

EL ESTADO MORAL DE ROUSSEAU

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Dalmacio Negro Pavón *

0. La historia del Estado dio un giro radical con la revolución francesa. En este momento apareció el auténtico Estado Moderno como protagonista de la historia europea. En su constitución y en su evolución han sido decisivas las ideas de Rousseau, que la revolución hizo suyas en su segunda fase, si se divide cualitativamente en dos, como hizo Guglielmo Ferrero ¹. Esta fase comenzó con la instauración de la Convención el 20 de septiembre de 1792. Es la que dio al suceso revolucionario el rango de acontecimiento universal, la Gran Revolución, cuyos efectos se siguen produciendo. Comenzó con la proscripción de los moderados o girondinos y la abolición de la monarquía. Los momentos culminantes que le imprimieron carácter y determinaron su signo fueron la ejecución del monarca el 21 de enero de 1793 y la implantación del Terror en nombre de la virtud. Los «teóricos furiosos» de Burke, los jacobinos, sustituyeron en esta segunda fase revolucionaria a Montesquieu, cuyo pensamiento había predominado en la primera, por Rousseau. En el nuevo momento revolucionario, la revolución rompió con el pasado de Francia y de Europa, hasta el punto de instaurar un nuevo calendario contado a partir del año cero. Comenzó la Gran Revolución. El odio en nombre de la justicia se convirtió en una categoría política enfrentada a la tradición, al Derecho y al viejo orden europeo. Aparecieron el crimen y el terrorismo como métodos políticos. Empezaron a ser aceptados como normales en el siglo XX y en el XXI, hay gobiernos que consideran al terrorismo un *iustus hostis*.

* Sesión del día 28 de marzo de 2006.

¹ *Les deux révolutions françaises*, La Baconnière, París, 1951.

1. Rousseau no elaboró explícitamente como Hobbes una teoría del Estado. Esta podría haber sido *El contrato social*. Pero no lo concluyó; lo pergeñó dos veces, pero, según él, le faltaron las fuerzas y sólo publicó el segundo manuscrito inacabado. Sin embargo, no resulta difícil reconstruirla en lo esencial a partir de sus escritos.

La teoría de Hobbes era puramente política; se atenía al *éthos* concreto de las sociedades, distinguía cuidadosamente la moral del Derecho y concebía el Estado como un Estado de Derecho. La de Rousseau es una síntesis de la moral y la política en la que prevalece aquella, y la ley, nutrida de moralidad, sustituye al Derecho para configurar un nuevo *éthos*. Es esta una versión muy notable, destinada a tener grandes consecuencias, de la vieja doctrina del imperio de la ley entendiendo la ley no como una forma del Derecho, ceñido a la realidad, sino como instrumento para la positivación de la Justicia. Siempre ha sido un problema la relación de la Justicia con el Derecho. Rousseau lo resuelve haciendo prevalecer absolutamente la Justicia, que es una virtud moral, sobre la rectitud natural del Derecho: *fiat iustitia et pereat mundus*. El terror revolucionario y la política moral del Estado moralizado y moralizante: en términos filosóficos, el Estado como un ente moral; en términos jurídicos, una persona moral; en términos políticos, el Estado Moral; en términos estéticos, la sensibilidad al servicio de la moral; etc. En otras palabras, la teoría metafísica del Estado que se suele atribuir indebidamente a Hegel. Leviatán, el Estado, unido a la Nación, que ocupa el lugar del Monarca, dejó de ser un artificio y se le consideró una cosa natural, pues «el cuerpo político es también un ser moral dotado de voluntad», tal como escribió el pensador suizo en el famoso artículo sobre la *Economía política* (8) ².

Ante la ebriedad moralizante que llevaba a los excesos de la revolución, Kant, a pesar de su simpatía inquebrantable por ella, recordó en *La paz perpetua* (1795): «La política dice: “Sed astutos como serpientes”. La moral añade (como condición limitativa): “y cándidos como palomas”». Sin embargo, el Estado Moral de Rousseau rectificó, transformó y sustituyó al Leviatán, un Estado Político: sin modi-

² La cronología de los escritos de Rousseau de los que se ha extraído la mayoría de los textos es la siguiente:

Discurso sobre las ciencias y las artes (1749).

Discurso sobre la desigualdad de los hombres (1755).

Artículo sobre la economía política publicado en la *Enciclopedia* (1755).

El contrato social o principios de derecho político se publicó en 1762.

Un poco más tarde, en el mismo año, apareció *Emilio o la educación*, donde anuncia la publicación del primero.

Consideraciones sobre el gobierno de Polonia y su reforma (1772).

ficar sustancialmente su cuerpo —esto lo hará la revolución—, mató su espíritu. Y, a la larga, se impuso la concepción moral del Estado.

2. Personaje curioso, en perpetua contradicción consigo mismo como hombre y como pensador, siempre se han dicho y se dirán muchas cosas de Juan Jacobo Rousseau (1712-1778). «Nunca se termina con Rousseau», dice Julliard. Tenía un carácter inestable, entre neurótico y amoral, y estaba obsesionado con sus íntimos problemas religiosos; singularmente con el pecado original, uno de los grandes problemas suscitados por el protestantismo. Rousseau había aprendido en el *Catecismo* calvinista en que se educó en su Ginebra natal, que el hombre fue creado inocente, pero por la falta de Adán y Eva, todos sus descendientes nacen en pecado e inclinados al mal. No duda que Dios es bueno, pero hay que contar con *l'embaras de l'origine du mal*. Inquieto, se acongoja y, para liberarse, transfiere a la sociedad sus personales sentimientos de culpa. Irritado consigo mismo, se desnuda públicamente mostrando su subjetividad en las *Confesiones*. Inventor de la piedad contemporánea, se conduce con el mayor descaro y frivolidad. Todo es paradójico en su vida y en su obra.

Sin embargo, las paradojas de Rousseau, y sus tonterías decía despiadadamente Ortega, han influido profundamente el pensamiento posterior. Basta recordar la deuda que tienen con él Kant y sus sucesores inmediatos, sin contar los pensadores propiamente políticos y sociales y la historia de la moral contemporánea, en la que está siempre presente. Comte, el pensador más influyente y uno de los más importantes de los siglos XIX y XX, se consideraba personalmente su adversario. Pero ni la obra ni la influencia de Comte se entienden sin Rousseau. Ciertamente las causas y las fuentes del acontecer histórico son múltiples, infinitas y jamás se podrán captar enteramente. Pero sin Rousseau resulta difícil comprender nada de lo acontecido desde entonces ni de lo que sucede hoy. Mucha gente hace suyas *à la lettre* sus tonterías, por ejemplo el primitivismo, algunas de sus falacias son dogmas, por ejemplo, los de la voluntad general y la soberanía popular, sus ideas se descubren por todas partes, por ejemplo en la contracultura. La sofística contemporánea es deudora hipotecaria de Rousseau. El sofista es un ocasionalista, el contemporáneo se apoya en el *pathos* romántico, y el ocasionalismo y el *pathos* romántico son dos características indelebles de su inestable personalidad.

3. La revolución quiso afirmar su prosapia para legitimarse, presentándose como heredera de la Ilustración, tópico que ha hecho fortuna aunque empieza a estar en revisión. Sin embargo, lo que tomó de la Ilustración es sobre todo Rousseau e interpretado a la luz de Rousseau. Ciertamente, Rousseau pertenece cronológicamente a la Ilustración; pero enfrentado a ella, su papel como ilustrado es el de un *outsider*. Históricamente es un pensador de encrucijada entre la Ilus-

tración y el Romanticismo, entre la época moderna que culmina y madura en el siglo XVIII y la contemporánea. Su pensamiento oscila entre el ser y el deber ser, entre la realidad y el ensueño, la veracidad y la utopía; afirma con frecuencia una cosa para sostener en otro lugar la contraria. Rousseau inventó la «autenticidad». En suma, el *pathos* romántico y el ocasionalismo hacen de él un personaje arbitrario. El Romanticismo le hizo famoso, difundió su influencia, y, en tanto el espíritu romántico sigue determinando la vida de las sociedades occidentales, le hace indispensable para entender el presente.

Su influencia en las ideas y la política contemporáneas es, pues, enorme. Sin embargo, a pesar de su inmoralismo, más bien amoralismo personal, era esencialmente un moralista. «La política de Rousseau se comprende fácilmente, decía Bertrand de Jouvenel, a partir de su moral, sin que sea posible entenderla de otra manera»³. Atender a la moral es la mejor manera de dar unidad al pensamiento de Rousseau. El mismo dijo en la carta al Arzobispo de París Christophe de Beaumont: «he escrito de diversos temas, pero siempre con los mismos principios: la misma moral, las mismas creencias, las mismas máximas y, si se quiere, las mismas opiniones». Como moralista es un moralista furioso; como creyente, se distancia de la religión concreta, el protestantismo calvinista de su juventud, llegando a postular una suerte de cristianismo moral sin religión; como hombre de letras, sus opiniones son muy frecuentemente contradictorias en lo accidental, las mismas en lo esencial. Apolítico, rechazó la política pero potenció el poder absoluto legitimándolo moralmente.

