

LA SOCIEDAD Y EL MIEDO (*)

Una interpretación onto-social de la teoría política de Jean-Jacques Rousseau (**)

AINA D. LÓPEZ YÁÑEZ

Ceaq, Université René Descartes - Sorbonne Paris V

1. ROUSSEAU Y LA MODERNIZACIÓN DE LA TEORÍA POLÍTICA.—2. EL IUSNATURALISMO ROUSSEAUIANO, EN LA ENCRUCIJADA.—3. EVOLUCIÓN SOCIAL NEGATIVA DE LA OBRA DE ROUSSEAU.—4. EL CONTRATO SOCIAL COMO UTOPIA NEGATIVA.—5. ESTRUCTURA GENERAL DE LA FILOSOFÍA ROUSSEAUIANA.—6. SOCIALIZACIÓN DE LA TRADICIÓN NEGATIVA.—BIBLIOGRAFÍA.

RESUMEN

El estudio de la obra político-social de Jean-Jacques Rousseau es aquí abordado según una perspectiva que subraya el valor que ésta otorgó a la teoría social, aportando con ello una solución a la cuestión de la unidad del sistema general del autor. Subrayaremos la relación existente entre las tesis defendidas en el *Discurso sobre la desigualdad*, por un lado, y el *Contrato social* y el *Emilio*, por otro. Nuestra intención es mostrar que la obra de Rousseau resultó fundamental en el proceso de constitución de la política moderna porque completó, si bien de forma negativa, la subordinación intelectual de la teoría política a la realidad social.

(*) La primera versión de este artículo, en francés, apareció en 2005 en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XIX, págs. 267-288.

(**) Deseo expresar aquí mi agradecimiento a la Fundación Caja Madrid y al Ministerio de Educación y Ciencia por las ayudas que han hecho posible mi estancia de investigación en La Sorbonne, al profesor Emilio Lamo de Espinosa por la dirección de mi tesis doctoral sobre Rousseau y al profesor Emilio M. Martínez y los miembros del Equipe Jean-Jacques Rousseau de París por sus comentarios y críticas.

Palabras clave: Rousseau, teoría social, teoría crítica, teoría política, modernización.

SUMMARY

This article proposes a fresh lecture of Rousseau's political and social works by underlining the role played by the author's social theory in the coherence and unity of his philosophical construction. The article therefore emphasizes the links between the position he takes in the *Discours sur l'inégalité*, the *Contract Social* and the *Émile*. This study thus claims that Rousseau's work is of fundamental importance in the constitution of the modern political theory, because its perspective achieved —be it in a negative way— the intellectual subordination of political matters to social reality.

Key words: Rousseau, social theory, critical theory, political theory, modernization.

1. ROUSSEAU Y LA MODERNIZACIÓN DE LA TEORÍA POLÍTICA

El discurrir de la historia moderna reservó una lenta pero irrevocable caída para esa admirable creación que fue la política clásica. No en vano la vieja política, como la ética a la que alentó y dispuso como fundamento propio, se celebra hoy únicamente como mera evocación —bien historiográfica, bien estética— con que adornar algunas de las instituciones del mundo contemporáneo. Y es verdad que todavía se alzan voces reclamando la recuperación de la mirada clásica y su universo ético, pero son escasas. La modernidad desencadenó la mudanza de la política clásica en política moderna al hilo de la desviación de esta disciplina desde la «*corriente vital filosófica a los canales de las ciencias particulares*» (1), proceso en el que la potencia de atracción de la filosofía social fue especialmente notable, tal como se manifiesta en la desarrollo histórico del modelo iusnaturalista. «*La política se convirtió en filosofía social*» cuando los fundamentos «naturales» en que basar la construcción del cuerpo político se desplazaron desde el orden teológico tomista al sujeto más o menos exento y enfrentado a sus semejantes (Hobbes), hasta alcanzar finalmente, en el siglo XVIII, una realidad emanada directamente de la naturaleza del hombre pero cada vez más ajena a éste: la sociedad. Se fraguaba así un proceso de socialización de la teoría política que habría de alejarnos de los ideales griegos, dejando a modo de fría com-

(1) HABERMAS (1987): 49.

pensación la institución de la política como moderna ciencia experimental y el paralelo establecimiento de las ciencias sociales.

En este proceso destaca la singular figura de Jean-Jacques Rousseau, y no tanto por la clarividencia de la teoría social de este autor, sino sobre todo porque en su caso ésta asumió un valor radical respecto a la teoría política. La obra de Rousseau se revela como un hito fundamental en el proceso de constitución de la política moderna porque completó, con marcado negativismo, la supeditación intelectual de lo político a la realidad social. Es desde esta tesis básica hemos abordado el estudio de la obra rousseauiana que aquí presentamos, persuadidos de que la perspectiva analítica onto-social es la más adecuada para facilitar una interpretación radical de su universo político, resolver su cuestionada unidad y esclarecer la naturaleza de su aportación a la teoría política.

2. EL IUSNATURALISMO ROUSSEAUNIANO, EN LA ENCRUCIJADA

Debe subrayarse, sin embargo, que el estudio de la sociedad comenzó siendo secundario para Rousseau. Igualmente lo había venido siendo para el iluminismo: primero, respecto a la razón política, pues la sociedad se contemplaba únicamente como un dato más a considerar en la reconstrucción de la realidad humana, auténtica vocación de la época; segundo, en relación a la antropología, ya que como resultado del culto al individuo típico de la modernidad, la sociedad había sido sistemáticamente reducida a la sociabilidad del sujeto. Política, por un lado, y antropología, por otro, acusaban en aquel tiempo el apogeo de una particular lectura del iusnaturalismo empeñada en una articulación imperativa de la figura humana (a menudo idealizada) sobre la teoría política, la pedagogía, el arte o cualesquiera de los empresas desarrolladas por el hombre. Un ordenamiento que antes que responder a una voluntad puramente intelectual o reflexiva, se desplegó como mecanismo con que enmascarar científicamente la introducción de determinaciones de valor en el proceso de estudio y justificación políticos (2).

También la sustancia del pensamiento de Rousseau emanó del cauce iusnaturalista (3). Su primer propósito fue la identificación del legítimo y correcto orden político-social; su imperativo organizador lo encontró ini-

(2) Suscribimos entonces la interpretación habermasiana de la escuela del derecho natural. HABERMAS (1987): 52.

(3) La polémica suscitada en torno al peso de la ordenación iusnaturalista en el total del pensamiento de Rousseau es tan considerable como nutrido el número de análisis al respecto. En España, López Hernández ha estudiado la evolución de esta disputa intelectual, organizándola en dos lecturas contrapuestas: la de Vaughan (contrario a asignar al pensamiento de

cialmente en la propia constitución humana; su punto de partida y procedimiento, por tanto, fue el estudio de la naturaleza del hombre, acometido en el que por esta razón podemos considerar el texto fundamental del autor: el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (4).

«Porque no es liviana empresa separar lo que hay de originario y de artificial en la naturaleza actual del hombre [...]. Es esta ignorancia de la naturaleza del hombre la que arroja tanta incertidumbre y obscuridad sobre la verdadera definición del derecho natural [...]. Es por tanto de esa naturaleza misma del hombre, de su constitución y de su estado, de donde hay que deducir los principios de esta ciencia [...]» (5).

Sin embargo, las conclusiones de este ensayo apartarían a Rousseau irremediadamente de la órbita del derecho natural. Primero, porque de su teoría antropológica no era posible extraer los principios de legitimidad de sistema político alguno, etapa final de la secuencia iusnaturalista: el pronunciado «asociologismo» del planteamiento y la consecuente oposición entre el «estado de naturaleza» y el «estado de sociedad» no podían apoyar más que la crítica de todo orden político e incluso de todo agregado social.

«[...] se ve, por el poco cuidado que se tomó la naturaleza en acercar a los hombres por las necesidades mutuas, y en facilitarles el uso de la palabra, cuán poco preparó su sociabilidad, y cuán poco puso ella de su parte en todo lo que ellos hicieron, para establecer los vínculos [...]» (6).

Y segundo, porque otra buena parte de lo atribuido por Rousseau al hombre natural devenía negación de algunos de los valores centrales de los filósofos de su tiempo, especialmente la Razón y el Progreso.

