta, como dice en el *Emilio*, de la ley natural y que es «innata en el alma» (63). Dicho de otra manera: de la propiedad surge el derecho positivo y la administración de justicia («la Justicia») en esta sociedad antimodélica.

De este modo la sociedad naciente se ve inmersa en continuos conflictos y ni siquiera el rico está tranquilo: su propiedad es precaria. En tal situación, «el rico concibió, por fin, apremiado por la necesidad, el proyecto más meditado que jamás entrara en la mente humana: el de emplear en favor suyo las propias fuerzas de los que le atacaban, el de convertir a sus adversarios en defensores suyos, inspirarles otras máximas y darles otras instituciones que le fueran a él tan provechosas como contrario le era el derecho natural» (64). El rico convence a sus convecinos para unir sus fuerzas en un poder supremo que los gobierne a todos con leyes, que los proteja, que los defienda y que mantenga, por fin, «una eterna concordia». El engaño surtió efecto: «Todos corrieron hacia sus grilletes creyendo asegurar su libertad».

(60) *Discurso sobre la desigualdad*, II.

(61) *Ibid.*, *id.*

(62) *Ibid.*, *id.*

(63) *Emilio*, IV (Profesión de fe de un vicario saboyano).

(64) *Discurso sobre la desigualdad*, II.

Rousseau recalca el carácter hipotético de estos razonamientos: «Tal fue o *pudo ser* —concluye— el origen de la sociedad y de las leyes, que le dieron nuevas cadenas al débil y nuevas fuerzas al rico...». Razonamiento hipotético, pero en absoluto caprichoso. Antes al contrario, éste es el origen más lógico, según piensa, el que mejor explica nuestra desdichada sociedad; entre otros argumentos porque, como apunta con agudeza, «es razonable creer que una cosa ha sido inventada por aquellos a quienes aprovecha, más que por aquellos a quienes perjudica» (65).

Se celebró, pues, un pacto, como queda indicado en las líneas precedentes. Rousseau no se limita, sin embargo, a meras insinuaciones, a sobrentenderlo, sino que le interesa mostrarlo en toda su desnudez. Y acierta a formularlo con mordacidad y apuntando en derechura a su esencia. Ya se habrá podido apreciar que se trata de un pacto fraudulento y en beneficio de una sola de las partes. Rousseau nos presenta, además, la literalidad de dicho pacto en dos ocasiones; y en las dos con igual técnica expresiva, convencido de que sólo grotescamente puede ser descrito lo grotesco para mejor conseguir la sacudida intelectual que nos haga a sus lectores percibir la irracionalidad de nuestra sociedad, sociedad que si no encausamos es porque lamentablemente su persistencia nos la hace ver como natural. En *Economía política* expone Rousseau dicho pacto antisocial o antipacto con las siguientes palabras: «Vous avez besoin de moi, car je suis riche et vous êtes pauvres; faisons donc un accord entre nous: je permettrai que vous ayez l'honneur de me servir, à condition que vous me donnerez le peu qui vous reste pour la peine que je prendrai de vous commander» (66). Y en el *Contrato social*, cuando está combatiendo la legitimidad de la esclavitud, la reduce al absurdo con una fórmula contractual que nos pone bien a las claras su insensata esencia; fórmula que nosotros podemos extender a toda relación de desigualdad y, por ende, a la sociedad real histórica: «Sea de un hombre a otro hombre, sea de un hombre a un pueblo, este razonamiento será siempre insensato: 'Hago contigo un convenio, todo en perjuicio tuyo y todo en mi provecho, que yo observaré mientras me plazca y que tú observarás mientras me convenga'» (67).

La irritación que produce la lectura de dichas fórmulas contractuales no deja de ser un efecto buscado por Rousseau con habilidad, no exenta de resentimiento (Rousseau padeció personalmente la desigualdad antes de escribir sobre ella). «En estas páginas vehementes —dice Starobinski— Rous-

(65) *Ibíd* (el subrayado es mío).

(66) *Economía política*, edic. cit., pág. 75.

(67) *Contrato social*, I, 4.

seau, siguiendo una tendencia de la filosofía de las luces, explica el origen de las instituciones abusivas por la impostura. Engañadores y engañados, charlatanes y crédulos (...) complot deliberado, urdido en el pasado y perpetuado gracias a la complicidad de los poderosos». Para Rousseau está muy claro que al éxito de la impostura, de este «contrato abusivo, caricatura del verdadero pacto social... hijo de la astucia y de la seducción», como lo adjetiva el mismo Starobinski (68), han contribuido todos esos autores a los que llama charlatanes y prestidigitadores dignos de una feria. Frente a ellos, la verdadera filosofía y la verdadera ciencia deben adoptar una militancia anticomplot, deben ser reveladoras del «origen totalmente humano de un orden que los impostores pretenden que es sagrado», deben desengañar, despertar los espíritus; si así lo hacen serán liberadoras porque son desveladoras de la verdad, como quería Platón.

Evidentemente el pacto descrito es desigual. Ahora bien, la igualdad es un presupuesto necesario de la libertad; y una y otra son para Rousseau, en oposición a la conocida tesis de algunos juristas, derechos humanos inalienables, puesto que lo es la naturaleza humana de la que aquéllos son su más noble expresión. Por eso, si la igualdad es condición esencial de la libertad, «toda desigualdad moral (= civil) autorizada sólo por el derecho positivo es contraria al derecho natural» (69). La conclusión resulta obvia: el origen y el fundamento de la desigualdad, el origen y el fundamento de nuestra sociedad, son contrarios al derecho natural, son ilegítimos.

En este momento del análisis rouseauniano tiene validez la observación que se ha hecho de que el ciudadano de Ginebra invierte el pesimismo hobbesiano, llevándolo del estado natural al estado civil (70), si por éste entendemos el estado civil antimodélico, surgido de tan siniestro antipacto, estado civil tan desigual e injusto, tan alienante y opresor que, necesaria y manifiestamente, desde su nacimiento y por su propio fundamento y estructura, conlleva el germen de la inestabilidad, de los robos, de los asesinatos, de las guerras, de las revoluciones (71). Rousseau describe sumaria, pero eficazmente la evolución social como un progreso de la desigualdad. Y lo hace con un método muy cercano al *dialéctico* si no plenamente tal, en el que cada momento viene condicionado por los anteriores hasta el punto de resultar necesario (Rousseau repite varias veces esta idea de la necesidad

(68) J. STAROBINSKI, *op. cit.*, págs. XLI-XLII.

(69) *Discurso sobre la desigualdad*, II.

(70) Cfr. A. RODRÍGUEZ HUESCAR, *op. cit.*, pág. XXVI.

(71) Ya ARISTÓTELES, veintidós siglos antes, había dispuesto su teoría de la revolución en torno a la desigualdad como su causa principal (*Política*, libro V, caps. 1-3 principalmente: 1301 a - 1304 a).

histórico-social) y, además, se produce conforme a unas pautas determinadas. Primero ha sido el establecimiento de la propiedad, con la que quedó introducida la distinción entre ricos y pobres; esta división se agranda hasta convertirse en la de poderoso-débil cuando, en una segunda etapa, se institucionaliza la magistratura; y en una tercera, al establecerse el poder arbitrario, aquella división deviene la de amo-esclavo, ya plenamente legalizada; estamos entonces ante el «último grado de la desigualdad y la meta a que conducen finalmente todas las demás» (72).

Resulta difícil no ver en ello un claro precedente de la dialéctica hegeliano-marxista. Esa relación amo-esclavo anticipa nitidamente, hasta terminológicamente, la relación señor-siervo hegeliana como ilustración de la dialéctica histórica. Pero más difícil es no ver en ese proceso descrito y en su etapa final el punto de arranque de la revolución proletaria, con palabras casi expresamente idénticas a como lo habrían de explicar más adelante Marx y Engels. Y es difícil, como digo, desconocer este aspecto de la construcción teórico-política rousseauiana porque el propio Rousseau habla literalmente de esa última etapa o grado de desigualdad «hasta que las nuevas revoluciones disuelvan totalmente el gobierno o lo vuelvan a aproximar a la institución legítima». Y pocas páginas después describe la última revolución, en la cual podemos apreciar tanto la dialéctica circular que haría suya Hegel como la redención de la sociedad por el proletariado y el advenimiento de la sociedad sin clases que Marx y Engels explicarían en el siglo siguiente: «Del seno de ese desorden y de esas revoluciones —dice Rousseau— es como el despotismo... conseguiría finalmente pisotear a las leyes y al pueblo y establecerse sobre las ruinas de la república... al final todo estaría engullido por el monstruo (...) Y así llegamos al último grado de la desigualdad y al punto final que cierra el círculo y toca el punto de partida. Es entonces cuando todos los individuos vuelven a ser iguales porque no son nada, y cuando, al no tener los súbditos más ley que la voluntad del amo, ni el amo más regla que sus pasiones, la noción de bien y los principios de la justicia se esfuman inmediatamente. Es entonces cuando todo se reduce a la sola ley del más fuerte y, por consiguiente, a un nuevo estado natural, distinto de aquel en el que hemos empezado, en el sentido de que uno era el estado natural dentro de su pureza y el otro es el fruto de un exceso de corrupción. Por lo demás... el déspota sólo es el amo mientras siga siendo el más fuerte y... cuando sea posible expulsarlo no tiene por qué quejarse contra la violencia... La sola fuerza lo mantenía, la sola fuerza lo derriba» (73).

(72) *Discurso sobre la desigualdad*, II.

(73) *Ibíd.*

Se trata, claro está, de un mero esbozo de la dialéctica, que en Hegel y en los padres del materialismo histórico alcanzarían desarrollos más consistentes. Rousseau todavía no se basa en análisis científicos de Economía, de Historia, etc., como estos últimos, sino que tan sólo hace un desarrollo *deductivo* a partir de la naturaleza del hombre, como se cuida él mismo de decir al final de su *Discurso sobre la desigualdad*: «He tratado de exponer el origen y el progreso de la desigualdad, el establecimiento y el abuso de las sociedades políticas, en la medida en que estas cosas pueden deducirse de la naturaleza del hombre, a través únicamente de las luces de la razón e independientemente de los dogmas sagrados...» Y las luces de la razón le llevaban, como hemos constatado, a ver en el hombre, antes que nada, unos impulsos de conservación y de simpatía, y no otro tipo de realidades metafísicas. Pero, de todos modos, Rousseau accede desde aquí a un tratamiento que anuncia muy legítimamente el método dialéctico, una dialéctica que tiene todavía más de *logos* que de *praxis*, pero que, a pesar de todo, le valió los elogios de Engels, como veremos más adelante, y ser incluido por éste, en gracia a su segundo *Discurso*, en una discutibilísima relación de los dialécticos habidos en el mundo hasta el siglo XVIII, junto a los griegos —todos— y a los más próximos Descartes, Spinoza y Diderot (74).

4.2. *La sociedad igualitaria como modelo*

Rousseau no cree que el pacto antimodélico haya sucedido históricamente y que el que él postula en su *Contrato social* no, ni viceversa. Ninguno de los dos es un acontecimiento histórico, sino postulados racionales de los dos modelos teóricos. Uno, el de la sociedad existente, que ha pervertido al hombre, que lo ha envilecido; en ella el hombre se encuentra encadenado porque está sometido a la desigualdad y a la opresión. Otro, el de la sociedad que debiera existir y que no existe en ningún sitio... todavía (sociedad utópica, pero acaso no ucrónica en el pensamiento de Rousseau). Sin embargo, a pesar de su importancia teórica, apenas ha sido explotada esta dualidad de modelos por la Ciencia Política posterior, siendo así que en la contraposición de los mismos está la clave para entender muchos pasajes rousseauianos que, de otro modo, quedarían poco menos que como una colección dispersa de aforismos incoherentes.

«Si se indaga —dice Rousseau— en qué consiste precisamente el mayor bien de todos, que debe constituir el fin de todo sistema de legislación, se ha-

(74) ENGELS: *Del socialismo utópico al socialismo científico*, II; el pasaje aparece también en *Anti-Dühring*, Introducción, I.

llará que se reduce a dos objetos principales: *libertad e igualdad*. Libertad, porque toda dependencia particular es otro tanto de fuerza que se resta al cuerpo del estado; igualdad, porque la libertad no puede subsistir sin ella» (75).

G. della Volpe, de modo tan insistente como inconsistente, habla de este binomio entendiendo que Rousseau concede un *prius* a la libertad, a partir de la cual —y en función suya— construye un concepto de igualdad (76). Que no es así se desprende del texto citado. Es la libertad la que no puede subsistir sin la igualdad, la cual, por tanto, le es previa conceptualmente (en la realidad se dan indisolublemente unidas o no se dan). Además, la relación individuo-poder no la establece Rousseau sobre el concepto de libertad, sino precisamente sobre el de igualdad, sobre la igualdad de poder y de riqueza de los ciudadanos, como se puede ver con claridad en la continuación del texto transcrito anteriormente: «Ya he dicho lo que es la libertad civil; en cuanto a la igualdad, no debe entenderse por esta palabra que los grados de poder y de riqueza sean absolutamente los mismos, sino que, en cuanto al poder, que esté por encima de toda violencia y no se ejerza nunca sino en virtud del rango y de las leyes, y, en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea lo bastante opulento como para poder comprar a otra y ninguno lo bastante pobre como para necesitar venderse.» Esta referencia mutua de los conceptos de igualdad y poder, unida a la idea de libertad arriba mencionada como *no dependencia particular*, permite sostener que la libertad, en Rousseau es función de la igualdad y no viceversa, pues la igualdad es entendida también como no dependencia, ni particular ni pública.

4.2.1. *La voluntad general y la transformación de los derechos naturales*

En una sociedad igualitaria, por tanto, nadie tiene motivos para engañar a otro ni para abusar de él: «(La condition) étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres» (77). La igualdad entraña el germen de la verdadera solidaridad, que no encadena al hombre, sino que lo libera de los inconvenientes del estado natural y le garantiza su vida y su libertad. La igualdad es el *medio* o clima social más idóneo en el que el hombre puede desarrollar sus capacidades, en el que puede desarrollarse integralmente.

Por eso es un contrasentido que el hombre se reserve derechos *frente o contra* esa sociedad, puesto que ésta no es su enemiga ni lo amenaza con nin-

(75) *Contrato social*, II, 11.

(76) G. DELLA VOLPE, *op. cit.*, *passim*, principalmente págs. 28-33.

(77) *Contrato social*, I, 6.

gún mal. Es precisamente en la sociedad actual, en la sociedad que vivimos, en la que, por ser desigual, injusta, opresora, los individuos necesitan una esfera de vida intangible frente al poder público. Pero en la sociedad igualitaria el esquema de la relación hombre-polis o libertad-autoridad varía por completo: es en su seno donde el individuo logra la plena libertad, que es siempre libertad en solidaridad, no libertad individualista. Para ello, por ende, se precisa que los individuos enajenen a la comunidad todos sus derechos, sin reservarse ninguno, porque ni los necesitan —en su ejercicio y disfrute individualista— ni es permisible que nadie se los reserve con intención de utilizarlos después en su propio y particular provecho a expensas del interés común; eso sería el comienzo —de nuevo— de la infernal dialéctica hobbesiana y el hombre quedaría otra vez condenado a la opresión del más fuerte. No es que en la sociedad rousseauiana no haya derechos individuales y que el poder sea absoluto. Veremos un poco más adelante que no hay nada de esto, pero ahora adelantamos ya que esos derechos no se disfrutaban ni se ejercen en antagonismo con otros individuos ni con la sociedad; no son derechos míos frente al poder, que soy yo mismo; la enajenación de los derechos no es abdicación ni servidumbre —que Rousseau condena inequívocamente contra la opinión de Hobbes, de Grocio y de Puffendorf— sino, por el contrario, el obvio y —según Rousseau— único camino para construir un estado libre. Por eso se ha podido decir que si en la teoría hobbesiana se pierden los derechos naturales y en la lockeana se conservan, en la rousseauiana se transforman. En efecto: *se transforman en derechos civiles* (= positivizados en el ordenamiento jurídico del estado civil).

Es difícil hacerse a estos planteamientos. Rousseau lo sabe. Y sabe que eso es debido a los hábitos mentales que hemos adquirido en nuestra sociedad individualista y competitiva, hábitos que repelen la superación del yo particular en un *yo común*, como quiere nuestro pensador. Pero si conseguimos ponernos en situación y seguir la exposición rousseauiana, todo lo demás se da por añadidura en una cadena de razonamientos de excelente lógica y de gran fuerza deductiva (aunque afloren algunas contradicciones, cuya explicación abordaré en el próximo epígrafe). Tiene por eso toda la razón Durkheim cuando defiende a Rousseau de la crítica (personalizada en Janet) que le acusa de haber condenado la tesis grociana de la alienación de la libertad en provecho del dóspota y, sin embargo, haber hecho de una igual alienación —ahora en manos de la comunidad— la base de su sistema (78). No hay tal. No debemos olvidar, a la hora de la exégesis, las condiciones del pacto que subyace a cada modelo. En la tesis condenada por Rousseau, la alienación

(78) E. DURKHEIM, *op. cit.*, pág. 161.

comporta la dependencia de un hombre respecto de otro. En el sistema propuesto ni se da esto ni disminuye la libertad, pues sólo se depende de una fuerza impersonal, la voluntad general; en realidad —piensa Rousseau— no se depende de nadie distinto de uno mismo.

