

Rousseau y la libertad¹

Antonio Pintor-Ramos*

Fecha de recepción: 31 de agosto de 2009

Fecha de aprobación: 8 de octubre de 2009

RESUMEN

Nadie parece discutir que la referencia a Rousseau resulta imprescindible dentro de la amplia problemática moderna en torno a la libertad. Existe una línea ininterrumpida desde el mismo momento en que el autor publicó sus escritos hasta nuestros días que –aunque marcada por altibajos y aspectos cambiantes– hacen de él un “contemporáneo” nuestro, por encima de los aspectos obsoletos e incluso arcaizantes que no escasean en su obra.

Palabras claves: Rousseau, libertad, modernidad, revolución francesa.

ROUSSEAU AND THE FREEDOM

ABSTRACT

Nobody seems to discuss the reference to Rousseau is essential on modern wide mainstreaming into freedom. There is an uninterrupted line from the same time the author published writings until today that - although marked by ups and downs and changing aspects - make it a “contemporary” our, than what is obsolete and even primitives there is no shortage in his work.

Keywords: Rousseau, Freedom, Modernity, French Revolution

1 El presente artículo de investigación es producto del grupo Filosofía del lenguaje en la modernidad, inscrito en la Universidad Pontificia de Salamanca (España).

* Director de la revista *Cuadernos salmantinos de Filosofía*. Miembro de la fundación Xavier Zubiri (Madrid). Exdirector de la comisión de doctorados de la Universidad Pontificia de Salamanca (España). Correo electrónico: apintora@upsa.edu.es

1. INTRODUCCIÓN

ROUSSEAU Y LA REFLEXIÓN MODERNA SOBRE LA LIBERTAD

Rousseau es un autor que no sólo conoció gran celebridad en vida, sino que muestra una incombustible eficacia histórica (*Wirkungsgeschichte*), capaz de sobrevivir a múltiples movimientos efímeros que pretendían inspirarse en él. Estamos, pues, ante una poblada tradición rusioniana² que, si tienen razón las hermenéuticas al uso, debe ofrecer una privilegiada plataforma de lanzamiento en el cual nuestro horizonte de intérpretes se mezclará fácilmente con el de las obras estudiadas. Sin embargo, en cuanto nos acercamos a la figura concreta de esa eficacia histórica, lo que parecía una situación privilegiada se enturbia completamente.

No es simplemente que la tradición rusioniana tenga notables altibajos, presente perfiles mal definidos o posibilite figuras plurales; es que la tradición rusioniana es lisa y llanamente monstruosa. De esta manera, si es opinión extendida que Rousseau es una referencia imprescindible en la moderna reflexión sobre la libertad, nadie parece en condiciones de precisar cuál es su lugar dentro de esa historia. El tema merece un breve recuerdo³ porque esta singular situación tiene que ver con aspectos importantes de la obra de Rousseau.

Para algunos, Rousseau es un liberal radical, tan preocupado por la defensa del individuo frente a todos los posibles y sutiles tipos de sometimiento que parece pensar que toda institución supraindividual se hará a costa de la integridad del individuo y, por tanto, será causa de degradación y de decadencia.

Llevado esto al extremo, las organizaciones supra-individuales siempre serían un mal sin adecuada compensación y ese liberalismo se radicalizaría de tal modo que en la práctica terminaría en un anarquismo que preconiza la eliminación de cualquier forma de Estado.

En las antípodas de este planteamiento, otros opinan que en realidad Rousseau es un enérgico defensor del totalitarismo. La única forma de evitar que la sociedad corrompa al individuo y lo lance por la pendiente de una decadencia irreversible es que la ley tenga en cuenta sólo el interés general y fuerce al individuo a olvidarse de sus intereses particulares para encontrar su verdadera libertad en el sometimiento a la generalidad, que nunca puede equivocarse. Sólo con esta “desnaturalización” radical se podría conjurar esa especie de entropía en cascada que parece ser el cáncer de todas las instituciones humanas y se conquistaría la verdadera libertad en la misma proporción en que nos alejamos de nuestros intereses mezquinos.

Estos dos extremos a los que acabo de aludir no son ninguna caricatura, sino que cuentan con muy cualificados defensores y, como cabe suponer, admiten una infinidad de posturas intermedias. Deseo hacer notar inmediatamente que esas dos imágenes de Rousseau son contradictorias y excluyentes, no hay ninguna posibilidad de integrarlas y esto nos lleva a una paradoja –lo cual tampoco debe sorprender en Rousseau que siempre fue visto por sus contemporáneos como un impenitente amigo de paradojas. Así, por una parte, la nutrida descendencia histórica de Rousseau obliga a fijarnos en él como paso insubstituible; por otra parte, esa misma descendencia le otorga rasgos tan disparatados que –lejos de ser una ayuda como se espera de toda tradición– se convierte en un grave obstáculo que se ha de remontar si se quiere acceder a su pensamiento. Parecería, entonces, que el procedimiento para salvar esta impene-

2 Tal como hace Rubio Carracedo (1990: 1), optaré por una españolización fonética dura del término.

3 Un resumen muy accesible en R. Trousson, *Rousseau et sa fortune littéraire*. 2 ed. (París, Nizet 1977). Más ceñido al aspecto filosófico, A. Illuminati, *Jean-Jacques Rousseau* (Firenze, La Nuova Italia 1975).

trable selva que es la influencia rusioniana es abrirse paso a machetazos y no preocuparse por lo que pueda caer a nuestro paso. Pero no habría aludido a este interminable debate si creyese que es totalmente externo y ajeno a la obra del autor. Algunas filosofías de hoy tendrán dificultades para entender que la tradición rusioniana es, al mismo tiempo, una ineludible necesidad y un gravoso obstáculo para entender a Rousseau y –lo más sorprendente- es ambas cosas por la misma razón básica que tiene que ver en amplia medida con la expresión del pensamiento del propio autor.

Esa fractura en la influencia de Rousseau arranca de su propio tiempo y la línea básica se ha mantenido incluso hasta hoy, sin que la extensísima y minuciosa investigación crítica en torno a Rousseau haya conseguido otra cosa que matizar los respectivos argumentos.

A los pocos meses de publicarse con la mayor discreción posible el *Contrato social*⁴, en el terrible mes de julio de 1762 se lanzó sobre Rousseau una cadena de condenaciones en toda Europa para complacer al parlamento de París que había tomado tan drástica medida el día 9. La república de Ginebra, de la cual Rousseau estaba orgulloso de ser ciudadano, tardó sólo diez días en repetir la condena de París, pero decidió ampliarla por su cuenta; no sólo se condenaba *Emilio*, sino que se añadía la condena del *Contrato social*, obra esta que en Francia –quizá por cálculos políticos de Malesherbes– se había preferido ignorar. ¿Qué encontraban de censurable los oligarcas ginebrinos en la abstracta propuesta de Rousseau? El informe del procurador general J. R. Tronchin que sirvió de base al Pequeño Consejo para su veredicto (19 de julio de 1762) es nítido; aparte de las consabidas alusiones a la “impiedad” del autor, se le acusa de “confundir la anarquía y la libertad” y se le repro-

cha “esta libertad extrema que es el dios del autor, el ídolo al que inmola los principios más sagrados” (Trousson, 1977: 170-171). Por mucho que le doliese a Rousseau esta condena ya que le obligaba a quitarse la venda de los ojos y aceptar que la república de Ginebra en nada difería de los otros absolutismos que él denunciaba, los oligarcas de Ginebra no dejaban de tener una parte de razón. Ellos captaron lo que millones de lectores encontraron y siguen encontrando en Rousseau: una inagotable carga revolucionaria que desenmascara con deslumbrante lucidez todas las triquiñuelas abogaciles del poder para mantener controlados a sus súbditos, algo que no necesariamente se acaba cuando al súbdito se le permite ser representado y se le empieza a llamar ciudadano. Por oscura que sea la alternativa de Rousseau, desde 1789 son innumerables los reformistas y revolucionarios que se han identificado con la carga crítica allí existente, aunque, en el caso de que sus proyectos hayan triunfado, rápidamente han querido desactivar esa carga que se podía volver contra ellos.

Será, sin embargo, la Revolución Francesa la que elevará a Rousseau a los altares y el *Contrato social* se convertirá en texto sagrado para los distintos grupos rivales que se disputaron la administración de la revolución, una devoción que va desde los girondinos hasta los “iguales” de Babeuf, el cual –según cuentan– educó a su propio hijo siguiendo al pie de la letra el *Emilio*. Pero es conocido que el más entusiasta de los rusionianos fue Robespierre quien no dudó en justificar el sangrante Régimen del Terror invocando la primacía de la ley como expresión de la voluntad general y haciendo trágicamente real la famosa paradoja de Rousseau: “El que rechazase obedecer a la voluntad general será obligado a ello por la fuerza, lo cual no significa sino que se le forzará a ser libre” (OC, III, 364⁵). Se inaugura así una interpretación to-

4 También aquí mantendré una opción constante; la traducción exacta del título debía ser *Del (o Sobre el) contrato social*. Lo habitual, sin embargo, es utilizar sólo el artículo determinado; como la cuestión aquí carece de importancia, reduciré el título al sustantivo y al adjetivo.

5 *Du Contrat Social*, I, I, c. 7. Citaré a Rousseau por las divisiones internas de sus obras y seguiré el texto de la gran edición crítica de *Oeuvres complètes*. Sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond (París, La Pléiade 1959-1995). 5 vols.; utilizaré la sigla OC, seguida de número romano (volumen) y arábigo (página). Aquí OC, III, 364.

talitaria que luego alarmará a liberales de todos los matices, desde un B. Constant hasta el propio B. Russell, quien no dudaría en incluir a Rousseau entre los precursores de Hitler.

Lo más sorprendente es que estas dos tendencias tan opuestas se reclaman de la misma obra, del *Contrato social* e, incluso si apuramos algo las cosas del mismo pasaje: el cap. 6 del libro I; si cada una de estas líneas invoca en favor suyo numerosos textos, la simple posibilidad de la contradictoria la refuta. Dicho de modo escueto, los defensores de un Rousseau “liberal” harán girar la obra sobre el contrato como acto fundacional y generador de legitimidad, contrato hecho por “asociación” de individuos para la mejor defensa de sus derechos. Los que defienden –o rechazan– un Rousseau “totalitario”, en cambio, insisten en la voluntad general expresada en una ley universal como la única legitimidad que no puede ser limitada por nada externo. Así, se ha formado una tupida tradición en torno al *Contrato social* que lo sitúa como eslabón básico dentro del pensamiento político moderno; no deja de ser sorprendente que el *Contrato social* sea la única obra descolante del pensamiento político moderno que no sabemos con certeza a qué corriente adscribir. Por supuesto, siempre existirán los partidarios de cortar de un tajo el nudo gordiano, pero debería disuadirnos de ello el hecho que la inabarcable investigación científica en torno a Rousseau no haya logrado un mínimo acuerdo entre posturas que siguen siendo inconciliables.