Religión y política forman una unidad dialéctica. La religión objetiva la política. Pero en Rousseau, la relación dialéctica se da entre la moral, que ocupa en su «sistema» el lugar de la religión, y la política. Rousseau fue decisivo para la irrupción de la «política moral». Por ejemplo, la política positiva de su enemigo Comte, destinada a predominar posteriormente, es un desarrollo de la idea de Rousseau de la relación entre la moral y la política. Y lo mismo se puede decir del socialismo.

Fascinado por Hobbes aunque alguna vez le llama «sofista», influido por Espinosa, el ocasionalismo y el pensamiento ilustrado con el que está en guerra, como pensador, Rousseau era filosóficamente un racionalista inmanentista. Sociológicamente, su pensamiento recoge los hallazgos del movimiento ilustrado al mismo tiempo que refleja sus contradicciones y, en cierto modo, su crisis, en buena parte provocada por él. En antropología, obsesionado con el hombre natural inter-

³ En su famoso prólogo a la edición del *Contrato social*, Librairie Générale Française, París, 1978, pág. 110.

pretado desde el punto de vista *emic* como dicen los antropólogos, es decir, desde sí mismo, es deudor del imaginario naturalismo *etic* de los relatos sobre otras culturas y civilizaciones. Intelectualmente, es uno de los padres, seguramente el principal, del Romanticismo, en sentido parecido en que se dice que la Ilustración es hija de Locke, si bien su influjo personal ha sido comparativamente mucho mayor. Se lee más a Rousseau que a Locke. Aparte del *pathos* y el ocasionalismo, la concepción de la moralidad pública con su separación e imperio sobre la privada, que se opone a la autenticidad, le debe casi todo. Impaciente, a él no le gustaría, pero en el Romanticismo del siglo xx la moralidad pública empezó a absorber a la privada: postulaba una suerte de teocracia moral y al final resultó una ateocracia moralizante que impulsó el laicismo radical. Al dar un papel principal al sentimiento en sustitución de la fe y potenciarlo frente a la razón, es también el padre del intuicionismo posterior y el gran pedagogo contemporáneo. No es un gran pensador. Pero era un escritor formidable, lo que le ayudó a ser el preceptor de la sensibilidad contemporánea como decía Jouvenel.

Efectivamente, todos los aspectos de su pensamiento se combinan y en cierto modo se simplifican en su doctrina moral, sin la que resultan ininteligibles su pedagogía y su concepción política, íntimamente relacionadas. Esta última, la política, era, dentro de su apoliticismo, la de un reaccionario en el sentido político del término: anhelaba la tranquilidad y el quietismo de una comunidad a medias campesina: «Ya no sabemos ser sencillos en nada, ni siquiera en lo que se refiere a los niños», escribe en el *Emilio*. Enemigo del progreso, es incontable lo que le adeuda el progresismo. En toda su obra rechaza las innovaciones políticas con argumentos, dice Jacques Julliard, que serán los de todos sus adversarios del siglo xx. Cita Julliard este párrafo de una carta de Rousseau: «En un Estado donde el gobierno y las leyes ya están asentados, hay que evitar en lo posible innovar nada. Las ventajas de las nuevas leyes son casi siempre menos seguras que los grandes peligros; la mayor parte de los abusos pierden su malignidad y no devienen más que usos. Las mejores leyes, al contrario, tienen casi siempre en su novedad no sé qué violencia que las hace incómodas. Un nuevo yugo nunca es fácil de llevar»⁴. Concebía la ley como un yugo, no como un límite protector, aunque el paso del tiempo objetiva las leyes.

Sin embargo, no sólo exaltó el poder moralizador de la ley, sino que su doctrina resultó revolucionaria. Siempre le acompaña la paradoja, aun contra su voluntad. La revolución francesa le adoptó como mentor haciendo de él su principal ideólogo tras abandonar el modelo de la revolución norteamericana. En el foso

⁴ *La faute est à Rousseau*, Seuil, Paris, 1985, I, I, pág. 24.

cavado por los jacobinos entre el pasado y el presente emergió el nihilismo. Y, en la estela del nihilismo, se impuso el romanticismo político de Rousseau. No obstante, muerto en 1778, el año anterior al acontecimiento revolucionario, se habría quedado aún más estupefacto que Bentham ante los halagos que querían rendirle los revolucionarios. Y los siglos XIX y XX han leído a Rousseau a la luz de la revolución.

4. Toda concepción política descansa en un presupuesto antropológico y moral. Depende de la idea que se tenga sobre la naturaleza humana. Y según Rousseau, influido por la idea de Hobbes del hombre natural del imaginario estado de naturaleza, el mito del buen salvaje, el alma humana de la tabla rasa de Locke y el anhelo de la Ciudad del Hombre como una Ciudad Perfecta que se remonta a la Torre de Babel, el ser humano es bueno por naturaleza. El problema, su problema, es que «todo es perfecto al salir de las manos del hacedor de todas las cosas; [sin embargo], suspira en la primera línea de *Emilio*, todo degenera entre las manos del hombre», lo que no deja de ser una contradicción.

La razón y la vida en sociedad, los intereses, sobre todo los de la sociedad mercantil —«todo se adquiere con el dinero, menos costumbres y ciudadanos» (*Discurso sobre el origen de las artes y las ciencias*)— le han hecho hipócrita y egoísta, y ahora no es libre conforme a su condición natural: «El hombre ha nacido libre, y sin embargo, vive en todas partes entre cadenas. El mismo que se considera amo, no deja por ello de ser menos esclavo que los demás», reza el famoso párrafo con el que comienza *El contrato social*, que encierra en estas pocas palabras tres mitos o tres sofismas, según se mire, de gran porvenir: que el hombre ha nacido libre, o sea mayor de edad y ajeno a cualquier circunstancia, mito-sofisma recogido, por ejemplo, en el artículo 1.º de la *Declaración universal de los derechos humanos* de la ONU (1948); que vive en todas partes entre cadenas, y por tanto, no vive como hombre, lo que es evidentemente falso, o una pura metáfora, diría Blumenberg; y el de la alienación por la desigualdad injusta, contraria a la naturaleza, como si la libertad por la que suspira Rousseau no fuese la causa de la desigualdad. Objetivar lo subjetivo es el problema de Rousseau.

En resumen, el hombre es un ser sociable por naturaleza, y por naturaleza no es político sino moral: el sentimiento une, la razón separa. «La razón, escribe en la *Profesión de fe del vicario saboyano* incluida en *Emilio*, nos engaña muy a menudo»; de ahí deduce que es peligrosa, confundiendo una vez más la razón con la libertad. Con esto, no sólo es crítico frente a la Ilustración y al racionalismo sino que postula el irracionalismo romántico al poner la razón al servicio del sentimiento en lugar de la voluntad como hacía el racionalismo; pero su propio modo de razo-

nar es racionalista. Pasa así de la crítica de la sociedad a la crítica de la cultura en sí. Puesto que su deísmo excluye la revelación y la razón corrompe, el calvinista Rousseau se aferra a la *conciencia*: «La conciencia, escribe en la *Profesión de fe del vicario saboyano*, no engaña jamás; es la verdadera guía del hombre: es al alma lo que el instinto al cuerpo; quien la sigue obedece a la naturaleza y no teme extrañarse». Puso en circulación la conciencia como categoría política y social. Pues esta convicción en la infalibilidad del sentimiento moral —inspirada por el filósofo escocés discípulo de Shaftesbury Philip Hutcheson—, equiparado a la conciencia, es la raíz del moralismo de Rousseau. Exaltando la conciencia desprecia la realidad concreta: la moral como fuente de la realidad, un sofisma que contribuirá a divulgar Kant, para quien los actos han de ser morales en sí mismos; como si existiesen los actos puramente morales.

Tras ello, opera en el subconsciente de Rousseau la convicción de que la historia ha errado el camino, implicando la idea de que si el hombre no viviese en la Sociedad tal como es seguiría siendo bueno. Por eso, la averiguación de cómo fue el estado natural del hombre —el estado de naturaleza— es fundamental. «Esta ignorancia de la naturaleza del hombre es la que arroja tanta incertidumbre y oscuridad sobre la verdadera definición del derecho natural», escribe Rousseau en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*. Algunas páginas después deja entrever su objetivo: «Los filósofos que han examinado los fundamentos de la sociedad, escribe, han sentido todos ellos la necesidad de remontarse hasta el estado natural, pero ninguno lo ha conseguido». Creía que él lo conseguiría siguiendo la pista del hombre primitivo: «Mientras no conozcamos al hombre primitivo, es inútil que queramos determinar la ley que recibió o la que conviene a su constitución», escribe a continuación. La mayor dificultad, «lo más cruel», es el hecho de que «todos los progresos llevados a cabo por la especie humana, la alejan sin cesar del estado primitivo». La historia traiciona al hombre. Llega a la conclusión de que «no se puede reflexionar sobre las costumbres sin recordar con placer la imagen de la simplicidad de los primeros tiempos». Por ejemplo, el muy influyente William Godwin (1756-1836), uno de los que siguieron inmediatamente a Rousseau en su nostalgia por lo simple y primitivo, difundió esas ideas en el mundo anglosajón, que hoy las devuelve en el envoltorio de la contracultura. El primitivismo rousseauiano anuncia la simplificación propia del método de los *schereckliche Simplifikateure* anunciados por Burckhardt.