Ahora bien, la voluntad sólo es general si lo es objetiva y subjetivamente (79). Lo será *subjetivamente* si todos los ciudadanos pueden participar en ella y contribuir a formarla. Pero la cuestión no para ahí. El modelo rousseauniano no puede funcionar con la sola posibilidad de participación de los ciudadanos, sino que éstos tienen que participar; no pueden dejar los asuntos de la *polis* —que son propios— a los soldados mercenarios ni a los representantes so pena de arruinar a la patria y caer en la esclavitud (80). De otro lado, la voluntad es *objetivamente* general cuando y porque versa sobre asuntos generales, sobre el bien común. No es voluntad general en otro caso; no hay voluntad general sobre objetos particulares: «...la volonté générale n'est plus la volonté de tous». «Ce qui généralise la volonté est moins le nombre des voix que l'intérêt commun qui les unit» (81). «La volonté générale, pour être vraiment telle, doit l'être dans son objet ainsi que dans son essence; elle doit partir de tous pour s'appliquer à tous» (82).

Y las resoluciones de esa voluntad subjetiva y objetivamente general adoptan la forma de leyes. Dicho a la inversa: la ley es la expresión de la voluntad general. «Qu'est-ce qu'une loi?», se pregunta Rousseau, que la define inmediatamente: «C'est une déclaration publique et solennelle de la volonté générale sur un objet d'intérêt commun» (83); «...ce qu'un homme, quel qu'il puisse être, ordonne de son chef n'est point une loi; ce qu'ordonne même le souverain (el pueblo) sur un objet particulier n'est pas non plus une loi». «Quand tout le peuple statue sur tout le peuple... Alors l'objet sur lequel on statue est général comme la volonté qui statue; et c'est cet acte que j'appelle une loi» (84).

Carece de sentido, entonces, reprochar a Rousseau, como hace Pound entre otros muchos, que desconecte totalmente la ley del derecho natural y de los principios de la justicia, para referirla exclusivamente a la voluntad general, puesto que, precisamente por ser expresión de la voluntad general, la ley

(79) Esta necesaria doble generalidad ha sido vista con acierto entre nosotros por A. TRUYOL: *Historia de la filosofía del Derecho y del Estado*, vol. II, Madrid, 1975, páginas 264-265.

(80) *Contrato social*, III, 15.

(81) *Id.*, IV, 1.

(82) *Id.*, II, 4.

(83) *Cartas de la Montaña*, carta VI.

(84) *Contrato social*, II, 6.

es justa sin residuo y está adornada de todas las cualidades de aquélla: infalible, soporte de la igualdad y de la libertad y encaminada derechamente a ellas, etcétera. Por este camino, el nomocratismo lockeano, que hace suyo Montesquieu y toda la Ilustración, queda reafirmado y extremado en Rousseau; en el Rousseau utópico, naturalmente, no en el crítico; en el modelo igualitario, no en el antimodelo. Entendido dicho nomocratismo en los términos referidos, no hay repugnancia intelectual alguna para asumir la idea de que la ya mentada transformación de los derechos naturales en civiles se hace por la ley, es decir, por resoluciones de la voluntad general. Por eso ganan en certidumbre y seguridad sin mengua de su naturalidad ni de su justicia. Mutación ésta que, como no podía ser de otro modo, es paralela a la experimentada por el derecho natural como criterio de ordenación de conducta, y que ya explicábamos en páginas anteriores.

4.2.2. *La voluntad general absoluta y limitada, o la integralidad del modelo*

Sólo desprendiéndose de nuestros viciados hábitos mentales, decíamos, podremos entender el modelo rousseauiano. Su creador es bien consciente de la dualidad de modelos con la que opera; por eso llama la atención del lector sobre aparentes contradicciones que no lo son, y lo pone en guardia acerca de precipitadas extrapolaciones de un modelo a otro.

En efecto, por lo que a lo primero se refiere, se da cuenta Rousseau de que, después de haber hablado de alienación de todos los derechos y del poder absoluto del cuerpo político sobre sus miembros, resulta chocante que hable «de los límites del poder soberano», como reza un capítulo del *Contrato Social*, y de que hay que «distinguer les droits respectifs des citoyens et du souverain». Se da cuenta, digo, e inmediatamente llama la atención en una nota, en la que se anticipa al lector más crítico: «Os ruego, lectores atentos, que no os apresuréis a acusarme aquí de contradicción. No he podido evitarla en los términos, dada la pobreza de la lengua; pero esperad» (85). Y dedica entonces todo un capítulo a explicar los límites del poder salvando la contradicción; capítulo que Chevallier pondera como el más sutil de todo el *Contrato social* (86), si bien parece que asistimos —según el estudioso francés, y, a mi juicio, erróneamente— a un ejercicio de sutileza que intentara paliar la estructural incompatibilidad entre individualismo y absolutismo autoritario. No lo entiendo yo de igual modo. Según la interpretación que estimo

(85) *Id.*, II, 4, nota.

(86) J.-J. CHEVALLIER: *Los grandes textos políticos (Desde Maquiavelo a nuestros días)*, edic. castellana, Madrid, 1967, pág. 155.

correcta, se trata, en primer término, de límites del poder provenientes de las convenciones generales del pacto, pues —es Rousseau quien lo dice— la comunidad no necesita que se le enajene todo aquello que no afecta a la misma, aunque, desde luego, es ella la que tiene que decidir al respecto; y, en segundo lugar, son límites correspondientes a la propia esencia de la voluntad general, que ya hemos analizado (esto es: que la voluntad sea general por su sujeto y por su objeto); aparte, claro, de los límites teleológicos no menos esenciales: la voluntad general no puede mandar nada inútil ni en condiciones desiguales para los miembros de la comunidad. Supuesto todo lo cual, los individuos pueden gozar, gozan, de todos los derechos, la propiedad es aceptada como derecho esencial (aunque, claro está, su distribución e incluso el tipo de producción a que debe aplicarse vendrán regulados por la voluntad general), etcétera. No hay contradicciones; al menos no existen las que cierta crítica ha creído ver.

Pero, además, como hemos dicho, Rousseau avisa sobre precipitadas extrapolaciones de un modelo a otro. Todas esas cualidades de la voluntad general (única, indivisible, absoluta, infalible, justa, etc.) han de entenderse estrictamente predicadas del modelo igualitario y sería ridículo e impropio de todo pensador, por mediocre que fuere, el atribuir las al antimodelo; entre otras razones, porque en el antimodelo no existe voluntad general propiamente tal. Y el aparato de gobierno del *Contrato social*, imaginado para el modelo deontológico, no puede ser trasplantado, sin más, a la sociedad actual, al antimodelo; de ello resultarían el absurdo y la tiranía, pues el beneficiario de todo sería el poderoso, el rico. Es el propio Rousseau quien advierte del peligro: «Pour bien décider toutes les questions semblables, nous aurons soin de nous rappeler toujours que le pacte social est d'une nature particulière, et propre à lui seul, en ce que le peuple ne contracte qu'avec lui-même: c'est-à-dire, le peuple en corps comme souverain avec les particuliers comme sujets. Condition qui fait tout l'artifice et le jeu de la machine politique, et qui seule rend légitimes, raisonnables et sans danger, des engagements qui sans cela seraient absurdes, tyranniques et sujets aux plus énormes abus» (87).

Este texto del *Emilio* consta íntegro en el *Manuscrito de Ginebra* y su segunda mitad en el *Contrato social* (88). Derathé sostiene, en vista de ello, que en el *Contrato social* las palabras de Rousseau cobran un sentido muy diferente (89). No aclara cuál, pero, aunque lo dijera, no iba a variar nuestro criterio porque el sentido del texto es uno y unívoco; no puede ser otro. Veamos.

(87) *Emilio*, V, ed. cit., pág. 589.

(88) *Manuscrito de Ginebra*, I, 3; *Contrato social*, I, 7.

(89) R. DERATHE, *op. cit.*, pág. 225, nota 1.

En I, 7 del *Contrato social*, que es el lugar aludido, no se está hablando en términos generales, sino sobre un problema concreto, precisamente el problema en el que todo lo anterior cobra mayor dramatismo: el del individuo disidente de la voluntad general y que rehúsa obedecerla. Rousseau resuelve la cuestión expeditivamente: se le obliga a ello. ¿No sufre con eso la libertad? Todo lo contrario: en realidad, lo que se hace es que «se le obliga a ser libre», dice Rousseau. Y lo dice con toda corrección lógica, según vamos a ver.

Digamos, de entrada, que este pasaje puede y debe ser puesto en relación con aquel otro en que Rousseau habla de los sufragios como modo de adopción de resoluciones comunitarias, en el cual vuelve a surgir el problema del disidente: «¿Cómo un hombre puede ser libre y estar obligado a conformarse con voluntades que no son la suya? ¿Cómo los que se oponen pueden a la vez ser libres y estar sometidos a leyes que no han consentido?» Y contesta elocuentemente: «La cuestión está mal planteada» (90).

Una y otra vez Rousseau se enfrenta con los problemas sin intentar esca-motearlos. Ahí queda planteado el problema de la disidencia tal como gustan de hacerlo los partidarios del sistema representativo y tal como los contumaces objetores de Rousseau repiten sin advertir que ya éste se autoobjeta y, replicando, emplaza a discutir el planteamiento de la misma objeción, que a él le parece incorrecto.

Antes de avanzar en este punto, es preciso que despejemos bien la incógnita del problema y no la involucremos con otras cuestiones, por importantes que sean o nos parezcan. Lo que se debate no es si el sistema representativo es mejor o peor que el propuesto por Rousseau, cuestión ésta cuya interesante y enormemente difícil discusión nos llevaría más lejos de lo que quiere ser sólo un análisis de la consistencia interna de un modelo político. Es aquí donde queremos centrarnos y a este norte reconduciremos una y otra vez la controversia. En concreto, dicha consistencia está puesta en tela de juicio con motivo de la aparentemente insuperable dificultad que presenta la disidencia política: ¿la voluntad general rousseauniana anula los derechos individuales o éstos se conservan, aun transformados, de modo que «uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes»? Y, dado que la disidencia habrá de presentarse y nadie, ni tampoco Rousseau, intenta silenciarla, se le censura a éste que quiera compatibilizarla con el cumplimiento inexorable de la voluntad general, cuando lo más justo sería aceptarla como un hecho y proporcionarle iguales armas al disidente para llegar a ser mayoría; y eso es —concluye el objetor de Rousseau—

(90) *Contrato social*, IV, 2.

lo que hace el sistema representativo y no el rousseauiano. El argumento es fuerte, sin duda, pero sólo como esperanza futura, no como presente real, pues, mientras la minoría llega o no a ser mayoría ¿acaso en el sistema representativo queda suspendido el cumplimiento de las leyes, de las leyes que esa minoría no ha consentido y con las que no está de acuerdo? La réplica no se hace esperar y es bien conocida: ese cumplimiento es beneficioso para la libertad de todos y, por ende, también para la de esa minoría. Pero ¿no es eso lo que dice Rousseau, si intercambiamos los términos voluntad general y disidente por los de mayoría y minoría? Nada digamos del irresoluble problema que se le plantea al que objetara de tal modo con esas minorías que, sociología electoral en mano, sólo en sueños pueden alcanzar el poder: están fatalmente destinadas a acatar por siempre jamás disposiciones que no comparten ni han consentido.

Naturalmente, el criterio subyacente en la objeción anterior debe completarse con el del riguroso respeto a los derechos de las minorías (cuando éstas respetan el juego democrático), de manera que si algunas no pueden alcanzar el poder, al menos podrán vivir con esa mínima dignidad y decoro que postula la persona humana, y no ser sacrificadas a la voluntad despótica de la mayoría. Y esto, en verdad, es decisivo. Pero veamos lo que dice Rousseau al respecto: «No merece crédito que la voluntad general consienta que un miembro del Estado, cualquiera que sea, o destruya a otro... En efecto, ¿no consiste el compromiso del cuerpo político en conservar al último de sus miembros con tanto cuidado como a todos los demás? ¿Y no es la salvación de un ciudadano una causa tan general como la de todo el estado? Dígasenos que es bueno que uno solo perezca por todos; yo admiraré esta sentencia en boca de un digno y virtuoso patriota que se inmola voluntariamente y por sentido del deber para la salvación de su país. Pero si se entiende que está permitido al Gobierno sacrificar a un inocente para salvar a la multitud, tendré esta máxima por una de las más execrables que jamás haya inventado la tiranía, la más falsa que se pueda establecer, la más peligrosa que se pueda admitir y la más directamente opuesta a las leyes fundamentales de la sociedad.» ¿Es eso panteísmo estatal? El texto continúa: «Lejos de ser uno el que deba perecer por todos, son todos los que han comprometido sus bienes y sus vidas en defensa de cada uno, a fin de que la debilidad particular se vea siempre protegida por la fuerza pública, y cada miembro por todo el Estado» (91). En eso consiste, no más, aquella enajenación de derechos: en un compromiso de defensa común hasta del último ciudadano.

Se dice, por último, y argumentando siempre desde una óptica pragmáti-

(91) *Economía política*, citado, págs. 51-52.

ca, que al funcionar la democracia —y no poder ser de otra forma— basada en la mayoría, la minoría disidente *debe* aceptar la voluntad mayoritaria como voluntad popular y, por tanto, como propia, en tanto actúa para que sus decisiones cambien de signo en lo sucesivo. Pues Rousseau no dice nada distinto; de manera que no se ve el porqué de la objeción. He aquí su pensamiento: «No hay más que una sola ley que por su naturaleza exija consentimiento unánime: el pacto social (...) Fuera de este primer contrato, el voto de la mayoría obliga siempre a todos los demás.» A continuación Rousseau se pregunta, como antes transcribíamos, por la compatibilidad entre la voluntad general y la libertad individual y replicaba poniendo en tela de juicio la corrección del planteamiento objetor: «Contesto que la cuestión está mal planteada (...) La voluntad constante de todos los miembros del estado es la voluntad general; por ella son ciudadanos. Cuando se propone una ley en la asamblea del pueblo, lo que se les pregunta no es precisamente si aprueban la proposición o la rechazan, sino si ésta es conforme o no a la voluntad general, que es la de ellos; cada cual, al emitir su voto, dice su opinión sobre el asunto y del cálculo de votos se obtiene la declaración de la voluntad general. Y cuando vence la opinión contraria a la mía, ello no prueba otra cosa sino que me había equivocado y que lo que yo creía voluntad general no lo era» (92).

De este texto repele sin duda su lenguaje, de apariencia bastante dogmática: todo parece reducirse a verdad y error, acertar o equivocarse; la verdad tiene todos los derechos frente al error, pero felizmente la verdad está en la mayoría. Pero si dejamos por un momento a un lado el lenguaje y nos atenemos al mensaje, éste es idéntico al universalmente entendido como democrático: la regla del juego es el predominio de la voluntad mayoritaria y, aunque sólo sea por conveniencia pragmática, vale más conservar dicho sistema democrático que ponerlo en cuestión cada vez; de manera que la voluntad tanto de la mayoría como de la minoría es conservar dicha regla de juego (Rousseau la llama voluntad general), incluso aunque la verdad tenga que ceder al error en algunos casos. De manera que, desde este punto de vista pragmático, que es el que se suele utilizar para objetar al utópico Rousseau, tampoco se ven las graves grietas de su teoría. El resultado es el mismo: el gobierno de la mayoría.