Ello muestra de manera inmediata un uso arbitrario de la obra de Rousseau. La tendencia a autonomizar el *Contrato social* es sólo un ejemplo de la impune fragmentación a que se somete el conjunto de su producción intelectual, pasando por alto el resto de la obra y la mentalidad de su época. Lo cierto, sin embargo, es que el lugar propio del *Contrato social* en el conjunto de la producción de su autor plantea no pocas incógnitas que afectan de manera

decisiva su significado. Es la única obra importante que Rousseau imprimió casi en secreto y, una vez publicada, intentó y casi consiguió que pasase desapercibida en medio del desbordante éxito popular de *La nueva Heloísa* (publicada dos años antes) y el previsible “ruido” que esperaba de *Emilio* (publicado dos meses después, pero entregado antes), aunque lo cierto es que Rousseau no sospechó nunca el tipo de “ruido” que *Emilio* produciría y las desgracias que le iba a acarrear. Sin la ya aludida condena en Ginebra y los avatares subsiguientes que desembocarán en las *Cartas escritas desde la montaña* (1764) –avatares que tampoco trascendieron de las polémicas domésticas de la política ginebrina– nos encontraríamos con una obra que su autor buscó substraer al debate público cuando toda la fuerza de Rousseau se apoya en su reclamo a un espacio público de deliberación, algo habitual en su tiempo (Cf. Flórez, 1998: 95-101), aunque el término “público” no siempre se refiere a lo mismo. Sin embargo, no es tan extraño; el *Contrato social* es un “tratado” técnico y abstracto, marcado por el dominio de una lógica racional que Rousseau había combatido en sus restantes obras con arrolladora elocuencia. Su extremada concisión y compleja división interna hacen que carezca de interés literario, a pesar de algunas fórmulas concisas y rotundas de las que Rousseau parece tener el secreto; finalmente, ni siquiera Rousseau tenía claro quién era el destinatario de una obra “técnica”, escrita sin embargo por un autodidacta sin formación jurídica y totalmente extraño a los tortuosos caminos de la práctica política. En la segunda de las cartas que escribe a Malesherbes (22 de enero de 1762) cuando creía sinceramente que su misión intelectual había concluido, el balance básico de ese pensamiento lo reduce Rousseau a los dos Discursos enviados a Dijon y a *Emilio*: “Estas tres obras son inseparables y forman conjuntamente una totalidad” (OC, I, 1136. *Lettres à Malesherbes*); la no mención del *Contrato social* admite muchas hipótesis, la más plausible quizá el hecho de que *Emilio* ya contiene un “extrac-

to” suyo (Goldschmidt, 1974: 7), pero esto crea un nuevo problema porque no encaja bien la colocación de un extracto doctrinario en un “tratado de la condición humana” (*Émile*, l. I: OC, IV, 252), que –debido a complejas vicisitudes internas que aquí no podemos ni aludir– termina adoptando la forma de “la novela de la naturaleza humana” (*Émile*, l. V: OC, IV, 777). Por otra parte, no es nada evidente que el pequeño tratado que es el *Contrato social* sea suficiente en su propio tema puesto que, por ejemplo, en un momento clave el autor recurre al “estado natural” y hablan de las condiciones materiales que supone el contrato (*Du Contrat Social*, l. I, cc. 6 y 8: OC, III, pp. 360, 364-365), temas que da por supuestos. Dejando ya de lado por anticuada la presunta incompatibilidad entre los *Discursos* y el *Contrato social*, la tensión entre esta obra y *Emilio* es real y no tiene una solución que satisfaga a la mayoría.

2. LA LIBERTAD EN LA OBRA DE ROUSSEAU

Si la tradición histórica dominante quiere centrarse exclusivamente en el *Contrato social* como argumento suficiente para determinar el lugar de Rousseau en la reflexión moderna sobre la libertad, el propósito no tiene éxito porque genera interpretaciones que se refutan entre sí y entre las cuales no es posible decidir definitivamente desde el interior del texto invocado. Las someras indicaciones precedentes obligan a tomar en consideración el conjunto de la obra rusioniana, de la que su autor afirma que forma “un todo”; sin embargo, es manifiesto que los enfoques de *Emilio* y del *Contrato social* –por ceñirnos a las obras publicadas en 1762– son dispares y el pensamiento se rompe otra vez si se da preferencia a la perspectiva de *Emilio* siendo el *Contrato social* el desarrollo monográfico de uno de sus temas o si, por el contrario, se acepta que la culminación es el *Contrato social*, del cual la otra obra sería una larga y en el fondo prescindible introducción. Hay un modo

de evitar esta estridencia y en la literatura rusioniana ha hecho fortuna el ya antiguo e ingenioso dicho de B. de Jouvenel según el cual *Emilio* se dirigía a salvar lo posible en individuos de sociedades ya definitivamente corrompidas, mientras que el *Contrato social* se dirigiría a sociedades aun susceptibles de una reforma radical que invirtiese su corrupción (Jouvenel, 1947: 84); pero esto me parece cortar otra vez el nudo gordiano. No es fácil entender que Rousseau haya puesto tanto esmero y gastado tantas energías en un proyecto en el cual en el fondo no creía pues está fuera de toda duda que la redacción de las dos obras es estrictamente contemporánea; ya no resulta sorprendente que se insista en el carácter “utópico” del *Contrato social*, sino que no se repare en la misma carga utópica en *Emilio*, proyecto tan irrealizable que el autor se ve forzado a adoptar una fabulación novelada⁶, algo que no entraba en su proyecto inicial –como muestra claramente la primera redacción conocida como *Manuscrito Favre*– y que Rousseau sólo justifica al final: “Si he dicho lo que hay que decir, si he dicho lo que debía decir, me preocupa muy poco haber escrito una novela. La novela de la naturaleza humana es suficientemente hermosa. Si sólo se encuentra tal naturaleza en esa novela, ¿acaso es culpa mía? Tal debería ser la historia de mi especie; vosotros, que la depraváis, sois quienes convertís mi libro en novela” (*Émile*, l. V: OC, IV, 777). Desde el momento en que el *Contrato social* se abre al resto de la producción del autor, el problema de la libertad en Rousseau es mucho más amplio y no se puede reducir a aquella obra, algo que por cierto ya sabía muy bien Kant.

Puede afirmarse sin grandes riesgos que la cuestión de la libertad y sus efectos es transversal y está presente en toda la obra de Rousseau, Tampoco es disparatado ensayar la hipótesis de que es precisa-

6 Es el modo de escapar a la aporía que él mismo plantea: “¿Cómo es posible que un niño sea bien educado por quien no lo ha sido él mismo?": *Émile*, l. I: OC, IV, 263.

mente el tema de la libertad el que se muestra capaz de vertebrar la diversidad de la obra rusioniana⁷ y el que revela su profunda *unidad*, lo cual sucede, como veremos, no ya por razones metodológicas, sino por profundas razones internas.

Pero la unidad de la obra de Rousseau⁸, defendida teóricamente por la mayoría de sus estudiosos, no pasa de ser una afirmación irrelevante si no se traduce en un desarrollo concreto capaz de articular temas y desarrollos muy diversos sin graves amputaciones; esto no sólo no es un hecho universalmente aceptado, sino que es motivo de profundas divergencias de tal modo que, en una nueva vuelta de tuerca, retornan las imágenes incompatibles de Rousseau desde el interior del estudio de su obra. Es cierto que no se debe despreciar la responsabilidad que en ello han tenido intérpretes interesados y manipuladores, comentaristas extorsionadores y distorsionadores, lectores ineptos y perezosos que entran a saco en la nutrida dispensa rusioniana; nada de esto tendría tanta transcendencia si en esa obra no existiese flancos y agujeros que facilitan la manipulación. Dicho sin tapujos, el primero y principal responsable de la dislocada galería histórica de imágenes de Rousseau no es otro que el propio autor por una serie de opciones conscientes que son las que marcan su peculiaridad histórica y han tenido un efecto contagioso que llega hasta hoy. Si lo explicamos brevemente, llegaremos al núcleo de nuestro problema.

La proclamada unidad de la obra rusioniana no tendrá efectos reales si no se superan dos obstáculos. El primero procede de la amplitud de temas en los que el nombre de Rousseau resulta importante o

imprescindible; eso se enmarca hoy en un arco temático dentro de nuestra organización del saber que requiere capacitaciones muy diversas imposibles de reunir en la misma persona. Aun prescindiendo de intereses que pueden parecer periféricos, como su interés en la botánica o en la lexicografía musical, en el núcleo del pensamiento rusioniano están en juego temas muy diversos que no parecen interesar al mismo lector; así, lo interesados en el pensamiento político se centrarán en el *Contrato social* y es posible que lleguen a interesarse por el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, pero no es probable que tengan algún interés en *Emilio* o menos incluso en *La nueva Eloísa*; a su vez, *Emilio* ocupa un lugar destacado en la historia de la pedagogía, pero ha resultado catastrófico para el pensamiento de Rousseau que se haya confinado en un tema derivado, sin interés por conectarlo con obras como los *Discursos* enviados a Dijon; los interesados en la historia literaria verán en *La nueva Heloísa* y quizá en los escritos autobiográficos obras maestras, pero difícilmente se acercarán al *Contrato social*. Hay muchas puertas de entrada en el mundo de Rousseau según la competencia o los prejuicios de cada uno; pero esas puertas no desembocan en un campo de juego común incluso admitiendo ángulos parciales de visión que deberían complementarse con una investigación interdisciplinar, sino que cada puerta da paso a una estancia cuya posible comunicación es oscura y marcada por pasadizos con apariencia laberíntica. ¿Será aquí el filósofo el mediador adecuado o, al menos, el guía en el laberinto?

