

CAPITULO XII

ROUSSEAU

1. VIDA Y OBRAS

Jean-Jacques Rousseau nació en Ginebra en 1712; era hijo de un relojero; su vida errante empezó muy pronto: en 1728, y para huir de los malos tratos del maestro grabador en cuya casa había sido empleado como aprendiz, abandonó Ginebra para siempre. Entre 1728 y 1741, fecha de su llegada a París, después de múltiples aventuras (en las que llegó a ser lacayo en Turín), aprovechó la protección de Madame de Warens y, gracias a ella, pudo instruirse, aprender música y latín y leer a los filósofos. En casa de aquella señora, en Charmettes, cerca de Chambéry, disfrutó una de las pocas épocas felices de su vida (1736). En 1741 se estableció en París, donde no consiguió triunfar con un sistema de notación musical que había inventado; de allí se trasladó a Venecia, donde fue secretario del embajador de Francia. De regreso a París, en 1745, empezó a relacionarse con los filósofos, principalmente con Diderot; en 1750 publicó su *Discurso sobre las ciencias y las artes*, que consiguió un extraordinario éxito; en 1754 apareció el *Discurso sobre la desigualdad*; en 1756 vivió en L'Ermitage, en una casa que le había cedido Madame d'Épinay, cerca del bosque de Montmorency; en 1758 escribió la *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos*, a propósito del artículo *Genève* de la *Enciclopedia*, donde D'Alembert había criticado el apartado de la constitución de Ginebra que prohibía los teatros. En aquella época vivía en casa del Duque de Luxemburgo, en Montmorency; allí escribió la *Nueva Eloísa* (1761), *El contrato social* y el *Emilio* (1762); como consecuencia de la publicación de esta obra estuvo a punto de ser encarcelado, pero pudo huir y refugiarse en Motiers-Travers (Suiza), de donde fue expulsado, yendo después a Inglaterra, a casa de Hume; otra vez en París, llevó la vida inquieta y atormentada que describiría él mismo en *Las ensoñaciones del paseante solitario*; al final se acogió a la protección del marqués de Girardin, en Ermenonville, donde murió en 1778.

2. LA DOCTRINA DE LOS DISCURSOS

En 1762, después del *Emilio* y *El contrato social*, Rousseau fue condenado por una pastoral del arzobispo de París, puesto en el Indi-

ce por Roma, censurado por la Sorbona, anatematizado por los ministros de Berna, Neuchâtel y Ginebra, y confundido con los filósofos de la «pandilla de Holbach». Aquel solitario, aquel pensador refractario a cualquier clasificación, ejerció siempre sobre los espíritus una poderosa atracción que se manifestaba en una multitud variadísima de estudios sobre su pensamiento y su persona; la publicación de su *Correspondencia* y las recientes polémicas sobre su pensamiento religioso son buena prueba de ello. Pero dejando a un lado los ataques o los elogios sistemáticos, que no faltan, es difícil ponerse de acuerdo sobre la interpretación de su pensamiento. ¿Hay una doctrina de Rousseau, dotada de continuidad y coherencia lógica? ¿O la seguridad apasionada con que abordaba cada tema oculta unas contradicciones irresolubles para quien intente ver el conjunto? ¿Era Rousseau partidario de la superioridad del estado natural, como se desprende del *Discurso sobre la desigualdad*, o creía en la supremacía del estado social, como parece dar a entender en *El contrato social*? ¿Cómo puede ser compatible la religión civil del *Contrato*, impuesta por el estado a los ciudadanos, con la religión espontánea de la *Profesión de fe del vicario saboyano*? ¿Habrá que ver en el *Contrato* un individualismo que hace que el estado surja del consenso de las voluntades, o un comunismo desenfrenado que impone la anulación de cada uno en beneficio de la comunidad? En la teoría del conocimiento, ¿es Rousseau empirista o innatista? ¿Apoya la moral en la razón o en el sentimiento? Cuestiones todas difíciles de resolver.

La primera obra de Rousseau, la que le hizo célebre, fue el discurso con que ganó el premio de la Academia de Dijon, sobre el problema de si el restablecimiento de las ciencias y de las artes había contribuido a mejorar las costumbres. Rousseau recuperaba allí el viejo tema cínico que exponía los perjuicios de la civilización, y se expresaba como antítesis de Voltaire hasta en los menores detalles: consideraba al bárbaro escita o germano superior al civilizado, oponía las costumbres de Esparta a las de Atenas y presentaba a los romanos como degenerados desde que aprendieron las ciencias griegas. Condenaba, sobre todo, la difusión universal de las luces: «¿Qué pensar de esos recopiladores de obras que han echado indiscretamente abajo la puerta de las ciencias, introduciendo en su santuario a un populacho indigno de aproximarse a ellas?». Da la impresión de estar oyendo ecos bíblicos; esas ciencias y artes van contra el orden divino; y los vicios que las siguen son «el castigo a los esfuerzos orgullosos para salir de la feliz ignorancia en que la sabiduría eterna nos había colocado. El espeso velo con que ha cubierto todas sus operaciones parecía avisarnos con claridad de que no nos ha destinado a vanas investigaciones».