Pero contentarnos con «salvar» a Rousseau de estos ataques pragmáticos y «realistas» sería falsearlo, además de que indican más la debilidad de las críticas que la firmeza de su teoría. Rousseau no se propone, en su tratamiento del problema de la disidencia política, ser convincente respecto del correcto

(92) *Contrato social*, IV, 2. Sobre las posibles interpretaciones de este pasaje, cfr. LACHARRIERE, *op. cit.*, págs. 57-59.

funcionamiento de su sistema (sobre este punto habremos de pronunciarnos más adelante). Se propone tan sólo extraer la conclusión más lógica del diseño de su modelo. En éste la igualdad es prenda segura y clave de la libertad, como vimos; hasta el punto de que nadie tiene interés en hacer onerosas para los demás las condiciones sociales; en ese modelo deontológico el interés general es asumido como propio por los ciudadanos porque están convencidos de que la voluntad general es justa y tiene todas las garantías de acierto, pues no hay intereses parciales que puedan perturbar la leal adopción de resoluciones generales con criterios de auténtica utilidad general. En estas condiciones, la voluntad general es necesariamente justa y certera; es infalible; hay muchas razones para que lo sea y ninguna para que no lo sea. Entonces, quien disiente de la voluntad general —en la que él participa— es o que se equivoca o que pretende no ya su bien particular, sino unas ventajas incompatibles con esa igualdad liberadora de todos y cada uno, abstracción hecha de los más que improbables casos de videntes superdotados. Así, pues, únicamente en el modelo deontológico el soberano —el pueblo, no lo olvidemos— es siempre justo, es siempre lo que debe ser: «par cela seul qu'il est, est toujours tout ce qu'il doit être», dice Rousseau precisamente en el mismo pasaje en el que discute el problema de la disidencia política que nos viene ocupando. En cambio, en las indeseables condiciones sociales del antimodelo «le prétexte du bien public est toujours le plus dangereux fléau du peuple» (93), y quien mantiene lo contrario es porque quiere seguir sosteniendo la soberanía en manos de unos pocos, es porque quiere perpetuar la desigualdad.

De nuevo, como vemos, es la contraposición de modelos la que nos da la clave de la correcta intelección de Rousseau y la explicación satisfactoria de frases y sentencias, de máximas y enunciados que en su tenor literal parecen contradictorios; por fuerza habían de serlo, ya que describen modelos que lo son. Rousseau, al menos en este nivel de los *principios*, podrá ser calificado de utópico, incluso deberá serlo, pero no de ilógico; será ilógico, y mucho, en el ámbito funcional de su teoría política; pero sobre esto —que, paradójicamente, es silenciado por los eruditos— ya hemos dicho que nos pronunciaremos más adelante.

G. Vedel ha sabido ver limpiamente que es la igualdad el único punto de mira para entender el modelo rousseauniano. Todo depende de la igualdad inicial, de la igualdad de los pactantes: «En una sociedad de iguales, oprimir a otro es oprimirse a sí mismo, porque la ley es igual para todos. No hay, pues, miedo a que la mayoría oprima a la minoría, porque si lo hace, se oprimiría a sí misma, ya que está sometida al mismo trato... Una sociedad de

(93) *Economía política*, citado, pág. 54.

iguales no puede ser opresora; he aquí la clave de la obra de Rousseau... Si una sociedad se compone de iguales, los intereses de todos son los mismos... La minoría puede reconocer en la voluntad de la mayoría su propia voluntad porque las divergencias de opinión no tienen raíces profundas... Así interpretado, el pensamiento de Rousseau está muy próximo al pensamiento profundo de Marx...» (94).

Excúsenos tan larga disquisición. Era necesaria para, en primer lugar, poner a prueba la coherencia rousseauiana, y de camino, en segundo lugar, perfilar el verdadero sentido —que nosotros decíamos único y unívoco— de aquellas palabras del *Emilio* y del *Manuscrito de Ginebra* que sólo recogía en su segunda mitad el *Contrato social*, referentes a que todo el modelo político descansa en la particular naturaleza del pacto inicial, sin el cual aquellos compromisos serían tiránicos y abusivos. En el modelo deontológico no lo son, ni en él se sacrifica al individuo ni a su libertad, pues, como acertadamente subraya Lacharrière (95), la libertad no está cuestionada nunca en un modelo en el que el poder procede precisamente de la libertad.

Ahora vemos que aquel lenguaje rousseauiano sólo en apariencia era dogmático. En realidad, Rousseau está expresando con bastante exactitud lo que su modelo da de sí, una vez aceptadas las premisas. Dichas premisas pueden, ciertamente, no ser aceptadas; pero entonces ya estamos hablando de otra cosa y no del modelo rousseauiano. Este, por tanto, ha de ser asumido en su integridad para ser tal; y el estudioso, en su integridad deberá estudiarlo para no falsearlo. Como ya nos tiene acostumbrados, es Rousseau mismo el que nos advierte de los peligros de las medias tintas. Sabe Rousseau que su modelo es considerado *utópico* y rechaza tal etiqueta, demasiado frecuente en la Ciencia Política.

Sabe también Rousseau que su modelo comporta, para su cabal realización, la total reedificación de la sociedad. Lo dice a tenor del sistema pedagógico del *Emilio*, pero podemos ampliarlo a todo su modelo político, del que aquél es función. Dice así: «Sería preciso fundar de nuevo toda la sociedad.» Y también: «...es preciso todo o nada». Y no lo dice por ganas de ra-

(94) G. VEDEL: *Manuel élémentaire de Droit constitutionnel*, París, 1948, páginas 193-194. No obstante, cuando VEDEL trata de aclarar el paralelo entre ROUSSEAU y MARX parece sentirse obligado a mantener entre ellos, en parte, al menos, la tópica diferencia entre la igualdad formal ante la ley y la igualdad real de condiciones existenciales. Si lo que estamos viendo a lo largo de este trabajo no es puro dislate, la igualdad rousseauiana no puede ser sólo igualdad formal ante la ley, pues, de ese modo, no podía ser soporte de una sociedad como la descrita por Rousseau: liberadora, no opresora ni represiva, solidaria e integradora, como el mismo VEDEL describe líneas antes.

(95) R. DE LACHARRIÈRE, *op cit.*, pág. 59.

dicalismo, sino por el íntimo convencimiento de que sólo así cumple su función liberadora. Hasta tal punto insiste, que considera preferible el modelo ordinario, la práctica de la sociedad coetánea, antes que seguir a medias el que él propone.

Apresurémonos a matizar que el *todo o nada* rousseauiano es algo muy distinto de la rigidez dogmática. Muy al gusto de lo que después defenderá la filosofía de la *praxis*, Rousseau añade: «...lo que yo llamo todo no es seguir servilmente mis ideas; al contrario, es, con frecuencia, corregirlas», conforme lo vaya exigiendo la aplicación particular de aquellos principios (96). Ahora bien, no confundamos tampoco la ductilidad de la *praxis* con el chalaneo de los principios. En lo tocante a éstos, Rousseau es inequívoco: «Propón lo factible, se me repite sin cesar. Es como si se me dijera: propón que se haga lo que se hace, o, al menos, propón algún bien que pueda conjugarse con el mal existente. Un proyecto tal es, respecto de algunas materias, más quimérico que el mío porque en esa mezcla el bien se corrompe sin que el mal se cure. Antes querría yo seguir en todo la práctica establecida que tomar a medias una que sea buena; habría en ello menos contradicción en el hombre, que no puede tender a la vez a dos fines opuestos» (97). Lo

(96) Cfr. F. y P. RICHARD, *op. cit.*, págs. 11 y XXXVIII, de donde tomo los textos citados y que los referidos autores sitúan en las *Memorias* de Mme. d'Epinau y en la *Correspondencia* de Rousseau.

(97) *Emilio*, «Prefacio», ed. cit., pág. 3. Estamos refiriendo estas ideas, creo que sin incorrección, al modelo político deontológico que se contiene en el *Contrato social*. Pero no olvidemos que los textos citados están en o hacen relación al *Emilio*. Digo esto porque es frecuente rebatir el sistema pedagógico de ROUSSEAU arguyendo que fracasó como padre y como preceptor y que las técnicas pedagógicas que proclama están desmentidas por la ciencia actual. Respecto de lo primero, hemos de distinguir su vida de su obra. Cierto que una vida a espaldas de lo que se defiende teóricamente resta a la obra mucha credibilidad. Pero eso no impide que nosotros las analicemos aparte, puesto que el fracaso vital también se puede deber a causas que poco o nada tengan que ver con la fortaleza o endeblez de la teoría. Por lo que se refiere a su fracaso como preceptor, era de esperar. Si su sistema pedagógico requería «fundar de nuevo toda la sociedad», como él mismo dice, intentar su aplicación particular a un solo caso y, naturalmente, sin ningún cambio en la estructura social que le sirve de marco, era condenarse al fracaso si es que de verdad ROUSSEAU pretendía aplicar su sistema íntegro, y, en caso contrario, era contradictorio, porque ya sabemos que, aun con toda la flexibilidad práctica que se quiera, el sistema pide su aplicación íntegra: «Es preciso todo o nada.» Entendámonos: lo contradictorio no es el modelo (no es ése el problema que nos ocupa), sino el intento de aplicación en condiciones distintas de las postuladas por el sistema, que repudia, por vocación propia, todo posibilismo reformista. En cuanto a la superación de las técnicas pedagógicas que el autor del *Emilio* propone por la ciencia actual, sea ello en hora buena. Lo que habría que estudiar a fondo es si en su época había tratados de Pedagogía que desmintieran al

utópico, lo quimérico, es pretender una sociedad justa sin apenas cambiar la injusta, piensa nuestro ilustrado disidente.

Como repetidamente estamos contemplando, la mente lógica de Rousseau se adelanta una y otra vez y resuelve las objeciones que, a pesar de todo, y como claro exponente de que ha sido menos estudiado que denostado, se le continúan haciendo impenitentemente. La abundante tinta antirrousseauiana se ha vertido más en beneficio de la industria impresora que de la Ciencia Política.

4.2.3. *La «civitas Dei» rousseauiana*

R. Mondolfo ha sabido captar la esencia de la filosofía rousseauiana con rara precisión: «Reivindicación de la interioridad: tal es el punto central de la filosofía de Rousseau. Aquí está el manantial de su apasionado amor a la naturaleza; aquí su profunda diferencia con los enciclopedistas, que, no obstante, hablaban tanto de naturaleza; aquí la fuente viva de sus doctrinas psicológicas, religiosas y morales, sociales y políticas; aquí la explicación de su inmensa influencia en toda la filosofía posterior y en la conciencia moderna» (98).

Rousseau no se conforma con el modo de filosofía conocido: «He visto —dice— muchos que filosofaban bastante más doctamente que yo; pero su filosofía les era, por así decirlo, extraña... Estudiaban la naturaleza humana para poder hablar sabiamente de ella, no para conocerse a sí mismos.» Este

Emilio con suficiencia científica, pues hacer lo contrario, además de injusto, no satisface sino al que se acerca a ROUSSEAU con prevención, como es tan frecuente. Por lo demás, nada impide que, aun siendo defectuosa la aplicación funcional de los principios pedagógicos (arte éste para el que ROUSSEAU no estaba muy dotado), estos mismos principios, la filosofía que tienen a la base, fuera correcta o, por lo menos, consistente. Y es éste el ámbito que debe retener nuestra atención, por ser el que afecta más de cerca al modelo político, que está sustentado por la misma filosofía y porque mi preparación en ciencia pedagógica para discutir todo lo demás es ciertamente nula. Los principios, sin embargo, no pueden ser más coherentes: a) el hombre es bueno por naturaleza y ha sido pervertido por la sociedad, por la ciencia y por el arte que se han vendido al amo, al rico, al poderoso; b) es necesario, por tanto, volver a lo natural para encontrar en ello al hombre verdadero; c) no es preciso regresar al estado natural, ni es preciso ni es posible. Basta saber despertar en el hombre, desde el principio (y para eso habría que fundar de nuevo la sociedad) sus innatas inclinaciones al bien, a la justicia, a la verdad, obviando los prejuicios, el fanatismo, el servilismo, el convencionalismo, la mentira, lo ficticio, la adulación. En pocas palabras, evitando la alienación de la virtud y de la libertad del hombre. O, por decirlo aún más sintéticamente, evitando la alienación de su naturaleza.

(98) R. MONDOLFO, *op. cit.*, pág. 29.

nosce te ipsum rousseauiano es el reencuentro del hombre con su yo más natural y más puro. En él cifra Rousseau —dice Mondolfo— el *principio de personalidad*, que demanda, de un lado, una *libertad irrenunciable* (porque es consustancial al hombre) y, de otro, un *desarrollo integral*, que de ningún modo se puede alcanzar con la división de trabajo, pues ésta escinde al hombre en sí mismo y respecto de los demás. El desarrollo integral postula la superación del egoísta *amor propio* en un solidario *amor de sí*, en el que el yo se expande espontáneamente en comunión con todos los otros yoes y con toda la naturaleza. Sólo así el cuerpo social que se crea no es un mero agregado de hombres, sino un *yo común* en el que la libertad y el orden social se conjugan armoniosamente y se identifican, y cuya voluntad no es la particularista *voluntad de todos* (proveniente del amor propio), sino la solidaria y universalista *voluntad general* (que deriva del amor de sí). En fin, para conseguir esa unidad orgánica es necesario un acto originario en el que se den ya tales condiciones: es el *pacto social*, «el acto por el que un pueblo es un pueblo».

Se da cuenta Rousseau de que su modelo político requiere un territorio reducido, al modo de la *polis* griega, de la *civitas* romana, de los pequeños estados italianos del Renacimiento, de su Ginebra natal. Todo un capítulo del *Contrato social* dedica no tanto a exaltar las ventajas de un estado pequeño como a resaltar las desventajas de los estados grandes, principalmente de los que han crecido demasiado. Un estado, dice, tiene unas medidas naturales idóneas, como las tiene el hombre. Por eso, es preciso «que no sea demasiado grande para poder ser bien gobernado, ni demasiado pequeño para poder mantenerse por sí mismo» (100). Sentado lo cual, nuestro autor se centra en la crítica de los grandes estados. «Cuanto más se extiende el vínculo social, más se relaja y, en general, un estado pequeño es proporcionalmente más fuerte que uno grande.»

Rousseau encuentra *mil razones* que demuestran esta máxima. Señalemos, entre otras, que en el estado grande la administración es más difícil y más onerosa para el pueblo, que ha de soportar el coste de la administración de la ciudad, del distrito, de la provincia, de los grandes gobiernos de las satrapías, de los virreinos, etc., y, por último, de la administración suprema, «que lo aplasta todo». Además, el Gobierno tiene menos vigor y celeridad, y el pueblo tiene menos afecto a una patria demasiado grande, «a unos jefes que no ve nunca» y «a unos ciudadanos que, en su mayor parte, le son extraños». Por último, la misma ley no convendrá a territorios tan dispares; pero leyes diferentes engendrarán desorden y confusión. La conclusión no podía

(99) Cfr. *ibid.*, págs. 41-48, 72 y 76-79, que yo he resumido y parafraseado.

(100) *Contrato social*, II, 9.

ser otra: «...y así es cómo un cuerpo demasiado grande para su constitución se derrumba y perece aplastado bajo su propio peso».

Avanzando en la lectura del *Contrato social* nos encontramos con otro pasaje en el que Rousseau se pronuncia sobre el tema, aunque mucho más brevemente: «Bien mirado todo —dice— no veo que en lo sucesivo le sea posible al soberano (al pueblo) conservar entre nosotros el ejercicio de sus derechos si la nación no es muy pequeña» (101). Lacharrière apunta con oportunidad que por aquella época había en Europa pequeños estados cuya comparación con los grandes no revelaba ventajas ni mucho menos (102). No importa. Bien convencido está Rousseau de que los estados que se dicen civilizados, los grandes igual que los pequeños, dejan mucho que desear. El tipo de comunidad que Rousseau idea, agrícola y austera, sobre cuya extensión, cultivos, etc., especula con fruición (103), comunidad que, por el mutuo conocimiento de todos sus miembros, sea un *yo común* o socializado y no un mero agregado humano, ese tipo de comunidad sólo puede serlo una de proporciones reducidas. Rousseau escribe en un momento histórico aún precapitalista. Concibe la felicidad como integración del hombre con la naturaleza. «La condición natural del hombre —escribe en la *Nueva Heloísa*— es la de cultivar la tierra y vivir de sus frutos... Este es el único estado necesario y útil... En él reside la verdadera prosperidad de un país, la fuerza y la grandeza que un pueblo saca de sí mismo» (104). La economía basada en el dinero, en el comercio y en el interés, en las capciosas combinaciones de las finanzas, todo lo cual va unido a una vida muelle y cómoda —o a su inmoderado deseo—, le es particularmente antipática: «Esta palabra, finanzas, es palabra de esclavitud, desconocida en la ciudad (libre)». «En un estado verdaderamente libre los ciudadanos lo hacen todo con sus brazos y nada con el dinero; lejos de pagar para eximirse de sus deberes, pagarán por cumplirlos personalmente. Yo estoy muy lejos de las ideas corrientes; creo que las prestaciones personales son menos contrarias a la libertad que las económicas» (105). La vida urbana aparta al hombre de la naturaleza y conduce a la ruina del país, que queda esquilado por la gente de negocios. «Cuanto más rica es la ciudad, más miserable es el país», sentencia Rousseau en *Economía política*. No le faltaba a Rousseau una buena dosis de razón si lo situamos en su contexto histórico más cercano: en el siglo XVIII la agricultura francesa quedó exhausta por la muy estricta exigencia de los innúmeros cánones y privilegios que sobre ella

(101) *Ibid.*, III, 15.