«[...] el estado de reflexión es un estado *contra natura*, y que el hombre que medita es un animal depravado [...]» (7).

Rousseau la etiqueta de «iusnaturalista») y la de Derathé (que incluiría sin temor al ginebrino dentro de la tradición del derecho natural). A la oposición entre ambas tendencias interpretativas, ha seguido la adopción de posturas intermedias, como la de Goldschmidt. Como podrá observarse, nuestra comprensión del asunto se inscribe entre estas últimas. Véase: LÓPEZ HERNÁNDEZ (1989); VAUGHAN (1915); DERATHÉ (1950); GOLDSCHMIDT (1974).

(4) Otros autores que coinciden en atribuir un sentido iusnaturalista al estado de naturaleza rousseauniano son Marcos, Derathé, Bénichou, Groethuysen, Guéroult o Hochart. Véase: MARCOS (1995): 174; DERATHÉ (1950); BÉNICHOU (1972-1975): 25-45; GROETHUYSEN (1985): 20; GUÉROULT (1972); HOCHART (1972).

(5) ROUSSEAU (1982): 195-196.

(6) ROUSSEAU (1982): 232.

(7) ROUSSEAU (1982): 215.

«¡Oh hombre [...] ¡Cuánto has cambiado de como eras! [...]. Siento que hay una edad en la que el hombre individual querría detenerse; tú buscarás la edad en que desearías que tu especie se hubiera detenido. Descontento de tu estado presente, por razones que anuncian tu desventurada posteridad mayores descontentos aún, quizá querrías poder retroceder; y este sentimiento debe hacer el elogio de tus primeros antepasados, la crítica de tus contemporáneos y el espanto de quienes tengan la desgracia de vivir después que tú» (8).

La propuesta antropológica rousseauiana impugnaba entonces desde distintos frentes lo dispuesto por la incipiente modernidad filosófica, situando a su autor en una delicada encrucijada. Tras la concluyente proclamación de su *bon sauvage* (9) Rousseau disponía únicamente de dos vías de actuación, y ninguna de ellas se hallaba exenta de dificultad, pues suponían por igual la ruptura con el iusnaturalismo, su estrategia filosófica fundamental. De un lado, observando su propias tesis antropológicas, el ginebrino podía desistir de ensayar sus *Principios de derecho político* (10), suspender cualquier proyecto encaminado a la apropiación de nuestra dimensión política y consagrar su obra a la crítica sistemática y sin enmiendas de toda comunidad humana. De otro lado, podía renegar de su *bon sauvage*, enterrar la moral del *Discurso sobre la desigualdad* y, sacrificando la coherencia interna de su obra, no hacer de su hombre natural la medida de todas las cosas. Ambos caminos apartaban a Rousseau de la senda del derecho natural, bien por su abandono, bien por la inversión de su jerarquía. Hoy sabemos que el autor recorrió las dos sendas: la primera en su vida y su obra de carácter literario (11), la segunda en su obra política (12).

En efecto, la filosofía alumbrada en el segundo *Discurso* (13) fue finalmente arrinconada por Rousseau en favor del ordenamiento intelectual ca-

(8) ROUSSEAU (1982): 208-209.

(9) El hombre natural concebido por Rousseau se sitúa entre la amoralidad del instinto de conservación (*amour de soi*) y la bondad asociada a la piedad.

(10) Evidentemente, es éste el subtítulo del *Contrato social*.

(11) Groethuysen nos remite a esta idea en las siguientes líneas: «Rousseau no aprendió a conocerse, a verse según sus verdaderas necesidades, hasta que, desafiando todos los ataques exteriores, se replegó sobre sí mismo. La vida de aventuras que fue la suya se redujo en suma a una gran aventura, la aventura de un alma que, extraviada en el mundo, se encuentra en la soledad, y al encontrarse, retorna a la naturaleza». GROETHUYSEN (1985): 32.

(12) La lectura de corte pseudopsicoanalítico propuesta por Starobinski insiste en la coherencia que exhiben la obra y la vida de Rousseau. Nosotros no secundamos esta tesis, tal como podrá deducirse de la interpretación que aquí defendemos. Es obvio que Rousseau optó en su vida por el retorno a lo natural y la soledad, mientras que su obra político-social aceptó finalmente el hecho de la vida en sociedad. STAROBINSKY (1983).

(13) En virtud de la sucesión temporal de los discursos de Rousseau, es común entre sus

racterístico de la después llamada su «época constructiva»: un programa filosófico que en esencia contradecía lo defendido con anterioridad en el ensayo antropológico (14). De modo inconfundible y manifiesto en el *Contrato social*, pero no con menor intensidad en *Emilio*, el autor fue tejiendo una doctrina que forzaba algunos de los principios humanos reconocidos en el *Discurso sobre la desigualdad* (15), básicamente la asociabilidad y la arracionalidad. Así lo muestran las proclamas colectivistas y racionalistas contenidas en los *Principios de derecho político*:

«[...] el orden social es un derecho sagrado, que sirve de base a todos los demás [...]» (16).

«Este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, substituyendo en su conducta el instinto por la justicia, y dando a sus acciones la moralidad que les faltaba antes. Sólo entonces, cuando la voz del deber sucede al impulso físico y el derecho al apetito, el hombre, que hasta entonces no había mirado más que a sí mismo, se ve forzado a obrar por otros principios, y a consultar su razón antes de escuchar sus inclinaciones. Aunque en ese estado se prive de muchas ventajas que tiene de la naturaleza, gana otras tan grandes, sus facultades se ejercitan al desarrollarse, sus ideas se amplían, sus sentimientos se ennoblecen, su alma toda entera se eleva a tal punto, que si los abusos de esta nueva condición no le degradaran con frecuencia, debería bendecir continuamente el instante dichoso que le arrancó de ella para siempre y que hizo de un animal estúpido y limitado, un ser inteligente y un hombre [...]» (17).

Pero fue gracias a esta «infidelidad» con los preceptos de partida que Rousseau logró culminar su filosofía con un vigoroso proyecto de autodeterminación humana destinado a la regulación radical de los ámbitos político o educativo, lo que fraguaría su reconciliación —al menos aparente— con la modernidad.

críticos apelar así al *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, reservando para el *Discurso sobre las ciencias y las artes* la apelación de primer *Discurso*.

(14) Resulta interesante en este sentido que sean precisamente los autores que han concentrado excesivamente su estudio en la filosofía política rousseauiana, los que han suscrito que Rousseau no adoptó la filosofía del derecho natural. Véase, por ejemplo, HAYMANN (1943-1945).

(15) No debe confundirnos que Rousseau introdujera en el *Contrato* la retórica iusnaturalista, por lo demás de forma tímida y puntual: «*Quiero averiguar si en el orden civil puede haber alguna regla de administración legítima y segura, tomando a los hombres tal como son [...]*». ROUSSEAU (1982): 9.

(16) ROUSSEAU (1982): 10-11.

(17) ROUSSEAU (1982): 26-27.

3. EVOLUCIÓN SOCIAL NEGATIVA DE LA OBRA DE ROUSSEAU

Ahora bien, decidida la renuncia al imperativo antropológico, ¿qué máxima fundamentó la organización política suscrita en el *Contrato* y la estrategia pedagógica desarrollada en *Emilio*? Sin lugar a dudas, la voluntad que inspiró el llamado «programa constructivo» rousseauniano fue la represión del mal, cuyo descubrimiento se nos presenta hoy como auténtico propósito del *Discurso sobre la desigualdad*, la obra donde se aseguró con total convicción la bondad del hombre y el error cometido por Hobbes al localizar los fundamentos de la guerra y la maldad en la naturaleza del hombre. Para Rousseau, como es sabido, el mal supremo e irrevocable era la sociedad (18).

«En cuanto estuve en disposición de observar a los hombres, los vi obrar y los escuché hablar. Luego, al ver que sus acciones no se parecían a sus discursos, indagué la razón de dicha diferencia y, siendo el ser y el parecer dos cosas tan distintas como el obrar y el hablar, vi que era esta segunda diferencia la causa de la primera, la cual tenía a su vez otra causa que había que buscar. La encontré en nuestro orden social, que, siendo absolutamente contrario a la naturaleza, que nada destruye, la tiraniza constantemente y la obliga sin cesar a reclamar sus derechos. Seguí esta contradicción hasta sus consecuencias y vi que sólo ella me explicaba todos los vicios de los hombres y todos los males de la sociedad, de donde concluí que no era necesario suponer que el hombre era malo por naturaleza, cuando podía señalarse el origen y el progreso de su maldad.

