J.-J. Rousseau, el fracaso de la razón política

POR
JOSE LOPEZ HERNANDEZ

1. Desde sus años de secretario del embajador de Francia en Venecia, Rousseau se había preocupado preferentemente de la política. Aiií se formó la idea de que «todo dependía radicalmente» de ella (1) y de que un buen gobierno hace a los hombres buenos. Sin embargo, el desarrollo de su sistema habría de llevarle sucesivamente al estudio de la sociedad como orden «totalmente contrario a la naturaleza, (que) la tiraniza incesantemente» (2) y, de ahí, al estudio del hombre en su esencia original para hallar la raíz de los males humanos. En este sentido, su preocupación inicial por la política habría de irse desplazando progresivamente hacia el tema de la sociedad y del hombre. Según avanza en sus investigaciones, Rousseau se va haciendo cada vez más consciente de la dificultad que ofrecen sus planteamientos más radicales para pasar al terreno de la elaboración política. En efecto, la tarea que habría de constituir el objetivo de su vida y, según él, «habría de poner el sello a su reputación» (3), el tratado sobre las Instituciones políticas, queda apenas esbozada y truncada cuando da a luz el *Contrato social.* «Este pequeño tratado —advierte en una nota al principio del mismo— es extracto de una obra más extensa, emprendida en otro tiempo sin haber consultado mis fuerzas, y abandonada desde hace mucho tiempo. De los diversos trozos que se podían sacar de lo que estaba hecho, éste es el más considerable, y me ha parecido el menos indigno de ser ofrecido al público. El resto ya no existe» (4). La decisión de abandonar la ca-

(1) J.-J. ROUSSEAU, *Les Confessions,* en *Oeuvres Complètes,* París, Gallimard, 1959, t. I, pág. 404 (livre IX).
(2) J.-J. ROUSSEAU, *Lettre à Beaumont,* en *O. C., t. IV,* pág. 966.
(3) J.-J. ROUSSEAU, *Confessions,* en *O. C., t.* I, pág. 404.
(4) J.-J. R., Du *contract social (C.S.),* en *O. C. t.* III, pág. 349.

rrera literaria, tomada desde este momento, y el retiro definitivo a la vida campestre hasta el final de sus días, son otros gestos que atestiguan el fracaso al que queremos referirnos.

Podríamos añadir aún otros hechos sintomáticos a lo ya dicho, como, por ejemplo, la escasa influencia que el ***Contrato social,*** a pesar de su fama, tuvo sobre el curso real de los acontecimientos políticos o la falsa identificación que se ha hecho de los modernos regímenes democráticos representativos con la teoría expuesta en el Contrato social. Para Rousseau, «la soberanía no puede ser representada, por la misma razón que no puede ser alienada; consiste esencialmente en la voluntad general, y la voluntad no se representa: es ella misma o es otra; no hay término medio» (5). Asimismo, por lo que respecta a la paternidad que comúnmente se le atribuye sobre el sistema democrático, tampoco se puede inferir esta idea de los textos rousseaunianos, ya que dicha forma de gobierno es «contraria al orden natural», es tan perfecta que sólo sería buena para un pueblo de dioses y, por consiguiente, «no ha existido nunca ni existirá jamás una verdadera democracia» (6).

Pero todo ello no son más que síntomas de una quiebra más profunda que encontramos en el análisis de su obra y que trataremos de exponer en las páginas que siguen. La tesis que vamos a mantener aquí, formulada en términos generales, es la siguiente. No es posible en Rousseau un desarrollo consecuente de la teoría política debido al presupuesto racionalista, que él asume, de que dicha teoría ha de ser deducida del conocimiento de la naturaleza humana. Porque: a) la antropología rousseauniana no permite deducciones exteriores a ella por su concepto cerrado de hombre natural, y b) el propio Jean-Jacques emplea un método no deductivo en su elaboración política. Una prueba de aquella inconsecuencia la tenemos en el abandono, en el ***Contrato social,*** del sentimiento de piedad, considerado inicialmente por Rousseau como un atributo esencial del hombre.