(102) R. DE LACHARRIÈRE, *op. cit.*, pág. 79.

(103) *Contrato social*, II, 8 y 10.

(104) *Nueva Heloísa*, V, carta 2.ª.

(105) *Contrato social*, III, 15.

pesaban y que ahora habían sido adquiridos por la burguesía precapitalista, la cual no volvía a invertir después sus beneficios en el campo (106). Por otra parte, el comercio, la industria y las finanzas conllevan, junto a la urbanización de la vida y de la cultura, una centralización de los grandes estados, lo que para Rousseau resulta tan repudiable que llega a decir que «Francia sería mucho más poderosa si París fuera aniquilada» (107); aunque, desde luego, no estaba dispuesto a hacerlo él.

Rousseau mira en su derredor para hallar un pueblo donde aún sea realizable su modelo. Además de pequeño y agrícola, debe ser joven, en período de formación, para que sus vicios y prejuicios no hayan arraigado demasiado (108). Se fija en Córcega (109) como posible ubicación de su utopía, que ya no sería tal; pero no lo hace así porque conociera a fondo la isla y viera en ella aquellas cualidades, sino porque las suponía simplemente, al tratarse de un país casi en estado natural (en el sentido de escasamente desarrollado y, por ende, poco corrompido) y porque, además, admiraba el carácter indómito que los corsos habían demostrado contra los invasores extranjeros. Aquí podía tener lugar el contrato social igualitario y fundarse una comunidad justa, igual, solidaria, agrícola, en la que el hombre se naturalizara y la naturaleza se humanizara, por emplear las palabras de Marx, tan cercanas a Rousseau. Aquí podía instaurarse la «ciudad de Dios» (110), la ciudad justa y virtuosa en la que la naturaleza adquiere los atributos de la divinidad y la voluntad general su vicaría, acerca de la cual construye Rousseau, como observa Chevallier, «una verdadera metafísica, por no decir una teología» (111).

¿Y los estados grandes, desarrollados, con populosas ciudades? Algunos estudiosos (B. de Jouvenel, Lacharrière, Rodríguez Huéscar) entienden que los grandes estados están deshauciados irremediablemente y que hay que dejarlos, según Rousseau, caminar hacia su muerte. Y lo entienden así basados principalmente en dos textos de Rousseau. Uno es aquel en que éste sentencia que «el cuerpo político, al igual que el humano, comienza a morir desde su nacimiento y lleva en sí las causas de su destrucción» (112). El otro es el muy conocido y ya citado por nosotros anteriormente acerca de la imposibilidad

(106) Cfr. mi artículo *Democracia y representación en los orígenes del Estado constitucional*, R. E. P., núm. 203, septiembre-octubre 1975, págs. 153-155 y bibliografía allí citada.

(107) *Emilio*, V.

(108) *Contrato social*, II, 8.

(109) *Ibid.*, II, 10.

(110) Cfr. R. DE LACHARRIÈRE, *op. cit.*, págs. 81-82.

(111) J. J. CHEVALLIER, *op. cit.*, pág. 149.

(112) *Contrato social*, III, 11.

de que «el soberano conserve sus derechos si la nación no es muy pequeña». Incluso se llega a decir que, para Rousseau, lo único salvable en esas sociedades ya corrompidas era el individuo y que a ello se encamina el *Emilio*, mientras que en los pueblos pequeños todavía puede ser salvada la sociedad misma, intención ésta a la que responden sus *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* y su *Proyecto de Constitución para Córcega*.

Demasiado brillante para ser exacto. En los países avanzados no acaba la historia con la destrucción del estado o su eterna agonía, sino que, como vimos, éste es el punto de arranque para una nueva sociedad. Y Rousseau entendía que ese momento de destrucción y nuevo comienzo sería presumiblemente violento. En una palabra: a los países avanzados les queda la vía revolucionaria para regenerarse. Que Rousseau hable de su acatamiento del orden establecido puede ser mejor interpretado como cautela personal, nada exagerada en su momento histórico; pero su teoría ahí está y el estudioso debe tomarla en su pureza doctrinal sin dejarse seducir por protestas de mansedumbre y moderación política personales. Por lo demás, aquellos dos textos aducidos distan mucho de ser firme apoyo de la interpretación conservadora de la obra que estudiamos. Porque la degeneración del cuerpo político, a semejanza del cuerpo humano, es algo que puede predicarse lo mismo de los países avanzados que de los atrasados, lo mismo del hombre sabio que del ignorante, lo mismo del rico que del pobre; y que el pueblo sólo pueda conservar sus derechos en una nación pequeña es doctrina rousseauiana incontrovertible, pero el texto continúa diciendo: «Pero si es muy pequeña ¿será sojuzgada? No. Luego expondré cómo se puede reunir el poder exterior de un gran pueblo con la fácil administración y el buen orden de un pequeño Estado» (113). Rousseau concluye el capítulo sin desarrollar este punto y ya no lo hace en ningún otro sitio con extensión y sistema, pero pone una nota explicativa de su silencio: «Esto es lo que me había propuesto hacer a continuación de la presente obra, cuando, al tratar de las relaciones exteriores, viniera a parar a las confederaciones; materia enteramente nueva y cuyos principios están aún por establecerse». De esta forma, el federalismo aparecía a muchos pensadores ilustrados —y no sólo a Rousseau— como la más idónea solución de este problema, si no la panacea de toda la política, aunque sin prejuzgar el modo —revolucionario o no— de implantarlo. Y si los pequeños estados pueden unirse, sin perder su autonomía, mediante un pacto federal (*foedus*), los estados grandes pueden estructurarse en unidades autónomas más reducidas. En resumen: el ideal rousseauiano, su *civitas Dei*, no está vedada a ningún pueblo. Rousseau no

(113) *Ibid.*, III, 15.

escribe sólo ni principalmente para corsos, sardos ni escondidos pueblos africanos, sino muy directamente para franceses y demás europeos.

4.2.4. *El rigor terminológico, la retórica y la dialéctica en la Teoría Política*

La obra de Rousseau es verdaderamente rica. En ella se dan cita, junto a la ya comprobada pulcritud argumental, una gran voluntad de precisión terminológica unas veces; otras un deliberado retoricismo, y otras, en fin, progresiones dialécticas no siempre explicitadas al lector; todo ello según creyera conveniente al momento de su discurso.

a) Se daba cuenta, en efecto, el discutido ginebrino de que su concepción y planteamientos se separaban de los que hacían los filósofos ilustrados coetáneos, pero que tenía que utilizar las mismas palabras, motivo por el cual el lector podía con harta frecuencia entenderle mal. Nosotros ya hemos tenido oportunidad de servirnos de sus aclaraciones para poner cuidado y no precipitarnos en la interpretación. Recuérdese su advertencia al comienzo del capítulo titulado «De los límites del poder soberano» (114), en la que se queja de la pobreza del idioma para expresar con exactitud su pensamiento. En algún otro pasaje hace un esfuerzo para fijar su propia terminología, de lo que avisa al lector para evitarle equívocos y exigirle parejo cuidado: «Antes de hablar de las diversas formas de gobierno, tratemos de fijar el sentido preciso de esta palabra, que no ha sido hasta ahora bien explicada», dice. Y aún insiste: «Advierto al lector que este capítulo debe leerse con mucho detenimiento, y que yo no conozco el arte de ser claro para quien no quiere prestar atención» (115). Por eso Rousseau aclara a menudo qué entiende por ley, qué por soberano y por súbdito, qué por república, estado y poder, qué por Gobierno, por príncipe y por ciudadano.

b) Pero, por otra parte, y como ponen de relieve Goulemot y Launay (116), Rousseau no se conforma con el convencimiento intelectual del lector, sino que busca incluso su asentimiento emocional. Tan importante función del estilo literario se cumple mediante lo que Rousseau, avezado escritor sobre música, llama *armonía* (117). Para conseguir un discurso armó-

(114) *Ibid.*, II, 4.

(115) *Ibid.*, III, Preámbulo y capítulo 1.

(116) J. M. GOULEMOT y M. LAUNAY, *op. cit.*, págs. 244-246.

(117) La importancia que ROUSSEAU confiere a la armonía queda resaltada en la carta que escribe al impresor de la *Carta a D'Alembert*, con ocasión de la corrección de pruebas: «L'harmonie me paraît d'une si grande importance en fait de style que je la mets immédiatement après la clarté, même avant la correction»; cit. por M. LAUNAY:

nico utiliza nuestro autor unas veces fórmulas de choque, en las que enfrenta dos ideas de forma lapidaria, como cuando afirma, en el inicio mismo del *Contrato social*: «El hombre ha nacido libre y, sin embargo, por doquier se encuentra encadenado»; o cuando en el *Emilio*, también al comienzo y no por casualidad, estampa: «Todo está bien al salir de las manos del Creador, todo degenera entre las manos del hombre». O bien, otras veces, arguye con imágenes dramáticas; así lo hace, por ejemplo, cuando escenifica la fundación de la sociedad opresora y el comienzo de nuestros males: «El primer hombre que, tras haber cercado un terreno, dijo 'esto es mío'...»; y cuando, como expusimos, busca el rechazo frontal y apasionado del antipacto que subyace a esa sociedad. Otras veces, en fin, provoca la expectación del lector, como también vimos, anunciando un tema que no aborda o el punto final de unas explicaciones que después no terminan. Rousseau sabe tensar su prosa, someterla a cambios de ritmo, unir sentimientos y razón, hechos y sueños, emociones y silogismos, humor y seriedad, buscando, en una palabra, poner al lector en situación y contagiarse sentimientos. Y lo logra con ese supremo arte literario suyo, destinado a cambiar la prosa francesa.

En ocasiones, sin embargo, tales recursos literarios han desorientado a más de un calificado estudioso, como ocurre con B. de Jouvenel y J.-J. Chevallier, que entienden el paso del estado natural al civil como una *desnaturación* o desnaturalización (118). La cuestión no superaría la anécdota si no fuera porque afecta a un punto esencial de la teoría rousseauiana, por lo que trataremos de esclarecerlo.

Los términos *desnaturación* y *desnaturalización*, aunque tengan apoyatura en textos del *Contrato social*, no son probablemente los más adecuados por mucho sentido peyorativo que les quitemos. Es cierto que el lenguaje empleado por Rousseau es, en este ámbito, muy fuerte y radical, pues habla de que para ser legislador en la sociedad libre «harían falta dioses» o bien «una inteligencia superior» que fuera «capaz de cambiar, por así decirlo, la naturaleza humana; de transformar a cada individuo... de alterar la constitución del hombre para mejorarla...» (119). Pero hay en dicho lenguaje más retórica que deseo de precisión eidética. Notemos ese «por así decirlo»

«Introduction» a la ed. francesa de la citada *Carta a D'Alembert*, París, 1967, pág. 35. Es esta «Introducción» y el citado libro de GOULEMOR y LAUNAY *El siglo de las luces* (páginas 244-246), los que me han puesto sobre la idea y algunos de los ejemplos de esta buscada armonía del discurso rousseauiano.

(118) J.-J.-CHEVALLIER, *op. cit.*; B. DE JOUVENEL: *Essai sur la politique de Rousseau*, en la ed. del *Contrato social* de Ginebra, 1947.

(119) *Contrato social*, II, 7.

que resta al pasaje intención definitoria. Rousseau sólo está tratando de encontrar una expresión feliz que nos sitúe escénicamente ante la idea. Para eso pinta su ciudad —y la legislación en ella— como algo muy distinto a cuanto vemos en nuestra sociedad, como si los hombres, al ser ubicados en un sistema distinto, devinieran también diferentes (120), como si todo fuera tan distinto a lo humano cotidiano actual que estaríamos tentados de considerarlo sobrehumano, rayano en lo divino («harían falta dioses»).

La referencia a la divinidad tampoco debe desorientarnos. Con ella no quiere negar Rousseau la naturaleza humana ni su capacidad de superación. Es otro recurso literario que utiliza en varias oportunidades para significar lo óptimo, lo que es tan excelente que resulta de difícil hallazgo y de imposible realización o poco menos. Recordemos, a igual respecto, lo que dice Rousseau de la democracia: «Por otra parte, ¡cuántas cosas difíciles de reunir supone este gobierno!», exclama; y, después de enumerar esas dificultades y de hacer alguna que otra disquisición sobre ellas, concluye: «Si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres» (121). Si tomáramos literalmente estas aseveraciones estaríamos no ya ante el propósito de diseñar un modelo utópico y acaso ucrónico, sino, más todavía, ante el estéril empeño de teorizar sobre el puro absurdo de una organización política humana cuyos miembros carecen de la humana naturaleza; de aquí apenas si hay un paso que dar para interpretar a Rousseau como teólogo político en su sentido más puro y ridículo, entretenido en especular sobre la organización política que más conviene a la divinidad, puesto que de vez en vez tiene a bien introducir a los dioses en sus páginas.

Ni hay tal, por supuesto, ni tampoco desnaturación del hombre, sino, *por así decirlo*, una como alteración de la constitución humana para mejorarla, en palabras del propio Rousseau; alteración o transformación no para violarla, pues su modelo, como hemos repetido y probado, no descansa sobre la violación del estado natural ni del hombre natural (esto es lo que hace el antimodelo, y por eso es recriminable), sino precisamente en su conservación, desarrollo y enriquecimiento. La civilización o paso al estado civil, por consiguiente, no tiene necesariamente que ser desnaturalizada ni desnaturalizadora, ya que, si el estado civil al que se accede es el igualitario, libre y

(120) Esta idea, que ROUSSEAU es de los primeros en sostener y desarrollar hasta hacerla eje de su doctrina política, estaría llamada a desempeñar un importante papel en la sociología contemporánea, como DURKHEIM se cuidó de destacar y los teóricos posteriores de olvidar.

(121) *Contrato social*, III, 4. Sobre la interpretación de este pasaje, en el que se han estrellado tantos autores, cfr. más adelante el punto 5.2.2.

justo, la naturaleza humana queda asumida como metro y norma. Si, por desdicha, hemos advenido a nuestra injusta sociedad, lo que postula Rousseau es el rescate del hombre natural y la superación de su enajenada, *desnaturada*, situación (aquí sí cabe la expresión). Así, pues, los términos que mejor reflejan el pensamiento rousseauiano sobre ese paso al estado civil perfecto serían el de *civilización*, claro, y también *moralización*. Este último encuentra acomodo literal bastante en otros pasajes, puesto que, según el *Contrato social*, el hombre accede a la vida moral propiamente dicha —que es racional y reflexiva— en el estado civil (122); y, por abundar en este orden de ideas, en la *Nueva Heloísa* podemos leer de forma elocuente: «Todo consiste en moralizar al hombre natural» (123).

c) En la inteligencia de ese modo de proceder, de esa peculiaridad estilística de Rousseau que le lleva a buscar tanto el convencimiento racional como el asentimiento emotivo, es como hay que contemplar muchas de sus aparentes contradicciones, de mayor o menor entidad. Como, de otro lado, en función de la dialéctica hay que interpretar otros no escasos escollos con que se encuentra el lector. Así, por ejemplo, al final del *Discurso sobre las ciencias y las artes* admite que algunos sabios practiquen la literatura cuando al principio la había condenado radicalmente; en el *Discurso sobre la desigualdad* hace a la propiedad privada responsable de los crímenes, de las guerras, de la injusticia, pero termina admitiéndola como legítima y necesaria; en la *Carta a D'Alembert* asiente a la posibilidad de un teatro puro y patriótico habiendo antes criticado violentamente sus efectos morales perniciosos.

Todo ello tiene mucho que ver, formalmente, dialécticamente, con esas lapidarias y eficaces frases de las que nos hacíamos eco anteriormente: «Todo está bien al salir de las manos del Creador, todo degenera entre las manos del hombre.» «El hombre ha nacido libre y, sin embargo, por doquier se encuentra encadenado.»

Admitiendo, aunque sólo sea una vez, la muy convencional terminología *tesis-antítesis-síntesis*, y aplicando dicho esquema de interpretación a la obra rousseauiana, aparece meridiana la estructura dialéctica de su discurso mental. En el origen (tesis) todo estaba bien ordenado, el hombre era libre, etcétera; tal es el estado natural. Después (antítesis), a partir de la apropiación desigual de la tierra, se crea una estructura social opresora, injusta, que encadena al hombre por doquier; todo degenera entre las manos del hombre en el estado civil; todo es una infame deformación y violencia de la

(122) *Id.*, I, 8.