Estas reflexiones me condujeron a nuevas investigaciones sobre la condición humana en el estado civil, y descubrí que en él el desarrollo de la inteligencia y de los vicios guardaba siempre la misma proporción, no en los individuos, sino en los pueblos [...]» (19).

He aquí el dato crucial para desentrañar el sentido de los *Principios de Derecho Político* y del tratado *sobre la educación*, textos claramente extraños a los postulados antropológicos del autor: si Rousseau prescindió de su *bon sauvage* y elaboró un programa de acción —bien pedagógico, bien político— fue porque quedó impresionado por la perversidad de la sociedad hu-

(18) Rousseau formulaba así su propia solución al problema de la teodicea, nombre utilizado por Leibniz «para designar toda investigación destinada a explicar la existencia del mal y justificar la bondad de Dios» [FERRATER MORA (1988): 3216]. Una comprensión histórica muy interesante del debate entre Rousseau y Voltaire en torno al problema de la teodicea la encontramos en VILLAR (1995).

(19) ROUSSEAU (1994): 100.

mana (20). De un lado, advirtió concluyentemente que abandonado a su suerte, y por tanto de forma natural, el estado de sociedad es un estado de depravación, guerra y esclavitud.

«Que admiren cuanto quieran la sociedad humana, no será por ello menos cierto que necesariamente conduce a los hombres a odiarse entre sí en la medida en que sus intereses se cruzan, a prestarse mutuamente servicios aparentes y a hacerse en la práctica todos los males imaginables [...]» (21).

De otro lado, mostró la irreversibilidad de la sociedad, su condición de universal histórico.

«Saliendo del estado de naturaleza, forzamos a nuestros semejantes a salir también; nadie puede permanecer en él a pesar de los demás, y sería realmente salir querer quedarse en la imposibilidad de vivir en él. Porque la primera ley de la naturaleza es el cuidado de conservarse» (22).

Con esta súbita revelación Rousseau se introdujo de lleno en la teoría social, conformando una perspectiva analítica sociológica (23) y dando vida a una concepción general de los fenómenos colectivos de negatividad insuperable: una concepción donde toda manifestación de *praxis* social era identificada como mal en virtud del tajante antagonismo entre el bondadoso estado de naturaleza y el perverso estado de sociedad, donde la alineación y la desmoralización quedaban perfectamente trabadas como universales sociológicos. Y es que nuestro autor no sólo descubrió la sociedad como un poder ciego capaz de hurtar a la humanidad la dirección de su propia historia, sino que arriesgándose aún más que los grandes teóricos de la alineación, apuntó también la decrepitud moral inherente al hombre social. Veredicto que, cons-

(20) Subrayar la existencia de esta conexión fue sin duda la gran virtud de la lectura althusseriana del *Contrato*. Althusser estableció como condición para comprensión de éste «*que los hombres hayan “llegado” a un “punto” que no es más que un punto límite, un punto crítico de su existencia: el que separa a la vida del género humano de su muerte. Este “punto” crítico mortal para el género humano nos remite al segundo Discurso: es el estado de guerra completamente desarrollado*». ALTHUSSER (1972): 59.

(21) ROUSSEAU (1982): 309.

(22) ROUSSEAU (1995): 256.

(23) Hemos defendido en otro trabajo que la obra de Rousseau muestra la articulación de la perspectiva analítica característica de la posterior Sociología, por lo que nos permitimos incurrir en este anacronismo, LÓPEZ YÁÑEZ (2005). Fue Durkheim quien delimitó la perspectiva sociológica como aquella trama explicativa en la que el medio social es estudiado articulando variables sociales, y no atendiendo al ascendente de órdenes distintos al conformado por los fenómenos colectivos. En este sentido señalaba: «*es en la naturaleza de la sociedad misma donde hay que ir a buscar la explicación de la vida social*». DURKHEIM (1978): 127.

tituyendo la más sobresaliente de sus aportaciones, le haría merecedor del menosprecio de la ciencia social (24).

Ahora bien, ¿cómo pudo el hombre —ese *bon sauvage*— convertirse en una alimaña que no conoce el menor respeto por sus semejantes? ¿Cómo tuvo lugar el tránsito desde el bucólico y solitario estado de naturaleza a esa escena, la social, más propia del mismo Hobbes? El supuesto de una especie de socialización general de la humanidad (desarrollado en el segundo *Discurso*) fue lo que permitió a Rousseau explicar la realidad social del género humano y reconstruir la génesis y los principios de los fenómenos colectivos sin impugnar esa caracterización bondadosa y solitaria del hombre natural. Proceso de socialización cuya posibilidad residía, paradójicamente, en el normal perfeccionamiento de algunas de las habilidades inherentes al hombre.

«Sería triste para nosotros vernos forzados a convenir que esta facultad [la facultad de perfeccionarse] distintiva, y casi ilimitada, es la fuente de todas las desgracias del hombre; que es ella la que a fuerza de tiempo le saca de esa condición originaria, en la que pasaría sus días tranquilos e inocentes; que es ella la que, haciendo surgir con los siglos sus luces y sus errores, sus vicios y sus virtudes, lo torna a la larga tirano de sí mismo y de la naturaleza [...]» (25).

Finalmente, y gracias a la estrategia filogenética articulada en su relato de la socialización de la humanidad, el asociologicismo antropológico de partida no impidió a Rousseau distinguir la sociedad como un universal histórico, y por lo tanto, como la condición final del hombre, descubriendo lo oportuno de un recurso intelectual que también permitió fundamentar una teoría de lo social y resolver el problema del mal, realidades indisolublemente unidas en el sistema rousseauiano. De su estudio hemos podido deducir los rasgos más importantes de la teoría rousseauiana de la sociedad, revelándose la habilidad con que Rousseau fue capaz de delinear e integrar cada uno de los ámbitos de lo social que mucho más tarde serían el objeto de los grandes sociólogos clásicos: el ámbito de la sociabilidad (que comprende el estudio de la apertura social del sujeto), el de la socialidad (o ámbito de las relaciones sociales) y el de la sociedad como sistema.

(24) ¿Por qué, si no, son sus propuestas política o pedagógica, y no la social, las más laureadas? Quizá tengamos que conceder a P. Sloterdijk que «*la función desempeñada casi sin excepción por los sociólogos ex officio*» sea la de «*la adulación, bajo formas de crítica, de la sociedad actual, ese objeto que a la vez actúa como posible cliente*». SLOTERDIJK (2002): 10-11.

(25) ROUSSEAU (1982): 221.

Según la disertación rousseauiana, la sociabilidad y la socialidad del nuevo hombre respondían a un mismo principio, ya que los cambios en la naturaleza humana impuestos por la socialización afectaban de manera inmediata al ámbito relacional. Dicho principio no era otro que la «insociable sociabilidad». Rousseau comprendía que la vida con otros culminaba inevitablemente en la ansiedad y la desesperación, en un estado de desgracia provocado por las pasiones: voluntad fundamental del hombre social y causa última de su perdición. El autor comulgaba así con aquella tradición de pensamiento que desde los albores de la modernidad venía abordando en Europa la reflexión crítica sobre las pasiones humanas, más aún cuando identificó el *amour propre* (una suerte de narcisismo enfermizo activo en el trato con los otros) como la energía característica de nuestra infortunada socialidad.

«[...] cuánto ejercita y compara los talentos y las fuerzas este deseo universal de reputación, de honores y de preferencias que nos devora a todos, cuánto excita y multiplica las pasiones, y cuántos reveses, éxitos y catástrofes de toda especie causa haciendo a todos los hombres competidores, rivales o mejor enemigos, al atraer a la misma lid a tantos pretendientes. Mostraría que es a ese afán por hacer hablar a uno, a ese furor por distinguirse que nos tiene casi siempre fuera de nosotros mismos, al que debemos lo que hay de mejor y de peor entre los hombres, nuestras virtudes y nuestros vicios, nuestras ciencias y nuestros errores, nuestros conquistadores y nuestros filósofos, es decir, una multitud de cosas malas frente a un pequeño número de buenas. Probaría, en fin, que si se ve a un puñado de poderosos y poderosos y de ricos en el pínaculo de las grandezas y de la fortuna, mientras la multitud se arrastra en la obscuridad y en la miseria, es porque los primeros sólo estiman las cosas de que gozan en la medida en que los otros están privados de ellas, y que, sin cambiar de estado, dejarían de ser felices si el pueblo dejara de ser miserable» (26).