5. A partir de ahí, establece Rousseau que el orgullo humano es la causa de la corrupción. La mejor prueba, el saber: «Todas [las ciencias] hasta la moral misma, fueron hijas del orgullo humano. Las ciencias y las artes han sido, pues, engendradas por nuestros vicios. Dudaríamos menos de sus ventajas o convenien-

cias si, por el contrario, hubiesen sido el fruto de nuestras virtudes». Y no se trata sólo de que con su artificiosidad corrompen la sociedad, sino que enmascaran la verdadera moralidad: «Nuestras almas se han corrompido a medida que nuestras ciencias y nuestras artes han avanzado hacia la perfección» (*Discurso sobre las artes y las ciencias*). La ciencia, y la técnica, como una maldición; el verdadero castigo bíblico. El ecologismo tiene mucho que agradecerle. La única solución consiste en reandar el camino mediante la educación, a la que dedica *Emilio* y tiene siempre presente. La educación como «concienciación». Sus escritos políticos son pedagogía, al modo de los platónicos. El *Contrato social*, publicado casi al mismo tiempo que *Emilio*, es un tratado de pedagogía colectiva, política. Según Kant, si en los escritos sobre las ciencias y la desigualdad muestra «el inevitable conflicto de la cultura con la naturaleza del género humano», la relación entre esos dos libros y otros escritos se explica porque en ellos intenta «solucionar un problema bastante más complicado: como ha de progresar la cultura para desarrollar las disposiciones de la humanidad conforme a su destino en cuanto especie moral sin entrar en contradicción con ella en cuanto especie natural. Contradicción de la que... surgen cuantos males afligen a la vida humana, así como todos los vicios que la deshonoran»⁵.

Es dudoso que jamás haya pensado seriamente Rousseau en que el *Contrato* se pondría en práctica como un método político. «Su teoría es, y se presenta y se quiere (*et se veut*) como irrealizable», decía Eric Weil. La difundida educación para la democracia de John Dewey lo ha hecho. El propio Rousseau se presenta como demócrata: «yo hubiera querido nacer bajo el régimen de un gobierno democrático, sabiamente moderado», confiesa en el *Origen de la desigualdad*. Sin embargo, políticamente, «tomando la palabra en su rigurosa acepción, no ha existido ni existirá jamás verdadera democracia. Es contra el orden natural que el mayor número gobierne y los menos sean gobernados», escribe en *El Contrato*. «Si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres» (III, IV). No es pues la democracia como mecanismo político lo que garantiza la sociedad buena, sino la educación individual. La democracia, en sí misma una forma de régimen político, como democracia moral. Quizá esperaba más del *Emilio* que del *Contrato*. El contrato sería posible *langfristig*, a largo plazo —*ad kalendas graecas*—, gracias a Emilio. De ahí las continuas revoluciones pedagógicas de los impacientes.

En suma, según Rousseau, el hombre natural, el del estado de naturaleza, ni es malo como suponía Hobbes, ni es pecaminoso como afirma la religión, ni es

⁵ «Probable inicio de la historia humana» [1786]. Incluido en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Cátedra, Madrid, 2005, pág. 85.

falible como sostenía Locke, el otro gran contractualista: es un ser inocente, perfecto, angelical. «Planteemos como máxima incuestionable —como premisa— que los primeros movimientos de la naturaleza son siempre rectos: no existe perversidad original en el corazón humano; no se encuentra un solo vicio del que pueda decirse cómo y por dónde ha penetrado», escribe en *Emilio* (I). Conclusión: como no es posible regresar al paraíso perdido ni resucitar el hombre natural, para rehacerlo hay que inventar un método como Descartes, pero pedagógico y político a la vez, mediante el cual, si no recupera la inocencia, cosa imposible puesto que no se recobra una vez perdida, recobre empero la bondad. Se establecería así al mismo tiempo un Estado no estrictamente natural, porque ya es imposible, pero tampoco artificial, mediante la coacción, sino fundado en el supuesto de que la naturaleza angelical del hombre no se pervertiría: guiándose por el sentimiento cabe establecer una forma de vida comunitaria que conserve la igualdad originaria y con ella la bondad natural una vez eliminadas las causas de los conflictos. En *La paz perpetua* y otros lugares, Kant propondrá como solución a esta aporía el mecanismo del Estado de Derecho. El *Rechtsstaat* como educador.

6. Había tres poderosas razones para la reacción de Rousseau a favor del sentimiento. La primera, que las actitudes políticas dependen en gran medida de los sentimientos. El ginebrino tenía en esto toda la razón. La política, por su naturaleza, como engloba o responde a todo lo demás, es en gran parte una consecuencia del *pathos*. Que derive con frecuencia en patológica, sobre todo cuando la fuerza del sentimiento despierta las pasiones políticas, las más destructivas, no puede ocultar esa verdad. Justamente, se podría decir que desde los griegos toda la tradición política busca someter la política a la razón y frecuentemente a los intereses, para encauzar las pasiones. El racionalismo de la Ilustración no pretendía otra cosa. Kant escribió, reflejándolo, en su opúsculo *¿Qué es la Ilustración?*: «el uso público de la razón debe ser siempre libre; sólo este uso pueda traer Ilustración entre los hombres. En cambio, el *uso privado* de la misma debe ser a menudo estrechamente limitado, sin que ello obstaculice, especialmente, el progreso de la Ilustración». Precisamente, la segunda de las razones de Rousseau era la fría política de intereses, de la *ratio status*, brillantemente estudiada por Meinecke, que era la práctica común de los Estados europeos de la época. Sin embargo, Rousseau, pacifista, abrió el camino al nacionalismo, mucho más destructivo: las guerras monárquicas del siglo XVIII eran casi torneos, como han señalado Jünger o Jouvenel; sobre todo si se las compara con las guerras nacionalistas. Es uno de esos casos tan frecuentes en que el pacifismo se constituye en el hontanar de grandes desastres. La tercera razón era el auge de la sociedad mercantil, de la sociedad burguesa, en la que predomina el interés, el cálculo racional. En la Ilustración, se propaló la creencia, aún vigente, en el efecto pacificador del comercio. Uno de sus paladines fue, por

ejemplo, Montesquieu, el rival de Rousseau en tantas cosas. Es cierto que el comercio —la actividad económica— no suprime el conflicto y con frecuencia suscita conflictos o los agrava. Rousseau, al envolver también la economía en el sentimiento, dio pábulo a ideologías belicosas como la marxista y las socialistas en general, cuyo argumento supremo es también rousseauiano: la desigualdad.

Rousseau escribió muchas páginas sobre la desigualdad. «No hay en toda la historia pensador más partidario que él de la igualdad», dice Nisbet. La igualdad natural y la necesidad y la vez exigencia moral de recuperarla se convirtió en una creencia dogmática a partir de Rousseau constituyendo una de las causas de la difusión del modo de pensamiento ideológico. Puede valer como síntesis su citado *Discurso sobre el origen la desigualdad*, en el que considera «haber probado que en el estado natural la desigualdad es apenas sensible y que su influencia es casi nula...». El igualitarismo tiene en Rousseau un surtidor de argumentos. Su idea directriz es siempre que «la desigualdad es la primera fuente del mal», escribió al rey Estanislao de Polonia. Otra paradoja: la atracción por la igualdad en la sociedad aristocrática del Antiguo Régimen tenía en gran parte su origen en el espíritu mercantil que tanto disgustaba a Rousseau, si no es que lo odiaba. Por ejemplo, casi al mismo tiempo escribía Turgot, el inventor de la idea de progreso, en el fragmentario *Plan del primer discurso sobre la formación de los gobiernos y la mezcla de las naciones*: «el espíritu de igualdad no puede ser desterrado porque en él reside el espíritu mercantil».

7. El fin que persigue Rousseau no es, pues, ni el Estado ni la Sociedad, sino la Comunidad, en la que prevalecen los sentimientos. Instituir una Comunidad que objetiva los sentimientos. Hay algo en lo que puede fundamentarse: el amor a la patria, del que habla encendidamente. La Nación, o el sentimiento comunitario de la Nación, como mediadora entre la Sociedad y el Estado, tal como ocurrirá en la revolución francesa. En ella la Nación histórica se transformó en la Nación politizada, moralizada. Se le atribuyó la titularidad de la soberanía, sin perjuicio del importante matiz de Lorenz von Stein de que se trataba en realidad de la sociedad burguesa.

Para conseguir la Comunidad constituye una *conditio sine qua non* la emancipación. La Comunidad de Rousseau era una comunidad de hombres emancipados, algo así como una mezcla, aunque no lo diga claramente, de las comunidades religiosas calvinistas (Ginebra, por supuesto) formadas por creyentes en su Iglesia, *koinonía*⁶, y de la *koinonía* griega, formada por *politai*, ciudadanos. Escri-

⁶ «Ciudadano de un Estado libre, escribe en *El Contrato*, al comienzo del primer libro, aludiendo a Ginebra, y miembro del poder soberano, por débil que sea la influencia que mi voz ejerza

be en el *Contrato social* (III, XIV): «Entre los griegos, el pueblo hacía por sí mismo todo cuanto tenía que hacer, estaba incesantemente reunido en la plaza pública». Esto no es verdad, pero era un mito en boga. En todo caso, el conflicto, debido a la existencia de deseos miméticos, es inextinguible, pues la razón es incapaz de anularlos. Los intentos posteriores para instituir la Comunidad, terminan infaliblemente en la servidumbre voluntaria. Esto ocurre en el comunitarismo actual, que no tiene en cuenta la fuerza de los deseos, como la tuvo Hobbes.