(123) *Nueva Heloísa*, V, 8.

naturaleza, a las que Rousseau se enfrenta con una crítica inmisericorde: las artes, y las letras, y las ciencias sirven al poder, al amo, y alienan al hombre común distrayéndolo de su misión principal, perentoria e ineludible, que es acabar con tal situación, con ese estado civil, y edificar la sociedad sobre bases nuevas. Ese es el tercer momento dialéctico o síntesis: la reconstrucción de la sociedad, cimentada ahora en un contrato social igualitario y libre, mediante el que «cada uno pone en común su persona y su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general», de tal manera que «uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes»; tan libre como en el estado natural. De ese modo se logra conservar (mejor, recuperar) la libertad del estado natural, pero viviendo en el estado civil, con todo lo positivo que éste añade a aquél y sin lo negativo que hasta ese momento hubiere inyectado el lamentable estado civil que vivimos. En este tercer momento se recogen, en verdadera síntesis, los dos momentos anteriores, pero elevándolos a un nivel superior de vida: la convivencia solidaria. Cesa entonces el conflicto entre naturaleza y cultura y, como dice Kant, «el arte se vuelve a tornar naturaleza» (124). La propiedad ya no será nociva puesto que en su cuantía y modo se origina en la voluntad general y de ella depende en todas sus posibles vicisitudes por las que atraviesa la sociedad. Las artes, las letras y las ciencias no tendrán más un amo a quien servir a costa de otros, por lo que podrán desarrollarse en auténtica libertad creadora, en una libertad al mismo tiempo progresivamente liberadora de sus legítimos destinatarios, que son todos y cada uno de los miembros del cuerpo político, los ciudadanos de la república.

A la luz de este esquema de interpretación la obra de Rousseau aparece en sazón y pleno sentido, mostrando su cohesión y agudeza. Pero ¡ay! también su peligrosidad para el orden establecido, por su penetración clarificadora y su aliento revolucionario.

(124) KANT: «Comienzo verosímil de la historia humana», en el volumen *Filosofía de la Historia*, edic. de Buenos Aires, 1964, pág. 127. KANT trata en las páginas anteriores —y con poca fortuna— de conciliar con el Génesis sus especulaciones sobre el proceso de civilización. A nosotros, sin embargo, más que este problema kantiano nos interesa que tan sólido filósofo entienda que es sobre un esquema similar al nuestro como se comprende a ROUSSEAU: «De esta manera se pueden conciliar entre sí y con la razón ciertas afirmaciones del famoso J.-J. Rousseau, en apariencia contradictorias y tan frecuentemente mal interpretadas» (pág. 126).

5. EL FUNCIONAMIENTO DEL MODELO. SU INCONSISTENCIA

Pero si la trabazón lógica de los *principios* del Derecho Político es poco menos que irreprochable y su desarrollo deductivo se refuerza con la retórica y con la dialéctica, cuando Rousseau quiere hacer operativo su modelo articulando mecanismos que lo hagan funcionar, se siente mucho menos firme y comenzamos a percibir deficiencias en su *Teoría*. Es aquí donde aparece el Rousseau ilógico y no en otro momento de su Derecho Político. Las lagunas y los paralogismos se encuentran en esos pasajes del *Contrato social*, en el *Proyecto de Constitución para Córcega* y en las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* y sobre su proyectada reforma.

Antes de continuar adelante, sin embargo, conviene hacer una precisión, sugerida por el carácter tan distinto de dichas obras. Las dos últimas son neta e intencionadamente posibilistas y «de encargo». El *Proyecto* fue redactado por la insistente petición de Mathieu Buttafoco, noble corso que esperaba servirse de las ideas rousseauianas para sus planes sobre la isla. Las *Consideraciones* es una obra sugerida por el noble polaco Wielhorski; para ellas utilizó Rousseau la Memoria de Mabbly (*Du Gouvernement de Pologne*) y documentación facilitada por Wielhorski; material, por lo tanto, de segunda mano, aunque bastante correcto (125). Escrita la primera en 1765 sin ningún plan definido, pues en realidad son simples notas, y la segunda en el invierno de 1770 a 1771, en ambas se esfuerza Rousseau por introducir el máximo del modelo del *Contrato social* compatible con la realidad sociopolítica a que debía aplicarse, realidad que, por su parte, no le era demasiado familiar.

Entonces, ¿qué sentido tiene el señalar las posibles contradicciones que pueda haber entre estas obras y el modelo cuyo diseño hemos seguido hasta aquí? Puesto todo y apenas ninguno. Apenas ninguno si tenemos bien presente que son obras muy secundarias desde el punto de vista eidético, de creación teórica, por lo que no son las más adecuadas para estudiar el pensamiento de nuestro autor; por eso, bien podríamos evitarnos la molestia de rastrear con puntualidad los párrafos más alejados del modelo contenido en el *Contrato social*. Pero tiene todo el sentido posible si nos limitamos a dejar constancia —bien poca cosa es, pero hasta ahora no había sido hecha— de que lo contradictorio fue precisamente el escribirlas; no porque debamos negar a los pensadores políticos su derecho a encararse con la realidad con-

(125) Cfr. J.-D. SELCHE, notas introductorias a sendas obras en la edic. francesa *Ecrits politiques*, cit., págs. 104 y 189, respectivamente.

creta abandonando algunos instantes la alta presión mental de sus abstracciones para palpar de cerca los problemas de comunidades políticas reales; no es por eso, sino porque era el propio Rousseau el que se había vedado toda contaminación con la realidad política práctica de sus días, por lo consciente que era de que su modelo exigía una reconstrucción total de la sociedad. Nosotros lo recordábamos unas páginas atrás: «Sería preciso fundar de nuevo toda la sociedad»; «es preciso todo o nada»; conjugar un poco de bien con el mal existente es un proyecto «aún más quimérico que el mío, porque en esa mezcla el bien se corrompe sin que el mal se cure»; por eso resulta preferible —dice— la práctica establecida que una mixtificada. La memoria, cruel, nos lleva a aquel otro pasaje según el cual es la peculiar naturaleza del pacto social (a saber: que el pueblo pacta consigo mismo) la que sostiene todo el modelo y «hace legítimos, razonables e inocuos ciertos compromisos que, de otro modo, serían absurdos, tiránicos y sujetos a enormes abusos». Pues bien, nada parecido a ese pacto se vislumbra en las *Consideraciones*, ni siquiera en el *Proyecto* a pesar de que Córcega parecía reunir las condiciones que Rousseau consideraba idóneas para la feliz fundación de su ideal *polis*. La contradicción es incontestable y debe tenerse siempre a la vista a la hora de utilizar textos de estas dos obras para no cifrar en ellos, como con tanta frecuencia se hace, la médula del Derecho Político rousseauiano.

Hecha la anterior aclaración, parece que lo más procedente será concentrar nuestro estudio de la anunciada inconsistencia funcional del modelo dentológico en el modo como Rousseau intenta dinamizarlo en el *Contrato social*.

5.1. *Las aporías*

Acaso convenga comenzar por un par de escollos que, abstracción hecha de su entidad, Rousseau no logró superar a pesar de que sin ello el modelo no puede comenzar a funcionar. Uno de ellos se refiere a la obediencia a las leyes. Rousseau dice que, para que el pueblo obedezca espontáneamente las leyes, debería estar ya en condiciones de saber apreciar las sanas máximas de la política; pero —añade con realismo— éste es precisamente el resultado que deben conseguir las leyes y no se puede dar por supuesto, pues sólo se conseguirá al final. En suma: la espontánea obediencia a las leyes es efecto y no causa del sistema, pero sin ella el sistema no funciona sino sobre la base de una buena dosis de coerción, lo que contradice la esencia del modelo.

¡Cómo! ¿En qué piensa Rousseau al escribir esto? ¿Un pueblo que ha

instaurado un sistema igualitario que se mueve por los dictados de la voluntad general, para lo cual han tenido sus miembros que enajenar sus derechos a la comunidad, un pueblo así no está todavía en condiciones de apreciar que el sistema que instaura es sano —para qué, entonces, lo habría de establecer— como sanas son las leyes que expresan esa voluntad general? Inaceptable. Un pueblo que no sepa apreciar tantas excelencias no da ni un paso en la construcción del sistema. ¿O es que se establece sin su participación? Entonces aquella enajenación de derechos no era ni libre ni legítima, según el mismo Rousseau, y el sistema es otro. ¡Resulta, pues, que Rousseau nos está hablando de otra cosa, no de su modelo! En realidad, la aporía no es tal y el sistema puede echar a andar. Pero lo interesante es que Rousseau la ve como tal y no supo resolverla, indicio que debe ponernos en guardia de que Rousseau pierde algunas veces de vista el fundamento de su modelo e involucra en él comportamientos, hábitos o prejuicios propios del antimodelo.

El segundo escollo se refiere al nombramiento del Gobierno. La voluntad general puede instituir un Gobierno, pero de ninguna manera nombrar a sus titulares, pues, como sabemos, no puede versar sobre lo particular ni tampoco pronunciarse sobre personas concretas (126); ésta será precisamente labor del Gobierno. La voluntad general, como apostilla Durkheim (127), queda encerrada en sí misma e inoperante; la máquina no puede ponerse en marcha por bello que sea su diseño. Rousseau, también aquí, se da cuenta de la dificultad, pero no la resuelve satisfactoriamente; pues no es solución acudir a esa poco convincente «conversión súbita» del soberano en Gobierno para poder pasar de los actos generales a los particulares (128). Esa «conversión súbita» tiene todas las trazas de un milagro o, al menos, de un efecto de prestidigitación impropio de quien califica de prestidigitadores a los autores anteriores a él. Tiene que haber un primer momento en el que el soberano —el pueblo— realice un acto particular (nombrar a los titulares del poder ejecutivo), el único quizá, hecho lo cual sería ya el Gobierno nombrado el que los realizara en adelante. Pero Rousseau, en aras de la pureza lógica doctrinal, no quiere admitirlo, acudiendo, sin embargo, a expedientes menos airosos todavía.

En cualquier caso, y para que esta historia no termine antes de comenzar —pues su comienzo es contradictorio, según parece— hemos de suponer ya superadas dichas dificultades y funcionando el sistema.

(126) *Contrato social*, II, 7.

(127) DURKHEIM, *op. cit.*, págs. 188 y sigs.

(128) *Contrato social*, III, 17.

5.2. *La forzada articulación funcional*

5.2.1. *La legislación*

Creo que ha quedado suficientemente probado que Rousseau llega con toda corrección lógica hasta la teoría de la ley. Pues bien, supuesto ya instaurado ese estado igualitario ideal, perfecta realización de la justicia, en el que, al no haber desigualdad, no caben los recelos y en el que la ley traduce infaliblemente la voluntad general, toda limitación jurídica a la soberanía (entiéndase como algo distinto a sus límites esenciales, que ya estudiamos en su lugar), deviene superflua y contradictoria, según palabras de Rousseau. Por otra parte, en ese estado desaparecen los motivos del crimen y de la mala fe. No nos cansamos de recordarlo: siendo la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa para los otros. La moralidad pública, la rectitud de intención, son sus efectos maravillosos. Lo lógico es pensar que en la gestión de la cosa pública perdurará la misma línea de rectitud. Por eso dice Rousseau: «El pueblo sometido a las leyes debe ser el autor de las mismas; sólo a los que se asocian corresponde reglamentar las condiciones de la sociedad» (129).

Sin embargo, Rousseau da un súbito giro cuando se pregunta por el aspecto funcional: «Pero ¿cómo las reglamentarán?». Chevallier denomina a este pasaje «golpe teatral» (130). Y, en efecto, como comentábamos anteriormente, no son infrecuentes estos dramáticos golpes de efecto. Pero no podemos seguir al erudito francés más allá, dado que, como el pasaje en cuestión desemboca en la desconfianza hacia la capacidad legislativa del pueblo (de la «multitud ciega») y en la consiguiente llamada a un legislador que provea por él, Chevallier suspende toda posterior disección de la teoría rouseauniana sobre la legislación, limitándose a considerarla admirable.

No obstante, nosotros hemos de seguir analizando, pues a partir de este momento Rousseau parece perder de vista su modelo y comienza a construir frenos y contrapesos para que su máquina no sólo sea buena, sino que también lo parezca.

Como la multitud ciega —viene a decir— no sabe, a menudo, lo que quiere, y el pueblo, aunque quiere el bien, no siempre sabe verlo, es preciso un legislador que le haga ver bien las cosas. Sinceramente increíble. ¿Cómo de pronto se ha vuelto ciego un pueblo que fue tan vidente como para «en-

(129) *Id.*, II, 6.

(130) J.-J. CHEVALLIER, *op. cit.*, págs. 158-159.

contrar una forma de sociedad que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes»? Porque, la verdad, ver esto no es más fácil que ver qué ley conviene al país en cada momento.

A Rousseau, sin que sepamos bien por qué, le hace falta un legislador y está dispuesto a encontrarlo. Pero con eso falsea su modelo. Ahora bien, si hace esto, no debería tener grave inconveniente en que ese legislador fuera una representación del pueblo. Ese era justamente el esquema teórico de Montesquieu y De Lolme: el pueblo es ignorante, pero sabe apreciar al buen gobernante; por lo tanto, si no debe gobernar por sí mismo, sí debe poder elegir a quien lo haga; el sistema representativo es la consecuencia obligada. Sin embargo, Rousseau, que acepta aquellas premisas cuando no lo necesitaba en absoluto, se resiste ahora a aceptar la conclusión a que le llevan. Así las cosas, al tratar el tema de la legislación, ni siquiera se hace eco de esta posible alternativa (que legislen representantes del pueblo); y cuando aborda el problema de la representación política lo hace en términos de total condena: la representación es la alienación de la soberanía (que debe permanecer siempre en el pueblo), es la pérdida de la libertad y la ruina de la patria (131).

No es que Rousseau fuera incapaz, como se ha dicho, de entender la *democracia representativa*. La democracia representativa aún no se había inventado. Sí se hablaba, se especulaba y se teorizaba, sin embargo, sobre el *sistema representativo*, que nadie osaba llamar democracia porque, por el contrario, y como he demostrado en otro lugar (132), dicho sistema era entendido precisamente en oposición a la democracia, quedando este término reservado a lo que ahora denominamos democracia directa. Pero, en fin, esta cuestión es lateral en el presente trabajo. Rousseau, como decíamos, condena abierta y resueltamente la representación política. Lo hace, como es sabido, de espaldas a la corriente dominante, bastante impresionada por el ejemplo inglés. Rousseau, siempre insolente y altanero, considera a los ingleses un pueblo esclavo y a su sistema político un ejemplo de lo que se debe evitar, sin que desaproveche ocasión alguna de zaherirlo. Y ocasiones se le presentaban a cada instante.

Afirma Rousseau —y con ello volvemos a tomar el hilo de nuestro análisis— que para legislar hay que conocer el corazón humano, lo cual

(131) *Contrato social*, III, 15.

(132) A. TORRES DEL MORAL: *Democracia y representación en los orígenes del Estado constitucional*, cit., *passim*.

es propio de una inteligencia superior, de dioses. Sin duda, ni el pueblo ni los representantes cumplen tan exigentes requisitos. ¿Solución?

El autor del *Contrato social* acude a tres soluciones posibles. Una, por extraña que hoy pudiera parecernos, es encomendar la tarea a legisladores extranjeros. Rousseau evoca ejemplos históricos de su buen resultado, de los que acaso el más presente en su ánimo fuera el de Calvino en Ginebra.

La segunda solución, meramente entrevista, pero no desarrollada, es la de una asamblea que podríamos llamar constituyente (Rousseau, como otros muchos pensadores de su siglo, acerca extraordinariamente el concepto de ley al de constitución, que comenzaba a tomar perfiles definitivos; quizá se deba a que conceptuaban la constitución como la ley por excelencia; en cualquier caso, tanto en la solución anterior como en ésta y, en buena medida, en la tercera, debe entenderse referida la teoría rousseauniana a la constitución). La asamblea habría de disolverse una vez cumplida su función. Lo interesante, empero, no son tanto estas dos soluciones cuanto su fundamento; al menos para este estudio. Y el fundamento de ambas es el de evitar que se unan en las mismas cabezas la autoridad legislativa y el poder soberano, evitar —como dice asimismo nuestro autor— que quien manda en los hombres mande también en las leyes, y viceversa, para así impedir la corrupción y la perpetuación de la injusticia.

Inadmisible del todo. Si el pacto inicial no ha sido un inmenso fraude, como lo fue el antipacto, no se nos alcanza a ver de dónde emerge esa propensión de ciertos individuos a prevalerse de su posición política para buscar su provecho particular a costa del general; no se percibe cómo, si la condición es igual para todos en toda coyuntura, nadie puede tener interés en hacerla onerosa para los demás, pues la estaría haciendo onerosa también para sí mismo; como tan brillantemente había expuesto el mismo Rousseau. ¿O es que esto sólo es cierto para los ciudadanos de a pie, pero no para los gobernantes? Si se contesta afirmativamente, es que se está de nuevo falseando el modelo igualitario y deontológico con una diferencia entre personas que es residual y procedente del antimodelo; a saber: la existente entre gobernante y gobernado. Si el pacto igualitario deseado no logra que gobernantes y gobernados coincidan, sean los mismos, es que ha fracasado su inicio. Más aún: si, admitido que haya unos y otros, no se ha logrado desvanecer el satánico afán de poder y la elitista psicología de quienes están en él o en sus alledaños, es que aquel pacto no fue lo que decía ser, es que no se celebraba en las condiciones requeridas de verdadera igualdad liberadora, es que dejaba subsistir alguno de los males que aquejan a la sociedad opresora.