Establecida la afectación típica del actor —siempre necesitado de la constante aprobación de los otros— Rousseau procedió a advertir que la acción social (27) (dirigida al *alter*) era inspirada típicamente por motivos egoístas, en particular por el deseo de enaltecerse uno mismo exaltando su imagen social. Se ponía así el acento en la egolatría como impulso genuino de la vida colectiva. Pero esta vocación, en buena lógica, no suscita la práctica de un obrar cristalino y expreso, pues más bien requiere del encubrimiento de la intencionalidad real del actor. Por este motivo, según Rousseau, no

(26) ROUSSEAU (1982): 281-282.

(27) Por supuesto, Rousseau no procede en los términos de una teoría de la acción del tipo desarrollado durante los siglos XIX y XX, pero la vocación generalista de su discurso y su intencionalidad expresa autorizan a traducir a ese lenguaje teórico el discurso rousseauiano.

cabía esperar relaciones sociales sinceras, sino sólo la articulación de medios para el logro de fines, es decir, seducción, representación y conquista. Además, el autor comprendía la existencia de una espiral negativa en este sentido, iniciada cuando los actores se apercebían de la universalidad de la pauta narcisista y pasaban a instrumentalizarla en provecho propio, de lo que resultaban el agasajo hipócrita y la adulación vacía. La seducción era sustituida entonces por la farsa y el engaño.

«[*el ciudadano*] Corteja a los grandes que odia y a los ricos que desprecia; no escatima nada para obtener el honor de servirles; se jacta orgullosamente de su bajeza y de la protección de ellos y, orgulloso de su esclavitud, habla con desdén de los que no tienen el honor de compartirla [...]» (28).

Rousseau suponía que la práctica sistemática del proceder descrito había de enredar necesariamente el ámbito relacional, tornándolo forzosamente esquizofrénico. Escindidas entre sus fundamentos y su curso real, las acciones terminaban consolidando un tejido social opaco donde la discrepancia entre el «ser» y el «parecer» es insalvable, donde nadie puede apropiarse, o al menos apercebirse, de la realidad de su propio entorno. La confusión es generalizada y nadie sabe quién es quién.

Ahora bien, a este extravío general promovido por las pasiones sociales, ya de por sí pernicioso, el autor añadía un nuevo mal: la división social o extradoméstica del trabajo. Con ésta tenía lugar la constitución de la sociedad como sistema, pues la unidad funcional humana se ampliaba desde el grupo primario hasta el todo social, constituyéndose una totalidad colectiva de nuevo fundamento cuya dinámica desataba nuevos y crecientes males para la humanidad: la pérdida de la autarquía ecológica, la desigualdad social, la propiedad privada de los recursos naturales o la consolidación de una especie de «ley de hierro de los poderosos» (promovida tanto por el imperativo narcisista del hombre social como por la acción ciega de la división del trabajo) cuya acción haría elevar el conjunto del orden político como nuevo instrumento de dominación al servicio de los ricos y los poderosos; un sistema de dominación y engaño (29) que al promover la creciente concentración de poder, no podía culminar sino en la tiranía y el despotismo, expresiones extremas del mal en el universo rousseauiano.

«Aquí radica el último término de la desigualdad, y el punto extremo que cierra el círculo y toca el punto de donde hemos partido. Aquí es donde todos

(28) ROUSSEAU (1982): 286.

(29) Como han destacado los críticos muy a menudo, al modo de una «superestructura» marxista.

los particulares vuelven a ser iguales porque no son nada [...]. Aquí es donde todo vuelve a la sola ley del más fuerte y por consiguiente a un nuevo estado de naturaleza, diferente de aquél por el que hemos comenzado en que uno era el estado natural en su pureza, y este último es el fruto de un exceso de corrupción [...]» (30).

En resumen, dos eran los fundamentos de lo social en el sistema rousseauniano: un vínculo afectivo entre sujetos desencadenado por la acción de los afectos, y un vínculo puramente ecológico derivado de la colectivización de lucha por la supervivencia. Por lo tanto, dos eran para el autor los fundamentos universales del mal: las pasiones y la división del trabajo, o en otras palabras, la pérdida de las autarquías afectiva y ecológica. Con este veredicto Rousseau se ubicaba en la más pura tradición del estoicismo, ampliando su distancia con la modernidad. No en vano fue la sociedad que se iba fraguando en aquel tiempo —esa compleja forma social, urbana y filosófica— la misma que él identificó como máxima realización del mal.

«Llegadas a este punto las cosas, es fácil imaginar el resto. No me detendré a describir la invención sucesiva de las demás artes, el progreso de las lenguas, la prueba y el empleo de los talentos, la desigualdad de las fortunas, el uso o el abuso de las riquezas ni todos los detalles que se desprenden de éstos, y que cada cual puede suplir fácilmente. Sólo me limitaré a echar una ojeada sobre el género humano colocado en este nuevo orden de cosas» (31).

He aquí, pues, nuestra tesis principal: contra este orden de cosas habría de articular Rousseau el *Contrato social*, cuando no el total de su programa práctico. Un programa que lejos de fijar sus cimientos en la naturaleza del hombre, se proyectó contra el mal social: contra sus fundamentos últimos, las pasiones y la división del trabajo; y contra la modernización, su expresión más radical.

4. EL CONTRATO SOCIAL COMO UTOPIA NEGATIVA

Trataremos ahora de probar nuestra interpretación utópico-negativa del *Contrato*, mostraremos de qué modo el diseño racionalizador, voluntarista y al tiempo comunitario-colectivista del Estado acometido en dicha obra encontró su verdadera razón de ser en la intención defensiva de contrarrestar el mal provocado por la socialización de nuestra especie. Tesis para cuya

(30) ROUSSEAU (1982): 284-285.

(31) ROUSSEAU (1982): 261-262.

defensa debe valorarse, en primer lugar, que el punto de partida de nuestro autor en el *Contrato* era una especie de estado de guerra generalizado, una distopía (32) que pone en marcha los *Principios de derecho político*.

«Supongo a los hombres llegados a ese punto en que los obstáculos que se oponen a su conservación en el estado de naturaleza superan con su resistencia a las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en ese estado. Entonces, dicho estado primitivo no puede ya subsistir, y el género humano perecería si no cambiara su manera de ser» (33).

«[...] porque si la oposición entre los intereses particulares ha hecho necesario el establecimiento de las sociedades [...]» (34).

Rousseau comenzaba el *Contrato* situándose en la escena final del segundo *Discurso* —en el fatal momento en que se había completado la socialización de la especie—, revelando de este modo que el problema al que pretendía responder no era otro que el problema del mal, o cuando menos el problema del orden, establecido además en un tono claramente hobbesiano: «*el contrato social tiene por fin la conservación de los contratantes*» (35). En segundo lugar, debe considerarse que con el *Contrato* se pretendía subsanar esta situación de partida mediante una dinámica política orientada al control de lo social a través de la regulación de sus fundamentos últimos: las pasiones (36) y la división del trabajo. El primero de estos ejercicios de con-

(32) El empleo de categorías derivadas de la noción de «utopía» se ha multiplicado durante los últimos años, aunque sin favorecer la consolidación de un campo semántico estable. Esta constatación nos obliga a precisar el recurso a este tipo de noción. Nuestra comprensión de lo utópico valora sobre todo la dimensión normativa y ejemplar del fenómeno, así como la manera como desde la utopía se conciben las diferentes dimensiones de la acción humana. En este sentido, la utopía nos interesa aquí sobre todo como «deber ser» por lo que dejamos en suspenso la cuestión de si la utopía es o no es realizable. En oposición a ésta, encontramos la «distopía»: todo corpus intelectual en el que se define un «no deber ser», siendo el estado de guerra general su expresión más común. Finalmente, consideramos que una utopía es negativa cuando ésta se articula como un dispositivo que aspira, no a hacer posible la construcción de un mundo ideal, sino a evitar la extensión o aparición de una distopía más o menos definida. Utopía y utopía negativa manifiestan una vocación común, pues todo no-deber-ser es siempre en cierto modo un deber-ser, pero la distinción entre estas dos construcciones intelectuales facilita enormemente el análisis y la comprensión de las utopías y del marco intelectual en el que se inscriben.