En el fondo, en política, la idea comunitaria es una idea simplificadora. La Comunidad es una forma de simplificar la complejidad del orden político. Podrían citarse otros testimonios de la época, pero Turgot era un hombre experimentado en los asuntos públicos. La cita es un poco larga pero muy ilustrativa de lo que pensaban los ilustrados sobre el peso que iba alcanzando el Estado: «... en el estado actual de Europa... se presentan al espíritu demasiados objetos; se han sucedido en la serie de los tiempos demasiadas instituciones positivas; se han formado demasiados cuerpos en el cuerpo mismo del Estado, con intereses y privilegios distintos; se han establecido demasiados tribunales y jurisdicciones dependientes e independientes. La máquina del Gobierno se ha complicado con demasiados resortes para que un hombre pudiese vanagloriarse fácilmente de haberlos combinado todos, y es aún más difícil olvidarlos. Cada día hace surgir multitud de cuestiones que hay que decidir y que se presentan ante los ojos mismos que no querían verlos. Hace falta una prodigiosa sagacidad y una destreza no menor para que ninguna de estas decisiones particulares, que parecen todas arrastradas y dominadas por circunstancias especiales no estén, sin embargo, en desacuerdo ni con los principios fundamentales ni con el plan general». Federico el Grande, que también sabía algo de lo que es el Estado, se declaró su primer servidor; la Monarquía, que empezó sirviéndose del Estado, ahora al servicio de la máquina estatal.

Uno de los fines del *Contrato social*, en definitiva del Estado Moral, era simplificar las relaciones políticas y sociales. Sin embargo, la aplicación del *Contrato* a la política efectiva las ha complicado extraordinariamente. Es imposible objetivar lo que por naturaleza es subjetivo.

En relación con la emancipación, la Ilustración había planteado la emancipación del individuo de los argumentos de autoridad. Únicamente se reconocía autoridad en el plano público a la razón individual. La cultura de la Ilustración era un fruto maduro de la tradicional europea. Eugenio d'Ors la consideraba su culmi-

en los negocios públicos, el derecho que tengo a emitir mi voz me impone el deber de ilustrarme acerca de ellos. ¡Feliz me consideraré todas las veces que, al meditar sobre las diferentes formas de gobierno, encuentre siempre en mis investigaciones nuevas razones para amar el de mi patria!».

nación positiva. Con Rousseau tiene más alcance: la emancipación tiene también una función simplificadora, es un medio para llegar a la Comunidad. La crítica humanista de la sociedad, a lo sumo desmitificadora, empezó a transformarse por eso con Rousseau en crítica de la cultura y doctrina de la emancipación de la cultura recibida. Rousseau no era progresista, pero abrió el camino al antitradicionalismo sistemático, a la ruptura con la historia, y a la proliferación de las contraculturas. En el Romanticismo, bajo la enorme repercusión de Rousseau, el filósofo del sentimiento y de la equívocidad, empezaría a alterarse la trayectoria de la cultura europea. Él mismo había postulado en su crítica de la cultura una nueva moral basada en la religión natural del sentimiento.

La Ilustración había descubierto la religión natural al enfrentarse a las aporías racionalistas, y con ella la moral del sentimiento. Y en esto llevó Rousseau a su culminación y ocaso a la Ilustración. Pues el escritor ginebrino se alejó de la Ilustración, cuya fe en la razón era antípoda de su fe en el sentimiento como expresión de lo natural que caracterizó más tarde al Romanticismo. De la apoteosis del sentimiento como medio de recuperar la naturaleza humana original salieron el esteticismo y el ocasionalismo románticos teñidos de emocionalismo, tan opuestos al espíritu ilustrado⁷. Ambas cosas, el esteticismo y el ocasionalismo, constituyen dos causas principales de las contradicciones políticas de Rousseau y de las fatasmagorías románticas. Mas, si se ve su pensamiento como el de quien se propone moralizar la sociedad, la Humanidad entera por medio de la política, evidencia una formidable coherencia.

8. Políticamente, Rousseau pertenece a la tradición del liberalismo estatista inaugurada por Hobbes, aunque algunos como Pierre Manent piensan que fue Maquiavelo con su concepción cratológica, y en cierto modo patológica, de la política, quien desvió la tradición política de su curso natural. Para esta tradición, la política consistía precisamente en impedir la conversión de la *potestas* en poder, en impedir la aparición del poder como *summa potestas*, a fin de garantizar la libertad política. La tradición política de «la razón y la naturaleza» (M. Oakeshott) sólo admite el ejercicio del poder como *potestas*, potestad, una facultad reglada por el Derecho, según la vieja doctrina aristotélica del imperio de la ley. En el nuevo liberalismo de la concepción cratológica de la política, la de «la voluntad y el artificio» (Oakeshott), la independencia reconocida por el Estado dentro de la sociedad sustituye a la libertad política, monopolizada por el Estado a fin de garantizar las demás libertades mediante el poder.

⁷ Vid. C. SCHMITT, *Politische Romantik*, Duncker u. Humblot, Berlin, 3. Aufl. 1968 (hay trad española, Universidad Nacional de Quilmes, Argentina, 2001).

Efectivamente, según la teoría hobbesiana del contrato, los hombres ceden el monopolio de la libertad política a Leviatán a cambio de la seguridad de las libertades personales y sociales. Este liberalismo hace del poder el creador de la libertad política de los individuos en la medida que la devuelve condicionada como derechos. Con el tiempo, bajo la impronta de Rousseau y la revolución, el Estado llegará ser una fábrica de derechos. Y es que en la doctrina política de Rousseau culmina la concepción cratológica de la ciencia política del gran pensador inglés, al que sigue, critica, rectifica y supera históricamente. Su preocupación por combatir la desigualdad, le llevó sin darse cuenta a hacer la apología del poder. Robert Nisbet habla de «la obsesión de Rousseau por el poder». Es lógico que el jacobinismo liberal viese en él uno de los suyos. En fin, a partir de Rousseau, la cratología, que reduce la política al ejercicio del poder y hace de la ciencia política una teoría del poder, se situó definitivamente hasta hoy, sin contradicción seria, en el centro del pensamiento político y social.

9. El núcleo del pensamiento político de Rousseau es triple.

9.1. En primer lugar, presupone la sociabilidad congénita del hombre debido a su bondad. Aristóteles, resumiendo la concepción griega, había afirmado que el hombre es por naturaleza un animal político. Santo Tomás precisó más, añadiendo la sociabilidad a la politicidad: el hombre es un animal social y político. El contractualismo de Hobbes negaba en cambio que el hombre fuese naturalmente sociable y político. Sólo puede llegar a serlo gracias al poder. La sociabilidad y la politicidad como creaciones del poder. Desde su punto de vista puramente político, afirmaba igual que Maquiavelo, que el hombre es un ser esencialmente desconfiado por lo que resulta ser conflictivo, destructivo. Maquiavelo lo decía, desde su óptica puramente política, juzgando por lo que veía en su tiempo. Para Hobbes, protestante, es una cuestión antropológica: el hombre es enemigo de los otros hombres porque la libertad es poder, *Freedom is Power*. Esta es la raíz de la desconfianza permanentemente que reina entre ellos. La desconfianza recíproca les lleva a verse como objetos del poder. En el estado natural, los hombres son, pues, potencialmente enemigos entre sí. Y era preciso organizar la libertad mediante una forma de orden que diese una seguridad común concentrando en un punto el poder-libertad de vida o muerte. De ahí el orden estatal.

En contraste, Rousseau buscará una fórmula que garantice la permanencia de la bondad. Afirmará, pues, contra Aristóteles y Hobbes, la sociabilidad natural, que para él equivale a moralidad natural, y negará la politicidad del hombre frente al Estagirita y Tomás de Aquino. El hombre es ante todo un ser moral, y por moral entendía Rousseau social. Esta es la clave del moralismo político dominante:

la equiparación entre moral y social. La sinonimia entre moral y social será después la fuente de la servidumbre, el despotismo gubernamental y el terror.

Efectivamente, Hayek señaló en alguna ocasión, que en el siglo XIX moral y social empezaron a ser términos sinónimos. El origen de la confusión, al menos el principal, está en Rousseau: si el hombre es social débese a que es moral; no es social por su condición natural, sino por su moralidad. El hombre natural se ama a sí mismo, siendo el amor a sí mismo en lugar del principio hobbesiano de la conservación lo único que le guía. Pero si naturalmente es moral, la moralidad hará prevalecer el altruismo y, por ende, será social. Las estructuras sociales, resultado de la voluntad y de la razón, son lo que impide el desarrollo natural de su sociabilidad, o lo que es lo mismo, de su moralidad innata, compatible con el amor a sí mismo. Eso explica que el hombre natural, es decir, el mismo Rousseau, comenta Jovenel, llegue a ser malo y desgraciado, extraño a sí mismo, la famosa alienación, al no poder manifestarse como es naturalmente, por haberle corrompido las estructuras de la Sociedad. La situación, las estructuras, la presente organización de la sociedad, constituye la causa de la corrupción del hombre natural, empezando por el propio Rousseau: «Sí, señora, he metido a mis hijos en los Niños Abandonados (la Inclusal),...usted conoce la situación», le escribe a Mme. de Francueil. La solución está en la moral pública concebida como una moral espartana; en la moralización de la sociedad, como en la rígida Ginebra calvinista, según el modelo de la hipotética moralidad originaria; en la formación de un hombre nuevo, el *citoyen* revolucionario, el ciudadano.