La tercera solución que ofrece Rousseau al problema del legislador, y que

goza de sus preferencias, es la siguiente: el legislador (nada se nos dice sobre su designación; acaso habrá que entender, por el contexto de la obra, que será un *delegado* del pueblo, sometido a mandato imperativo, no un *representante*), el legislador propone las leyes y el pueblo es el que las aprueba. La salida es lógicamente airosa —si aceptamos la inicial contradicción que daba origen a la búsqueda de estas soluciones— y deja el sistema en una democracia semidirecta.

Una vez descartada la posibilidad de que sea el pueblo mismo quien elabore la ley, estas soluciones apuntadas, como cualesquiera otras, vienen a suponer la introducción de mecanismos del antimodelo en el modelo; son una mixtificación de éste. Si a Rousseau le parecía quimérico mezclar un poco de bien con el mal existente, algo similar debería parecer mezclar un poco de mal con el bien ideado; si los compromisos del modelo deontológico puestos en práctica en el antimodelo le merecían la calificación de absurdos, tiránicos y sujetos a enormes abusos, colocar piezas del antimodelo en la máquina modélica no debería merecerle juicio distinto. Y así, de hecho, ha sucedido históricamente, salvo honrosas y contadas excepciones, con la solución preferida por Rousseau en el problema que examinamos, la tercera, que daba paso a la democracia semidirecta, constante puerta abierta —históricamente, insisto— a las manipulaciones plebiscitarias, aunque quepa discutir ampliamente si tales prácticas merecerían ser llamadas, en puridad, rousseaunianas; pero éste es otro problema, en el que no podemos entrar aquí.

5.2.2. *El Gobierno y sus formas*

Con el Gobierno ocurre otro tanto. Aludíamos más atrás a la aporía del nombramiento de sus titulares. Pero si lo contemplamos ya instituido y funcionando, no hay razón para suponer que sus componentes sean unos indeseables frente a los cuales haya que adoptar toda suerte de cautelas (sospecha y actitud éstas que nunca sobran en nuestra sociedad, en el antimodelo). Y no hay lugar a nada de eso en el modelo deontológico por varias razones. En primer lugar, por la ya tantas veces repetida: en él no caben esos tipos humanos, contradictorios con la igualdad de condiciones sociales para todos los miembros de la comunidad. En segundo lugar, porque, de darse, el soberano no los designaría para el cargo: ¡no olvidemos que la voluntad general es infalible!; y, en este orden de consideraciones, creer que el pueblo, como soberano, es incapaz no sólo de gobernar, sino incluso de hacer una correcta elección de gobernantes, aparte de ser mucho más de lo que el mismo Rousseau dice y estaría dispuesto a admitir, es que vuelve a dejar bloqueado el sistema, ya que deja sin respuesta la pregunta de cómo tal pueblo fue capaz, no obs-

tante su general incompetencia, de celebrar tan exquisito pacto funcional. Y no hay razón, en tercer y último lugar, porque si el modelo es válido, tampoco los miembros del Gobierno habrán de tener interés en hacer onerosas para nadie las condiciones sociales tan felizmente alumbradas.

Ninguno de los argumentos que Rousseau maneja es válido frente a las observaciones anteriores. No lo es decir que el Gobierno, al no tener enfrente ninguna fuerza importante, logra prevalecer sobre el soberano y ahí comienza la corrupción del sistema; este argumento da por supuesto que es preciso enfrentar unas fuerzas con otras, lo que contradice el modelo de la concordia igualitaria. Tampoco lo es que el Gobierno tienda a la usurpación, habiendo el pueblo de reunirse en frecuentes asambleas para evitarlo; este otro argumento también da por supuestas tendencias y comportamientos desviados, propios del antimodelo, además de que, inmensa paradoja, el remedio ideado por Rousseau —las frecuentes asambleas— no puede lograr su objetivo, según nos confiesa, teniendo que contentarse, pensamos, con su mera obstaculización; ahora bien, esto hace totalmente transitorio el modelo rousseauiano; nada se ha ganado con la implantación de la igualdad salvo un breve período —el constituyente y no del todo— de sensación liberadora; estamos ante la confesión inconsciente —sería mucho decir vergonzante— de la veracidad de Hobbes y de su bélica dialéctica.

Así, pues, la desconfianza del pueblo hacia sus gobernantes, si es saludable y prudente en el estado que Rousseau conoció y criticó no lo es en un modelo como el que el ginebrino nos presenta. ¿O es que el *príncipe* rousseauiano —que así es como llama al Gobierno— sigue siendo, aunque no debiera, el príncipe maquiavélico? Suponerlo así será muy realista desde el punto de vista de la política cotidiana; pero Rousseau no está recogiendo en su modelo la realidad política diaria y sólo se fija en ella para descalificarla y repudiarla como antimodelo. Aceptar esos comportamientos es la confesión, tan flagrante como lógicamente insostenible, de que el modelo igualitario no es tal y que, por tanto, el haber encontrado aquella forma de sociedad perfecta, que era el objeto del contrato social, no ha resuelto ningún problema.

En cuanto a las *formas de gobierno* (133), Chevallier desvela con brillantez lo que muchos estudiosos no han sabido ver y que, no obstante, resulta ser la clave de la clasificación rousseauiana de dichas formas; para decirlo con brevedad: que esta clasificación está en función directa de la distinción entre soberano y Gobierno (134). En efecto, *soberano* sólo es el pueblo como cuerpo, al cual le corresponde el poder legislativo (aunque ya dejamos cons-

(133) *Contrato social*, III, 2-7.

(134) J.-J. CHEVALLIER, *op. cit.*, págs. 162 y sigs.

tancia de que, en su ejercicio, este principio queda un tanto desvirtuado; pero nunca en su titularidad, que Rousseau no duda en adjudicar al pueblo). El *Gobierno* no es más que el ministro del soberano. Llamar soberano al magistrado, rey o príncipe que ejerce la función de gobierno es un error, no siempre desinteresado. Esta distinción es fundamental para estimar la legitimidad del poder. Las formas legítimas de gobierno no afectan más que a la función ejecutiva, nunca a la legislativa, que corresponde exclusivamente al soberano. Sentado esto, aunque Rousseau emplea la terminología clásica, el contenido de su clasificación es muy distinto: la democracia une en las mismas manos el legislativo y el ejecutivo; la aristocracia confiere el ejecutivo a unos pocos; la monarquía, a uno solo.

A mi manera de ver, es Rousseau el primero que hace una reducción en el significado político de la expresión —o significante— *formas de gobierno*. De designar el modo de organización del poder, de todo el poder, con todas las referencias que esto pueda conllevar a la estructura social que lo soporta, en Rousseau alude solamente al poder ejecutivo. No pasaría todo esto de una —una más— anecdótica peculiaridad de nuestro autor si no fuera porque dicho proceso semántico reductivo se ha mantenido y acentuado posteriormente hasta nuestros días. Y no por casualidad ni por influencia científica de los rousseauianos, sino porque es la consecuencia obligada de la aceptación de su punto de partida: la *soberanía popular*. Por eso, si en nuestros días las formas de gobierno han perdido todo o casi todo su significado político, deviniendo capítulo científico obsoleto, significante asignificativo, motivo por el cual es tesis muy extendida la de la indiferencia de la forma de gobierno para la justicia y legitimidad del régimen político, si todo eso, digo, es moneda común, es porque comúnmente se acepta que no hay más legitimidad que la de la soberanía popular (la legitimidad democrática, se acabará diciendo, después de que también el término democracia haya experimentado una sensible evolución, expansiva en su caso). Al ser democrático todo gobierno legítimo, carece de sentido oponer monarquía, aristocracia y democracia como formas legítimas de gobierno; y pierde mucho del sentido que pudiera corresponderle la oposición monarquía-república, que ya no toca fondo en la auténtica problemática política. En esta función científica de designar verdaderas opciones políticas, el concepto de formas de gobierno ha cedido hasta ser sustituido por los de sistema y régimen.

La enorme penetración y actualidad de Rousseau en este punto no ha sido, a mi juicio, suficientemente valorada; ni siquiera es apuntada por el mismo Chevallier, que, aunque ha detectado la originalidad del planteamiento y sus consecuencias ideológicas posteriores, no hace lo propio con las que afectan al tratamiento científico de dichas cuestiones; y Halbwachs, que también

percibe esta diferencia entre la clasificación de Montesquieu y la de Rousseau (135), tampoco lleva más allá su análisis.

Pues bien, una vez ponderada la aportación rousseauiana, no cabe sino lamentar que, de nuevo, tan agudo pensador se obstine en la contradicción. Pero hay que poner cuidado para no errar el tiro crítico. Rousseau gusta de aparecer como poco partidario de las formas de gobierno que distingue. De la democracia porque, al unirse en las mismas manos los poderes legislativo y ejecutivo, hay grave peligro para la libertad. De la aristocracia porque el pequeño número que gobierna, si bien está mejor preparado, suele tener espíritu particularista, espíritu de cuerpo, y gobierna en interés propio y no en provecho de todos. De la monarquía, en fin, porque en vez de ser un gobierno en pro de la felicidad pública, suele pretender el debilitamiento del pueblo para consolidar el poder personal del monarca; es un sofisma —dice— comparar la monarquía al gobierno familiar y al príncipe con un padre al que adornan todas las virtudes: eso es «suponer siempre que el príncipe es lo que debería ser» (136).

Chevallier ve en ello la inquina antimonárquica del republicano ginebrino; pero, sobre todo, cree ver —y es lo que a este estudio le interesa más— una injustificada discriminación metodológica. Según él, Rousseau habla de la democracia y de la aristocracia *legítimas* mientras que contempla «la monarquía *de hecho*, ilegítima, fuera de todo pacto social, la que preconizaban los absolutistas» (137). Yo no lo creo así en modo alguno. En las tres formas de gobierno analiza Rousseau los pros y los contras, su legitimidad modélica y los peligros de corrupción (que son los que he repetido hace un instante). Puede que cargue las tintas antimonárquicos, materia ésta opinable, pero el procedimiento metodológico es el mismo. Cada una de las tres es excelente en la pureza del modelo: la democracia es un gobierno perfecto, divino; la aristocracia, el mejor y el más natural; la monarquía, el más vigoroso, armónico y eficaz. Y cada una de las tres, como contrapartida, presenta los inconvenientes que arriba mentábamos.

La insuficiencia de este otro capítulo del Derecho Político rousseauiano no está, por consiguiente, en una supuesta discriminación o volubilidad metodológica. Reside en que supone corruptibles no unas formas de gobierno cualesquiera, sino las legítimas, esto es las nacidas de un contrato social perfectamente igualitario, libre, justo, en las cuales las cosas son como deben ser, en las que el pueblo es el soberano y ejerce el poder legislativo, en las que el

(135) M. HALBWACHS, *op. cit.*, págs. 267 y sigs.

(136) *Contrato social*, III, 6.

(137) J.-J. CHEVALLIER, *op. cit.*, pág. 166.

Gobierno es mero ministro del soberano. Si todo eso es así, el Gobierno no tendrá interés ninguno en hacer onerosas para nadie las condiciones sociales en las que él mismo está inmerso. ¿Que admitir esto es poco realista, es desconocer la historia, desconocer las pasiones humanas y muchas otras cosas más? Piénsese antes de objetársenos de tal modo. Pues tamaña utopía y ensoñación, si lo son, serán predicables de la concepción de tan exquisito pacto social fundacional, no de quien pone de relieve sus consecuencias más directas e ineludibles.

Así las cosas, si Rousseau, al decir que la democracia era una forma de gobierno tan perfecta que se adecuaba mejor a un pueblo de dioses que de hombres, no estuviera simplemente destacando —hasta la hipérbole— su excelencia ideal, sino que estuviera destilando ironía descalificadora —yo no lo creo—, habría puesto en evidencia una debilidad dialéctica impropia de su magnífica cabeza; porque, puestos a argumentar por esa vía, más lógico sería replicarle que un contrato social como el que nos describe sí que es tan perfecto que conviene más a un pueblo de dioses que de hombres. Del mismo modo, si el pueblo soberano opta por la monarquía, no cabe pensar que el monarca atenderá sólo a su poder personal, ni que el símil con el virtuoso padre de familia es igualar gratuitamente el ser con el deber-ser, porque eso, exactamente eso, es lo que él mismo dice, como ya expusimos, acerca del soberano en su modelo igualitario: «Le souverain, par cela seul qu'il est, est toujours tout ce qu'il doit être» (138). Ni tampoco es procedente, por último, dudar de la generalidad o particularismo de los móviles del gobierno aristocrático si el pueblo soberano lo ha preferido a las otras formas, puesto que en la sociedad subsiguiente al pacto social rouseauniano no caben las desviaciones particularistas.

Digámoslo de una vez y utilizando términos que son mucho más rouseaunianos que otros cualesquiera porque son la almendra de su sistema: *si el contrato social ha sido lo que debería ser, todo lo demás también será lo que debe ser.*

5.2.3. *Otras instituciones*

De la misma manera podríamos pronunciarnos respecto de otras afirmaciones rouseaunianas, cuya relación no vamos a agotar, naturalmente. Sirva por todas la postulada supresión de las sociedades intermedias, supresión necesaria porque, según Rousseau, vician la voluntad general (139) debido a que

(138) *Contrato social*, I, 7.

(139) *Id.*, II, 3.

atienden exclusivamente a sus fines particulares con una fuerza potenciada por el número. Acaso Rousseau estaba pensando en las sociedades intermedias de que hablaba Montesquieu, y de las cuales la nobleza era «la más natural». Es decir, que es posible que Rousseau, al oponerse a su existencia, pensara sólo en la liquidación de los estamentos privilegiados de su época. Pero si esto nos explicaría la razón de su fobia antisocietaria, no por ello justifica su presencia en un modelo que nada tiene que ver con la realidad sociopolítica circundante.

Finalicemos aludiendo brevemente a la extensa exposición que nuestro autor hace en el libro IV del *Contrato social* de instituciones tales como los comicios romanos, el tribunado, la dictadura, la censura, en todo lo cual se puede apreciar prudencia política y un profundo conocimiento de las instituciones políticas romanas, que a él le parecían las mejores que podía ofrecer la Historia. Pero su inserción en el modelo que estudiamos es, más que problemática, impensable.

6. DEL MODELO ROUSSEAUNIANO AL MARXISTA Y AL SOVIETICO

6.1. *La desaparición del estado y del derecho en el modelo igualitario*

Rousseau, tan sólido en los fundamentos teóricos de su modelo, se debate, como hemos probado con suficiencia, en innumerables dificultades a la hora de articularlo funcionalmente. Y es esto así porque, llegado ese momento, echa mano de los mecanismos que le ofrecían la Historia y la Teoría Política, artilugios que eran casi exclusivamente los del antimodelo. A ellos le añadió Rousseau la democracia directa —mejor, semidirecta—, cuyos ejemplos históricos admiraba, y el federalismo, cuya teoría se estaba gestando en la época. Con dicho bagaje casi logra hacer presentable su modelo ante los filósofos ilustrados, pues la democracia y el federalismo le daban cohesión lógica interna y aquellos otros mecanismos eran bastante realistas. Pero el fundamento del modelo exigía otro aparato funcional distinto. Y viendo el problema desde esta perspectiva, que es la apropiada, la imagen del modelo queda invertida: aquellas instituciones tan realistas le restan credibilidad teórica, sin que las disfuncionalidades desaparezcan con la apelación a la democracia y al federalismo. Rousseau aceptaba unas instituciones del antimodelo y rechazaba otras según entendía que podrían repercutir en una mayor o menor libertad del pueblo. ¡Pero su problema inicial no era el de un más o un menos de libertad, sino el de su existencia o inexistencia, todo o nada!

El autor del *Contrato social* cumplió su propósito, pero le faltó dar un paso

teórico más, paso que, sin embargo, es correlato de su Derecho Político: darse cuenta de que si su modelo presenta dificultades para funcionar con los mecanismos y recelosas combinaciones que ofrecía la Teoría Política coetánea —que se circunscribía al poder del estado, a la soberanía—, es porque tal modelo difería esencialmente de lo que el estado había venido siendo hasta entonces: una forma de organización de la dominación política. Su modelo sólo podía funcionar —es lo que demanda lógicamente— mediante la desaparición de todo mecanismo de impulsión coactiva, puesto que han desaparecido, por hipótesis, los supuestos de su ejercicio y aplicación. En esa sociedad igualitaria se alcanza, como fruto del sistema, la honestidad en las relaciones, que nadie tiene interés en perturbar, la fraternidad solidaria, la virtud cívica y el espontáneo y gratificador cumplimiento del deber. Por eso, si en esta nueva sociedad, legítima desde su origen y raíz, en su estructura y fines, si en este nuevo estado civil que enriquece al natural, introducimos censores, tribunos, etcétera, queda totalmente contravenido y falseado el modelo; y si son legisladores y Gobierno, habrá de ser conforme a su propia lógica, no según la del antimodelo, por más explicaciones que se aduzcan al caso.