Esto nos lleva al segundo obstáculo que arraiga en la propia obra de Rousseau. Es evidente que Rousseau no es un filósofo ordenado y preocupado por el rigor lógico, sino alguien que –haciéndose eco de uno de los tópicos de su tiempo– detesta todo “sistema” y construye un discurso en oposición explícita a los que pasaban entonces por “filósofos”. Es muy posible que en Rousseau exista un temple “sistemático”

7 Se ha utilizado muchas veces en la bibliografía de Rousseau; entre nosotros y todavía recientemente B. Sierra y Arizmendarreta, *Dos formas de Libertad en Jean-Jacques Rousseau* (Pamplona, Eunsa 1997).

8 Es evidente que no será nunca la “unidad” rígida propia de los sistemas. Un acercamiento a la complejidad de este tema en mi estudio ‘La unidad dinámica de la obra de Rousseau’, *Cuadernos salmantinos de Filosofía* 24, 1997: 125-177.

muy superior al de otros contemporáneos⁹, pero se avergonzaba de ello y lo ocultaba bajo una tupida floresta porque lo veía como un obstáculo para cualquier búsqueda honesta de la verdad; de este modo, sacar a la luz hoy esa dimensión sistemática exige un largo y penoso esfuerzo en los subterráneos de la obra del autor, esfuerzo quizá desproporcionado si se mide por los modestos rendimientos que aporta frente al esplendor innegable, por ejemplo, de sus indiscutibles valores literarios; ni siquiera así se pueden evitar las quiebras lógicas en el desarrollo de sus razonamientos, las grandes lagunas y saltos en el vacío, por lo que los “filósofos” sienten la tentación de apuntalar el pensamiento rusioniano aportando desde otras filosofías elementos que rellenen sus huecos. Pero Rousseau no busca en primer plano *convencer* al lector por el peso de sus argumentos; lo que busca es conmovirlo e incluso *seducirlo* mediante un discurso envolvente que disimula su árido y a veces escueto esquema lógico en medio de una elocuencia arrebatadora que hace del lector un cautivo del autor. Rousseau toma distintos temas, que raramente son neutros, los desnuda hasta su total radicalidad y no se preocupa nada de su eventual incoherencia con otros temas tratados por él con similar radicalidad. Se avergonzaría de exhibir como arma la fuerza lógica de su argumentación, lo cual tampoco es disparatado en quien piensa que la razón es una función derivada y muy parcial; lo que Rousseau busca es influir en la conducta de sus lectores y mejorarla mediante una filosofía narrativa que es uno de los casos más claros de lo que se podría llamar “filosofía edificante”¹⁰. La tonalidad básica en la que está escrita la obra de Rousseau es una tonalidad *moralista* como envolvente común de su poliédrica humanidad; incluso habría que concederle a Philonenko una buena parte de razón cuando se aventura

a ver en la obra de Rousseau el fruto de una actividad “pastoral”, en el sentido protestante del término (Philonenko, 1984). No me interesa ahora discutir si la filosofía debe ser o no debe ser edificante¹¹; me basta con notar que “filosofía edificante” es una figura muy inestable en la que el componente edificante tiende a ir arrinconando al componente filosófico para terminar desembocando en pura edificación: ¿Es éste el caso de Rousseau? Dejémoslo como interrogante.

Esto permite concretar el lugar de Rousseau en la historia de la reflexión moderna sobre la libertad. Esa libertad aparece en su obra por todas partes porque es un tema edificante, incluso “el” tema edificante por excelencia. Por la obra del ginebrino cruzan todos los aspectos parciales de la libertad que había agitado el pensamiento moderno; Rousseau se hace eco de ellos, los metaboliza y los radicaliza hasta el extremo, abriéndolos a horizontes nuevos a los que cuidadosamente se les va borrando todo límite preciso; de este modo, es paso inexcusable para los que vendrán después. Pero esta coexistencia de distintos matices modernos de la libertad no adquiere una integración sistemática, ni tan siquiera se busca su coherencia lógica; sencillamente Rousseau despreciaba esto y, por tanto, sus continuadores tendrán que buscar coherencia en el pensamiento a costa de reducir el horizonte rusioniano. Libertad en Rousseau es un término con una sobrecarga de significación y un proporcional déficit de conceptualización. ¿Sería posible amortizar ese déficit? Rousseau no tenía interés en ello y quizá tampoco era ése su talento; por mi parte, propondré la hipótesis que, si el trabajo de conceptualización estuviese a la altura de la riqueza de significación, el tratamiento rusioniano habría chocado con una “antinómica de la libertad”, cuyos factores básicos son perfectamente determinables. Rousseau esquivó la previsible situación embarazo-

9 Obras clásicas en la investigación han insistido arduamente en este punto; es el caso de la ya citada de V. Goldschmidt o la más reciente de Philonenko (1984).

10 La conocida expresión de Hegel es aplicada con acierto a Rousseau por A. Philonenko (1984), t. I: *Traité du mal*, p. 22.

11 Como es sabido, Hegel en el famoso “prólogo” a la *Phänomenologie des Geistes* se pronuncia negativamente; en nuestro tiempo Rorty piensa, por el contrario, que ése es el único espacio que le resta hoy a la filosofía (cf. Rorty, 1983: 323 y ss).

sa mediante una inflación del término libertad que obliga a prestar atención al duro alegato de P. Valéry cuando denunciaba en la libertad “uno de esos términos que tienen más valor que sentido, que cantan más que hablan, que preguntan más que responden; una de esas palabras que han hecho todos los oficios y cuya memoria está manchada de teología, metafísica, moral y política”¹². No puede descartarse que Rousseau figure entre los máximos responsables de este estado de cosas.

3. EL SER HUMANO Y LA LIBERTAD

Quizá entre los pensadores de la edad moderna ninguno merezca más que Rousseau el calificativo de “filósofo de la libertad”; pero desarrollar el sentido de esta afirmación no resulta fácil.

Para algunos, sin embargo, el *topos* básico del tema no ofrece dudas. Recordemos el pasaje de las *Confesiones* tantas veces citado:

Había visto que todo depende radicalmente de la política y, como quiera que se mire, ningún pueblo será otra cosa que lo que naturaleza de su gobierno le haga ser; de este modo, la gran cuestión del mejor gobierno posible me pareció que se reducía a ésta: ¿cuál es la naturaleza del gobierno adecuado para formar el pueblo más virtuoso, el más ilustrado, el más sabio, en una palabra el mejor, si se da a este término su más alto sentido?¹³

Todavía una cita más:

Es necesario estudiar la sociedad por medio de los hombres y los hombres por medio de

la sociedad; los que quisieran tratar separadamente la política y la moral nunca entenderán nada de ninguna de las dos¹⁴

Esta segunda cita no contradice a la primera, sino que obliga a leer con cuidado y entonces se entenderá que allí no se defiende la primacía del *Contrato social*, como tantos dedujeron interesadamente, ni tampoco se defiende lo contrario; sólo se enuncia un intrincado problema: que la libertad es coextensiva a toda la vida humana, pero las figuras concretas, que para ello debe adoptar son variadas y difícilmente sistematizables.

El esquema general aceptado por Rousseau para enmarcar esta compleja problemática es el contractualista, esquema dominante en el conjunto del pensamiento moderno. Pero éste es muy poco estable y permite resultados contrapuestos, al menos por dos motivos; en primer lugar, el objetivo que persigue el contractualista consiste en explicar las instituciones existentes y, al mismo tiempo, legitimar su exigencia de obediencia civil a la leyes, pero estos dos problemas no necesariamente marchan paralelos si el hecho que unas sociedades sean de una manera no legítima sin más que deban ser, en cuyo caso el desarrollo del contractualismo resultaría superfluo; en segundo lugar, los términos básicos que configuran el esquema contractualista –estado de naturaleza, contrato, soberanía– no significan (al menos originalmente) una sucesión cronológica, sino una estructura lógica en la que el significado de cada término es relativo al de los otros dos, por lo que cualquier alteración en uno de los términos cambia el sentido del esquema total. Rousseau no se propuso nunca substituir ese modelo contractualista y lo toma como se lo sirve la tradición¹⁵, probablemente porque le parece suficiente y

12 *Regards sur le monde actuel*, en P. Valéry, Oeuvres (París, La Pléiade 1960), p. 951.

13 *Les Confessions*, l. XI: OC, I, 405. Recuérdese que Rousseau está recordando su experiencia ya lejana de 1744 y su breve período como secretario del embajador de Francia en Venecia. Además se habla de “gobierno”, no de “Estado” ni de “soberano”,

14 *Émile* l. IV: OC, IV, 524. Ahora hay que recordar que habla un atento lector de Maquiavelo por el que no disimuló un gran aprecio.

15 Sigue siendo indispensable la clásica obra de Derathe (1979), a pesar de que algunas de sus posiciones han merecido justificadas críticas. Por citar una posición distinta, también muy documentada (cf. Reale, 1983).

tampoco tenía otra alternativa a mano. Lo que hace de nuevo es radicalizar sus exigencias internas hasta un extremo desde el cual cabe lícitamente preguntarse si el esquema contractualista no ha estallado desde dentro y, por tanto, ha quedado inservible. No obstante, esto resulta complicado de argumentar.

El motor básico del esquema contractualista parece ser la idea que la soberanía política no procede de nada que sobrepase el poder de la acción humana; no procede directamente de Dios, como quería la doctrina del derecho divino de los reyes, pero tampoco es resultado de una inexorable ley física, algo a lo que tienden los llamados autores *realistas*. El término “contrato” o “pacto” social, con orígenes en el epicureísmo antiguo, siempre ha ofrecido zonas oscuras debido a sus pretensiones de validez jurídica, pero deja clara la posibilidad en principio que la acción humana cambie sustancialmente las instituciones soberanas. Este carácter “artificial” de las instituciones obliga a distanciarlas de la pura naturaleza –el “estado de naturaleza” se define siempre por la ausencia de instituciones–, pero al mismo tiempo exige una fuerte racionalización de la conexión intermedia que es el “contrato” porque sólo de esta manera las instituciones resultantes podrán reclamar la legitimidad necesaria para cumplir sus funciones. La posición intermedia de este contrato ofrece muchos flancos débiles y ello obligó a una constante reelaboración; el influyente iusnaturalista S. Pufendorf¹⁶ elaboró una complicada teoría de un doble contrato e incluso un tratadista de la época (Achenwald, cuyo texto utilizó Kant en sus clases) llegó a hablar de tres contratos, lo cual deja clara una artificiosidad poco creíble. Rousseau detectará inmediatamente que el objetivo de explicar la realidad de las instituciones existentes y el de legitimar su ejercicio de la soberanía en la práctica entraban en conflicto y, por tan-

to, el tributo que exigían los hechos arrastraba una merma de legitimidad; de esta manera, el contractualismo dejaría una puerta abierta al absolutismo que podría degenerar fácilmente en una situación de tiranía, precisamente el camino que el contractualismo había querido cerrar en su mismo nacimiento.