2. El racionalismo moderno había establecido desde el primer momento que la ciencia política debía derivar necesariamente de la propia naturaleza humana. El conocimiento de ésta era la premisa obligada para la construcción de una sólida teoría jurídico-política (7). Así como el concepto de naturaleza constituía el marco general para el desarrollo de las ciencias físicas, el concepto de naturaleza humana, insertado en el anterior, habla de presidir la investigación de todo lo relativo al hombre y a la sociedad. Dicho postulado tenía relación directa con el método empleado por estos autores, tomado de la geometría: se trataba de definir los elementos más simples que constituyen la naturaleza humana y formular una serie de axiomas para, a partir de ahí, deducir todo tipo

(5) J.-J. R., C.S., en *O. C.*, t. III, p. 429.
(6) Ibídem, págs. 404406.
(7) Cfr. J. LÓPEZ HERNÁNDEZ. *Naturaleza, hombre, Estado...* en *J.-J.* R., Tesis de doctorado, Univ. de Murcia, 1983 (inédita), págs. 117 y ss. Se cita a Grocio, Hobbes, Spinoza y Pufendorf.

de proposiciones sobre las relaciones entre los hombres. Esto último constituía el objeto de la ética y de la filosofía política.

Los autores más representativos del iusnaturalismo no dedicaron, sin embargo, especial atención a la antropología. Grocio y Pufendorf, respectivamente, o bien omiten el estudio del hombre o lo obvian con una serie de generalidades tomadas de la tradición humanística. Hobbes y Spinoza, por el contrario, dedican gran parte de su obra a la descripción del hombre, sus facultades y sus pasiones. En esta tarea juega un papel importante la observación empírica, con vistas a obtener la definición de los caracteres más simples de la constitución humana. Por ello, el tipo de hombre que nos muestran coincide con aquél que históricamente existía en la sociedad de su tiempo. Podemos reconocer en las descripciones de Hobbes al comerciante inglés, ávido de beneficios, en un ambiente hostil provocado por los enfrentamientos políticos, y en las de Spinoza, los rasgos más destacados de la burguesía holandesa, sus temores y esperanzas relacionados con los avatares económicos, políticos y religiosos de la época. El método empleado consistía básicamente en descomponer la realidad social en sus elementos individuales y caracterizar a los individuos con los rasgos más simples de su naturaleza.

El problema que encontramos en Rousseau es que él no pone nunca en cuestión este postulado general del racionalismo (que responde muy en concreto al método axiomático-deductivo). Rousseau afirma, como sus predecesores, que el conocimiento de la naturaleza humana es la premisa necesaria para la elaboración de la ciencia política. En el ***Segundo Discurso,*** citando al jurisconsulto Burlamaqui, dice: «Es, por tanto, de esa naturaleza misma del hombre, ... de su constitución y de su estado, de donde hay que deducir los principios de esta ciencia» (el derecho natural) (8). En el ***Contrato social,*** donde se ha omitido todo preámbulo que haga referencia a sus conclusiones en el terreno antropológico, comienza hablando de «los hombres tal como son», y el primer capitulo empieza así: «El hombre ha nacido libre y por todas partes está encadenado» **(9).** Hay, por lo tanto, una continuidad en este punto con el racionalismo jurídico anterior.

3. Siendo consecuente con ello, Rousseau debería entonces aplicar en su teoría política el método en el que se inspiraba aquel planteamiento general. De las características esenciales del hombre, tal como habían sido expuestas en sus dos primeros *Discursos* y luego, muy especialmente, en el ***Emilio,*** debería deducirse cuál es el tipo de constitución política que corresponde al hombre, la forma de Estado adecuada a su verdadera esencia.

Sin embargo, surge aquí un problema. La antropología rousseauniana es sustancialmente diferente, por sus intenciones y por su contenido, de la que habían elaborado los escritores políticos del siglo XVII. La declaración de que el conocimiento del ser humano es la base del derecho queda pronto relegada a un

(8) *J.-J.* **R.,** *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres (Disc. desig.),* **Madrid, Alianza, 1980, pág. 196. Subrayado mío.**

(9) C. S., en O. *C.,* **t. III, pág. 351.**

segundo plano. Rousseau se sumerge en el tema antropológico. Y una vez ahí, la caracterización del hombre en su estado natural aparece desligada de toda relación exegética o etiológica con respecto a la situación y caracteres del hombre en el estado civil (10). No es posible deducir de aquel conocimiento la situación social actual de los hombres ni las claves para la solución de sus problemas.