Fue como un rayo repentino en medio del cielo puro de la filosofía de las luces. La Academia de Dijon propuso, para un nuevo concurso, este viejo tema académico: ¿Cuál es el origen de la desigual-

dad entre los hombres? ¿Está autorizada por la ley natural? Decía Rousseau, al hablar en sus *Confesiones* del segundo discurso que redactó para ese tema: «Comparando al hombre del hombre con el hombre natural, me atreví a mostrar que la auténtica fuente de sus miserias está en su supuesto perfeccionamiento». Rousseau comparaba al hombre del hombre, es decir, al hombre con todas las adiciones que la vida social le ha superpuesto, con Glauco, el Dios marino cuyas formas se ocultan bajo los sedimentos y musgos que lo cubren. También Platón y Plotino comparaban con Glauco al alma, descendida de la mansión celeste y contagiada de las impurezas del mundo sensible; como ellos, Rousseau se proponía también una labor purificadora, trataba de distinguir en el hombre «lo originario de lo artificial», donde lo originario sería «el estado de un ser que actúa siempre por unos principios seguros e invariables»; ése es el estado natural, semejante al que tenía el hombre antes del pecado, tal como fue descrito por Malebranche. (No hay que olvidar que los libros de los discípulos de Malebranche habían sido las primeras lecturas filosóficas de Rousseau)¹. En tal estado, hay una perfecta correspondencia entre las necesidades, que son moderadas, y su satisfacción; Hobbes se equivocaba al calificarlas de avidez y orgullo, pasiones que sólo tienen sentido en el estado civil; el hombre que vivía solo en el bosque primitivo, sin enfermedad ni mutilación alguna, y que no tenía ningún instinto especial, sino que imitaba al de las bestias, adquiría la fuerza, la agilidad y la agudeza sensitiva suficientes para el ataque y la defensa; indiferente al espectáculo de la naturaleza a causa de su uniformidad, sin necesidad de prever y no teniendo ningún impulso natural para usar el fuego ni inventar instrumentos, no desarrollaría ni su entendimiento ni su industria.

Pensemos en el contraste que debieron ver los primeros lectores de Rousseau entre esta descripción y lo que la tradición jurídica, tan floreciente por aquel entonces, enseñaba sobre derecho natural. Se entendían por tal las relaciones elementales de justicia implicadas en cualquier sociedad humana, por la naturaleza misma del hombre, y se consideraba a la sociedad como un hecho natural. Rousseau no tenía nada que ver con ese tipo de derecho natural, ya que las normas abstractas de justicia son inútiles entre hombres que no se necesitan entre sí. Contra las enseñanzas procedentes de Aristóteles y de los estoicos, y recuperando el antiguo argumento cínico, no encontraba en el hombre ninguna vocación hacia la vida civil: «Por el poco interés que ha puesto la naturaleza en acercar a los hombres mediante sus

¹ *Las confesiones*, Espasa-Calpe, Madrid, 1979, lib. IV; ha leído, en Charmettes, los libros «que unían la devoción con las ciencias...: principalmente los del Oratorio y los de Port-Royal». Cita especialmente los *Entretiens sur les sciences* del P. Lamy, que fue «su guía».

necesidades mutuas y facilitarles el uso de la palabra, se comprueba lo poco que ha preparado su sociabilidad y lo poco que ha puesto de su parte en lo que ellos han hecho para establecer sus lazos». Sus únicos sentimientos serían, pues, el amor propio, moderado por una piedad tan natural como el egoísmo.