9.2. En segundo lugar, su propósito de rescatar la humanidad originaria del hombre, su sociabilidad en el estado de inocencia del jardín del Edén, conforme a su naturaleza moral. Rousseau reconoce que, debido en el fondo al pecado original, fruto de la voluntad y la razón —la ciencia, «la ciencia del bien y del mal», que han condicionado la historia y la política, sobre todo a la historia cuya consecuencia es la política, no es posible volver al estado de inocencia. Pero le angustia la situación de la sociedad, que «lleva necesariamente a los hombres a odiarse entre sí en la proporción en que crecen sus intereses», precisa en la nota IX del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad*. Obra cuyo envío le agradeció Voltaire en una carta (30 agosto 1755): «He recibido, Sr., vuestro nuevo libro contra el género humano».

Rousseau, impertérrito, piensa que hay que renovar al hombre haciendo de él un hombre nuevo, uno de los grandes mitos contemporáneos, en el que coincidan el amor a sí mismo y la sociabilidad o moralidad. ¿Cómo? Mediante la exaltación de la ciudadanía, pues, «... las palabras *súbdito* y *soberano* son corre-

laciones idénticas cuya idea está contenida en la de ciudadano» (*Contrato*, III, XIII). La exaltación contemporánea de la ciudadanía, del *citoyen*, objeto de veneración y demagogia al mismo tiempo en detrimento del hombre libre, proviene de Rousseau.

«Queremos que los pueblos sean virtuosos?, escribe en el artículo sobre la *Economía política* de 1754, empecemos pues, por hacerles amar a la patria; pero ¿cómo podrán amarla si para ellos la patria no representa algo distinto de lo que representa para los extranjeros y ella sólo les da lo que a nadie puede negar» (24). El ciudadano será el hombre nuevo moral, altruista al amar a la patria. Haciendo a los hombres ciudadanos, dueños del Estado, el amor propio, que es consecuencia de la vida social, se sublima como amor a la patria; la patria —la Nación— en lugar de la sociedad. Por encima de todo, el ciudadano, una mezcla del *polités* griego (Esparta) y el ciudadano calvinista de Ginebra, ama a su patria. Para mostrar que es posible utiliza Rousseau un ejemplo romano: «Un ciudadano de Roma no es ni Cayo ni Lucio; era un romano: incluso amaba la patria en él mismo», escribe en *Emilio* (IV), libro escrito para salvar al individuo de la corrupción social. Tradicionalmente se pensaba que la cultura es la segunda naturaleza del hombre. Desde Rousseau, la verdadera segunda naturaleza del hombre es la patria-nación, cuyo amor le regenera.

Rousseau pensaba en pequeñas ciudades y en hombres de clases medias. Aunque parte del amor a sí mismo, contrapone la ciudad al individuo: este debe amarse en ella. Eso lo facilitan las pequeñas ciudades donde las relaciones son del tipo que los sociólogos llaman «cara a cara». Pues, «... mientras más crece el Estado en población, más disminuye la libertad» (*Contrato*, III, I). La idea era común en la época. Se puede volver a citar a Turgot, autor muy representativo del siglo: «Cuanto más grande es un Estado, más fácil se hace el despotismo y más trabajo costaría establecer un gobierno moderado». En cierto modo este era el problema de Montesquieu. Pero Rousseau puso en ello un énfasis especial. Para él, la representación no es la solución: «...tan pronto como un pueblo se da representantes, deja de ser libre y de ser pueblo... [por lo que] no veo que sea posible en lo futuro que el soberano conserve entre nosotros el ejercicio de sus derechos si la ciudad no es muy pequeña» (*Contrato*, III, XV).

Contraponiendo la pequeña ciudad a la humanidad entera escribe en el famoso artículo de 1754 sobre la *Economía política*: «Parece que el sentimiento de la humanidad se evapora y se debilita al extenderse por toda la tierra. Es preciso, pues, «comprimirlo» para darle toda su fuerza concentrándolo entre los conciudadanos. El ciudadano es el hombre de la nación que recibe una educación pública».

La revolución francesa convertirá empero el patriotismo de los ciudadanos de las pequeñas ciudades de Rousseau, quien las idealizaba, en el nacionalismo de grandes naciones: «Todo patriota, escribió en *Emilio* (II), es duro frente a los extranjeros: no son más que hombres, no son nada a sus ojos». Quien no es ciudadano, *citoyen*, no es nada. La mitificación del ciudadano frente al hombre libre, uno de los mitos más peligrosos, raíz de la ateocracia.

9.3. En tercer lugar, para cumplir el programa es preciso rectificar la historia. Rousseau no se ha detenido expresamente en este tema, pero lo da por supuesto continuamente; subyace en todos sus razonamientos: «Para él, ha escrito Jean Starobinski, la historia es esencialmente degradación». En su transcurso, la moral y la sociabilidad se han ido separando y decayendo y el amor a uno mismo guiado por la razón se ha transformado en amor propio y egoísmo. Hay que dar a la sociedad unas bases nuevas concebidas de modo que no se corrompa el hombre nuevo, el ciudadano. La sima entre el pasado y el presente que significó la revolución francesa, y el mito del hombre nuevo.

Esta última idea, ligada a la de la mutabilidad de la naturaleza humana, iba a tener un gran futuro. El inmanentista Rousseau la expresa, por ejemplo, de esta manera: «Quien se atreva a acometer la empresa de instituir un pueblo, debe sentirse capaz de *cambiar*, por así decirlo, la *naturaleza humana*, de transformar a cada individuo, que por sí sólo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo más grande en el que este individuo reciba de alguna forma su vida y su ser, de sustituir la existencia física e independiente por una *existencia parcial y moral*. Es preciso que despoje *al hombre de sus propias fuerzas*. A fin de darle otras que le sean extrañas y de las que no pueda hacer uso sin el socorro de otro» (*Contrato*, II, VII). A partir de Rousseau, y en parte de su admirador Kant, comenzaron los experimentos para modificar la naturaleza humana y conseguir el ciudadano perfecto, el hombre moral irreprochable, pacifista. «El hombre nuevo de la modernidad secular, escribe G. Küenzlen, es un añadido en una *escatología inmanentista*»⁸.

Rousseau, y Kant, trataban de reconciliar consigo mismo al natural hombre moral escindido entre el Estado y la Sociedad; de reconciliar lo público y lo privado, separados estructuralmente por el contractualismo hobbesiano. Rousseau describe así el estado de cosas: «El hombre natural es todo para él mismo; es la

⁸ *Der neue Mensch*, Suhrkamp, München, 1994. Concl., II, pág. 270. Küenzlen pasa por alto la influencia de Rousseau en el importantísimo mito del hombre nuevo. Quizá porque Rousseau disfraza de ciudadano al hombre nuevo y no se percibe bien que la secularización es en realidad politización.

unidad numérica, el entero absoluto, que no tiene relación más que consigo mismo o con su semejante. [En contraste] el hombre civil no es más que una unidad fraccionaria que tiende al denominador común, y cuyo valor consiste en su relación con el todo (*entier*) que es el cuerpo social. Las buenas instituciones sociales, ironiza, son aquellas que saben desnaturalizar mejor al hombre, quitarle su existencia, absoluta para él, dándole una relativa, y transportar el yo a la unidad común; de suerte que cada particular no se crea uno, sino parte de la unidad, y no sea sensible más que en el todo» (*Emilio*, IV).

Únicamente reconciliando el hombre natural, centrado en sí mismo, y el hombre civil, mediante el amor a la patria, es decir, el nacionalismo, que hace de él un ciudadano, un hombre nuevo, se podría construir una Ciudad verdaderamente humana, la Ciudad del Hombre, que, ciertamente, imagina Rousseau distribuida en ciudades pequeñas como Esparta —la Pólis griega—, Ginebra, Chambéry. Tras ella se esconde el mito ancestral de la Ciudad Perfecta, renovado por Ilustración como la Ciudad de Dios de los *philosophes*⁹. Pero para Rousseau no se trata sólo de una Ciudad de intelectuales, los *philosophes*, a los que despreciaba. Su objeto es el pueblo, el Pueblo de Dios radicalmente secularizado, laicizado, en definitiva, a su pesar, siguiendo sus pensamientos, politizado.

10. Aceptando implícitamente, sin darse bien cuenta, la orientación cratológica de la política moderna y la necesidad de poner el poder al servicio del hombre, al aplicar Rousseau la moral a la política, que de hecho substituyó por aquella, politizó toda la existencia. Apareció así la *política moral* basada directamente en la virtud de la Justicia, inconfundible con la ética y la moral de la política como un orden autónomo. Su intención, sin decirlo, seguramente no cayó en ello, era la abolición de la ley de hierro de la oligarquía, la cuadratura del círculo de la política. Para ello es preciso superar los dos primeros presupuestos de lo político, el mando y la obediencia, lo público y lo privado, haciendo que el individuo se mande y se obedezca a sí mismo.

Rousseau resolvió la cuadratura mediante la conocida fórmula magistral de la voluntad general: «Si se descarta del pacto social lo que no es esencial... queda reducido a los siguientes términos: “Cada cual pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la *voluntad general*, y cada miembro es considerado como parte individual del todo”.