En cuanto al contenido, la antropología rousseauniana difiere también, porque en el siglo XVIII la información empírica ha crecido notablemente, debido a la multiplicación de los libros de viajes, los estudios sobre pueblos primitivos, los tratados de historia natural, etc. Por primera vez se dispone de una masa de datos suficientes como para extender el concepto de naturaleza humana a todas las variedades de la especie que habitan el planeta. La antropología se convierte, así, en una ciencia con un objeto propio, que atrae la atención de los filósofos de la Ilustración (11). Pero a esto se añade, además, la nueva diferencia que Rousseau introduce en la consideración del hombre, oponiéndose a sus contemporáneos. El material más importante en que se basa para hacer la descripción del hombre natural en el *Segundo Discurso* es la *Histoire Naturelle* de Buffon. Sin embargo, mientras Buffon establece un salto radical en el orden de los seres entre los animales y el hombre, Rousseau da por supuesta esta diferencia y establece un nuevo salto, también radical, entre el hombre de la naturaleza y el hombre social (12). Introduce así la idea básica de su sistema filosófico, que es la separación absoluta entre lo natural y lo social, suponiendo ambos extremos de la evolución humana divididos por un abismo insalvable, de manera que no es posible la deducción del segundo estado a partir del primero. Sólo circunstancias externas al estado natural han provocado la aparición de la sociedad y de la historia. Hay, además, otro punto de discordancia con la antropología de su tiempo (Buffon, Diderot, Voltaire, etc.) y es la suposición de que el hombre natural no posee la razón en acto o que no es un ser eminentemente racional. Idea que le aleja definitivamente, en cuanto al contenido, de los planteamientos esenciales del racionalismo político del siglo XVII.

4. Se va a dar, pues, en Rousseau un desajuste básico entre la exigencia metodológica de partir de la antropología para obtener deductivamente la ciencia política y el propio contenido cerrado de su concepción del hombre natural.

El *Segundo Discurso* nos habla de la esencia del hombre por medio de la hipótesis del «puro estado de naturaleza». Encontramos allí un «animal... organizado más ventajosamente» que todos los otros, que se distingue de los ani-

(10) Cfr. V. GOLSCHMIDT, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau,* París, Vrin, 1974.

(11) Cfr. M. DUCHET, *Antropología e historia en el siglo de las luces,* México, Siglo *XXI,* 1975. (Capítulo de Buffon).

(12) J. STAROBINSKI, «Rousseau et Buffon», en *La transparence et l'obstacle,* París, Gallimard, 1971, pág. 386.

males por su «calidad de agente libren y por la «facultad de perfeccionarse» (13). Añadamos a ello los sentimientos naturales: el de la propia existencia, el amor de sí (hace «de su propia conservación casi su único cuidado») y la piedad «que precede al uso de toda reflexión» (14), y tendremos las características esenciales del hombre en dicho estado. Todo esto constituye, como un todo cerrado, el mundo de la naturaleza, del que ninguna necesidad obliga a la especie humana a salir. A partir de tales rasgos es imposible deducir cuál sería el tipo de sociedad política más adecuada para la naturaleza humana. No hay un estado de guerra (Hobbes), ni una situación de miseria (Pufendorf), ni un apetito de sociedad (Grocio) que impulsen a los hombres a constituir agrupaciones o a inventar leyes para la convivencia. Además la facultad de la razón está inactiva. Por este lado, ninguna posibilidad de basar la política en la antropología.

El propio *Discurso* y el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* nos muestran la necesidad exterior que lanzó a los hombres fuera de aquel estado primitivo: una convulsión en las condiciones generales de la naturaleza (terremotos, sequías, aumento de la población), que pudo ser espontánea o provocada por la mano de la Providencia. Esta explicación, en el *Ensayo,* se oscurece al adoptar la forma de un mito.