Esa diferencia que el propio Rousseau subraya entre él y los teóricos del derecho natural implica una divergencia profunda, tanto de método como de doctrina; los juristas no ven en la naturaleza sino las condiciones elementales y constantes a las que deberá dar respuesta toda legislación positiva. Al ser simples residuos del análisis, no designan una etapa que el hombre hubiese debido atravesar. Pero Rousseau, al revés que Voltaire, tenía una visión histórica del hombre; en la historia de la humanidad hay una etapa presocial, superada gracias a unas circunstancias que hubieran podido no producirse. Indudablemente, Rousseau dejaba cuidadosamente a un lado todo lo que pudiese dar a su pensamiento el aspecto de un mito, como el de la edad de oro o el del paraíso terrenal; explicaba que él actuaba de forma parecida a los físicos, que formulan hipótesis sobre la formación de los mundos, no para reconstruir su historia, sino para mostrar su naturaleza. «Empezamos, decía en una fórmula sintomática, por apartar todos los hechos». Esto no quiere decir, sin embargo, que el estado natural no haya existido, sino que la descripción que de él daba no está fundada sobre documento alguno. Se justifica, pues, como la atracción en mecánica celeste, porque «no se podría elaborar ningún otro sistema que diese los mismos resultados». Se confirma, pues, que Rousseau tenía la intuición de un devenir histórico que influye profundamente en las condiciones de la vida humana: «El género humano de una edad no es, escribía en su conclusión, el género humano de otra... El alma y las pasiones humanas se modifican insensiblemente; cambian, por decirlo así, de naturaleza... Dado que el hombre original se desvanece gradualmente, la sociedad sólo presenta a los ojos del sabio un conjunto de hombres artificiales y de pasiones ficticias que son el resultado de todas esas nuevas relaciones y no tienen auténtico fundamento en la naturaleza».

En el estado natural, el hombre se relaciona sólo con cosas y se modela de acuerdo con la estabilidad y la constancia de esas cosas. Tiene siempre la posibilidad de salir de ese estado, puesto que es un agente libre, capaz de apartarse del instinto y de la norma de la naturaleza; pero no saldrá de ella «sin el concurso fortuito de causas extrañas que podrían no haberse dado jamás», como los años estériles, los inviernos largos o los veranos abrasadores, que le obligan a asociarse con otros hombres para subsistir. Surge así el estado salvaje que, aunque muy distinto del estado natural, no es todavía el estado civil; hubo primero uniones pasajeras de grupos de cazadores; después, las catástrofes (inundaciones, terremotos) obligaron a los hom-

bres a reunirse de modo permanente, con el consiguiente cambio de costumbres; en esas reuniones surgieron la envidia, la discordia, la vanidad o el desprecio; era todavía, sin embargo, un estado sin ley, en que el temor a la venganza era el único motivo que contenía al hombre. El estado salvaje, que aún se puede observar, «era el menos sometido a las revoluciones, el mejor para el hombre, y aquel del que nunca debió salir sino por algún funesto azar».

Fue, efectivamente, por alguna «circunstancia extraordinaria» por lo que pudo descubrirse el uso del hierro, condición de la agricultura y, a través de ella, de todo el estado civil. De ahí procede la civilización de Europa, el continente más rico en hierro y más fértil en trigo. La condición de esa civilización es, además de la previsión y el trabajo consiguiente, el reparto de las tierras y la propiedad de las mismas, basada en la continuidad del trabajo y de la posesión. Así se originó una desigualdad cada vez mayor, debida inicialmente a la fuerza y la habilidad, y surgió una división de la sociedad en ricos y pobres, de la que nacería, a su vez, una multitud de ladrones, perjudicial sobre todo para los ricos, que se pusieron de acuerdo entre ellos para fortalecer su situación, estableciendo normas generales para el mantenimiento de la paz. «Así empezaron la sociedad y las leyes, que pusieron nuevas trabas a los pobres y dieron nuevas fuerzas a los potentados, destruyendo para siempre la libertad natural y estableciendo la ley de la propiedad y de la desigualdad».

En resumen, el *Discurso sobre la desigualdad* era una solución al problema del mal: «Los hombres son malos...; sin embargo, el hombre es naturalmente bueno... ¿Qué es, pues, lo que ha podido pervertirlo hasta ese punto, sino los cambios producidos en su constitución, los progresos que ha experimentado y los conocimientos que ha adquirido?»². Esa degradación se debe, desde luego, a razones accidentales y no a una ley fatal. Aquí aparece ya todo Rousseau, el Rousseau de las *Confesiones*, ansioso de soledad, de vida sencilla, de amistad confiada y que choca constantemente con los convencionalismos, los prejuicios y los odios circundantes. El problema de su filosofía fue el problema de su vida: un esfuerzo para recuperar, en la depravación social, un estado de inocencia y pureza.

Las reflexiones a las que llegó en el artículo *Economía política* de la *Enciclopedia* y en el capítulo II de las *Instituciones políticas*, nos lo presentan cada vez más consciente de su discrepancia con los filósofos. René Hubert ha demostrado³ que en la *Enciclopedia* había cinco doctrinas diferentes sobre el origen de la sociedad: la teoría tra-

² *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Península, Barcelona, 1970, nota i, p. 130.