⁹ Vid. C. L. BECKER, *La Ciudad de Dios en el siglo XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México, 1943.

Este acto de asociación convierte al instante la persona particular de cada contratante en un *ente moral y colectivo*, compuesto de tantos miembros como votos tiene la *asamblea*, la cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad.

Es decir, «[mediante el pacto social] dándose cada individuo a todos, no se da a nadie, y como no hay un asociado sobre el cual no se adquiriera el mismo derecho que se cede, se gana la equivalencia de todo lo que se pierde y mayor fuerza para conservar lo que se tiene» (*El contrato social*, I, VI).

En contraste, radicalizó con su nacionalismo el tercer presupuesto, el del amigo y el enemigo. Sin embargo, Rousseau es un santo del pacifismo: su Estado Moral, basado en la bondad, sería un Estado de Paz, basado en la confianza, más seguro que el de Hobbes, basado en la desconfianza. El mismo, atribuyó a la forma de ordenar la sociedad la causa de la guerra, pues «el hombre es naturalmente pacífico y temeroso (*craintif*), al menor peligro su primer movimiento es el de huir; no se hace aguerrido más que por la fuerza del hábito y la experiencia»¹⁰.

Con la fórmula del *Contrato*, el contractualismo social sustituyó al contractualismo político, y de acuerdo con ello, la revolución introdujo drásticamente la política moral. Es la clase de política colectivista que, absolutizando lo público frente a lo privado y bajo la ficción de que la representación como delegación solventa la antítesis entre el mando y la obediencia, predomina desde entonces, constituyendo la causa de la idolización del Estado y de que la política haya sustituido a la religión.

11. Carl Schmitt se quejaba de la despolitización del Estado. La causa principal es el Estado Moral de Rousseau. El Estado Moral es un Estado despolitizado que, en contraste, politiza con su influencia la existencia al someterla a la totalidad. El Estado Moral es el Estado concreto ontologizado. Es un tópico, ya aludido, que Hegel formuló la teoría metafísica del Estado. Hegel, cuando dice por ejemplo en el § 535 de la *Filosofía del espíritu* que el Estado es «la sustancia ética consciente de sí», se refería en realidad a Lo Político, a que la conservación del *êthos* exige el gobierno. En su aplicación concreta, como «la realidad inmediata de un pueblo singular y naturalmente determinado» (§ 545), lo que le preocupaban era el *Rechtsstaat* kantiano y la inexistencia de un Estado alemán: *Deutschland ist kein Staat mehr*, Alemania ya no es un Estado, comienza su escri-

¹⁰ Véase el fragmento «Que l'état de guerre naît de l'état social». *Oeuvres complètes*, III, Gallimard-La Pléiade, 1964, pág. 601.

to político fundamental *La Constitución de Alemania*. Hegel no era un rousseauiano sino un liberal conservador ¹¹.

Al hablar de la diferencia entre el Estado y el gobierno, diciendo que este último es «como un nuevo cuerpo del Estado, distinto del pueblo y del soberano e intermediaria entre uno y otro», añade Rousseau que «hay esta diferencia esencial entre esos dos cuerpos: que el Estado existe por sí mismo y el gobierno existe por el soberano» (*Contrato social*, III, I). Reconoce que lo Político, el Estado, es inevitable, pero ese Estado es ahora una Iglesia que además de corregir los cuerpos dirige las almas.

12. La política revolucionaria erigió en su centro el moralismo de la Ilustración bajo la inspiración de su epígono y enemigo Rousseau. De ahí, no de Hegel u otros, salió la primacía de la acción pública que caracteriza al verdadero Estado Moderno, el que salió de la revolución introduciendo de momento la distinción tajante entre lo público y lo privado a fin de afirmar lo público o común sobre lo particular ¹²: El posterior Estado de Derecho, asentado entre la distinción cualitativa entre el derecho constitucional y el que empezó a denominarse privado. El primero plasma los valores de la colectividad nacional. Su finalidad consistía en moralizar o socializar las relaciones humanas arrinconando o extirpando lo particular o privado, el amor propio en la terminología de Rousseau, sublimándolo como amor a la Nación. Nacionaliza la moral para implantar la virtud en la Sociedad. Una idea nueva cuya inmediata consecuencia aparentemente paradójica fue el Terror revolucionario. Desde entonces, el terror forma parte de la política en Europa. El sociólogo anglo-polaco Zygmunt Bauman afirma la existencia de la sensación de un miedo difuso por doquiera, que atenaza a las sociedades actuales. El miedo como elemento fundamental de la cultura. La utilización social del miedo a consecuencia de la derivación cratológica de la política unida a la concepción del Estado como un ente moral, se ha convertido en un gravísimo problema. Abarca desde la política correcta con sus diversas variantes al ecologismo radical pasando por el terrorismo fiscal. El miedo que quería suprimir Rousseau, se extendió y se difunde como un recurso normal de los gobiernos, por medio de la supremacía moral otorgada a la Ley sobre el Derecho.

¹¹ Los escritos y las opiniones sobre el estatismo y antiliberalismo de Hegel, son casi innumerables. Por todos, L. T. HOBHOUSE, *La teoría metafísica del Estado*, Aguilar, Madrid, 1981. En contra, casi como excepción aunque las interpretaciones ha empezado a cambiar, E. WEIL, *Hegel et l'État*, Vrin, París, 1970. Esta precisión es importante para entender el curso posterior de las cosas.

¹² Vid. B. DE JOUVENEL, *Los orígenes del Estado Moderno. Historia de las ideas políticas en el siglo xx*, Magisterio Español, Madrid, 1977.

13. Se ha dicho muchas veces del calvinismo que es un legalismo. Se podría calificar el pensamiento político de Rousseau como una teología política secularizada de cuño calvinista igual que la de Hobbes, aunque va más allá, centrándose en la Ley en lugar de la libertad evangélica. García de Enterría ha estudiado en diversos lugares este 'prometeísmo de la Ley, la sacralización de la ley profana. En otras palabras: la liturgia de la ley instrumentalizada al servicio del poder. Afirma por ejemplo: «Rousseau será el profeta encendido de los nuevos ilustrados que pretenden directamente reconfigurar el orden político y que acuden para ello a la idea de la Ley»¹³. También el *Rechtsstaat* kantiano, con Rousseau en la trastienda, confía en la Ley para instaurar la moralidad pública. Esto se agravó cuando una vez puesto en práctica, cayó bajo la influencia de Rousseau con su voluntad general, su soberanía popular, etc. Su teología política va más allá porque es ya secularista. A diferencia de la de Hobbes, es una religión de la política acorde con la reciente definición de Emilio Gentile¹⁴. Esto requiere una consideración complementaria.

14. Pietro Giuseppe Grasso ha llamado la atención sobre el hecho de que el derecho constitucional, inventado por la revolución francesa, sustituyó al viejo Derecho Natural en el nuevo orden estatal haciendo sus funciones¹⁵. Estas eran dobles: del Derecho Natural, basado en la creencia en existencia de un orden objetivo natural por creación, se extraían por un lado las reglas morales relativas al hombre y a las relaciones interhumanas y por otro las reglas jurídicas, relativas a las relaciones del hombre con las cosas. Mientras mantuvo su vigencia el modo de pensamiento eclesiástico, la reglas del Derecho Natural se inferían de las costumbres, del *étbos*, con el visto bueno de la religión revelada teniendo en cuenta la libertad evangélica. Coincidían así la legalidad y la legitimidad. En el Derecho natural racionalista, la razón sustituyó a las costumbres o el *étbos* y a la revelación como el medio de conocer las reglas morales y jurídicas. Mezclando las dos concepciones o visiones del Derecho Natural, el protestante alemán Thomasius, influyente en Kant, separó el fuero interno del externo con ánimo de clarificar las cosas. El primero era el de la Moral, el segundo el del Derecho. Esta distinción omite la ética como trasunto del *étbos*, la costumbre viviente decía Aristóteles, el espacio prepolítico

¹³ *Justicia y seguridad jurídica en un mundo de leyes desbocadas*, Civitas, Madrid, 1999, III, pág. 23. Véase también IV.

¹⁴ «Un sistema de creencias, de mitos, de ritos y de símbolos que interpretan y definen el sentido y el fin último de la existencia humana, haciendo depender el destino del individuo y de la colectividad de su subordinación a una entidad suprema». E. GENTILE, *La religion fasciste*, Perrin, París, 2002. Postfacio, pág. 313. Del mismo, *Le Religioni della politica*, Laterza, Bari/Roma, 2001.

¹⁵ *El problema del constitucionalismo después del Estado Moderno*, Marcial Pons, Madrid, 2005.

concreto de un pueblo, que tradicionalmente informaba la actividad política. El mismo Kant se ocupó de la metafísica de las costumbres, título de uno de sus libros. Pero ahí ya ve el *êthos* en función del deber ser racional. Aunque Hegel, bajo la influencia próxima de Montesquieu volvió a recoger la idea de *êthos*, la famosa *Sittlichkeit* —eticidad, civilidad según la fina traducción de José Gaos, en que culmina el espíritu objetivo disponiéndose a dar el salto al espíritu absoluto—, se impuso la idea de la ley racional, moral o jurídica según el caso. La innovación de Rousseau consistió en este punto en refundir la ley moral y la ley jurídica al instituir al pueblo como legislador infalible potenciando la Ley como producto de la voluntad general. Por ejemplo: «... en el estado civil... todos los derechos están determinados por la ley... Las leyes no son propiamente sino las condiciones de la asociación civil... El pueblo quiere siempre el bien, pero no siempre lo ve. La voluntad general es siempre recta, pero, reconoce, el juicio que la dirige no es siempre esclarecido» (*Contrato*, II, VI). La ley es la panacea. Eso no obsta para que la rectitud del Derecho se someta a la opinión.