¿Cuál es la estrategia de Rousseau ante estas incertidumbres? Como son los “hechos” los que quieren imponer su ley férrea y someter al hombre, hay que construir un mínimo de humanidad teóricamente viable al margen de cualquier hecho; el estado de pura naturaleza en Rousseau, lejos de acercarse al hombre primigenio y al hombre social, establecerá entre ellos una ruptura total para que la limitada humanidad existente no constriña las posibilidades reales; sin conceder nada a ningún “realismo”, hay que “examinar los hechos por el derecho”¹⁷. Rousseau es diáfano en este punto:

Comencemos por dejar de lado todos los hechos, pues no conciernen al problema [...] No se deben tomar las investigaciones que se pueden hacer sobre este tema como verdades históricas, sino tan sólo como razonamientos hipotéticos y convencionales, mucho más aptos para explicar la naturaleza de las cosas que para mostrar su verdadero origen (OC, III, 132-133). El resultado será un hombre en la desnudez total de su naturaleza, “un estado que ya no existe, que quizá no ha existido, que probablemente no existirá jamás” (OC, III, 123)

En realidad, esta cuestión es irrelevante pues, al tratarse de un ser al margen de toda historia posible, sólo se requiere su viabilidad teórica y su capacidad potencial para explicar los hechos con un margen para su denuncia.

¹⁶ Rousseau estudió detenidamente a Pufendorf, como ha demostrado Derathé en la obra citada en la nota anterior. Utilizó la traducción de J. Barbeyrac, que llenó su traducción de notas correctoras en el sentido del liberalismo de Locke.

¹⁷ *Discours sur l'origine de l'inégalité*: OC, III, 182. Es lo mismo que decir: “Tomar los hombres como son y las leyes como pueden ser”: *Du Contrat Social*, I, I, intr.: OC, III, 351.

El paso siguiente será explicar el surgimiento y el argumento básico de la historia de la humanidad. Rousseau compone un complejo¹⁸ e intimidante “gran relato” en el cual diversas elecciones desafortunadas inclinan la humanidad hacia una progresiva pendiente de decadencia, gran relato que constituye la antítesis de los optimistas relatos del progreso, los más característicos de la Ilustración, y curiosamente manejando ambos los mismos recursos básicos. En su conjunto, la historia se abrió con un “funesto azar” y camina por una pendiente de progresiva deshumanización que, desde dentro, no parece tener remedio eficaz; la historia, al romper con la naturaleza se vio forzada a inventar una nueva legalidad, pero el curso real que eligió significa la quiebra de cualquier legitimidad. Aunque una vez desencadenada en una determinada dirección, la historia muestra una lógica implacable¹⁹, hay que tener siempre presente que esta misma historia como totalidad es contingente y, por profundo que sea el mal histórico, nunca será un mal *radical*, pues en principio otra historia siempre es posible; Rousseau es un pesimista histórico porque es un optimista antropológico y sólo por eso hay un amplio espacio para la moral (muy atinado en este punto Gouhier, 1970: 11-47).

Esto conduce a un tercer ciclo de problemas. Si otra humanidad es posible, no puede deducirse de la historia existente. De nuevo es preciso distanciarse de la sorda presión de los hechos y construir un modelo ideal, al margen del espacio (utópico) y del tiempo (ucrónico), en el que se desplieguen sin trabas las exigencias de una plena legitimidad; la fuerza de este modelo residirá en su capacidad lógica para potenciar y equilibrar las facultades humanizadoras y, por tanto, la medida de su valor no dependerá de que pueda o no irrumpir en algún espacio o algún tiem-

po, es decir, que resulte realizable en la práctica real; siempre queda en Rousseau un fuerte componente platónico, presente desde sus lecturas infantiles. Esto es lo que propone en abstracto el *Contrato social* y de manera más concreta *Emilio*, dos caras de un mismo proyecto, lo cual significa, en mi opinión, que la interminable disputa sobre la primacía de una u otra de estas obras es un pseudoproblema que no soluciona en ningún caso las verdaderas dificultades.

Este conciso resumen, que no deja de ser también discutible, saca a la luz muchas incertidumbres: ¿Por qué la historia acaecida está afectada de un índice de radical contingencia? ¿Dónde se apoya el criterio conforme al cual los hechos acaecidos aparecen como perversos? ¿Cómo se puede evaluar la legitimidad de otros modelos posibles de humanidad? ¿Se pueden organizar los hechos a partir de un deber ser abstracto? Comencemos por el punto básico: la naturaleza elemental del hombre.

Es muy largo y árido desentrañar los diferentes motivos y sacar a la luz el método que da por resultado el peculiar concepto rousiano de estado de naturaleza²⁰. Rousseau critica a sus predecesores:

Los filósofos que han examinado los fundamentos de la sociedad han sentido siempre la necesidad de remontarse hasta el estado de naturaleza, pero ninguno de ellos llegó hasta él [...] Todos han trasplantado al estado de naturaleza ideas que habían tomado de la sociedad civil; hablaban del hombre salvaje, pero pintaban al hombre civil²¹.

Es decir, Rousseau reprocha a todos sus predecesores, aparezcan luego como “realistas” o “legitimis-

18 También un resumen en mi artículo “La concepción de la historia en Rousseau”, *Cuadernos salmantinos de Filosofía* 26, 1999: 65-113.

19 Éste es el esquema básico desde el cual A. Philonenko, en la obra citada, compone su densa interpretación de Rousseau, de cuyo argumento básico discrepo totalmente.

20 Para un resumen puede verse mi estudio ‘El estado de naturaleza en Rousseau’, *Cuadernos salmantinos de Filosofía* 25, 1998: 101-163.

21 *Discours sur l'origine de l'inégalité*: OC, III, 132. Tampoco la terminología de Rousseau es constante; a veces identifica “hombre natural” y “hombre salvaje”, aunque exige explícitamente que se diferencien bien.

tas”, un ejercicio de insuficiente distanciamiento al mantener la proximidad de naturaleza y sociedad, con lo cual la legitimidad está siempre amenazada por el peso de los hechos²².

Esto conduce a un cuadro que es incoherente desde el punto de vista estructural: si el estado de naturaleza se define por la ausencia total de instituciones, no es lógico mantener en el hombre natural las mismas necesidades de sociabilidad y los consiguientes desarrollos mentales del hombre de nuestro tiempo; el resultado tiene que ser un hombre inviable con unas necesidades a las que no puede hacer frente y para el cual el paso a la cualquier sociedad, por oprimente que ésta parezca, no dejará de ser preferible al menos como mal menor. Lo que exige es un distanciamiento que marque una ruptura; su coherencia vendrá dada por el mínimo pensable de necesidades, un entorno amigable y una vida simple y dichosa que no despierte ambiciones costosas. Ese hombre natural queda colocado al margen de la historia, lo consideramos capaz en solitario de satisfacer sus escasas necesidades y esta “soledad en la abundancia”²³ le lleva a ocuparse sólo de su conservación (“amor de sí”) sin necesidad de fortalecer relaciones con nadie y, por tanto, sin ningún afán por perjudicar a otros (“piedad natural”); esto es lo que básicamente significa la reiterada tesis de la bondad natural del hombre. Aunque en detalle el análisis precisa muchos matices, así se explica que el hombre primigenio no sirva ni como causa para explicar la realidad social ni tampoco como fundamento para legitimar la soberanía política. Al margen de la historia, representando el mínimo de humanidad pensable que en realidad es el depósito permanente de toda humanidad posible,

será capaz de sobrevivir a todas las limitadas realizaciones históricas.

¿Qué es lo específicamente humano en ese mínimo? La Europa moderna, al dotar de valor autónomo al individuo, basó su centralidad en dos características por lo demás clásicas: la racionalidad y la libertad. De hecho, en la modernidad ambas aparecen como incondicionadas y no se discute nunca su valor, lo cual hace que en la práctica funcionen como absolutos, aunque, si esto se llevase hasta sus últimas consecuencias, plantearía graves problemas porque difícilmente pueden coexistir dos absolutos. La impronta racionalista dominante pensó que, no la libertad sino su ejecución real, tendría que ser puesta en marcha por un acto de discernimiento intelectual, incluso en los casos en los que se creía que la libertad era un valor más alto que la razón. Mientras que esa absolutización moderna de la razón fue y es objeto de un largo e inmisericorde proceso, la libertad es un término con una carga apelativa tan fuerte que ha escapado a cualquier cuestionamiento comparable.

En el ámbito teórico Rousseau adopta una teoría sensualista del conocimiento, tópica en la época dentro de los círculos intelectuales en los que se movía; la fuente directa es Condillac, con algunas diferencias que ahora no interesan. Rousseau se da cuenta de que una doctrina que reduce la idea a su origen en las sensaciones y, a su vez, explica éstas mecánicamente –no puede defender el carácter originario de la razón, sino que precisa de otra fuerza que la active. En ese caso, la tradicional distancia entre humanidad y animalidad se esfuma; si se acepta que “para nosotros existir es sentir [y] es innegable que nuestra sensibilidad es anterior a la inteligencia” (*Émile*, l. IV: OC, IV, 600)²⁴, la conclusión tiene que ser muy distinta de la que sacaba el propio Condillac: “Todo animal tiene ideas puesto que tiene sentidos; incluso

22 Rousseau se ensaña especialmente con Grocio: “Su constante manera de razonar consiste en probar siempre el derecho por los hechos. Se podría encontrar un método más coherente, pero no más favorable a los tiranos”: *Du Contrat Social*, l. I, c. 2: OC, III, 353. Sobre el alcance de esta crítica (cf. Derathé, 1979: 125-151).

23 Es la bella y precisa fórmula de Polin, 1971: 256. Asimismo es un tema dominante en la importante obra de B. Baczkó, *Rousseau: solitude et communauté*. Tr. C. Brendhel-Lamhout (Paris-La Haye, Mouton 1974), sobre todo pp. 157-279

24 Es una idea constantemente repetida en Rousseau: *Discours sur l'origine de l'inégalité*: OC, III, 143; *Les Confessions*, l. I: OC, I, 8.

combina sus ideas hasta cierto punto y el hombre no difiere de él más que gradualmente” (OC, III, 141). Si la diferencia entre el animal y el hombre es sólo gradual, la racionalidad no puede ser el motor último de la humanización.