En cualquier caso, Rousseau ofrece en obras posteriores una nueva versión de la naturaleza humana, ahora ya incorporando el dato de la vida social. Los rasgos de la misma son expuestos y desarrollados en el *Emilio*. El hombre natural, hecho para vivir en el mundo social, conserva la primacía de los sentimientos positivos, principalmente el amor de sí; conserva la capacidad de ser libre; pero ahora ya la perfectibilidad se vuelve activa y se desarrollan todas las otras facultades: imaginación, razón, sociabilidad, conciencia moral. En el individuo Emilio tenemos, pues, la premisa antropológica a partir de la cual debería deducirse toda la constitución del Estado legítimo. Una vez definidos los elementos simples, todo consistiría en extraer, a partir de los rasgos de este hombre modélico y de la relación entre los hombres como él, las reglas generales de la convivencia colectiva.

Pero la construcción resultaría ser una pura ficción racional, sin ningún valor práctico. Porque Rousseau ha introducido una dualidad insalvable en el estudio del ser humano. Emilio es el hombre de la naturaleza. Sin embargo, el hombre social, real, es por todas partes sin excepción un producto degenerado a causa de la historia. La dualidad consiste en concebir al propio hombre histórico como un ser que, por un lado, conserva su esencia natural incorruptible y, por otro, se muestra desfigurado, lleno de los lastres que la vida social ha ido depositando sobre él. El tiempo histórico es el verdadero mal, porque con él ha entrado la dualidad y la diferencia en el mundo unido y armónico de la naturaleza (15). Al intentar conocer al hombre real tal como es, Rousseau

(13) *Disc. desig.,* **págs. 210, 219, 220.**
(14) Ibídem, **págs. 223, 218,** 235-6.
(15) **Cfr. J.** DERRIDA, *De la gramatología,* **México,** Siglo XXI, **1978, 2.**" ed. y T. STAROBINSKI, *La transparence*..., ed. **cit.**

ha procedido por conjeturas y formulado una hipótesis sobre su esencia originaria que choca radicalmente con los datos que la experiencia nos ofrece acerca de él. El ser y el parecer del hombre están tan separados como el estado natural del estado civil y es imposible llegar a conocer el uno a través del otro. Sería preciso un tercer elemento que explicara la coexistencia de ambos y los relacionase, como antes la Providencia había sido necesaria para explicar el paso de la naturaleza a la historia.

El ejemplo más claro de la concepción del hombre nos lo ofrece Rousseau cuando compara a éste con la estatua de Glauco: «el alma humana, alterada en el seno de la sociedad por mil causas constantemente renacientes, por la adquisición de una multitud de conocimientos y de errores, por los cambios ocurridos en la constitución de los cuerpos y por el choque continuo de las pasiones, ha cambiado, por así decir, de *apariencia* hasta el punto de ser casi irreconocible» **(16).** Pero es sólo la apariencia lo que ha cambiado, porque por debajo de esa imagen se encuentra siempre, aunque ahogada por las pasiones e influjos sociales, la verdadera naturaleza humana con sus rasgos esenciales. Así se deduce del siguiente texto: «Estos sentimientos innatos que la naturaleza ha grabado en todos los corazones... pueden muy bien a fuerza de arte, intrigas y oofismas, ser ahogados en los individuos, pero prontos a renacer en las generaciones siguientes conducirán siempre al hombre de nuevo a sus disposiciones primitivas, como la semilla de un árbol injertado vuelve siempre a dar el silvestre» **(17).**

Se ha dicho que Rousseau concibe dos naturalezas humanas, una natural y otra política; el hombre real sería un ser mixto. Sin entrar en esta distinción, lo que sí podemos afirmar es que en su obra no nos ofrece, como sus contemporáneos, una definición empírica del hombre, ni una definición racional en el sentido clásico. Su método conjetural ofrece más bien un esquema a priori propuesto como modelo para juzgar la realidad social. El hombre natural es una idea válida para establecer una norma moral. Pero a partir de dicha idea no es posible deducir los principios de una ciencia política.

5. Rousseau no intenta dicha deducción. A diferencia de lo que observamos en el *Leviatán,* o en el *Tratado político* de Spinoza. donde los primeros capítulos exponen la teoría del hombre para deducir sobre esa base la constitución del Estado, en las dos versiones del *Contrato social* Rousseau no hace mención expresa de sus ideas antropológicas de una manera sistemática. El problema que se plantea aquí directamente es: cuál es la naturaleza del cuerpo político (1.ª versión) o cómo han de ser las convenciones que dan vida al Estado legítimo (versión definitiva).