(33) ROUSSEAU, J.-J., «Del Contrato social», *op. cit.*, pág. 21.

(34) ROUSSEAU (1982): 32.

(35) ROUSSEAU (1982): 40.

(36) La obra donde Rousseau se planteó con mayor rigor el control de las pasiones es el *Emilio*. En el *Contrato*, como veremos, abordó sobre todo la dirección y el sentido del tejido social.

trol es patente en la obra. Así, aunque el autor intentó subrayar la armonía y el concierto sociales, no pudo evitar establecer un estrecho vínculo entre la constitución política y los instrumentos de regulación y orden.

«Lo que hace penosa la obra de la legislación es menos lo que hay que establecer que lo que es preciso destruir; y lo que vuelve al éxito raro es la imposibilidad de hallar la simplicidad de la naturaleza unida a las necesidades de la sociedad» (37).

«[...] porque sólo la fuerza del Estado hace la libertad de sus miembros [...]» (38).

«[...] los inconvenientes de los estados grandes; [...]. Sus miembros dispersos le sirven de puntos de apoyo para actuar a distancia sobre el pueblo, pero ningún punto de apoyo tiene para obrar directamente sobre esos miembros mismos. De este modo, en uno de los casos la longitud de la palanca hace la debilidad, y en el otro la fuerza» (39).

Es cierto, al mismo tiempo, que Rousseau estableció en el *Contrato* una modalidad de organización política emanada de la voluntad humana (40), dando forma así a un magnífico y primigenio ejercicio de autoapropiación histórica. Sin embargo, este hecho no permite una impugnación en regla de la lectura negativa aquí propuesta, pues con dicho ejercicio voluntarista el autor no trataba de favorecer la aplicación del principio de soberanía o hacer del hombre la medida de todas las cosas, sino poner límites a la decrepitud de la humanidad socializada (41). Así, la insistencia en el consenso fundacional se nos muestra falaz si atendemos a la dinámica política reservada por Rousseau para el orden resultante del pacto, el cual tenía como objetivos primordiales la «domesticación» de la socialidad y la limitación de la complejidad social vinculada a la modernidad.

«Pero cuando se forman intrigas, asociaciones parciales a expensas de la grande, la voluntad de cada una de estas asociaciones se vuelve general respecto a sus miembros, y particular respecto al Estado; se puede decir entonces

(37) ROUSSEAU (1982): 56-57.

(38) ROUSSEAU (1982): 60.

(39) ROUSSEAU (1982): 292.

(40) «*Cada uno de nosotros —dice Rousseau— pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo.*» ROUSSEAU (1982): 23.

(41) Lo que no impide que reconozcamos que la importancia histórica del *Contrato* vino dada por el hecho de que esta obra se interpretó, en afinidad con el movimiento político e intelectual moderno, como la realización filosófica de una apropiación colectiva radical de la sociabilidad humana.

que no hay tantos votantes como hombres, sino solamente tantos como asociaciones [...].

Importa pues, para sentar bien el enunciado de la voluntad general que no haya sociedad parcial en el Estado y que cada ciudadano sólo opine por sí mismo [...]» (42).

«[...] que cada ciudadano esté en perfecta independencia de todos los demás, y en excesiva dependencia de la ciudad; [...]» (43).

De este modo, aunque es legítimo aceptar que Rousseau procedió formalmente a cierta exaltación de la *praxis* política (pues el principio de legitimidad del *Contrato social* era el consenso colectivo), finalmente se nos enfrenta el hecho de que esa misma *praxis* política había de encontrar su mutilación en el orden instituido por dicho pacto. La acción y el consenso son el principio de formación de la «voluntad general», pero una vez ésta es conformada, se procede a controlar y censurar cualquier curso de acción social o política, revelando la vocación defensiva del *Contrato*. Estirpar el mal, refrenar la pasión humana: he aquí el verdadero objetivo de Rousseau, tanto al aniquilar la socialidad natural como al referirse a la existencia de religiones dentro del Estado.

«Se nos dice que un pueblo de verdaderos cristianos formaría la sociedad más perfecta que pueda imaginarse. No le veo a esta suposición más que una gran dificultad: es que una sociedad de verdaderos cristianos ya no sería una sociedad de hombres» (44).

Se daba cuerpo a un modo de tratar el equilibrio social como mecánica política totalmente original en la historia, pues ni buscaba lograr una proporción entre las distintas fuerzas sociales (al modo de Aristóteles), ni tampoco su manejo técnico para el logro de determinados fines políticos (como Maquiavelo), sino más bien neutralizar los fundamentos de lo social e impedir su desarrollo. Sólo desde dicho supuesto se hace inteligible que tras haber gravitado en el segundo *Discurso* en torno a una idealización asociologicista y arracionalista del hombre, el autor defendiera en el *Contrato* un dispositivo político racional-geométrico sin precedentes desde el *Leviatán*. Lo que verdaderamente perseguía era someter los perversos cimientos de la sociedad. Los *Principios de derecho político* asumían así desde la raíz los principios del hecho social.

De lo que además se desprende, aportando una nueva prueba de la voluntad secundaria y defensiva del *Contrato*, que la propuesta contenida en dicha

(42) ROUSSEAU (1982): 36.

(43) ROUSSEAU (1982): 60.

(44) ROUSSEAU (1982): 137.

obra era moralmente incongruente con lo defendido en el segundo *Discurso* (45). Ciertamente hay en el *Contrato* una propuesta moral —pues se defiende el cumplimiento de unas normas de convivencia y organización públicas y se sanciona éstas moralmente (46)— pero su radical debilidad es manifiesta: en ningún caso la capacitó Rousseau para resistir una crítica moral al nivel desarrollado por él mismo en sus primeras obras, esto es, atenta a la moralidad interior y por ello especialmente capaz de impugnar aquella legalidad compatible con la más profunda de las corrupciones.

«¡Cuán dulce sería vivir entre nosotros si el continente exterior fuera siempre imagen de las disposiciones del corazón; si la decencia fuera virtud; si nuestras máximas nos sirvieran de reglas; si la verdadera filosofía fuera inseparable del título de filósofo! Mas tantas cualidades van demasiado rara vez juntas, y la virtud apenas camina en tan gran pompa» (47).

Contradicción moral que se revela igualmente en lo injustificable del *Contrato social* desde el punto de vista del *bon sauvage*, esa mítica naturaleza humana ya perdida.

«¡Oh, virtud! Ciencia sublime de las almas sencillas, ¿tanto esfuerzo y aparato son precisos para conocerte? ¿No están tus principios grabados en todos los corazones, y no basta para aprender tus leyes con recogerse en uno mismo y escuchar la voz de la propia conciencia en el silencio de las pasiones? [...]» (48).

El segundo mecanismo de control de lo social en el *Contrato* se orientaba a la sujeción de la interdependencia funcional. A este respecto debemos apuntar que en dicha obra Rousseau aspiraba claramente a limitar el alcance de la división social del trabajo y a controlar algunos de los principales perjuicios causados por ésta, especialmente la desigualdad y la esclavitud.

«Todo pueblo que por su posición no tiene más que la alternativa entre el comercio o la guerra es débil en sí mismo; depende de sus vecinos [...]» (49).

«[...] respecto a la igualdad, no hay que entender por esta palabra que los grados de poder y riqueza sean absolutamente los mismos, sino que, en cuan-

(45) Lo que ha sido subrayado por los críticos en innumerables ocasiones.

(46) Lo que ha facilitado la interpretación republicana de los *Principios de derecho político*, donde dice Rousseau: «este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, substituyendo en su conducta el instinto por la justicia, y dando a sus acciones la moralidad que les faltaba antes [...] sus sentimientos se ennoblecen, su alma toda entera se eleva [...]». ROUSSEAU (1982): 27.

(47) ROUSSEAU (1982): 150.

(48) ROUSSEAU (1982): 176.