Si Rousseau cree haber encontrado el pilar del estado en la desigualdad, erradicada ésta, no se puede denominar estado a la organización política resultante; o, por lo menos, y para no perdernos en cuestiones terminológicas, esta organización, llámese como se llame, no podía ser en absoluto una superestructura coactiva de dominación. Sólo quedan dos posibles salidas: o el pueblo se autogobierna sin mediación de ninguna institución o, si hay órganos políticos, éstos han de ser y actuar como representación del pueblo. Rousseau rechaza la segunda y no termina de acogerse a la primera. De ahí los equilibrios que ha de hacer —con poca fortuna— en el ámbito funcional. Ya hemos examinado su condena de la representación. Algo hemos de decir ahora del problema de la desaparición de los órganos de poder.

En el *Discurso sobre la desigualdad*, al hablar de los males e inestabilidad inherentes al antimodelo, desliza Rousseau una frase indicadora de lo cerca que anduvo de la tesis de la desaparición del aparato político de dominación: *hasta que las nuevas revoluciones disuelvan totalmente el gobierno o lo vuelvan a aproximar a la institución legítima* (140), dice; entendiendo por legítimo «un nuevo estado natural», aunque «distinto de aquél por el que hemos empezado», como ya sabemos. La afirmación es, por otra parte, lógicamente correlativa a aquella otra según la cual el derecho (positivo) y la (administración de) justicia derivaron de la instauración de la propiedad privada desigual a espaldas de la voluntad general. Si esto es así, desaparecida

(140) *Discurso sobre la desigualdad*, II (el subrayado es mío).

la causa (cuidado: no la propiedad, sino ese régimen de propiedad), debe desaparecer el efecto, aunque Rousseau no se detiene a extraer esta conclusión, obviamente implícita en sus palabras.

Por su parte, en el *Contrato social* arguye en sentido mucho más tradicional: «Toda justicia viene de Dios, sólo Dios es fuente de la misma; pero si supiéramos recibirla de tan alto no tendríamos necesidad ni de gobierno ni de leyes» (141). La doctrina, con muchos precedentes en la historia del pensamiento político, no deja por ello de interesarnos especialmente, por cuanto viene a reforzar lo dicho en el segundo *Discurso*. En cualquier caso, la continuación del argumento es bien previsible: los hombres no han sabido recibir esa justicia sin desvirtuarla, con lo que el justo quedaba perjudicado al cumplirla y el malo beneficiado al incumplirla; conclusión: «Se necesitan, pues, convenios y leyes para unir los derechos a los deberes y llevar la justicia a su objeto.»

Por consiguiente, el gobierno y las leyes son necesarias sólo por la existencia de la maldad y de la injusticia, las cuales no existen, a su vez, sino por el interés individualista insolidario, por el afán de poder personal a costa de los otros. En resumen —y siempre siguiendo la lógica del modelo, que, en este terreno, no coincide con la lógica de su autor— el gobierno y la ley son necesarios únicamente por la existencia de la desigualdad, pero no tienen por qué ser eternos; antes bien, el contrato social igualitario inaugura unas condiciones sociales que los hacen innecesarios, como hemos repetido. Pero Rousseau no demuestra excesiva convicción en la novedad teórica de su posición y por eso sigue hablando de poder, de soberanía, de gobierno, de leyes, etcétera. Sin embargo, en sus páginas, como hemos podido comprobar, se hallan anticipadas otras muchas de Marx y de Engels.

Estos, utilizando también la contraposición de modelos, fueron en parte más consecuentes que el altivo ciudadano de Ginebra, al tiempo que, como contrapartida, clausuraron el modelo a alguna importante posibilidad teórica contenida en el *Contrato social*, por más que Rousseau no obtuviera de ella todo su partido. Fueron Marx y Engels enormemente consecuentes al extrapolar el modelo igualitario en el sentido de que éste no necesita ningún aparato de poder, el cual queda sin cometido, obsoleto; ni siquiera hará falta suprimirlo, como tampoco es preciso suprimir las demás instituciones de la sociedad anterior; sencillamente se extinguirán, yendo a parar al museo de antigüedades. Ahora bien, el hecho de proclamarse el marxismo filosofía de la *praxis* implicaba que no pudiera desentenderse de las posibilidades reales de implantación de su modelo en sociedades concretas. Y es también en

(141) *Contrato social*, II, 6.

este terreno (funcional), mucho más resbaladizo que el meramente especulativo, donde afloran las insuficiencias teóricas de esta nueva versión del modelo igualitario.

Dejando a un lado la larga lista de «errores» que los manuales acostumbran a reproducir con más ilusión catequética que rigor teórico, refirámonos exclusivamente, porque es lo que afecta al tema de nuestro trabajo, a la dictadura del proletariado como período intermedio necesario en el camino del advenimiento de la sociedad comunista. Así lo previeron Marx y Engels porque entendían, con realismo, que las opresoras estructuras de la anterior sociedad no desaparecerían de pronto y totalmente, sino que ofrecerían resistencia durante cierto tiempo y perdurarían, al menos por inercia, en los primeros momentos de la nueva edad. La solución teórica no podía consistir en que la nueva sociedad se dote para siempre —como acontece en el *Contrato social*— de un aparato de dominación con similares características al del antimodelo. Por eso, Marx y Engels aceptan la inevitabilidad de una etapa provisional durante la cual aquellas estructuras languidecen y se van creando las nuevas condiciones sociales que las superen definitivamente. Ciertamente, mientras languidecen, existen dichas estructuras y mecanismos de poder; pero aceptarlo no es contradictorio porque, por definición, esa etapa intermedia no es todavía la sociedad modélica. Ahora bien, si de esta manera conocemos cómo se pasa de la sociedad antimodélica a la premodélica (a saber: mediante la revolución proletaria), no sabemos cómo se pasa de ésta a la definitiva sociedad sin clases, pues no parece respuesta suficiente esa autodesaparición progresiva, ese languidecimiento de que hablan Marx y Engels; si algún espontaneísmo se da, y es previsible, en las estructuras e instituciones originadas por la desigualdad, la opresión y la injusticia, es precisamente el que se dirige a su autoconservación, no el contrario. Deberán ser «ayudadas» en el camino de su desaparición por instituciones similares pero de signo contrario. Y la desaparición de estas últimas vuelve a presentar el espinoso problema. Esta laguna teórica no deja de aportar una buena dosis de inseguridad acerca de la definitiva realización de la utopía igualitaria (142).

Pero —decíamos— los fundadores de esta nueva versión del modelo lo cerraron a la posibilidad teórica acaso más fecunda que el *Contrato social* contiene para dicho modelo. Me refiero al derecho.

La pertinacia con que insisten en que todo derecho es burgués (o sea coactivo, opresor, originado en la desigualdad y sostén de la misma) les obliga

(142) No entramos —por no ser nuestro objeto— en si es o no un hecho histórico la manipulación de esta laguna teórica marxista en forma poco acorde con el resto del modelo y con su finalidad fundamental, como tampoco lo hemos hecho respecto de las supuestas y sedicentes puestas en práctica del modelo rousseauiano.

a dictaminar su desaparición en la sociedad igualitaria. En cambio, Rousseau había dejado abierta la puerta a un posible derecho positivo que sea justo. En la sociedad modélica el derecho, la ley, se identifica plenamente con el derecho natural, de modo que es positivo y natural a un tiempo, sin solución de continuidad, derecho eficaz y justo de modo inseparable, derecho libre y liberador; todas estas cualidades, inimaginables para Marx, le provienen de ser un derecho producido por la voluntad general, que, como sabemos, siempre es lo que debe ser en la sociedad modélica. Así, pues, lejos de desaparecer el derecho en la sociedad rousseauiana, deviene pieza fundamental de la misma, al haber quedado depurado, «justificado» de toda contaminación del anti-modelo.

Por este camino cabría entender también el gobierno (que ya no sería gobierno *sobre* las personas, sino gestión de asuntos comunes o administración de las cosas; las palabras ya son lo de menos) de manera menos difusa que como queda en los textos marxistas. Y sus actos o los de esa administración pueden, sin escándalo, ser jurídicos y no esas reglas de dirección de la economía, cuya real naturaleza se esconde y sigue torturando a los juristas y científicos de la política soviéticos, algunos de los cuales se han visto obligados a construir una teoría de la legalidad socialista más rousseauiana que marxista, lo confiesen o no (143).

6.2. *Presencia de Rousseau en Marx y Engels*

A lo largo de estas páginas hemos venido mostrando la existencia en la obra rousseauiana de muy notables prefiguraciones de la dialéctica hegeliano-marxista, de la revolución proletaria y de la sociedad sin clases. Todo lo elementalmente que se quiera —tampoco cabía esperar mucho más— y con todas las diferencias que puedan y deban ser aducidas acerca del carácter meramente *filosófico* y preferentemente deductivo del modelo rousseauiano, frente al *científico* del marxista (en el que, por lo demás, hay más metodología deductiva de lo que se suele decir), en Rousseau se anticipa plenamente el análisis marxista. Por eso no está fuera de lugar prestar alguna atención a la recepción que del ginebrino hacen los fundadores del socialismo científico.

Considera G. della Volpe (144) que la actitud de Engels respecto de Rousseau es contradictoria. La contradicción cree verla en que, por un lado, En-

(143) De nuevo, y en aras de la brevedad de este ya extenso estudio y de su unidad temática, he de vedarme el desarrollo de esta nueva problemática, que habrá de ser materia de un próximo trabajo.

(144) G. DELLA VOLPE, *op. cit.*, págs. 69-70.

gels dice que el contrato social «se realizó, y sólo podía realizarse, como república democrática burguesa» (145); y, por otro lado, intenta un análisis completo de su teoría igualitaria, situándolo junto a Marx en el empleo de la dialéctica, ya que Engels afirma: «En Rousseau encontramos ya, por lo tanto, un proceso del pensamiento que se parece al de Marx en *El capital* como una gota de agua a otra, y, además, en detalle, toda una serie de los mismos giros dialécticos de que Marx se sirve: procesos antagónicos por su naturaleza y preñados de contradicción, con el trueque de un extremo en su contrario y, finalmente, como núcleo del todo, la negación de la negación» (146). Y si aquella displicencia le parece inadecuada a della Volpe, esta alta estima ya le parece demasiado.

Yo creo que, en efecto, las referencias de Engels al *Discurso sobre la desigualdad* son claramente elogiosas, si no de todas y cada una de sus afirmaciones, sí de su método dialéctico, a cuyo tenor selecciona alguno de los textos estudiados por nosotros en este trabajo e introduce a Rousseau en el olimpo de los dialécticos, de tan escasos como raramente seleccionados componentes. En cuanto al juicio que le merece el *Contrato social*, deben ser correctamente interpretadas tanto aquella aseveración de que se realizó y solo podía realizarse como república democrática burguesa, como esa otra que hace muy cerca del lugar anterior, según la cual «el contrato social rousseauiano venía a tomar cuerpo en el período del Terror, y la burguesía... fue a refugiarse, primero, en la corrupción del Directorio y, por último, bajo la protección del despotismo napoleónico» (147). Quedarnos en estos dos nudos textos es entresacarlos de su contexto y desvirtuarlos. Lo que Engels sostiene es de muy otro alcance: «Hemos visto —dice— cómo los filósofos franceses del siglo XVIII, precursores de la revolución, apelaban a la razón... Se pretendía instaurar un estado racional... Y hemos visto también que, en la realidad, esa eterna razón no era más que el intelecto idealizado del hombre del estado llano, que, precisamente por aquel entonces, estaba cristalizando en burgués. Por eso, cuando la revolución francesa puso en obra esa sociedad racional y ese estado de razón, resultó que las nuevas instituciones... distaban bastante de ser absolutamente razonables. El estado de la razón acabó en un atasco. El contrato social rousseauiano venía a tomar cuerpo en el período del Terror... La prometida paz eterna se trocó en una interminable guerra de conquista...» Creo que, transcrito el texto íntegro, su sentido es muy diferente. Engels no está criticando a Rousseau, sino narrando la suerte que corrieron las bellas

(145) ENGELS: *Del socialismo utópico al socialismo científico*, I; texto que también figura en *Anti-Dühring*, Introducción, I.

(146) *Ibid.*, secc. 1.^a, XIII.

(147) *Ibid.*, secc. 3.^a, I.

teorías ilustradas. De ahí la contraposición que hace entre lo que decían los precursores de la revolución y lo que ésta devino, entre la formulación del estado racional y del contrato social y lo que resultó en la realidad, entre cómo algunos veían o creían ver el alborar de la nueva época y cómo acabó todo. No es tampoco que Engels exculpe a Rousseau ni a los demás filósofos ilustrados, sino que el problema es otro: que éstos estaban inmersos en unas coordenadas históricas que les impedían ver más allá. Por eso no supieron distinguir— no se cuestiona, insisto, si algunos quisieron o dejaron de querer— entre la razón y el mero intelecto burgués idealizado. Y es Engels el que así lo dice, aunque della Volpe lo silencie, precisamente a continuación del texto que el italiano cita como inequívocamente antirrousseauiano. Dice Engels: «Los grandes pensadores del siglo XVIII, como todos sus predecesores, no podían romper las fronteras que su propia época les había fijado.» Como no podía ser menos en el autor de que se trata, son las estructuras las que condicionan a la teoría y a la ideología, no a la inversa; el siglo XVIII no daba para más, lo mismo que, como Marx dice con ironía, la Economía Política no emergió en tiempos de Ricardo Corazón de León, o lo mismo que la esclavitud no era cuestionada en Atenas.

No hay, por tanto, contradicción en la actitud engelsiana sobre Rousseau, sino un intento —discutible, si se quiere— de ubicar la obra del ginebrino en su tiempo, para así evitar el anacronismo.

En cuanto a Marx, es bien sabido que, sin ser rousseauiano, tuvo en Rousseau una buena fuente de inspiración. Y esto sucedió tanto en sus obras de juventud como en las de madurez. «La teoría marxista de la alienación... no procede tanto de Hegel como de Rousseau», dice Tierno, que explica su aserto a continuación: «El hombre enajenado en la sociedad capitalista es el hombre enajenado, *mutatis mutandis*, a la sociedad que corrige mal el estado de naturaleza. Cuando Rousseau dice que el hombre ha nacido libre y se le ha hecho esclavo, dice que ha enajenado su libertad y que ha dado a otro su naturaleza, que es lo mismo que dice Marx. La diferencia profunda está en que Marx joven piensa en términos de especie (*Gattung*), mientras que Rousseau sigue pensando en la naturaleza individual» (148).

De todos modos, no faltan en esta primera época marxiana críticas de algunos aspectos de la teoría rousseauiana, como cuando en *La cuestión judía* alude Marx (149) a la abstracción del hombre político y de su emancipación, que Rousseau describe en cierto pasaje del *Contrato social* (150), oponiéndole

(148) E. TIERNO GALVÁN, *op. cit.*, págs. 11-12.

(149) MARX: *La cuestión judía*, I.

(150) *Contrato social*, II, 7.

Marx su concepto de emancipación humana. Este podía, desde luego, haber completado el cuadro con otros textos rousseauianos menos abstractos; pero, en definitiva, su crítica, que era lo que buscábamos, se produce de la manera dicha.

Sin embargo, en la única cita que hace de Rousseau en *El Capital* (151), recoge Marx el pasaje de *Economía política* en el que aquél formula el anti-contrato. El valor esencial que, como hemos probado, tiene la dualidad de modelos en el Derecho Político rousseauiano, le da a esta cita más interés del que su soledad y brevedad le proporcionarían.

6.3. *El constitucionalismo soviético, un rousseauianismo meramente jurídico-formal*

Estudiando la relación entre Rousseau, Marx y el constitucionalismo soviético, G. della Volpe extrae una doble conclusión, a mi juicio inaceptable. Afirma, de una parte, en su estudio *Rousseau y Marx*, del que nos ocuparíamos menos si no hubiera tenido tan amplio eco en nuestro país, que el legado de Rousseau al socialismo científico es esencialmente la meritocracia, cuya base es la justicia proporcional (no niveladora), defendida por Rousseau al final del *Discurso sobre la desigualdad* (152): «La desigualdad moral (= civil, institucional) autorizada sólo por el derecho positivo —dice Rousseau— es contraria al derecho natural siempre que sucede en proporción distinta a la desigualdad natural.» Della Volpe cita una y otra vez este texto, de perfiles claramente meritocráticos o de justicia proporcional al modo defendido por Aristóteles. Y el texto, en efecto, continúa poniendo ejemplos al respecto: «Es manifiestamente contra la ley natural el que un niño mande a un anciano, que un imbécil guíe a un hombre sabio». Ejemplos que difícilmente apoyan la tesis meritocrática por lo extremo de los términos comparados, de los cuales, los dos que parecen encarnar el demérito están traídos *ad hoc* para provocar la respuesta apetecida. Pero Rousseau, con un nuevo giro, aduce un caso de desigualdad que se sitúa ya en un plano claramente distinto del meritocrático: «...y que un puñado de personas reviente de cosas superfluas mientras que la multitud hambrienta carece de lo indispensable» (153).