De ello no se concluye definitivamente que no exista ninguna diferencia cualitativa entre el animal y el hombre. Si examinamos desde fuera la conducta animal, parece que puede explicarse mecánicamente sin residuo apreciable:

Percibo exactamente las mismas cosas en la máquina humana, con esta diferencia: que la naturaleza sola lo hace todo en las operaciones de la bestia, mientras que el hombre ayuda a las suyas en calidad de agente libre. Una elige o rechaza por instinto, mientras que el hombre lo hace por un acto de libertad. Esto conduce a que la bestia no puede apartarse de la regla que le ha sido prescrita, incluso cuando le resultaría ventajoso hacerlo, mientras que el hombre se aparta frecuentemente en perjuicio suyo (OC, III, 141)²⁵.

En ese pasaje se encuentra el núcleo básico del pensamiento rusioniano, pero también toda su originalidad; según E. Kryger, “Rousseau es el único filósofo

25 Continúa Rousseau insistiendo en lo mismo:

No es tanto el entendimiento el que distingue los animales y el hombre cuanto la cualidad de éste como agente libre. La naturaleza ordena a todo animal y la bestia obedece. El hombre percibe la misma impresión, pero se reconoce libre para asentir o resistir y es, sobre todo, en la conciencia de esa libertad donde se muestra la espiritualidad de su alma, pues si bien lo físico explica en cierto modo el mecanismo de los sentidos y la formación de las ideas, en cambio en la potencia del querer o, mejor dicho, del elegir y en el sentimiento de tal potencia sólo se encuentran actos espirituales, de los que no se explica nada por las leyes de la mecánica. (*Discours sur l'origine de l'inégalité*, pp. 141-142).

En este párrafo es visible la incomodidad de Rousseau con la terminología, pero muestra que el tradicional dualismo psicofísico es una estructura permanente del pensamiento del autor; muy acertado en este punto I. Fetscher, *La filosofía política de Rousseau. Per la storia del concetto democratico di libertà*. T. L. Derla, 2 ed. (Milano, Feltrinelli, 1977: 69-87).

de las Luces que sostiene que la libertad es anterior a la inteligencia” (Kryger, 1979: 21) y, habría que añadir, el que intenta sacar todas las consecuencias que dimanen de semejante postura. No cambia nada el hecho de que en la vida simple del hombre primigenio ese margen para “elegir” o “rechazar” sea tan estrecho que prácticamente resulta imperceptible; tampoco es relevante que en la vida humana la necesidad ocupe un amplio espacio pues la diferencia es tan de raíz que jamás generará una antinomia como la tercera antinomia de la razón en Kant y, al ser el distintivo humano, la libertad tiene que integrar como momento suyo la necesidad. Que en este contexto opte por no profundizar más en el tema y pase al primer plano *otra* cualidad cuasi-biológica como es la “perfectibilidad” (OC, III, 142. *Discours sur l'origine de l'inégalité*), sólo significa que en el caso del hombre primigenio baste insistir en el *hecho* que hace posible que la condición fundacional de la libertad se realice en cada vida humana.

La carga verdaderamente corrosiva que esconde este planteamiento fue captada desde el primer momento. Al ser la libertad el mínimo especificante de la humanidad, los hombres son *esencialmente* iguales y no pueden dejar de serlo, sin que de ello se deduzca necesariamente el “igualitarismo” absoluto que tantos han visto en Rousseau; ni las diferencias en las cualidades físicas, ni la de talentos, ni tampoco la posición social pueden legitimar ningún tipo de *desigualdad civil*. De aquí se derivará directamente la tesis de la soberanía directa como algo distinto del gobierno, idea de la cual el autor tiene conciencia en fecha muy temprana (1742), pues ya aparece en unos prosaicos versos de la *Epístola a Parisot*: “Se me enseñó también que, teniendo por nacimiento / el derecho de compartir el poder supremo, / por insignificante que yo fuese, débil y oscuro ciudadano, / sin embargo, era miembro del soberano” (OC, II, 1136. *Epître à Monsieur de Parisot*). La consecuencia explosiva de este planteamiento, una constante en

la obra de Rousseau, tampoco se le escapó a nadie: todas las leyes que se apoyan en la desigualdad civil, que la consagran o la prolongan son radicalmente ilegítimas.

Si la libertad es el mínimo irreductible de humanidad, la libertad será coextensiva a toda la amplitud de la vida humana, lo cual tiene el inconveniente de convertir el propio término “libertad” en algo ambiguo y necesitado de largas precisiones. Esto significa que, si se va a desencadenar una historia humana porque el primitivo equilibrio estructural se rompe desde fuera y el hombre primigenio se torna inviable, la historia sólo puede pensarse como historia de la libertad (Polin, 1971: 243-254) y, como hemos dicho, por mucho que se pueda racionalizar su curso efectivo, en su origen es contingente. Como la perfectibilidad hace de la libertad originaria algo abierto e indeterminado, el estado de pura naturaleza no sirve como modelo para una situación cualitativamente distinta y, por tanto, el hombre puede humanizarse o deshumanizarse porque de “agente” de su vida tiene que pasar a *autor*. La deshumanización será siempre una esclavización y ése es el hecho alarmante que, al caer por debajo del mínimo de humanidad, conduce a Rousseau a un fuerte pesimismo histórico, difícilmente compensable con el optimismo antropológico de la bondad natural: “El hombre nace libre y por todas partes está encadenado; por más que se crea dueño de otros, no deja de ser más esclavo que ellos” (*Du Contrat Social*, l. I, c. 1: OC, III, 351). Pero libertad y esclavitud no están en el mismo plano y, por extraño que parezca, la esclavitud es resultado de un ejercicio (desordenado) de la libertad.

Al ser la libertad la fuerza humanizadora radical, Rousseau tiene que elaborar en consecuencia una doctrina instrumental de la razón; para concretar la libertad es preciso activar la razón, pero ésta –al no ser originaria– necesita una guía y una fuerza distinta que pueda compensar sus limitaciones y lagunas

naturales; esto no significa ningún desprecio de la razón, que resulta completamente indispensable e insustituible en su orden y los contemporáneos de Rousseau no dejaron de recriminarle sus excesivas concesiones en este campo²⁶; significa, sin embargo, la imposibilidad por principio de una razón absoluta. Además de un hecho que define la humanidad, la libertad es un valor o, si se prefiere la guía de todo posible valor, lo cual hace necesario un mundo moral. Por ello, la libertad tiene también una inagotable capacidad crítica para desenmascarar los intentos de deshumanización, que siempre son relaciones de dominio, quizá el aspecto que antes percibe el actual lector de Rousseau; la libertad, al ser un mínimo, no es nunca negociable y, por tanto, todo acto que afecte nuclearmente a la libertad es ilegítimo aun si contase con el consentimiento explícito del sometido: “Renunciar a la libertad es renunciar a la cualidad de hombre, a los derechos de la humanidad e incluso a sus deberes”²⁷.

4. LAS ESFERAS DE LA LIBERTAD

Los análisis anteriores no han resuelto el problema; sólo han establecido los supuestos para plantearlo abriéndonos a un horizonte pantanoso en el que crecen todas las tensiones y todas las aporías del pensamiento de Rousseau. Si la humanidad esencial es una humanidad prácticamente virtual, es imprescindible un proceso de humanización que necesita la realización de la libertad en figuras concretas y limitadas; esas figuras son múltiples y pueden generar tensiones entre ellas. ¿Hay alguna posibilidad de ordenarlas sistemáticamente o habrá que aceptar que se yuxtaponen y se limitan, como opina una parte de la tradición liberal? Sólo existe, en mi opinión, una

26 Aunque surge en un estado de la investigación muy distinto al actual, sigue siendo muy aprovechable el polémico libro de Derathé (1948).

27 *Du Contrat Social*, l. I, c. 4: OC, III, 356. La idea estaba ya en el *Discours sur l'origine de l'inégalité*: OC, III, 184, en una crítica que tiene directamente a Pufendorf en el punto de mira.

posibilidad de ordenarlas: si la libertad primigenia es el mínimo de libertad pensable, significa la frontera absoluta por debajo de la cual ya se pierde toda libertad posible; por tanto, debe permanecer como el apoyo básico de todas las demás modalidades de libertad, aunque las condiciones de su ejercicio varíen sustancialmente; no obstante, el déficit de conceptualización en este punto por parte de Rousseau y su total despreocupación por la coherencia sistemática conducen a una situación verdaderamente enmarañada. De hecho, Rousseau suele construir sus argumentos narrativos conforme a un esquema asociacionista en el que lo simple precede a lo complejo; sin embargo, también se utiliza otro esquema en el que lo fundante antecede a lo fundado; el primero es un esquema descriptivo que se refiere a los hechos, el segundo es un esquema normativo que se refiere a valores por lo que lo simple y lo fundamental casi nunca coinciden, sino que son dispares y Rousseau no sólo no lo advierte, sino que con frecuencia mezcla los dos procesos.

Si la libertad indica un horizonte siempre abierto, probablemente no es posible una articulación precisa de todas las formas posibles de libertad. Sin embargo, parece posible diferenciar dos grandes esferas y, por tanto, dos significados básicos, cuya relación seguirá despertando controversias²⁸. Llamaremos a la primera libertad *natural*, aceptando todo el peso de la equivocidad que rodea al término “naturaleza” en la literatura de la época; llamaremos a la segunda libertad *moral*, advirtiendo desde ahora que tiene que ser siempre “moral” por definición, pero en Rousseau no existe ningún acto moral que no sea en sí mismo “político”, aunque –como es fácil comprender– el término tiene el sentido amplio de la tradición griega y no el restringido que le da hoy nuestro lenguaje ordinario. El fundamento de esta diferencia equivale a la tensión que Rousseau establece entre

el “hombre” y el “ciudadano”, tensión que en una sociedad deslegitimada acaba en conflicto insoluble:

Aquel que en el orden civil quiere conservar la primacía de la naturaleza no sabe lo que quiere. Siempre en contradicción consigo mismo, siempre flotando entre sus tendencias y sus deberes, no será nunca un hombre ni un ciudadano, no será bueno para él ni para los demás (*Émile*, l. I: OC, IV, 249-250)

La solución puede parecer que signifique encontrar la piedra filosofal, pero en teoría existe y ya la había anticipado Rousseau: “Todo consiste en no corromper al hombre de la naturaleza al hacerlo apto para la sociedad” (*La Nouvelle Héloïse*, l. V, 8: OC, II, 612). Esbozaré la hipótesis que ese proceso teórico de “desnaturalización” (*Émile*, l. I: OC, IV, 249) –al tener que concretarla conforme a las altas exigencias rusionianas– genera una “antinómica” de la libertad nunca explicitada por el autor, pero de la que sólo se pudo evadir abandonando las claves en las que se había planteado el problema.