³ *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie*, Paris, 1923.

dicional, que la atribuye a la voluntad de Dios, la tesis del origen familiar y patriarcal, la del instinto natural de sociabilidad o simpatía, la del interés personal reflexivo y la del contrato, entendiendo por tal el acuerdo que dió origen al gobierno; por ejemplo, el pacto entre el rey y el pueblo que precedió al establecimiento de la monarquía de los francos. Pues bien, todas esas doctrinas fueron formalmente criticadas por Rousseau. La religión no es el origen de la sociedad, ya que la multitud jamás podrá tener más que «dioses insensatos como ella», y las instituciones de la religión llevan consigo «con más frecuencia la matanza que la concordia y la paz». La familia, en la que «los deberes del padre le son dictados por sentimientos naturales», es muy diferente de la sociedad política, en la que el jefe, sin el menor interés por la felicidad de los particulares, «va frecuentemente a buscar el suyo en la miseria de los demás». El instinto de sociabilidad no existe, ya que la única razón por la que el hombre se asocia a sus semejantes es «la necesidad que tiene de su ayuda». La pretendida armonía del egoísmo reflexivo con el vínculo social fue criticada por Rousseau, en la forma en que la había presentado Diderot en el artículo *Derecho natural*. «Es falso, escribía Rousseau, que, en estado de independencia, la razón nos impulse a contribuir al bien común en busca de nuestro propio interés. El interés particular y el bien general, lejos de unirse, se excluyen recíprocamente en el orden natural y las leyes sociales son un yugo que cada uno quiere imponer a los otros, pero no soportarlo él»⁴. En cuanto al contrato, Rousseau había mostrado ya en el *Discurso sobre la desigualdad* la invalidez de un pacto que sólo obliga a una de las partes y que no sólo enajena la libertad del que lo establece, sino también la de sus descendientes.

3. LA DOCTRINA DE EL CONTRATO SOCIAL

Rousseau acabó planteando el problema de modo muy diferente y original: puesto que el estado social es necesario, porque el hombre no puede prescindir de la ayuda de los demás, puesto que ese estado no es natural y se basa en convenciones, ¿cómo podrá determinarse una forma de convención en la que las ventajas del estado social se combinasen con las del estado natural? Este era el objetivo de *El contrato social o Principios del derecho político*, una obra difícil de interpretar, de la que se ha dicho que contradice al *Discurso sobre la desigualdad*, pero no es cierto: El *Discurso* describe un estado social que destruye todas las cualidades del hombre en estado natural, mien-

⁴ *Oeuvres complètes*, ed. V. D. Musset-Pathey, Paris, 1823-1826, t. V, pp. 447-451; *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, 1751-1780, art. «Economie politique».

tras que *El contrato* pretende encontrar un origen del estado social que conserve aquellas cualidades. No hay en ello más contradicción que la que existe entre el mal sistema educativo condenado en el *Emilio* y los nuevos principios por los que pretende sustituirlo. *El contrato* y el *Emilio* están estrechamente unidos, puesto que tratan dos aspectos de un mismo problema. Emilio, discípulo de Rousseau, debe vivir en sociedad, pero hay que encontrar un sistema educativo que le permita conservar toda la inocencia y las virtudes del estado natural, toda la bondad humana innata⁵. De la misma manera, los hombres tienen que asociarse, pero es preciso encontrar una forma de asociación que garantice a los individuos la igualdad y libertad que tenían por naturaleza.

El *Emilio* describe con fuerza esas relaciones: en estado natural, el hombre sólo depende de las cosas y no de los demás hombres, y esa dependencia no perjudica a su libertad. ¿Cómo conservar esa ventaja en el estado social? Hay que actuar de manera⁶ «que se sustituya la ley por el hombre y se fortalezcan las voluntades generales con una fuerza real, superior a la acción de cualquier voluntad particular. Si las leyes de las naciones pudiesen tener, como las de la naturaleza, una inflexibilidad que ninguna fuerza humana venciese jamás, la dependencia de los hombres sustituiría entonces a la de las cosas, y en la república se unirían todas las ventajas del estado natural con las del estado civil, y la libertad que mantiene al hombre exento de vicios con la moralidad que lo eleva hasta la virtud». Como es sabido, el preceptor de Emilio lo prepara todo para que su alumno sea instruido sólo por la «fuerza de las cosas» y no obedezca más que porque se vea obligado a ello, de la misma manera que la naturaleza le impone el acto que lo conserva: es en este sentido en el que la ley dirige al hombre social. Rousseau creía haber encontrado el secreto de una sociedad que suprimiese las relaciones directas entre individuo e individuo, con todas las pasiones y conflictos que engendran, para sustituirlas por la relación común con una ley impersonal y fija como una cosa. De ahí, quizá, la frase de Voltaire: «El contrato social es un contrato asocial»⁷.