Rousseau confía en que con ayuda de la educación, en la es muy importante el papel de la ley como educadora, la opinión llegue a ser esclarecida. No obstante, es esto uno de sus puntos débiles, que los ideólogos se encargarían de vitalizar mediante la ideología; la ideología define la verdad a la que ha de atenerse la ley. Pero lo que quiere decir Rousseau es que el derecho constitucional es el derecho fundamental en tanto establece las normas fundamentales que rigen el orden político-social. De ahí el trasfondo teológico —en realidad ateológico— del derecho constitucional como secularización o politización radical del viejo Derecho Natural, obra de las convenciones humanas; es decir, como el derecho natural del orden estatal. Las consecuencias son obvias.

A toda forma de orden y a su correspondiente forma de la Verdad, sea aquel un orden cosmológico, antropológico o soteriológico según la distinción de Eric Voegelin¹⁶, corresponde una forma de Derecho Natural. Y el derecho constitucional es el derecho moral y jurídico que determina las reglas positivas del artificial orden estatal que sustituye al orden natural. Las premisas del *Rechtsstaat* de Kant, admirador de Rousseau, no son muy diferentes, pero sí menos absolutistas.

También en esto es Rousseau un continuador de Hobbes. A la verdad, este tema, crucial en el devenir de la política y la historia continental europea, lo había planteado el filósofo inglés en su obra primeriza, titulada significativa-

¹⁶ *La nueva ciencia de la política*, Rialp, Madrid, 1968.

mente *Elementos de Derecho Natural y Político*¹⁷. El derecho político era para él la plasmación, según la recta razón, de las leyes de la naturaleza humana, de las que deducía las reglas fundamentales de la soberanía. En contraste, dejaba la Sociedad a su albedrío. En ella seguían vigentes su propio *éthos* y el *Common-law*. Leviatán garantizaba el orden y la paz en la sociedad arbitrando los conflictos.

Este orden y esta paz ya no eran empero los del orden natural por creación, sino los del nuevo orden estatal, un orden artificial obra de la voluntad humana, si bien conforme a las leyes de la naturaleza según la razón. En lo que se separa Rousseau, es en que al ser la sociedad hobbesiana guiada por los intereses conflictiva, hipócrita e inmoral, para moralizarla había que reconciliarla o unirla con el Estado, fundiendo uno y otra en una unidad en la que prevaleciese absolutamente lo público frente a lo privado, lo comunitario. A fin de conseguirlo, disolvió el Estado y la Sociedad en la Comunidad y estableció un nuevo consenso: «... la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad entera, porque, primeramente, dándose por completo cada uno de los asociados, la condición es igual para todos; y siendo igual, ninguno tiene interés en hacerla onerosa para los demás» (*Contrato*, I, VI). Un consenso según el cual, el soberano es el pueblo, cuya voluntad, como la de una Comunidad, es la voluntad general a la están sometidos todos y cada uno de los contratantes: «Conviénese en que todo lo que cada individuo enajena mediante el pacto social, de poder, bienes y libertad, es solamente para la comunidad, más es preciso convenir también en que el soberano es el único juez de esta necesidad». Así pues, prosigue, «el ciudadano está en el deber de prestar al Estado sus servicios tan pronto como el cuerpo soberano lo exija» (*Contrato*, II, IV).

Rousseau puso las bases del derecho constitucional al atribuir la soberanía al pueblo: se presupone que el pueblo dice lo que es derecho natural —la voz de la Naturaleza—, es decir, constituyente y constitucional y eso presupone a su vez el ateísmo político. Aunque no fuese tal la primera intención de Rousseau, solucionaba de un golpe otro gravísimo problema que no había sido capaz de resolver la cratología de Tomás Hobbes. Rousseau planteó la cuestión quizá hoy más importante de todas, en torno a la que vuelven a girar las discusiones políticas: la abolición definitiva de la independencia o autonomía de la autoridad espiritual, atribuyéndosela al Estado-Sociedad en que ha devenido el Estado-Nación con la expansión de la estatalidad.

¹⁷ Alianza, Madrid, 2005.

15. Lo público o común concernía en su acepción originaria al orden eclesiástico regido por el Derecho Natural, de origen divino. Dios como fuente objetiva del poder. Esto daba lugar al desdoblamiento de las dos potestades, la *potestas* espiritual de la Iglesia que dirigía (*directio*) las almas custodiando la moral del orden social, y la *potestas* temporal, política, del gobierno, al que, en tanto custodio de la manera de vivir conforme al *éthos* expresado en el Derecho, le concernía la corrección (*correctio*) de los cuerpos. El *éthos*, el conjunto de las costumbres, usos y tradiciones del pueblo, el espacio prepolítico, era el resultado del orden según el Derecho Natural. Hobbes había sometido la *auctoritas* de la Iglesia en tanto titular de lo público o común temporal, al poder político, reclusando la religión en el ámbito de lo privado. Es famosa su frase al respecto *Auctoritas non veritas facit legem*, en la que *auctoritas* equivale a poder, pues la natural *potestas* temporal no está ya sometida a la autoridad o *potestas* espiritual. Pero quedaba la cuestión de la unidad y de si la religión, que impregna los sentimientos, sobre todo en el caso de la religión del sentimiento cara al pensamiento ilustrado, no podría acabar imponiéndose a la larga.

Rousseau era mucho más erastiano que Hobbes por la propia dinámica de su modo de pensar. Tenía que solucionar este asunto que impedía la perfecta unidad moral del todo y era susceptible de crear conflictos permanentes entre la legitimidad y la legalidad: la Ley emanada de la voluntad general podía ser incompatible con la libertad evangélica, que, dado su carácter absoluto, «la Verdad os hará libres», incluía la libertad política individual.

Allí donde la religión era la católica romana como en el caso de Francia, el Papado, una autoridad extraestatal, tenía la primacía en las Iglesias particulares a pesar del galicanismo, o el josefismo y el regalismo en Austria y España respectivamente. Así pues, subsistía la duplicidad entre la moral de la sociedad, regida por la Iglesia, y la moral pública determinada por el poder político. Un conflicto entre dos absolutos.

Hobbes había hablado relativizándolo de una religión civil pública, cuyo único dogma, el mínimo religioso, consistía en el reconocimiento de que «Jesús es el Cristo», sin perjuicio de la práctica privada, en la Sociedad, de las religiones tradicionales. Rousseau, al percatarse de la insolubilidad de la aporía que planteaba la dialéctica dualista entre la autoridad espiritual y el poder temporal, que hacía inviable su concepción de la unidad conforme al ideal del Estado Moral, en una edición posterior del *Contrato Social*, añadió al libro IV el famoso capítulo VIII sobre la religión civil.

Para Rousseau, añorante de la comunidad pacífica de la vida familiar y la pequeña ciudad, la moral conforme a la naturaleza humana tenía que ser común al

Estado y a la Sociedad para impedir la corrupción del cuerpo político, instituyéndose como lo común o público absoluto. Por su naturaleza, esto es imposible en el caso de la religión cristiana. Escribe: «... vino Jesucristo a establecer sobre la tierra un reino espiritual, que, separando lo teológico de lo político, hizo que el Estado dejara de ser uno, causando las divisiones internas que no han cesado jamás de agitar a los pueblos cristianos... [Mas], como siempre ha habido un gobierno y leyes civiles, de ese doble poder ha resultado un conflicto perpetuo de jurisdicción que ha hecho imposible toda buena política en los Estados cristianos, sin que se haya podido saber jamás a quién hay que obedecer, si al jefe o al sacerdote».

16. Rousseau prosigue diciendo que, en efecto, muchos pueblos, aun en Europa o en sus alrededores han querido conservar o establecer el antiguo sistema, pero sin éxito: «el espíritu del cristianismo lo ha impregnado todo. El culto sagrado ha permanecido siempre independiente del soberano y sin conexión necesaria con el cuerpo del Estado». En contraste, elogia a Mahoma, que unió la política y la religión. Mahoma «tuvo miras muy sanas; armonizó bien su sistema político, y mientras subsistió bajo sus sucesores los califas, la forma de su gobierno tuvo perfecta unidad...». La idea de Rousseau consistía en establecer una suerte de teocracia laica, en la práctica, una suerte de ateocracia política. En el derecho constitucional o político se plasmaría su derecho natural ateocrático, puesto que el pueblo es la voz de la naturaleza: «... la voluntad general es siempre la más justa y la voz del pueblo es en efecto la voz de Dios» (*Economía política*, 11), por lo que ese derecho emana de la moral natural. *El contrato social* se titulaba también «*principios de derecho político*»¹⁸. Los principios de derecho político del Estado Moral laicista o ateísta.