¿Qué significa “libertad” en estado de naturaleza? Las indicaciones que aporta Rousseau en los textos arriba citados no son muy precisas; es evidente que no se trata de conciencia de la libertad ni tampoco de una espontánea capacidad de elección, pues la función de la libertad no es poner en marcha un acto nuevo ni tampoco variar la línea apuntada por su tendencia natural, sino que se limita a “asentir” o “resistir” los impulsos naturales. En lo esencial, libertad es no depender de nadie y, por tanto, estar al margen de cualquier relación de dominio –sea como dominante o como dominado–, situación que se seguirá manteniendo en los inicios de la historia hasta que surjan las relaciones de dominio que institucionalizará el contrato social²⁹. Esta esfera de la liber-

28 Un esquema muy similar es el utilizado en la obra clarificadora de B. Sierra, ya citada; la diferencia sería que prefiero hablar de “esferas” más que “formas”, pero es un matiz más bien verbal porque la propia autora (p. 42) viene a decir lo mismo.

29 Es a esta etapa “salvaje” –y no al estado de pura naturaleza– al que puede aplicarse la expresión de “prehistoria novelada” (Gouhier, 1970: 25).

tad debe denominarse *independencia* y será eficaz y suficiente mientras que las necesidades no sobrepasen las fuerzas de un individuo. Kant afirma, en la *Crítica de la razón práctica*, que toda independencia es siempre negativa, lo cual es cierto para toda la tradición iusnaturalista, pero en Rousseau necesita matizaciones: “Quien hace lo que quiere es feliz si se basta a sí mismo: tal es el caso del hombre que vive en estado de naturaleza” (*Émile*, l. II: OC, IV, 310); no es, por consiguiente, simple ausencia de autoridad, sino plenitud total que no deja espacio para la instauración de ninguna autoridad y, por tanto, podría denominarse “independencia positiva”.

¿Cabría hablar en Rousseau de una “independencia negativa” distinta? En realidad, ésta es la base de la educación “negativa” que debe durar hasta la juventud, aproximadamente hasta los quince años en la algo arbitraria cronología de *Emilio*. La función básica del preceptor, cuya existencia misma plantea graves problemas, consiste en retardar las necesidades a la medida del desarrollo natural de las fuerzas para que sólo dependa de la naturaleza y en la primera infancia se necesita también suplir sus escasas fuerzas para alcanzar la satisfacción de sus necesidades; lo que debe evitarse es que Emilio busque la dependencia de los demás convirtiéndose en un tirano que exige la satisfacción de sus caprichos, pues la tiranía es otra forma de dependencia. Rousseau repite en múltiples ocasiones que esto tiene sentido porque está teleológicamente preparando una libertad plena y adulta en un ser social que ya no es autosuficiente y las pautas anteriores no servirán, pues el autor advierte claramente que “no hay que confundir lo que es natural en el estado salvaje con lo que es natural en el estado civil” (*Émile*, l. V: OC, IV, 764)³⁰. Es evidente que hay profundas conexiones estructurales entre el hombre natural y la fase de la niñez; pero ello no se

debe a una especie de inconfesada “ley biogenética fundamental” (Rang, 1965: 102-103), sino al hecho que la sucesión narrativa en el caso de la historia de la humanidad y en la historia de humanización de un individuo están montadas sobre un esquema que en ambos casos es de origen asociacionista, lo cual explica los abundantes paralelismos, pero también las notorias diferencias.

No hay prolongación natural de esta esfera en otra distinta. Por mucho que se amplíen los pasos intermedios afectándolos con un índice temporal de larga duración, índice por otra parte extrínseco³¹, la pauta básica del individuo suficiente tiene que abandonarse totalmente cuando el estado social se hace inevitable³². Tal como sabe hoy todo el que conoce algo de su pensamiento, Rousseau no ha propugnado nunca –como se le critica desde Voltaire– un retroceso al estado de pura naturaleza, no sólo porque “la historia no retrocede nunca” (III: OC, I, 935. *Dialogues*), sino porque, al no tratarse de ningún “hecho”, la propuesta ni siquiera tendría sentido. Cosa distinta es que Rousseau sienta nostalgia del equilibrio simple adquirido en la edad de las primeras agrupaciones, la edad que le aparece como “la juventud del mundo” (OC, III, 171. *Discours sur l'origine de l'inégalité*), pero la misma expresión muestra con claridad que se trata de una situación transitoria e irreversible pues, como afirma nuestro pueblo no sin crueldad, la juventud es la única enfermedad que se cura sola con el paso del tiempo.

Para afrontar la nueva situación con éxito, se necesitaría un cambio radical en las pautas básicas de la conducta. Desde el momento en que uno ya no puede ser un singular solitario, se transforma en in-

30 No puedo ni siquiera aludir a los complejos problemas estructurales que subyacen a la construcción de *Emilio*, y me limitaré a advertir que la sucesión cronológica, que marca el hilo narrativo, es la capa más superficial y menos importante del tema.

31 Creo que tiene razón Goldschmidt (1974: 428), cuando afirma que en Rousseau el tiempo cumple un papel secundario, totalmente ajeno al núcleo del tema.

32 Al comienzo del libro IV, *Émile* habla en paralelo de un “segundo nacimiento” (OC, IV, 490), lo cual podría marcar una división del conjunto de la obra en dos partes, dejando en segundo plano la algo arbitraria disposición en libros.

dividuo que es parte de una totalidad; ahora el mero seguimiento de los impulsos no es suficiente y la bondad natural necesita ser substituida por la *virtud* que se mueve en un mundo de valores no derivables de meros hechos. El proceso, en síntesis, tiene una doble cara: se necesita un proceso de individualización en el que cada uno nos reconozcamos como diferentes en medio de nuestros semejantes y se necesita también un proceso de socialización en el que cada individuo se integre como miembro del todo. En los dos casos se parte de la presencia del otro, lo cual obliga a activar las facultades intelectuales en función de iluminar un mundo de valores que, sin embargo, sólo llegarán a ser eficaces cuando aparezcan aceptados mediante su apropiación. La concisa fórmula puesta en boca del vicario saboyano recoge lo fundamental: “La conciencia para amar el bien, la razón para conocerlo y la libertad para elegirlo”³³.

Ahora bien, el frágil equilibrio que hay que conquistar está expuesto a graves alteraciones en las que el ejercicio de la libertad fácilmente se transforma en causa de una esclavización deshumanizadora mediante un proceso de autoengaño: ¿Cómo es posible que “todos corrieran detrás de sus cadenas creyendo asegurar su libertad”? (OC, III, 177-178. *Discours sur l'origine de l'inégalité*). La manera más sencilla de entenderlo es que mediante una opción libre se buscó acentuar la individualidad en oposición a los otros a partir de la apropiación permanente de bienes que garantizasen la propia conservación; en una situación de dependencia recíproca este desequilibrio rompió el frágil tejido social al deshacer cualquier simetría y, en consecuencia, dio por resultado lo contrario que se buscaba pues se entró en una situación inestable en la que tampoco el rico estaba seguro porque dependía del trabajo del pobre y estaba expuesto a la avidez del más rico. Este paso en falso destapó una lógica infernal en la que los remedios

intentados no lograron transformar la situación viciada, sino que se limitaron a dotar de una apariencia de legalidad a la situación ya existente.

Para explicar los pasos de la decadencia en este proceso de deshumanización³⁴, Rousseau se sirve de la teoría del doble contrato de Pufendorf, con algunas matizaciones procedentes del liberalismo de Locke. El primer contrato, llamado técnicamente “pacto de asociación” (*pactum unionis*), termina por ser un fraude incapaz de enderezar la situación que se había vuelto conflictiva porque, al partir de una marcada desigualdad de hecho, sólo beneficia al poderoso; la fórmula utilizada por Rousseau –en “el proyecto más reflexivo que jamás haya concebido el espíritu humano” (OC, III, 177. *Discours sur l'origine de l'inégalité*)– esconde debajo de su arrebatadora elocuencia una voluntad de engaño y una mala fe que llevaría a la nulidad jurídica a cualquier remedio de contrato; es el rico quien habla:

Unámonos para asegurar a los débiles frente a la opresión, contener a los ambiciosos y asegurar a cada uno la posesión de lo que le corresponde; instituyamos reglas de justicia y de paz a las que todos estén obligados a atenerse, que no permitan excepciones para nadie y que de algún modo reparen los caprichos de la fortuna sometiendo por igual a deberes mutuos tanto al poderoso como al débil. En una palabra, en lugar de volver nuestras fuerzas contra nosotros mismos, unámonos en un poder supremo que nos gobierne según sabias leyes, que proteja y defienda a todos los miembros de la asociación, rechace los enemigos comunes y nos mantenga en eterna concordia. (OC, III, 177. *Essai sur l'origine de l'inégalité*)

33 *Émile*, l. IV: OC, IV, 605. Esto exige un largo desarrollo que no es posible ahora.

34 El “gran relato” que es el *Discours sur l'origine de l'inégalité* se completa con el más limitado que es el *Essai sur l'origine des langues*. Para poder utilizarlos conjuntamente, es preciso armonizar sus respectivas cronologías: véase M. Duchet, *Antropología e Historia en el Siglo de las Luces*. Tr. F. González Aranburu (México, Siglo XXI, 1975: 278-325).

Este artefacto no genera ninguna legitimidad; sólo fue eficaz para que los pobres se resignasen con su situación, pero no fue capaz de frenar la codicia de los ricos ni las luchas entre ellos. Por ello se hizo preciso un segundo pacto, el llamado “pacto de sumisión” (*pactum subjectionis*), del que Rousseau tiene algunas dudas porque quizá ni siquiera es un verdadero “pacto”³⁵ y, además, siempre supone el anterior al que prolonga en un desorden que ya se hace irreparable.