En el artículo *Derecho natural* de la *Enciclopedia*, que él criticó, por otra parte, encontró Rousseau la idea de una voluntad general que es «en cada individuo un acto puro del entendimiento que razona sin tener en cuenta las pasiones»; una voluntad, «siempre buena; jamás ha engañado ni engañará», y que debe «fijar los límites de todas nuestras obligaciones». Rousseau no había dicho otra cosa: la voluntad general, haciendo abstracción de todas las voluntades particula-

⁵ *Emilio*, Bruguera, Barcelona, 1975, lib. IV.

⁶ *Ibid.*, lib. II.

⁷ Citado por L. F. ANCILLON, *Nouveaux essais philosophiques*, Paris, 1817, t. I.

res, sigue siempre el interés común; por tanto, es siempre recta y jamás yerra; «apartad de esas mismas voluntades (particulares) los más y los menos que se destruyen mutuamente y hallaréis como suma de las diferencias la voluntad general»⁸. Antes de pensar en la idea del contrato, había analizado, tanto en el artículo *Economía política* como en el manuscrito de las *Instituciones políticas*, esa idea de la voluntad general y de la ley, «órgano saludable de la voluntad de todos que restablece la igualdad entre los hombres..., voz celestial que dicta a cada ciudadano los preceptos de la razón pública». Y todos los capítulos referidos a la voluntad general en el libro II del *Contrato social* pueden aplicarse perfectamente sin la menor referencia a la teoría del contrato.

¿Cómo llegó, pues, a esa célebre teoría, que dio su nombre a toda la obra? Recordemos lo que criticaba en el artículo *Derecho natural*: no era la idea de la voluntad general, era la idea de que por el mero juego del egoísmo reflexivo podría conseguir imponerla; la cuestión es, pues, la siguiente: ¿cómo hacer eficaz y activa a la voluntad general? La teoría del contrato es la respuesta a esa pregunta. Si no hubiese intereses diferentes, escribía Rousseau en una nota, apenas se advertiría el interés común, que nunca encontraría obstáculos; todo funcionaría por sí sólo y la política dejaría de ser un arte»⁹. Para dejar libre curso a la voluntad general basta, pues, apartar los obstáculos del egoísmo, de la misma manera que, en la vida religiosa, la gracia afluye en cuanto se anula la propia voluntad. El contrato, tal como lo entendía Rousseau, tiene precisamente la misión de apartar esos obstáculos. Es, por tanto, diferente del contrato social de Locke y de los enciclopedistas, que no hace más que reforzar los lazos sociales preexistentes, y tampoco es como el contrato ordinario, donde se reafirman las voluntades de los contratantes, al limitarse y concretarse; mediante el contrato social, la voluntad individual renuncia a sí misma; la única cláusula de ese contrato es «la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos en beneficio de la colectividad»¹⁰. Siendo muy diferente de la enajenación en favor de un ser ya existente, dueño o déspota, esa enajenación da cuerpo y eficacia a la voluntad general, en beneficio de la cual se realiza; al poner toda nuestra persona y nuestro poder «bajo la suprema dirección de la voluntad general», el contrato elimina los obstáculos procedentes de las voluntades particulares, crea el cuerpo social y le confiere su yo.

Ese acto de renuncia es para el individuo una auténtica conversión, ya que, en realidad, cuando parece que se le ha quitado todo, resulta que se le ha dado todo: empezando de hecho por la vida social, el derecho y la moralidad. Sólo hay derecho y moral allí donde

⁸ *El contrato social*, Orbis, Barcelona, 1985, lib. II, cap. III, p. 176.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, lib. I, cap. VI, p. 165.

hay reglas universales; no hay regla universal donde no existe voluntad general, es decir, antes del contrato, cuando cada uno seguía su voluntad particular. Resulta así que el individuo renuncia a sí mismo como ser sensible para afirmarse como ser racional y moral.

Aquí se plantea una dificultad evidente: no se puede entender que la razón y la moral sean la consecuencia del contrato, puesto que parecen ser también su condición. ¿Cómo podría silenciar cada uno su egoísmo mediante ese contrato solemne si no tuviese previamente conciencia de su deber y de sus derechos?