En el Estado Moral, la política que se nutría del Derecho Natural racionalista, dependiente más o menos lejanamente de la deidad, dejaría, de inspirarse en la religión para inspirarse en el hallazgo ilustrado de la moral del sentimiento. En el natural sentimiento moral de sociabilidad dejado a su albedrío. En definitiva, en la opinión pública, que Rousseau aseguraba ser infalible en tanto la voz de Dios o la Naturaleza, si se liberaba al hombre de sus ataduras históricas y se le dejaba expresarse libremente.

En suma, con Hobbes había comenzado la politización o secularización al dar primacía a lo laico sobre lo eclesiástico por motivos securitarios, para asegurar la paz, mediante la sustitución del Derecho Natural del orden natural por creación

¹⁸ La primera versión manuscrita se contratitulaba «*ensayo sobre la forma de la república*». Está recogida en la edición de las *Oeuvres complètes* de la Pléiade.

por el artificioso orden estatal. Pero circunscribía los efectos de este último al Estado. Rousseau reconoce el mérito de Hobbes: «de todos los autores cristianos, el filósofo Hobbes es el único que ha visto el mal y el remedio, y el único que ha osado proponer reunir las dos cabezas del águila, a fin de realizar la unidad política, sin la cual jamás Estado ni gobierno alguno estará bien constituido. Pero debió haber visto también que el espíritu dominador del cristianismo era incompatible con su sistema, y que el interés del sacerdote será siempre más fuerte que el del Estado...».

Y, en efecto, como la religión seguía ordenando la vida social a través de la alianza del Trono y el Altar, Rousseau impulsó y universalizó la politización, la teologización de la política, sustituyendo el Estado Político Objetivo de Tomás Hobbes, el Leviatán, por un Estado Moral Subjetivo, al que se trasladaron todos los sentimientos religiosos. Leviatán no era idolatrado. El orden del Estado Moral se convertirá en adalid del mundo natural, el ámbito de lo laico, frente al orden eclesiástico y sobrenatural del cristianismo.

El Estado Moral mató a Leviatán y ocupó su lugar. Lo temporal se impuso sobre lo espiritual con ánimo de expulsarlo y erradicarlo. El Estado Moral desobjetiva la estatalidad y la sociedad hobbesianas. El primer envite lo dio la revolución francesa.

17. No obstante Rousseau pensaba que el Estado Moral sería absolutamente objetivo y neutral al objetivar la moral individual, subjetiva, según los preceptos del *Contrato social o Principios de derecho político*, al ser «natural». La Ilustración era bastante crítica con el contractualismo. Le preocupaba sobre todo el *pactum subjectionis*. Hume, que invitó a Rousseau a visitar Inglaterra, aunque acabó por no poderle soportar, era el más contundente. Según él, no existe ninguna prueba de que jamás se haya instituido ninguna sociedad política mediante un contrato, y en el supuesto de que alguna vez hubiera sido así, no hay ninguna razón para seguir sometido a los términos de un pacto tal lejano.

«Es vano decir que todo gobierno se funda, o debe fundarse, en un principio en el consenso popular, en la medida en que lo consientan las exigencias del acontecer humano; y favorece además mi pretensión, pues mantengo que la realidad humana nunca admitirá ese consentimiento, y rara vez su apariencia, y que, por el contrario, la conquista o la usurpación —es decir, hablando en plata, la fuerza—, al disolver los antiguos gobiernos, es el origen de casi todos los nuevos que se han establecido en el mundo; y que, en las pocas ocasiones en que puede parecer que ha habido consenso, es por lo común tan irregular, limitado o teñido de fraude o violencia que su autoridad no puede ser mucha» (en el Ensayo titulado *Del*

contrato original). Hume desenmascara el subjetivismo implícito en el contrato y el consenso.

Rousseau no abandonó empero la idea del contrato. Aceptando las críticas, el problema era el *pactum subjectionis*. Para neutralizarlo refundió los dos contratos de Hobbes, el *pactum societatis* y el *pactum subjectionis*, en uno solo, el contrato social, uniendo lo moral y lo político en lo social, para formar un Estado de paz y armonía libre de cualquier clase de sujeción. En este Estado, aún siendo natural, desaparecería todo rastro del estado de naturaleza hobbesiano. Otra paradoja.

Si Rousseau no esperaba mucho del *Contrato*, la posteridad lo ha seguido casi a la letra. Quizá influyó que se leyese mucho a Hobbes en el decenio anterior a la revolución.

J. L. Talmon¹⁹ ve en las ideas de Rousseau el origen del colectivismo totalitario. Ni mucho menos es el único. Esto hubiera sorprendido al calvinista ginebrino y acentuado su histeria. Pero las ideas tienen consecuencias. Hoy en día, el consenso socialdemócrata que domina en Europa como principio y fundamento de la actividad política y la política correcta puede reclamar su prosapia rousseauiana.

En ello juega un papel singular la solución de Rousseau al problema del disenso entre la voluntad general y la voluntad particular: la *paradoja de la libertad*, una idea clave de la política contemporánea. Según Rousseau, «a fin de que el pacto social no sea una fórmula vana, encierra tácitamente el compromiso, que por sí sólo puede dar fuerza a los otros, de que cualquiera que rehúse obedecer a la voluntad general, será obligado a ello por todo el cuerpo; lo cual no significa otras cosas sino que *se le obligará a ser libre*, pues tal es la condición que, otorgando cada ciudadano a la patria, le garantiza contra toda dependencia personal, condición que constituye el artificio y el juego del mecanismo político y que es la única que legitima las obligaciones civiles, las cuáles serían sin ella absurdas y tiránicas y quedarían expuestas a los mayores abusos».

18. El propósito de este trabajo consiste en destacar unilateralmente, o sea, prescindiendo de examinar las contradicciones internas de Rousseau, lo concerniente a su concepción moral del Estado. Si bien desde el punto de vista de la historia del pensamiento habría que tener muy en cuenta esas contradicciones,

¹⁹ *Los orígenes de la democracia totalitaria*, Aguilar, México, 1956.

desde el punto de vista de la historia de las ideas lo que ha prevalecido es esta visión, que en gran parte es todavía la nuestra. Es lo que se ha querido señalar aquí.

La idea central de esa concepción moralista de la estatalidad es la de emancipación, un típico tema ilustrado. Rousseau lo transformó con la voluntad general en un mito colectivo, el de la emancipación de la Nación o, según Stein y luego Marx, Comte y otros, la emancipación de la sociedad como un ente moral, colectivo. Este mito, por un lado hizo posible la ontologización del Estado-Nación como una persona moral; por otro, constituye el origen del modo de pensamiento ideológico, cuya ideología madre es, justamente, la visión colectivista de la emancipación, que dio lugar a las grandes ideologías mecanicistas del siglo XIX. Aunque agotadas, como anunciara Gonzalo Fernández de la Mora en 1965, tres años antes de la revolución nihilista de mayo de 1968 que las disolvió, perviven como residuos y derivaciones.

Pervive sobre todo su *forma mentis*, el modo de pensamiento ideológico, al que contribuyó sobremanera el subjetivismo implícito en Rousseau. Además de contribuir a su formación, le suministró los materiales esenciales: mitos como el del hombre natural «auténtico» y el primitivismo, el de la Ciudad Perfecta, el del hombre nuevo, la voluntad general y la soberanía popular, el consenso y la paradoja de la libertad. Ese modo de pensamiento tiene más vitalidad que las ideologías concretas y sobre todo después de la última revolución moral, romántica, del 68, ha suscitado múltiples bioideologías. En ellas también aparece con frecuencia Rousseau o el eco de su pensamiento.

Las bioideologías no son ideologías totales sino parciales, que, como una suerte de poderes indirectos asaltan y despedazan lo poco que queda del viejo Leviatán. Sus restos, puesto que su cuerpo y su alma los había matado Rousseau. Su Estado Moral no era ya el Estado Leviatán, una especie de modesto *Polizeistaat* bastante republicano en su sustancia —bastante medieval—, como infirió agudamente James Harrington el discípulo o admirador de Hobbes. Harrington dedujo de ahí su aristocrática *Common-wealth* republicana, destinada a tener tanta influencia en Norteamérica.

Leviatán era algo así como el Estado Mínimo que añoran tantos liberales. Pues Hobbes deducía lo público de lo privado y el mando de la mera necesidad natural de la obediencia política, sin otras pretensiones. En rigor, el espíritu de esta forma del Estado se extinguió en la revolución francesa, apareciendo en su lugar el verdadero Estado Moderno según Bertrand de Jouvenel²⁰, el Estado-Nación. Bajo

²⁰ Vid. *Los orígenes del Estado Moderno*.

la impronta y el impulso del Estado Moral de Rousseau como su *Triebfeder*, el Estado Moderno ha evolucionado hasta el que ha llamado el propio Jouvénel en el prólogo de un libro célebre, el Estado Minotauro de nuestros días. En esta forma del Estado culmina la carrera, a lo largo de cinco siglos, de la estatalidad. Quizá ha llegado en ella al desarrollo de todas sus posibilidades, a su meta final, y ya no puede seguir corriendo hacia nuevas metas. Esto significaría la disolución del Estado anunciada hace tiempo por Schmitt, coherente con la aparición de nuevos poderes del tipo imperial: los Grandes Espacios en torno a los cuáles se piensa que se empezará a ordenar a partir de 2020 la nueva constelación política formada por todos los poderes de la tierra.