¿Qué falló en este intento, inicialmente bienintencionado, de realizar la libertad? Dos cosas estrechamente conectadas. El primer error fue no romper con el estado de naturaleza y mantener pautas suyas dentro del estado civil; de este modo, el indiferente “amor de sí” se convirtió en egoísmo excluyente que hizo imposible la reciprocidad social. El segundo error fue optar por separar el proceso de individualización y el proceso de socialización haciéndolos sucesivos en el tiempo; pero la acentuación inicial del individuo frente a los demás generó un individualismo que hizo fracasar el pacto que debería compensarlo con un movimiento de socialización. ¿Cómo evitar esto? Sin duda, alejándonos del estado de naturaleza con la substitución de la bondad por la virtud y percatándonos de que individualización y socialización no pueden ser procesos ni siquiera paralelos, sino que tienen que ser parte de un único proceso de humanización. ¿Es posible esto?

En la práctica, Rousseau es poco optimista, pero está obligado a demostrar que en teoría eso es posible y deseable. Si uno de los nudos reside en la unión de individualización y socialización como dos caras paritarias de un único proceso, desde nuestra sociedad escindida no es posible encontrar una única puerta que integre la totalidad del proceso; es obligado recorrer el camino individualizador orientado secreta-

mente hacia la desembocadura en una sociedad legítima y, al mismo tiempo, es obligado desplegar desde dentro las exigencias lógicas de esa sociedad como generalización de individualidades debidamente desarrolladas. Pero estos dos enfoques –que en líneas generales corresponden a *Emilio* y al *Contrato social*– no acaban de fundirse en la unidad anhelada, no sólo por la disparidad de discursos y géneros literarios utilizados, sino porque ambas lógicas abren una brecha que es imposible de rellenar adecuadamente.

Desde el ángulo individual, el proceso se despliega en múltiples recovecos difíciles de sistematizar; la libertad, que es el motor de todo el proceso de formación, ya no puede entenderse en la vida adulta como mera independencia, puesto que se activan una compleja red de relaciones en las que la humanización necesita una sociedad dentro de la cual la ley del comportamiento, buscando la generalidad de toda “ley”, aparezca al mismo como la cristalización de la propia libertad. La libertad necesita transformarse en *autonomía*, pues debe ser seguimiento de una ley que expresa la ley que la libertad se da a sí misma. Por ello, “mi libertad consiste precisamente en que no puedo querer más que lo que me conviene, o lo que yo creo ser tal, sin que me determine nada externo a mí” (*Émile*, l. IV: OC, IV, 586). Sin embargo, esa autonomía es un proceso siempre abierto y muy frágil. Aquí las pautas de la naturaleza resultan insuficientes, es preciso alejarse de ella para abrirse a un mundo como resultado de la activación de las potencialidades naturales; ello pone en juego un grupo de conceptos como “amor al bien”, “virtud” y “felicidad”, cuyas complejas relaciones genéticas y estructurales configuran ese nuevo mundo humano; la fuerza que los guía en la razón, pero en coherencia con lo antes dicho, Rousseau recurre a algo más inmediato que llama “conciencia” (a veces “corazón”, “sentimiento” o “sentimiento interior”), la pauta que decide entre las distintas alturas y conflictos de valores en lo que quizá es en parte un intuicionismo moral, como muestra el famoso apóstrofe:

35 Más tarde dirá que el único “pacto” posible es el de asociación, mientras que el de sumisión no produciría ninguna legitimidad; cf. *Du Contrat Social*, l. III, c. 16: OC, III, 453.

¡Conciencia, conciencia! Instinto divino, inmortal y celeste voz, guía segura de un ser ignorante y limitado, pero inteligente y libre: juez infalible del bien y del mal, que haces al hombre semejante a Dios; eres tú quien conforma la excelencia de su naturaleza y la moralidad de sus acciones; sin ti yo no siento en mí nada que me eleve por encima de las bestias si no es el triste privilegio de vagar de error en error gracias a la colaboración de un entendimiento sin reglas y una razón sin principios. (*Émile*, l. IV: OC, IV, 600)

El objetivo que se mantiene constante a lo largo de las cambiantes vicisitudes de la vida es claro: “Hay que ser feliz, querido Emilio; tal es el fin de todo ser sensible, el primer deseo que nos imprime la naturaleza y el que no nos abandona nunca” (*Émile*, l. V: OC, IV, 814). Eso sólo se conseguirá cuando la certeza subjetiva de la conciencia se percate de que la verdadera libertad que es la virtud es conforme con *el orden* que gobierna el conjunto del cosmos, tema que desarrollará con gran elocuencia la famosa profesión de fe del vicario saboyano.

Sin embargo, este enfoque parece que siempre se queda corto. La educación para la vida virtuosa supone un mundo supraindividual en el que ese tipo de vida sea posible y gratificante. Rousseau no puede salir del círculo de una sociedad ordenada que para su fundamentación requiere miembros virtuosos o la posibilidad de que se formen miembros virtuosos que requiere ya la existencia de una sociedad ordenada. No se trata de decidir una prioridad cronológica, sino de una ordenación lógica que en Rousseau siempre presenta un salto entre lo particular y lo universal para el que no existe mediador adecuado. Se dirá que ésa es precisamente la función del contrato, pero la cuestión entonces es: ¿qué tipo de contrato? Antes hemos hecho alusión a un contrato (o a dos), que responde a lo que la tradición entiende con el

término y, sin embargo, de hecho significaba remarcar definitivamente el camino de deshumanización en que se embarcó la historia. Querer responder al mal histórico insertándose en la dinámica de su misma trayectoria es un seguro fracaso que terminará por olvidar la contingencia del mal³⁶. Por eso, entiendo que Rousseau no propone la ciudad bien ordenada como la receta cuya aplicación directa generaría Estados legítimos; lo que Rousseau propone es un modelo formal que despliega lo que serían las exigencias internas de una legitimidad plena como la que busca el hombre moderno, pero no representa ningún Estado concreto porque deja al margen o imprecisos los elementos materiales que son la materia real de que están hechos todos los Estados. Cuando Rousseau dice que “si hubiese un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a hombres” (*Du Contrat Social*, l. III, c. 4: OC, III, 406), está hablando totalmente en serio y sin embargo sólo que lo aquí se llama “democracia” –democracia directa, para entendernos– podría pretender plena legitimidad³⁷.

En este sentido, es cierto, como desarrolla en su importante libro J. Rubio Carracedo (1990: 34-110), que la ciudad de Rousseau es un *constructo*, con la única reserva que la disposición de ese constructo no se justifica desde su lógica interna, sino que obedece a unos valores básicos que valen al margen de la construcción misma –en resumen, la libertad y la igualdad (*Du Contrat Social*, l. II, c. 11: OC, III, 391. Nótese que no aparece aquí la seguridad)– y ésta adquiere

36 No me extraña que la citada obra de Philonenko, que se abre con un radical “tratado del mal” (vol. I), concluya en una “apoteosis de la desesperación” (vol. III).

37 Hay diferencias entre la terminología de Rousseau y la más frecuente hoy. Rousseau reduce el término “democracia” –término subversivo en su tiempo– a una cuestión de la forma de “gobierno”, mientras que para lo que afecta a la soberanía Rousseau prefiere el término entonces menos agresivo y con gran autoridad histórica de “república”; por ello, “todo gobierno legítimo es republicano” (*Du Contrat Social*, l. II, c. 6: OC, III, 380), se entiende manteniendo la traducción literal, pero quizá se entiende mejor sustituyendo el último término por “democrático”. Lo decisivo es mantener siempre la división imprescindible en Rousseau entre “soberano” y “gobierno”.

sus perfiles concretos en función de esos valores, al margen incluso de las quiebras lógicas en la coherencia interna, de una u otra manera reconocidas por casi todos. Para que el Estado funcione de hecho es preciso dar peso a los factores empíricos que no sólo no se deducen del modelo sino que contaminan su pureza lógica, del tal modo que un eficaz funcionamiento del Estado exige un proporcional déficit de legitimidad. Cuando Rousseau decía que su modelo de Estado buscaba resolver “la cuadratura del círculo”³⁸, estaba convencido de que no podía aplicarse como regla para medir un Estado concreto. No me parece convincente sostener que Rousseau es un “legitimista” incluso extremo y, luego, querer sacar de su modelo correctivos “realistas” para las debilidades de los Estados existentes, por lo que dudo mucho de que un aumento en la participación como el que permiten las actuales tecnologías signifique una salida válida (es lo que defiende apasionadamente Rubio Carracedo, 1990), si no se transforman antes de raíz las pautas que dirigen el tejido social. Lo que nadie ha podido negar al modelo de Rousseau es una inagotable potencial crítico y, al mantener con rigor una distinción tan sencilla como la que él establece entre “soberano” y “gobierno”, las protestas de legitimidad de los estados actuales se vuelven contra ellos y dejan al desnudo las marcas determinantes de la coerción sobre el ciudadano.

El lector no advertido del *Contrato social* se encuentra con muchas dificultades para entender la estructura y el esquema básico de la obra; en el decisivo capítulo 6 del primer libro parece enmarañarse en el peculiar despliegue lógico y no sabe si la socialización correcta es la que va del contrato a la voluntad general, como parece exigir la tradición contractualista, o si es la contraria. No parece que se pueda fundar la legitimidad plena que define a la voluntad general, si ésta no es el resultado lógico de un contrato

como ejercicio de la libertad; pero, al mismo tiempo, el contrato sólo es verdadera expresión de la libertad porque su resultado es la voluntad general y ésta toma tal relieve en la estructuración del conjunto del libro que la mayoría de los intérpretes coinciden en que es el tema central (cf. Philonenko, 1984: 25). Incluso podría llegar a pensarse que, si hipotéticamente existiese otro camino que desembocase de hecho en la voluntad general, la ausencia de contrato sería irrelevante para el resultado (cf. Derathé, 1979: 379), lo cual en la práctica parece que tendría el riesgo fatal de diluir la distinción entre soberano y gobierno.

Si uno se atiene a la letra de Rousseau, el pacto exigido para la legitimidad de la soberanía tendría que ser un pacto de asociación porque “el único contrato en el Estado es el de asociación” (*Du Contrat Social*. I. III, c. 16: OC, III, 433), y Rousseau niega legitimidad en cualquier circunstancia a un pretendido pacto de sumisión. De este modo, los efectos devastadores que el pacto de asociación tuvo en el gran relato de la historia de la humanidad se deberían a circunstancias contingentes y no a su naturaleza. Pero cabe dudar de que esto pueda mantenerse. Para “asociar”, es preciso disponer previamente de unidades distintas que tengan algo en común; si esas unidades son suficientes en sí mismas, su asociación no creará una nueva unidad general, sino una multitud; pero cualquier principiante sabe que voluntad general no es voluntad de la mayoría, ni siquiera en el límite la unánime voluntad de todos.