(49) ROUSSEAU (1982): 55.

to al poder, que esté por debajo 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 para poder comprar a otro, y ninguno lo bastante pobre para poder ser constreñido a venderse [...]» (50).

«[...] Precisamente porque la fuerza de las cosas tiende siempre a destruir la igualdad es por lo que la fuerza de la legislación debe tender siempre a mantenerla [...]. (51)»

El *Contrato* manifiesta entonces, aunque no con la claridad que es posible hallar en otros escritos de Rousseau, esa reacción contra la modernidad a la que aludíamos anteriormente. El acercamiento a cierto comunitarismo, a estilos de vida propios de etapas históricas anteriores, tiene este sentido. Todo apunta a que, convencido de lo irrevocable y fatal de los fenómenos colectivos, Rousseau se vio obligado a considerar la viabilidad de aquellas formas de vida colectiva que, si bien contradictorias con su bosquejo de la naturaleza humana, eran capaces de salvarnos de la perversidad radical generada por la modernización. Vemos así que la sociedad moderna atormentó a Rousseau hasta el punto de forzarle a una reconciliación con la vida social comunitaria, con la familia, con los grupos tradicionales de vida sencilla y afectiva donde todo el mundo sabe quién es quién, quizá con la esperanza de que cierta autarquía ecológica pudiera garantizar algún grado de independencia afectiva y, por ende, de bondad. Esta reconciliación se percibía ya en el segundo *Discurso* y es muy notoria en el *Emilio*:

«Así, aunque los hombres se hubieran vuelto menos pacientes, y aunque la piedad natural hubiera sufrido ya alguna alteración, este período del desarrollo de las facultades humanas, manteniendo un justo medio entre la indolencia del estado primitivo y la impetuosa actividad de nuestro amor propio, debió ser la época más feliz y más durable. Cuanto más se piensa en ello, más se llega a la conclusión de que ese estado era el menos sujeto a revoluciones, el mejor para el hombre, y que sólo debió salir de él por algún funesto azar que, en bien de la utilidad común no hubiera debido ocurrir jamás. El ejemplo de los salvajes, que han sido hallados casi todos en este punto, parece confirmar que el género humano estaba hecho para quedarse siempre en él, que ese estado es la verdadera juventud del mundo, y que todos los progresos ulteriores han sido, en apariencia, otros tantos pasos hacia la perfección del individuo, y en realidad, hacia la decrepitud de la especie» (52).

«No te exhorto [...] a que vayas a vivir a las grandes ciudades; al contrario, uno de los ejemplos que los buenos deben dar a los demás es el de la vida

(50) ROUSSEAU (1982): 57.

(51) ROUSSEAU (1982): 58.

(52) ROUSSEAU (1982): 257.

patriarcal y campestre, la primera vida del hombre, la más apacible, la más natural y la más dulce para quien no tenga corrompido el corazón. [...]. Me enternezco pensando cuántos beneficios pueden derramar a su alrededor, con sus simple retiro, Emilio y Sofía, cuánto pueden vivificar la campiña y reanimar el celo apagado del infortunado aldeano. Creo ver la población multiplicarse, los campos fertilizarse, la tierra tomar nuevo ornamento, la multitud y la abundancia transformar en fiestas los trabajos, los gritos de alegría y las bendiciones alzarse en medio de los juegos rústicos en torno a la amable pareja que los ha reanimado» (53).

Un buen número de arengas antiurbanas inunda igualmente el *Contrato*, pero aún llama más la atención como prueba del comunitarismo de esta obra que su propuesta política fuera difícilmente practicable en el marco de las unidades políticas producidas por la modernización. Las recomendaciones técnico-políticas del autor así lo confirman:

«[...] que no sea ni demasiado grande para poder ser bien gobernado, ni demasiado pequeño para poder mantenerse por sí mismo. En todo cuerpo político hay un *maximum* de fuerza que no podría superar, y del cual con frecuencia se aleja a fuerza de agrandarse. Cuanto más se extiende el vínculo social, más se relaja, y en general un Estado pequeño es proporcionalmente más fuerte que uno grande. [...] no solamente el gobierno tiene menos vigor y celeridad para hacer observar las leyes, impedir las vejaciones, corregir los abusos, prevenir las empresas sediciosas que pueden hacerse en lugares alejados; sino que el pueblo siente menos afecto por sus jefes, a los que no ve jamás, por la patria, que es a sus ojos como el mundo, y por sus conciudadanos, la mayoría de los cuales le son extraños. Las mismas leyes no pueden convenir a tantas provincias diversas que tienen costumbres diferentes, que viven bajo climas opuestos y que no pueden soportar la misma forma de gobierno. [...]. Los talentos son enterrados, las virtudes ignoradas, los vicios impunes, en esta multitud de hombres desconocidos unos de otros que la sede de la administración suprema reúne en un mismo lugar. Los jefes abrumados de asuntos no ven nada por sí mismos, y empleados gobiernan el Estado. [...] así es como un cuerpo demasiado grande por su constitución se desmorona y perece aplastado bajo su propio peso» (54).

Rousseau defendía entonces cierta forma de comunitarismo, pero debe precisarse que se trata de una forma que nada tenía que ver con la realidad histórico-política del medievo occidental, cuyo sistema de dominación —vertebrado por una estructura estamental— había sido ya duramente criticado por el autor. Rousseau suscribía más bien una forma de comunitarismo

(53) ROUSSEAU (1995): 648.

(54) ROUSSEAU (1982): 52-53.

de base que se expresa en la exaltación de las virtudes de la vida campestre. No en vano son constantes sus alusiones a lo malsano de las concentraciones de población (55) y al efecto positivo de la disciplina física propia del contacto con la naturaleza, vigor que el autor encontraba muy conveniente a toda República. El comunitarismo rousseauiano se concibe, pues, no como una vuelta al pasado en sentido estricto, sino más bien como el intento de recuperar un marco ecológico y un estilo de vida que al acercarnos al de su hombre natural, podía salvarnos de la depravación característica de la ciudad moderna, nicho de las ciencias, las artes y el lujo implicados en las malsanas pasiones (56).

«Son las grandes ciudades las que agotan a un Estado y causan su debilidad, la riqueza que producen es una riqueza aparente e ilusoria, es mucho dinero y pocos resultados. [...] es la campiña la que hace el país y es el pueblo de la campiña el que hace la nación. [...]. Este estudio de los diversos pueblos en sus provincias apartadas, y en la sencillez de su genio original, ofrece una observación general muy favorable a mi epígrafe y muy consoladora para el corazón humano. Es que, observadas así, todas las naciones parecen valer mucho más; cuanto más se acercan a la naturaleza, más domina en su carácter la bondad; sólo al encerrarse en las ciudades, sólo al alterarse a fuerza de cultura, se depravan y mudan en vicios agradables y perniciosos algunos defectos más toscos que provocadores de mal» (57).

Todo apunta entonces a que lo más relevante del *Contrato social* no es la realización de un ejercicio voluntarista, sino la articulación de una política negativa desencadenada ante una visión crítica del destino social del hombre. De ahí el punto de partida asumido por Rousseau en dicha obra (el estado de guerra), su comunitarismo y colectivismo característicos y su flagrante incompatibilidad con los principios de la filosofía positiva rousseauiana.

5. ESTRUCTURA GENERAL DE LA FILOSOFÍA ROUSSEAUIANA

Partiendo del análisis precedente hemos acometido una interpretación general de la filosofía rousseauiana que atiende a su organización en dos planos distintos. A continuación procederemos a presentarla, mostrando sus líneas fundamentales en los siguientes cuadros.

(55) «*Tan pronto como me hablan de una ciudad formada por doscientas mil almas, sé de antemano cómo se vive en ella.*» ROUSSEAU (1995): 639.

(56) Lo que cuestiona la interpretación de corte nacionalista del comunitarismo rousseauiano.

(57) ROUSSEAU (1995): 640-641.