Así acaba el *Discurso* dejándonos como último y perdurable sabor —sin sabor— el de la desigualdad económica, en un plano al menos tan importante

(151) MARX: *El Capital*, I, secc. 7.^a, XXIV.

(152) G. DELLA VOLPE, *op. cit.*, págs. 37-39, 48-49, 70-74 y *passim*.

(153) *Discurso sobre la desigualdad*, II.

como el de las diferencias cualitativas personales. Pero no olvidemos que, un poco antes, Rousseau ha sostenido que los hombres no son muy distintos entre sí, siendo la diferencia económica la que tiende a establecerse, a hacerse permanente, y el derecho positivo tiende a institucionalizarla, con lo que, a la larga, deviene diferencia cualitativa: «Estas diferencias —dice— son de varios tipos... la riqueza, la nobleza o rango, el poderío y el mérito personal (...) entre esos cuatro tipos de desigualdad la riqueza es aquella a la cual se reducen en última instancia, ya que al ser la más directamente útil al bienestar y la más fácilmente transmisible, sirve para comprar las demás» (154). Como vemos de nuevo, quedarse en textos fraccionados de Rousseau conduce fatalmente a falsearlo en proporciones considerables.

Pero, aun admitiendo que Rousseau no llegara a superar decididamente el meritocratismo —lo que yo no tengo ningún empeño en sostener—, la conclusión de Della Volpe sería inaceptable por dos razones. Una es que, al margen de discutibles interpretaciones de afirmaciones incidentales, y al margen también de las posibles contradicciones de Rousseau sobre el particular (que habría que demostrarlas), el sistema rousseauiano, como tal sistema, no puede funcionar meritocráticamente, si es que de verdad se pretende pasar con él del estado civil desigual al igualitario, si es que, en efecto, se ha instaurado una sociedad civil solidaria y el yo particular individualista ha dado paso al yo común socializado y la administración de justicia no es mero reparto mecanicista, si es que no se deja abandonados a su suerte a imbéciles y a niños en base a su escaso mérito y a su nula aportación al producto social. La otra razón es que la justicia postulada por el socialismo científico tampoco es ni puede ser meritocrática. Aparte de que podríamos aducir argumentos semejantes de coherencia lógica con las líneas fundamentales del modelo que propone, la simple evocación de la *Crítica al Programa de Gotha* debe bastar para disuadir de ociosas polémicas.

Claro que la conclusión de Della Volpe cobra todo su sentido cuando la relacionamos con la segunda que anunciábamos (155) y que sostiene que el más cabal cumplimiento del rousseauianismo, bien que trascendido y superado, lo encontramos en la U. R. S. S. y en su constitución vigente. Lo mismo la diferencia entre soberano y Gobierno que la unidad de poder y el parlamentarismo llevado a sus últimas consecuencias (esto es: parlamentarismo positivo o soviétismo, que exige la participación ciudadana a todos los niveles); lo mismo la democracia directa que el control de los diputados; lo mismo la estricta exigencia de democratización de la administración que los más ri-

(154) *Ibid.*, *id.*

(155) G. DELLA VOLPE, *op. cit.*, págs. 40 y sigs.

gurosos criterios rousseauianos de justicia; todo, todo puede verse en la Unión Soviética. Además, no se trata de mera especulación: son *hechos*, dice Della Volpe subrayando el término, porque hechos son los preceptos jurídicos soviéticos (156).

Por nuestra parte, no creemos negable en absoluto que el constitucionalismo soviético se haya inspirado más en Rousseau, a través de Marx, que en las teorías del estado representativo, en cuya oposición nace. Sin insistir en el ya mencionado tema de la legalidad socialista, la pervivencia del mandato imperativo, el sovietismo como forma de participación política desde la base, el recelo de los partidos políticos y de otros cuerpos intermedios, etc., así lo atestiguan. Pero acaso ningún principio político soviético tan rousseauiano —no recogido curiosamente por Della Volpe— como el del *centralismo democrático*, traducción leninista de la *voluntad general*. No debemos discutir ahora la fidelidad de dicha traducción, sino limitarnos a poner de relieve que en ambos casos se intenta casar la democracia con la eficacia política inmediata, procurándose lo uno con el derecho e incluso la obligación de participar, y lo otro mediante la disciplinada obediencia a las resoluciones de alcance general, incluso con la obligación de asumirlas como propias.

Pero no se puede afirmar nada más allá de que dichos principios políticos soviéticos constituyen un reconocimiento teórico y jurídico-formal del modelo rousseauiano. Dejando aparte la marcada tendencia de Della Volpe a considerar que lo que está en la ley (soviética) está en el mundo (soviético) y que, por consiguiente, es un *hecho* (incurriendo así en el mismo formalismo jurídico acrítico que él censura a los juristas burgueses), habremos de decir que únicamente es congruente reducir las teorías rousseauiana y marxista al meritocratismo si se va a defender, como hace Della Volpe, que la Unión Soviética —cuya constitución vigente, en su artículo 12, es inequívocamente meritocrática (157)— es la perfecta realización, ya, de la utopía. Lo que, desde luego, trasciende los límites de lo opinable.

(156) *Ibid.*, pág. 51.

(157) El artículo 12 de dicha Constitución afirma en su párrafo segundo: «Se aplica en la URSS el principio del socialismo: De cada cual según su capacidad, a cada cual según su trabajo.» Principio éste que MARX considera aceptable sólo en una primera etapa, porque en la definitiva sociedad comunista, en la utopía realizada, deberá ser sustituido por el que concede «a cada cual según sus necesidades» (*Crítica del Programa de Gotha*, I, 3).

7. A MODO DE CONCLUSIÓN

Restablecida en términos más justos la relación entre Rousseau, el socialismo científico y el comunismo soviético actual, hora es ya de terminar. Y lo hacemos recapitulando las líneas directrices de este trabajo.

1. Una de ellas ha sido recobrar la fundamental unidad temática e ideológica de Rousseau en toda su obra, frente a quienes lo ven escindido entre el individuo y el estado totalitario, o entre el racionalismo y el voluntarismo o el sentimentalismo.

2) Tras ello, y como segunda línea directriz, hemos diseccionado en esa obra unitaria los diversos propósitos de sus escritos, para interpretar en función de ellos lo que en éstos se defiende. Así, ha salido ganando, según creo, la comprensión de su obra total.

3) Como tercera, nos hemos esforzado en distinguir, en cuanto al modelo político propuesto por el pensador que estudiamos, de un lado, los fundamentos, los *principios* en que este modelo descansa, y, de otro, lo que estos principios reclaman en el orden funcional. Hemos podido comprobar, entonces, que Rousseau es riguroso en lo primero y mucho menos en lo segundo, donde evidencia incorrecciones, deficiencias y contradicciones.

4) Pero, por último, hemos tenido ocasión de destacar que el modelo también ofrece —aunque su autor no lo viera así exactamente— posibilidades de reconstrucción teórica, que Marx realizó en parte y en parte malogró.

En cambio, las posibilidades de verificación o falseación práctica de dicho modelo igualitario —tanto en su variante rousseauiana como en la marxista— son mínimas, porque los modelos ideales —como advertía Max Weber— no se dan puros en la realidad extramental, como no se han dado éstos en absoluto. Es en su diseño donde hay que enfrentarlos con su propia lógica interna; y en este ámbito —lo dice la misma autoridad— o contiene todo lo que su esencia postula y sólo esto, o es otra cosa. *Tertium non datur.*

ANTONIO TORRES DEL MORAL

R É S U M É

L'oeuvre de Rousseau a suscité de nombreuses considérations topiques, dues à la polarisation animiste qu'il a toujours fait naître, depuis la phobie jusqu'à l'enthousiasme, tandis qu'ont toujours manqué, en proportion inverse, les approches scientifiques sur sa façon de théoriser en politique. Rousseau lui-même l'a provoqué en partie par ses contradictions et ses paradoxes, dont beaucoup ne sont d'ailleurs qu'apparents.

Ce travail ne tend pas vers l'étude des idées politiques du genevois sinon vers celle de la consistance théorique de son modèle politique, de la logique interne de son discours intellectuel. La méthodologie à employer ne pouvait donc pas opposer les idées politiques de Rousseau à d'autres idées antérieures, contemporaines ou postérieures; elle devait au contraire confronter son modèle politique avec lui-même afin d'en trouver les supposés initiaux, sa ligne d'argumentation en deçà ou en delà de la méthodologie que lui-même déclare, et sa rigueur spéculative, ainsi que ses hiatus et ses éventuelles contradictions.

Pour Rousseau le Droit Politique est le Droit Naturel de la politique. C'est à dire l'étude des principes déontologiques et axiologiques qui permettent de comprendre de façon critique la politique réelle de la société vécue et d'exposer les bases de son possible dépassement. C'est donc une théorie normative. Mais ce comportement scientifique est loin de l'abstraction évasive. C'est plutôt la séquence naturelle d'une analyse antérieure —pas tout à fait empirique mais qui n'arrive tout de même pas au postulat— du fondement réel de la société civile historiquement connue, de notre société. Ce fondement est le facteur économique; et les maux de la société proviennent de l'injuste et frauduleux système de propriété qui y est instauré. Il en découle l'instabilité de la société et ses inévitables révolutions jusqu'à la révolution finale et définitive. Dans ce sens, Rousseau apparaît comme un véritable prédécesseur de la dialectique marxiste. Et c'est dans cette description critique du modèle injuste, ou antimodèle, que Rousseau réussit à remettre en question ses bases mêmes. L'allusion au pacte social —antipacte— est sarcastique et amère, et nous y trouvons l'explication de sa phobie antisociétaire, sa critique de la culture et son exaltation de l'état naturel. Ce qui est logique, car dans l'état naturel, l'homme n'avait pas encore été corrompu.

Cependant Rousseau ne prétendait pas imposer un retour aux sources. Il voulait que se construise une société juste qui n'ait rien à envier au bon

sauvage. Il voulait un état civil ajusté à l'homme naturel et un droit positif ajusté au droit naturel.

Ceci ne lui semble possible qu'en reconstruisant de nouveau toute la société. Il est partisan du tout ou du rien. Un nouveau pacte est nécessaire mais dans des conditions d'égalité qui garantissent un critère de justice initiale et soient à la base du modèle déontologique. Dans une telle société, personne n'a d'intérêt à perturber les conditions sociales, ni à tromper ou opprimer l'autre. La volonté générale, de laquelle personne ne peut s'autoexclure ni être exclu, s'imposera pour gouverner dans des conditions rigoureuses de justice et de prudence. La vertu civique est le fruit naturel de ce système et les droits naturels sont respectés dans toute leur dimension. Le droit naturel, seulement basé auparavant sur l'instinct, se civilise et se rationalise en même temps que l'homme se civilise et se rationalise, car ils sont réellement et conceptuellement inséparables; ou, ce qui revient au même, le droit positif se naturalise et cesse de violenter l'homme naturel. Et la propriété peut être fondée sur des bases plus justes: la volonté générale garantit l'égalité et la légitimité de son origine, ainsi que sa bonne mise en pratique et jouissance. C'est un droit naturel positif.

Le discours intellectuel de Rousseau peut plaire ou ne pas plaire, mais il est parfaitement cohérent. La critique de la société connue est contenue dans le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes et dans l'Economie politique, et l'exposé du modèle égalitaire dans le Contrat Social. Chaque oeuvre considérée selon son objectif et sa portée spécifique, ne comporte aucune contradiction. Il n'y a donc pas de contradiction dans les principes du Droit Politique de Rousseau sinon dans le fonctionnement de son modèle. Rousseau, sans doute pour ne pas remettre en question certaines institutions concrètes — ce qui aurait pu avoir pour lui des conséquences dangereuses —, imagine des mécanismes absolument pas conformes avec le fondement de son modèle, ce qui lui enlève beaucoup de crédibilité.

Il est donc permis de projeter la Théorie Politique de Rousseau sur celle de Marx, d'en constater les coïncidences, de souligner le caractère plus scientifique de la seconde ainsi que sa plus-grande cohérence logique en ce qui concerne la disparition de l'appareil de l'Etat; mais aussi l'aveuglement de la théorie marxiste quant au rôle que le Droit peut jouer dans cette société égalitaire, ce qui par contre a été traité par Rousseau avec beaucoup de clarté. De plus, la présence du modèle égalitaire, tant dans sa version marxiste comme dans celle de Rousseau, est seulement formelle dans le constitutionnalisme soviétique et non point réelle comme l'affirment certains auteurs.

SUMMARY

Topical judgements have fallen upon Rousseau's work, due to the anemic polarization which it has always provoked, from phobias to enthusiasm, while in the same degree, the scientific penetrations about his way of theorizing politics have diminished. Partly, he himself was responsible for this, due to his contradictions and paradoxes, many of which are not such, or only appear to be.

The purpose of this paper is not to study the Genevian's political ideas, rather the theoretical consistence of his political model, the internal logic of his intellectual discourse. For this reason, the method employed cannot be to contrast the political ideas of John Jacob with prior, contemporary, or later ideas, rather only to confront his political model with himself, in order to discover his motives, his reasoning, whatever its distance from his self-declared methodology and his speculative integrity, as well as his hiatus and contradictions, if they do exist.

Rousseau understands Political Law as the politics of Natural Law. That is: as the study of ethics and axiological principles which permit one to critically understand the true politics of the society in which one lives, and to explain the basis for its possible betterment. It is, then, normative theory. But such scientific behavior is far from evasive abstraction. Rather, it is the natural sequence of a previous analysis—not strictly empirical, but neither merely postulated—of the true basis of civil society historically known. Said basis is economics; and the ailments of society arise from the unjust and fraudulent method of proprietorship found within it. Hence, society's instability and its inevitable revolutions, until the last and definitive revolution occurs. In these aspects, Rousseau shows a clear precedent of Marxist dialectics. And it is in this critical description of the unjust model, or antimodel, where Rousseau succeeds in shaking its foundations. The alusion to the social pact—antipact—is sarcastic and painful. In all of which we have the explication of his anti-social phobia, his cultural criticism, and his exaltation of the natural state. It is logical: Man in his natural state has not been corrupted.

Rousseau did not suggest the return to a primitive state, but rather the construction of a just society so one would not have to suffer from nostalgia for the wilderness. He suggested a civil state adapted to natural man and positive law adapted to natural law.

For Rousseau, this only appears possible by reconstructing all of society.

He says it must be all or nothing. A new pact is necessary, but now with equality. The equality of the participants is thus established in the criteria of initial justice and in the basis of the ethical model. In such a society, no one has any interest in disturbing social conditions, nor in cheating or oppressing another. General will, from whose configuration no one can be excluded nor exclude himself, will govern in impeccable conditions of justice, and thrive. Civic virtue is the natural fruit of the system. Natural rights are enjoyed in their most complete dimensions. Natural law, before based only on instinct, is civilized and rationalized upon man's becoming civilized and rational, from which it is truly and conceptually inseparable; or positive law is naturalized and stops violating natural man. Proprietorship can be established upon a more just basis. General will guarantees equality and legitimacy of origin and the correction of its practise and enjoyment. It is a natural, positivistic right.

*This is the intellectual, Rousseauian discourse. It can be agreed or disagreed with, but it is perfectly coherent. The criticism of known society is found in *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* and in *Economie politique*. The exposition of the equalitarian model is in *Contrat social*. Reading each work with its respective intention and limits in mind, there are no contradictions. Hence, there are no contradictions in the principles of Rousseau's *Political Rights*, but rather in the functioning of his model. Rousseau, perhaps so as not to put in doubt concrete institutions, which could have caused him serious consequences, devises mechanisms absolutely incongruente with the basis of his model, which subtracts a great deal of credibility. For this reason, it is just to project the *Political Theory of Rousseau upon Marxism*, verify its coincidences, project its most scientific character, as well as its greatest logical coherence, upon speaking of the disappearance of the apparatus of the State. But one is also blinded by the list that the law discharges in that equalitarian society. Nevertheless, Rousseau developed this aspect with clarity. Aside from this, in Soviet constitutionalism, the presence of the equalitarian model, in its Marxist as well as its Rousseauian version, is only formal and not real, as some authors pretend.*