Los tres últimos libros de *El contrato social* están destinados a mostrar a la voluntad general en acción. En la sociedad roussoniana, el soberano y los súbditos constituyen el mismo cuerpo de ciudadanos, considerados bajo dos aspectos: como legisladores, cuando se toman en conjunto; como súbditos, cuando se toma a cada uno en particular. Esa es la definición de la democracia absoluta, cuyo modelo no es ya la democracia antigua, con sus asambleas tumultuosas que actuaban no mediante leyes, sino mediante decretos que afectaban a las personas; el modelo es la democracia ginebrina, ya elogiada por Rousseau en el prólogo al *Discurso sobre la desigualdad*, con sus plebiscitos en los que cada cual, subordinando sus pasiones, decide sobre las leyes propuestas por los magistrados. El estado de Rousseau tendría unas dimensiones reducidas: «debería limitarse, como máximo, a una sola ciudad», escribe en su proyecto manuscrito. Así era el estado de Ginebra, fundado el 13 de mayo de 1387 por el príncipe-obispo Antonio Fabri, con la idea de que la soberanía del pueblo es inalienable e imprescriptible.

Hay que subrayar que la ley, expresión de la voluntad general, no es para Rousseau puramente convencional y arbitraria. «Lo que es bueno y acorde con el orden, lo es por la naturaleza misma de las cosas e independientemente de las convenciones humanas». Ahora bien, la voluntad general, siempre recta, no es siempre sabia; por eso Rousseau no atribuye en absoluto al *demos*, a la multitud ciega, las luces indispensables para hacer una buena ley; esas luces no pueden pertenecer más que a un legislador, a un hombre excepcional que no es magistrado ni soberano, ni tiene de por sí derecho legislativo alguno, sino que es como el intérprete de la voluntad general en la redacción de las leyes que debe proponer y someter inmediatamente al pueblo. Así veía a Calvino, cuando escribió *El contrato*, y así quiso ser él para los polacos y los corsos.

Pero la unión de las luces del legislador y la recta voluntad no es suficiente: hace falta un gobierno. «Las leyes se hacen, decía Hobbes, para Tito y Casio y no para el cuerpo del estado»¹¹. Rousseau

¹¹ *Del ciudadano*, Tecnos, Madrid, 1976.

opinaba lo contrario: la ley, emanada del soberano como cuerpo, sólo puede aplicarse a todos los individuos como cuerpo. Las medidas de ejecución de las leyes, en cuanto que afectan a los individuos, no son ya leyes, sino decretos, y no pueden emanar del cuerpo legislativo. De ahí la necesidad de un poder ejecutivo o gobierno; no se trata de restablecer la doctrina de Montesquieu, que Rousseau criticaba virulentamente, ya que, para aquél, los dos poderes no sólo son distintos, sino independientes, hasta el punto de tener un origen histórico diferente, mientras que, para Rousseau, son distintos, pero no independientes, y el gobierno, democrático, aristocrático o monárquico, sólo existe porque lo instituye el pueblo. Es evidente que en esa dependencia hay una dificultad: no la habría si la «voluntad general», como la voluntad de orden de Dios, de Malebranche, pudiese ser el único motor social que determinase todos los detalles mediante la exclusiva consideración del orden universal. De no ser así, la voluntad gubernamental, que es particular, tendrá que oponerse a la voluntad general. Para ese caso Rousseau ofrece dos soluciones, que él quisiera evitar: equilibrio de poderes, como en tiempos de la Asamblea nacional, y absorción del ejecutivo por el legislativo, como en la época de la Convención.

Rousseau quiso, desde el principio, eliminar del estado al individuo como tal; pero el individuo reaparece por la fuerza misma de las cosas, tanto en el legislador como en el gobierno. Rousseau no sabía cómo integrarlo en un sistema que lo excluye. Desde este punto de vista aparece el problema religioso en el capítulo sobre la religión civil (IV, 8): se trata de quitar a la religión todo lo que pudiera conferir al individuo una vida independiente de la vida civil; por eso Rousseau condenaba al cristianismo, o religión de los sacerdotes, que separa el sistema teológico del sistema político; porque «todo lo que rompe la unidad social no vale nada; las instituciones que ponen al hombre en contradicción consigo mismo no valen nada». «El cristiano, escribió Moultoy, y Rousseau estaba de acuerdo, es más cosmopolita que patriota»; no se siente vinculado a la ciudad. Sin embargo, Rousseau no creía, como Bayle, que fuese posible una sociedad de ateos, pues «jamás se fundó estado alguno que no tuviera a la religión como base». ¿Qué hacer, entonces, sino determinar los dogmas indispensables para la vida civil e imponerlos como leyes, aunque hubiese que apartar del estado, y «no por impío, sino por insociable», a quien no creyese en ellos? Esos dogmas son los de la religión natural: la existencia de Dios y de la providencia, los premios y castigos a la conducta en una vida futura, el carácter sagrado del contrato social y de las leyes; dogmas que excluyen la intolerancia, puesto que emanan exclusivamente de la voluntad general.