En este contexto, no es extraño que las chocantes fórmulas de Rousseau a algunos les recuerden expresiones de sabor místico ya que parece que se mueven en un círculo lógico. La cuestión por resolver es tan clara como contundente:

Encontrar una forma de asociación que defiende y proteja de toda la fuerza común la persona y el bien de cada asociado y por la

38 En carta al marqués de Mirabeau, 26 de julio de 1767.

cual cada uno, uniéndose a todos, sólo se obedece a sí mismo y permanece tan libre como antes. (*Du Contrat Social*, l. I, c. 6: OC, III, 360)

No obstante, entonces parece que la puesta en marcha del contrato exige ya una totalidad que sólo él mismo podría constituir. La fórmula del contrato es igualmente radical: “Cada uno de nosotros pone en común toda su persona y su poder bajo la guía suprema de la voluntad general y recibimos a cada miembro como parte indisoluble del todo”³⁹. Sólo esta total reciprocidad –cada uno contrata con todos y todos con cada uno– defiende el interés de cada uno al conferirle universalidad como miembro de la voluntad general, otorgándole a ésta una legitimidad plena de la que derivan por estricta deducción analítica sus características fundamentales: es inalienable, indivisible, no puede errar, etc.

Cabe ahora preguntarse si la legitimidad de la voluntad general, al ser cualitativamente distinta de los miembros que la componen, no está exigiendo un nuevo tipo de contrato, que no puede ser el de sumisión, pero que tampoco es el tradicional pacto de asociación. Propondría llamarlo “pacto de integración” y en él cada uno reconocería su individualidad propia en el mismo acto de integración como miembro del todo, por lo que la ley general sería exactamente lo que autolegisla su libertad; en este caso, la autonomía casi se extendería hasta una especie de autarquía. Se replicará con razón que Rousseau depende conceptualmente del iusnaturalismo y en esta tradición ese supuesto “contrato de integración” no pasaría de ser un hierro de madera, aunque también es cierto que casi todos los estudiosos de Rousseau aceptan que su contrato carece ya de todo sentido jurídico.

Esta propuesta tendría que ser desarrollada, pero de modo inmediato quiere hacer frente al esotérico camino seguido por Philonenko⁴⁰ en su intento de aplicar una matematización rigurosa al concepto de “voluntad general”. Es conocido que Rousseau hace una alusión de este tipo con una terminología que hoy resulta casi ininteligible⁴¹, pero resulta difícil creer que él se tome verdaderamente en serio sus escasas capacidades para el cálculo y, en realidad, es más verosímil que se trate de una intrascendente “concesión a la manía calculadora del siglo” (Launay, 1971: 440). Por otra parte, me parece que la cuestión decisiva será ésta: ¿Qué adelantamos en la realidad con todo el despliegue orquestado por Philonenko? Traducir la voluntad general en el resultado de un cálculo infinitesimal jamás tiene una solución *exacta* puesto que los factores –los miembros– están cambiando constantemente; a ello se añade otra cuestión de principio: ¿Qué mayor legitimidad aportaría a la voluntad general el supuesto hecho de ser el resultado de un cálculo matemático exacto? ¿Por qué Rousseau advierte dentro de ese mismo capítulo citado que “la precisión geométrica no tiene su lugar en las cuestiones morales”? En última instancia, el supuesto determinismo que emanaría del cálculo no salva ni aminora ninguna de las quiebras lógicas que siguen existiendo dentro del texto del *Contrato social*.

Si las dificultades no desaparecen es porque una y otra vez hay un choque insuperable entre la particularidad de los contratantes y la universalidad de la ley que regula los intereses de cada uno. Nadie es plenamente libre si las leyes que normativamente guían su conducta no aparecen íntegramente apropiadas sin imposición ni coacción externa; pero ninguna ley es normativa y genera obligatoriedad si no supera satisfactoriamente la prueba de la generalidad. En mi opinión, esto da lugar a una antinomia

39 *Du Contrat Social*, l. I, c. 6: OC, III, 361. Ésta es la fórmula de Rousseau; está casi literalmente en *Émile*, l. V: OC, IV, 840, que a su vez la copia de la primera versión del *Contrato social*; Cf. *Ms de Genève*, l. I, c. 3: OC, III, 290.

40 Cf. O. c., III: *Apothéose du désespoir*, principalmente pp. 11-82.

41 El cap. 1 del libro III (OC, III, 395-400) esboza un desarrollo basado en el cálculo infinitesimal.

entre particularidad y generalidad que no se pueden compaginar de modo definitivo, sino que surgen del hecho que la libertad presente un carácter originario e incondicionado; por ello, libertad significa al mismo tiempo el *hecho* especificante de la humanidad, la *meta* a la que se orienta toda posible humanización y el *criterio de valor* básico que da concreción a la vida virtuosa. El desarrollo de cada uno de estos sentidos se ramifica en una selva casi inextricable que provoca una fractura entre análisis siempre parciales.

5. APÉNDICE. NUEVOS INTERROGANTES

No voy a referirme ahora a los desarrollos oscuros que exigiría la concreción de este esquema muy general. Quiero llamar la atención respecto a la duda de si ese esquema está completo o en el conjunto de la obra de Rousseau hay una nueva esfera hasta ahora no considerada. Cuando la autonomía no es posible en una sociedad degenerada que no sólo hace imposible su desarrollo sino incluso su defensa, ¿hay algún espacio que permita un proyecto de humanización? Estoy preguntando en concreto por el *sentido filosófico* de los escritos autobiográficos en el que ahora resulta secundario su pretensión de describir objetivamente lo que fue una trayectoria vital⁴². ¿Cabe invocar la solidez de una subjetividad pura que se abra un espacio suficiente y provisional a fin de dotar de sentido a la existencia de un individuo? ¿Volveríamos de algún modo a retomar una figura de la libertad en estado de naturaleza –“inde-

pendencia”, por tanto– subordinándole de manera derivada la inevitable dependencia de los otros⁴³? ¿Qué grado de fiabilidad ofrece una subjetividad frágil a punto de quebrarse constantemente y de perder la propia identidad ante el irresistible envite de un marasmo de sucesos que están muy lejos de ajustarse a la lógica que exigiría en abstracto la búsqueda de la virtud? ¿Será suficiente el recurso a la “veracidad” y la “sinceridad” cuando no puede proporcionarnos ninguna otra cosa que certezas subjetivas?

En una palabra: ¿Cuál sería el balance final de este ensayo: éxito o fracaso rotundo? Son interrogantes que exigen muchos estudios minuciosos sin que pueda asegurarse que no terminen por desembocar en una completa futilidad, pero que no pueden enfocarse desde los intereses propios de biógrafos o defensores de distintos modelos psicológicos para explicar esta inmersión radical de Rousseau en la turbulenta problemática de la libertad humana. Después de todo,

[...] nunca se acaba con él; hay que retomarlo siempre de nuevo, reorientarse o desorientarse, olvidar las fórmulas y las imágenes que nos lo hicieron familiar y nos proporcionaron la tranquilizante convicción de haberlo definido de una vez por todas. Cada generación descubre un Rousseau nuevo, en el cual encuentra el ejemplo de lo que quiere ser o de lo que apasionadamente rechaza (Starobinski, 1976: 319).

42 El tema fue lanzado de manera muy sugerente en el estudio de A. Philonenko, 'Essai sur les *Confessions* de Jean-Jacques Rousseau', *Revue de métaphysique et de morale* 79, 1974: 1-26. Pero el posterior tratamiento del autor en su gran estudio, ya citado, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur* (vol. III, pp. 257-301) queda por detrás de las expectativas despertadas debido al rígido esquema teórico que articula el conjunto, al cual ya me he referido.

43 En su también citado libro B. Sierra (pp. 213-249) plantea el tema con decisión y constata algo muy importante: el término “virtud” casi desaparece de estos escritos y retorna el término “bondad”. También resulta sugerente el estudio, no definitivo sin embargo, de A. Hartle, *El sujeto moderno en las Confesiones de Rousseau. Una respuesta a San Agustín*. Tr. T. Segovia (México, FCE: 1989).

REFERENCIAS

- Derathé, R. (1979) *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. 2 ed. París: Vrin.
- Derathé, R. (1948) *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*. París: PUF.
- Flórez, Miguel C. (1998) *La filosofía en la Europa de la Ilustración*. Madrid: Síntesis, pp. 95-101.
- Goldschmidt, V. (1974) *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*. París: Vrin.
- Gouhier, H. (1970) *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. París: Vrin.
- Illuminati, A. (1975) *Jean-Jacques Rousseau*. Firenze: La Nuova Italia.
- Jouvenel, B. de. (1947) 'Essai sur la politique de Rousseau', Introducción a su edición *Du Contrat Social*. Genève: Bourquin.
- Kryger, E. (1979) *La notion de liberté chez Rousseau et ses répercussions sur Kant*. París: Nizet.
- Launay, M. (1971) *Jean-Jacques Rousseau, écrivain politique*. Cannes-Grenoble: CEL-ACER.
- Philonenko, A. (1984) *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*. París: Vrin, 3 vols.
- Polin, R. (1971) *La politique de la solitude. Essai sur Jean-Jacques Rousseau*. París: Sirey.
- Rang, M. (1965) *Rousseaus Lehre vom Menschen*. 2 ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Reale, M. (1983) *Le ragioni della politica. Jean-Jacques Rousseau dal "Discorso sull'ineguaglianza" al "Contratto"*. Roma: Edizioni Dell'Ateneo.
- Rorty, R. (1983). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Tr. J. Fernández Zulaica. Madrid: Cátedra.
- Rousseau, Jean-Jacques. (1959-1995) *Oeuvres complètes*. Sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond. París: La Pléiade, 5 vols.
- Rubio Carracedo, J. (1990) *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*. Madrid: CEC.
- Starobinski J. (1976) *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle, suivi de sept essais*. París: Tel-Gallimard.
- Trousseau, R. (1977) *Rousseau et sa fortune littéraire*. 2 Ed. París: Nizet.