CUADRO 1.—Estructura del pensamiento de Rousseau

PRIMER PLANO: FUNDAMENTAL-POSITIVO (iusnaturalista)

JERARQUÍA		CONTENIDO
NATURALEZA HUMANA (deber ser)	→	BUEN SALVAJE (soledad natural)
↓		↓
UTOPIÍA Política Educación	→	SOLEDAD (Orden no social)

SEGUNDO PLANO: UTÓPICO-NEGATIVO

JERARQUÍA		CONTENIDO
SOCIEDAD (distopía)	→	ALINEACIÓN Y DEPRAVACIÓN (provocadas por las pasiones, la división del trabajo y la modernización)
↓		↓
UTOPIÍA NEGATIVA Organización política Programa pedagógico	→	CONTROL DE LA SOCIEDAD (Control de las pasiones humanas, de la división del trabajo y de la modernización)

CUADRO 2.—Antagonismos utópicos típicos del pensamiento rousseauniano

	VECTOR POSITIVO		VECTOR NEGATIVO	
	Utopía		Utopía negativa	Distopía
PRIMER PLANO (Positivo)	→	Estado de naturaleza (soledad)	vs.	Sociedad
SEGUNDO PLANO (Negativo)	→		Comunidad vs.	Modernidad

En el primer plano —o plano fundamental— tomó forma el «proyecto positivo» del autor, es decir, aquella filosofía donde se dilucidó el estado ideal del hombre. Y para Rousseau dicho estado debía ser consecuente con la naturaleza humana, ceñirse a ésta. Como consecuencia, el autor asumió la estrategia del derecho natural: trató de identificar primero la naturaleza humana básica para luego hacer de ésta la medida de todas las cosas. Sin embargo, los peculiares caracteres del hombre natural rousseauianos impedían formular el proyecto constructivo correspondiente y resolver así de forma típica el programa iusnaturalista. En este sentido puede afirmarse que la filosofía rousseauiana fundamental o positiva adoptó originalmente formas modernas (las del derecho natural) y contenidos antimodernos (deducidos del temperamento del *bon sauvage*); un pensamiento desarrollado sobre todo en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* que queda perfectamente sintetizado en el antagonismo entre el estado de naturaleza (utopía) y el estado de sociedad (distopía), es decir, en la oposición típicamente rousseauiana entre soledad y sociedad.

El segundo plano, al que llamaremos utópico-negativo, se desarrolló como un *corpus* filosófico superpuesto al anterior, pues fue tramándose con la búsqueda del antídoto contra el mal que se había revelado a Rousseau al hilo de la investigación antropológica, y por tanto en el normal discurrir del plano positivo de su pensamiento. Fue el descubrimiento de nuestra siniestra condición social (58) lo que decidió a Rousseau a solventar finalmente su filosofía con un proyecto positivo en apariencia y negativo en realidad. La jerarquía política aquí asumida no era entonces iusnaturalista en sentido estricto, pues no gravitó en torno a la naturaleza humana, sino que más bien se trabó contra la perversidad de lo social, conculcando claramente el cuadro político defendido en el segundo *Discurso*. En correspondencia, la sustancia utópica desarrollada en este plano filosófico no puede esbozarse a través de la oposición utopía *versus* distopía. Lo que estaba en juego no era ya lo deseable, sino lo que debía ser evitado. El pensamiento se desplazaba desde lo ideal al miedo, desde la utopía a la utopía negativa, y el antagonismo entre la «comunidad» y la «asociación» (o empleando las palabras del mismo Rousseau, entre Esparta y Atenas), ocupaba el lugar del practicado anteriormente entre la sociedad y la soledad.

Esta estructura filosófica encuentra cierta organización en las obra de Rousseau. Así, interesa establecer que mientras el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* es la obra en que tomó

(58) Proponemos aquí la diferenciación entre la «naturaleza» y la «condición» del hombre establecida por Hannah Arendt en *La Condición Humana*. ARENDT (1998): 13-19.

cuerpo especialmente el primer plano del pensamiento rousseauniano, el resto de sus obras fundamentales —el primer *Discurso*, el *Contrato* y el *Emilio*— desarrollaron sobre todo el plano negativo de su pensamiento (59). Se revela así la existencia de íntimo nexo de unión entre estas últimas, pese a tratar de objetos tan dispares como la pedagogía, la política, o la crítica de la modernidad, y que no es otro que el de compartir la finalidad práctica de evitar la total depravación social del ser humano.

Resulta hoy enormemente llamativo que el desenlace final de la propuesta rousseauniana, materializado en el desplazamiento hacia una filosofía negativa, se anunciara en los orígenes del quehacer filosófico del autor, en particular en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, y por lo tanto cuatro años antes de que Rousseau redactara los escritos donde dio cuerpo a su filosofía fundamental y a su teoría de la sociedad. Rousseau abordaba en dicha obra la capacidad de ciertas formaciones sociales como espacios en que mantenerse a salvo de la depravación radical vinculada a la modernidad, manifestando el giro utópico-negativo que caracterizó sus escritos posteriores. Adoptaba ya entonces el ordenamiento propio de lo que hemos llamado su filosofía negativa, desarrollando un continuo alegato dirigido a los pueblos y no a los sujetos, una exhortación constante contra el espíritu de la modernidad. El *bon sauvage* está ausente en virtud de la actitud utópico-negativa y, por lo tanto, el antagonismo comunidad-modernidad inunda toda la obra.

«[...] ¡Oh, Esparta! ¡Oprobio eterno de una doctrina vana! Mientras los vicios guiados por las bellas artes se introducían en tropel en Atenas [...] tú expulsabas de tus muros las artes y los artistas, las ciencias y los sabios» (60).

Igualmente, en el *Discurso sobre la desigualdad* (espacio principal de su filosofía positiva), se adivina la temprana resignación de Jean-Jacques, es decir, su concesión a abandonar finalmente la senda todavía en decurso. No había terminado aún de idear su quimérica moralidad, pero asumía ya la necesidad de reflexionar sobre la vida imperfecta pero digna en determinadas formaciones sociales, seguramente convencido de lo irreversible de la pérdida del hombre esencial, del avance del proceso histórico, de lo certero de la victoria de la sociedad.

«¡Vaya! ¿Hay que destruir las sociedades, aniquilar lo tuyo y lo mío, y volver a vivir en los bosques con los osos? [...]. En cuanto a los hombres semejantes a mí, cuyas pasiones han destruido para siempre la sencillez origina-

(59) Lo que nos distancia de la crítica tradicional de Rousseau, de carácter claramente político, según la cual *El Contrato social* era el máximo exponente de su filosofía positiva.

(60) ROUSSEAU (1982): 155.

ria, que no pueden ya alimentarse de hierba y de bellotas, ni prescindir de leyes ni de jefes; [...] quienes vean, en el intento de dar desde el inicio a las acciones humanas una moralidad que no han adquirido de antaño, la razón de un precepto indiferente por sí mismo e inexplicable en cualquier otro sistema [...] todos ellos [...] respetarán los sagrados lazos de las sociedades de que son miembros; amarán a sus semejantes y los servirán en todo cuanto puedan; obedecerán escrupulosamente las leyes y a los hombres que son sus autores y ministros, honrarán sobre todo a los príncipes sabios y buenos [...] animarán el celo de esos dignos jefes, mostrándoles sin temor ni adulación la grandeza de su tarea y el rigor de su deber» (61).

Hemos de aceptar, pues, que las dos filosofías alumbradas por Rousseau coexistieron a lo largo de su obra, si bien obteniendo un peso desigual en cada uno de sus escritos. De este modo, el autor no evolucionó con el paso del tiempo y la reflexión —al modo, por ejemplo, que podemos observar en Platón o en otros muchos pensadores— sino que mantuvo simultáneamente ambas filosofías a lo largo de su vida intelectual. Condición súbita y en cierto modo brutal de un pensamiento que únicamente puede comprenderse atendiendo a la llamada «iluminación de Vicennes», su inspiración teórica primigenia. El mismo Rousseau describió ésta como una violenta intuición, un acontecimiento muy similar a la revelación, identificándola como el origen de todo su sistema filosófico.

«¡Ay, señor! Si alguna vez pudiera escribir la cuarta parte de lo que vi y sentí bajo aquel árbol, con cuánta claridad habría mostrado todas las contradicciones del sistema social, con qué fuerza habría expuesto todos los abusos de las instituciones, con qué sencillez habría demostrado que el hombre es naturalmente bueno por naturaleza y que sólo por esas instituciones se hace malo. Todo lo que pude retener de aquella profusión de grandes verdades que en un cuarto de hora me iluminaron bajo ese árbol ha sido débilmente esparcido en mis tres principales escritos, a saber, ese primer discurso, el otro sobre la desigualdad, y el tratado de la educación, tres obras inseparables que forman juntas un todo» (62).