4. LA PROFESIÓN DE FE DEL VICARIO SABOYANO

Los tres aspectos del hombre sobre los que se aplica, muy consecuentemente, el pensamiento de Rousseau son: el estado de inocencia, la decadencia y la restauración; la inocencia, en el estado natural, la decadencia en el estado social y la restauración mediante el contrato social; el estado natural, por obediencia del hombre a sus instintos naturales; el estado social, originado por el conflicto de las pasiones y voluntades particulares, y el contrato social u obediencia del hombre a la voluntad general. En la *Profesión de fe del vicario saboyano*, que contiene todos los elementos de su filosofía religiosa, hay un ritmo de pensamiento quizá más sentimental que intelectual; su objetivo es aquí muy distinto de la «religión natural», si no por el detalle de sus argumentos, al menos por su alcance espiritual; la argumentación positiva, seca y absolutamente racional de los partidarios de la religión natural no tiene nada que ver con el esfuerzo del vicario saboyano para librarse de la duda, que es un estado doloroso, o con las orgullosas negaciones de los materialistas; sólo hay razón ilustrada para un corazón sincero, y el vicario se impone a sí mismo esta norma: «Admitir como evidentes todas las proposiciones a las que la sinceridad de mi corazón no pueda negar el consentimiento». Esta actitud sentimental implica la negación de la tesis, tan frecuente por aquel entonces, de que todo conocimiento se deriva de los sentidos. En la interpretación de Rousseau, esta tesis quiere decir que toda opinión se impone por la fuerza de una sensación; ahora bien, «si mis juicios son impuestos, forzados, por las impresiones que recibo, es inútil que me fatigue en su búsqueda, puesto que, o no aparecerán, o aparecerán por sí solas, sin que yo intervenga en su dirección». Es preciso, por tanto, que el yo que compara y valora esté totalmente aislado de los sentidos; tenemos que librarnos del sentimiento «de estar lanzado, perdido, en ese vasto universo, y como sumergido en la inmensidad de los seres». Esta confianza del yo en sí mismo sólo podría afirmarse, a su vez, por el conocimiento de la existencia de Dios, voluntad poderosa y sabia que es el principio del movimiento del universo, de la misma manera que yo soy principio de mis acciones, y que ordena el universo de acuerdo con las relaciones entre medios y fines, tal como aparece en la naturaleza. El Dios del vicario es el sostén del yo. «Eres, le dice, el arrobamiento de mi espíritu, el encanto de mi debilidad abrumada por tu grandeza».

Pero esa confianza queda, a su vez, quebrantada por la existencia del mal. Rousseau plantea, en términos de sentimiento, el problema de la teodicea: ¿cómo confiar en la providencia de un Dios, autor de un mundo lleno de males? ¿Cómo «resolver esta disonancia»? Para «resolverla» Rousseau se inspiraba grandemente en sus modelos malebranchistas, y veía la causa del mal sólo en la libertad humana, que

puede adoptar una doble dirección, según que siga o no «las leyes del orden» y de la justicia, pero que no posee fuerza suficiente para «alterar el orden general»; el restablecimiento y mantenimiento del orden están garantizados por unas sanciones que se producirán después de la muerte.

El sentimiento interior, que nos conduce a esa visión tranquilizadora del universo, es también nuestra única guía de conducta; porque «apenas hay que tener en cuenta a esas almas cadavéricas, atentas sólo a su interés e insensibles para lo justo y lo bueno». La ley de la práctica es, ante todo, para Rousseau, el arte de volver a los sentimientos inmediatos de la conciencia, que no engaña jamás: «Todo lo que siento que está mal, lo está; el mejor de todos los casuistas es la conciencia». Rousseau reprendió severamente a Condillac, en una nota, por haber dicho que la reflexión es anterior al instinto e incluso que es la causa del acto instintivo. Es conocida su exclamación: «¡Conciencia, conciencia: instinto divino, voz inmortal y celestial, guía segura para un ser ignorante y limitado...!».

Rousseau tenía una confianza ciega en la bondad original del corazón humano; todos sus vicios son adquiridos, y no hay ninguno «del que no se pueda decir cómo y por dónde ha entrado». En cambio, la razón sí es naturalmente egoísta y «todo lo refiere al yo». Pero hay que entender que el instinto es «amor al orden», que por él «me someto al orden que Dios ha establecido» y que está, por tanto, en su naturaleza más profunda, unido a la razón: la conciencia se presenta como un sentimiento puramente subjetivo y nos pone en relación con el orden universal.

Así, la *Profesión de fe* desemboca en el mismo tema que *El contrato* y que toda la obra de Rousseau: se trata de buscar para el individuo un apoyo menos decepcionante que los demás hombres y que la naturaleza exterior. Por eso, también en esto era hostil al cristianismo, es decir, a una revelación de Dios que necesita imprescindiblemente la interpretación de los hombres; en suma: a la religión de los sacerdotes. En la exclamación del vicario: «¡Cuántos hombres hay entre Dios y yo!», se manifiesta el mismo sentimiento que le obliga a buscar, más allá del estado social, un estado natural en el que pudiese estar en contacto directo con las cosas y, más allá de las instituciones existentes, un contrato social en el que no se manifieste ninguna voluntad individual. Mientras, a su alrededor, el espíritu se disuelve en impresiones sensibles, la naturaleza en hechos aislados, la moralidad en relaciones pasionales, la sociedad en voluntades individuales y la religión en una invención humana, Rousseau restaura la realidad profunda del espíritu, de la conciencia, de la voluntad universal, de Dios. Hay que añadir, y esto es quizá lo que constituye a la vez la debilidad de su pensamiento y la fuerza de su influencia, que llevaba a cabo esa restauración sin crítica, mediante un llamamiento al sentimiento inmediato, a la evidencia interior, a la «sinceridad de corazón». Con-

dillac y Holbach habían presentado, de manera más o menos vaga, la insuficiencia y debilidad de sus sistemas. Y sobre todo Hume, el mayor crítico de la época, había señalado con claridad los puntos en los que el pensamiento, desfalleciente, debía dejarse llevar por la naturaleza y la imaginación. Por todo ello, la obra de Rousseau respondía a una necesidad de su época.

A partir de 1775, aproximadamente, el pensamiento filosófico se vio impregnado de esa desconfianza de Rousseau hacia el análisis puro. Pero mientras algunos, siguiendo el método de purificación de Rousseau, intentaban llegar a la verdad por el sentimiento y la intuición, se iba formando también la filosofía de Kant que es, asimismo, una restauración de los valores espirituales, pero que, mediante un giro audaz y original, los establece sobre la crítica misma¹².

BIBLIOGRAFÍA

- ARAGÜÉS PÉREZ, F.: *Lutero y Rousseau: su influencia en la ideología del liberalismo capitalista*, Zaragoza, 1946.
- BERMUDO, J. M.: «J.-J. Rousseau, de la negación a la nada», *Resurgimiento*, 1.
- BOUVIER, B.: *J.-J. Rousseau*, Genève, 1912.
- BRÉHIER, E.: «Les lectures malebranchistes de Rousseau», *Revue Internationale de Philosophie* (1939).
- *Etudes de philosophie moderne*, Paris, 1965, p. 84.
- BURGELIN, P.: *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, 1951.
- DEL VECCHIO, G.: «Sobre la teoría del contrato social», en *Los derechos del hombre y el contrato social*, Madrid, 1914, pp. 143-233.
- DELLA VOLPE, G.: *Rousseau y Marx y otros ensayos de crítica materialista*, Martínez Roca, Barcelona, 1978.
- DERATHÉ, R.: «Les rapports de la morale et de la religion chez J.-J. Rousseau», *Revue Philosophique* (1949).
- *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, P.U.F., Paris, 1950.
- *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, Paris, 1950.
- DURKHEIM, E.: «La pedagogie de Rousseau», *Revue de Métaphysique et de Morale* (1919).
- ESPINAS, A.: «Le système de J.-J. Rousseau», *Revue de l'Enseignement* (1895-1896).
- FAGUET, E.: *Rousseau penseur*, Paris, 1912.
- FERNÁNDEZ MIRANDA, T.: «Anacronismo y política», *Arbor*, 14 (1949), pp. 353-366.
- FRANCÉS, M.: «Les réminiscences spinozistes dans *Le Contrat social* de Rousseau», *Revue Philosophique*, 1 (1951).
- FRÄSSDORF, W.: *Die psychologische Anschauungen J.-J. Rousseau's und ihr Zusammenhang mit der französischen Psychologie des XVI-XVIII Jahrhunderts*, Langensalza, 1929.
- GRIMSLEY, R.: *La filosofía de Rousseau*, Alianza, Madrid, 1977.
- GUEHENNO, J.: *Jean-Jacques, 1758-1778, grandeur et misère d'un esprit*, Paris, 1952.
- HÖFFDING, H.: *Rousseau*, trad. F. Vela, Rev. de Occidente, Madrid, 1931.

¹² Cf. la obra de D. DESCHAMPS (1716-1774), *Le vrai système*, ed. J. Thomas-F. Venturi, Paris, 1939; cf. E. BEAUSSIRE, *Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française, Dom Deschamps, son système et son école*, Paris, 1866.