El trance de Vicennes permite explicar que incluso las primeras obras de Rousseau exhiban la concurrencia de dos filosofías relativamente contradictorias pero también contiguas, y así capaces de coexistir en un mismo trayecto intelectual. Parece entonces, y así lo confirma el testimonio del autor, que en los primeros días de su producción filosófica Rousseau había alum-

(61) ROUSSEAU (1982): 315-316.

(62) ROUSSEAU (1994): 32-33.

brado ya tanto los distintos cursos de pensamiento que asumiría su pensamiento en obras posteriores como las conclusiones a que había de llegar con ellas.

6. SOCIALIZACIÓN DE LA TRADICIÓN NEGATIVA

Nos interesa en cualquier caso que al establecer el «orden» social como fundamento último del orden político, la obra de Rousseau completó de modo bien definido la socialización de la teoría política. Y esta socialización afectó de manera especial a una de las corrientes más características de la disciplina en su recorrido moderno: la tradición negativa inaugurada por Maquiavelo y sistematizada por Hobbes que adoptó una dramática visión del mundo de los hombres y apoyó una práctica política rigurosa. Se trataba de un movimiento de pensamiento antitético respecto a las propuestas típicamente modernas que desde una cándida visión del hombre y una falsa recuperación del humanismo clásico abordaban con absoluta simpleza los resortes y principios del orden político. No está de más recordar que el optimismo antropológico de estas últimas, anclado en una concepción infinitista de la naturaleza humana (63) creó no pocas dificultades a sus defensores, especialmente en lo que atañe a la justificación onto-antropológica del orden político. ¿Por qué es necesario la fundación de una sociedad política si es verdad que la sociedad natural humana se resuelve en los términos de una armonía constante? He aquí la razón del sumarisimo reconocimiento de la inseguridad característica del estado de naturaleza operado, casi siempre a hurtadillas, por parte de aquellos autores que, como Locke, habían caracterizado dicho estado como el reino de la ley natural fundada en la Razón (64).

En el polo opuesto, y desde una lectura más rica y profunda de «lo ilimitado» de las posibilidades de los hombres, Maquiavelo, Hobbes y Rousseau desarrollaron sin escrúpulos la teoría de la política como ciencia del orden. Antes habían insistido en una caracterización que situaba en la propia condición humana el origen de los impedimentos universales de éste. Se impulsaba con ello lo que podríamos denominar la teoría política del miedo, pues sería desde el temor a las posibilidades de nuestra especie que se procedería a la constitución de la política y a una comprensión más profunda y cabal de

(63) La noción de «concepción infinitista de la naturaleza humana» la encontramos en PÉREZ HERRANZ (1993-1994).

(64) LOCKE (1990): *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Madrid, Alianza Editorial.

sus fuerzas y resortes. Especialmente llama la atención de la corriente negativa que desde sus filas se formularan teorías políticas que insistieron en la institucionalización de mecanismos dirigidos al control de los perversos instintos humanos (tal como hemos podido comprobar en el peculiar republicanism rousseauiano), dando lugar a un modelo de Estado opuesto o superpuesto a la sociedad: el bien político es la represión del mal, y la política la ciencia encargada de la inhibición de la perversidad humana. Se dispuso así un modelo de convivencia que define la paz y la seguridad como sus objetivos últimos y que no oculta las considerables imposiciones con que obliga a los sujetos, condenados a reprimirse y ceder su potestad y derechos al Estado: en definitiva, un paradigma radicalmente crítico con la autocomplacencia pseudohumanista practicada por los liberales.

Es verdad que la convergencia en este mismo cauce negativo no impidió a Rousseau acometer una profunda crítica del sistema hobbesiano. De un lado, al identificar la sociedad como origen y fundamento del mal y establecer la bondad consustancial a la naturaleza humana, Rousseau daba réplica a la antropología de Hobbes. De otro lado, al identificar el orden político defendido por Hobbes en el *Leviatán* (y que no es otro que el despotismo) como el orden característico de la etapa histórica en que el género humano habría alcanzado la cima de su depravación, Rousseau acometía la crítica directa de la doctrina política hobbesiana. Así, las últimas páginas del segundo *Discurso* muestran de qué modo el proyecto despótico concebido en el *Leviatán* habría de significar la más grave realización del mal, mientras que, por su parte, el *Contrato social* aborda las condiciones y fundamentos de un tipo de orden bien distinto al esbozado por Hobbes: de un lado, porque plantea un ejercicio igualitario y comunitario del poder, de otro lado (y sobre todo) porque se proyecta hacia el dominio de lo social en cada una de sus expresiones fundamentales. Sin embargo, estas diferencias no impiden que podamos reconocer una afinidad sustancial entre estos autores. En este sentido, puede establecerse que si Hobbes había ampliado y sistematizado para la teoría política la visión negativa de los hombres esbozada por Maquiavelo, Rousseau la hizo social: disponiendo así la sociedad como canon negativo de la doctrina política y completando la socialización negativa de la teoría política moderna.

BIBLIOGRAFÍA

ALTHUSSER, L (1972): «Sobre el “Contrato social”», en VV.AA., *Presencia de Rousseau*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, págs. 59-101.

- ARENDR, A. (1998): *La condición humana*, Barcelona, Paidós.
- BÉNICHOU, P. (1972-1975): «Réflexions sur l'Idée de nature chez Jean-Jacques Rousseau», *Annales Jean Jacques Rousseau*, XXXIX, págs. 25-45.
- DERATHÉ, R. (1950): *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, París, PUF.
- DURKHEIM, E. (1978): *Las reglas del método sociológico*, Barcelona, Orbis.
- FERRATER MORA, J. (1988): *Diccionario de Filosofía*, Madrid, Alianza Editorial.
- GOLDSCHMIDT, V. (1974): *Anthropologie et politique, Les principes du système de Rousseau*, París, Vrin.
- GROETHUYSEN, B. (1985): *J. J. Rousseau*, México, Fondo Cultura Económica.
- GUÉROULT, M. (1972): «Naturaleza humana y estado de naturaleza en Rousseau, Kant y Fichte», en VV.AA., *Presencia de Rousseau*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, págs. 141-162.
- HABERMAS, J. (1987): *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos.
- HAYMANN, F. (1943-1945): «La loi naturelle dans la philosophie politique de J.-J. Rousseau», *Annales de la Société Jean Jacques Rousseau*, XXX, págs. 65-109.
- HOGARTH, P. (1972): «Derecho natural y simulacro. La evidencia del signo», en VV.AA., *Presencia de Rousseau*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, págs. 105-131.
- LOCKE, J. (1990): *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Madrid, Alianza Editorial.
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, J. (1989): *La ley del corazón*, Universidad de Murcia.
- LÓPEZ Y ÁÑEZ, A. (2005): «La teoría social de Jean-Jacques Rousseau», *Revista Internacional de Sociología*, núm. 42, págs. 181-199.
- MARCOS, J.-P. (1995): «La question de la *Loi Naturelle* selon Rousseau», *Études Jean-Jacques Rousseau*, núm. 7.
- PÉREZ HERRANZ, F. (1993-1994): «Historia e "historia": en torno al propuesto "fin de la historia"», *Anales Universidad de Alicante de H.^a Cont.*, núms. 10-11, págs. 169-190.
- ROUSSEAU, J.-J. (1982): *Del Contrato social. Discursos*, Madrid, Alianza Editorial.
- ROUSSEAU, J.-J. (1995): *Emilio o De la Educación*, Madrid, Alianza Editorial.
- ROUSSEAU, J.-J. (1994): *Escritos Polémicos*, Madrid, Tecnos, Madrid.
- SLOTERDIJK, P. (2002): *El desprecio de las masas*, Valencia, Pre-textos.
- STAROBINSKY, J. (1983): *Jean-Jacques Rousseau, La transparencia y el obstáculo*, Madrid, Taurus.
- VAUGHAN, C.E. (1915): *The political writings of J.-J. Rousseau*, Cambridge University Press.
- VILLAR, A. (1995): *En torno al mal y la desdicha*, Madrid, Alianza Editorial.