Para pasar del hombre al Estado, Rousseau utiliza un método que podríamos llamar analógico o paradigmático. Siguiendo una idea extendida en su tiempo, considera que el arte imita a la naturaleza y que el cuerpo político

---

(16) *Disc. desig., pág.* **194,** *subrayado* **mío.**
(17) *J.-J.* **R.,** *Dialogues, en O.C.,* t. **I, pág. 972.**

ha de ser constituido de manera semejante al cuerpo humano y debe estar animado, como él, por un alma (18). La imitación se produce en diversos niveles, de manera que es la esencia del hombre natural lo que se ve reflejado en la realidad de este cuerpo moral perfecto. La condición para que el Estado sea bueno es que se ajuste en todo al modelo creado por Dios, el propio hombre. Los caracteres esenciales del individuo se transforman en otros tantos rasgos del Estado: el amor de sí y el cuidado por la propia conservación se transforman en el amor a la patria y la búsqueda del bien común; la sensibilidad natural halla su equivalente político en las leyes que guían las acciones de los miembros; la libertad natural se convierte en el Estado en libertad civil e independencia nacional (19).

Rousseau deja traslucir esta idea de la trasposición y, por consiguiente, el método empleado, en un pasaje del *Manuscrit de Genève,* que luego no es recogido en la versión definitiva del ***Contrato social*** (20). El método analógico utilizado por él para fundar la teoría política tropieza con un grave obstáculo, que determina el fracaso de su empeño. Este obstáculo proviene de su propia concepción antropológica. La naturaleza humana tal como él nos la muestra no se corresponde con la naturaleza humana real tal como se da en las sociedades históricas. El hombre natural rousseauniano es un ser abstracto, válido como modelo para el conocimiento de la individualidad, pero incapaz de proporcionar un conocimiento de la realidad política. El hecho político requiere un estudio específico de los mecanismos que operan en el campo de la colectividad, mecanismos en los que la razón, las pasiones, las facultades humanas. se hallan impregnadas totalmente por los caracteres de la vida común. El hombre social, a cuyo conocimiento contribuye Rousseau en muchos de sus escritos de carácter sociológico, como la ***Nueva Eloísa*** o el propio ***Emilio,*** podría constituir un punto de partida válido para hablar de política. Pero no así el hombre de la naturaleza. El salto desde el hombre de la naturaleza hasta el cuerpo social, pretendiendo fundar este último a partir de aquél, elude el hecho de que es el hombre social el que constituye el Estado y que aquél, previamente, ha sido moldeado por un proceso de desnaturalización. Para que la ciudad ideal del Contrato no fuese una utopía, sería preciso que la historia no hubiese existido, que el hombre natural comenzase de nuevo su recorrido histórico, desarrollando sus facultades ahora en un sentido unívoco, positivo. Pero entonces la dualidad, la desigualdad y la violencia que han caracterizado el desarrollo de las sociedades, al desaparecer, harían innecesaria la propia existencia de una constitución política. No se habría producido en realidad la salida del orden de la naturaleza. La reflexión antropológica de Rousseau constituye un círculo que se cierra sobre sí mismo, no puede tener ninguna pro-

(18) Cfr., por ejemplo, las primeras palabras de la *Introducción del Leviatán* de Hobbes, Madrid, Ed. Nacional, 1980, pág. 117.

(19) Cfr. J. LÓPEZ HERNÁNDEZ, Tesis cit., pág. 396.

(20) Cfr. J.-J. R., *Manuscrit de Genève,* en *O C.*, t. III, págs. 309-311. Este pasaje aparece también en la *Economie politique,* en la que Rousseau sigue el modelo organicista del Estado propuesto por Hobbes.

yección fuera de su propio ámbito. Al fundar la ciencia del hombre, Rousseau imposibilita también la comprensión del fenómeno político. Esto explicaría en parte el abandono en que cae, después de él, la idea de hombre natural, que estará ausente de la reflexión filosófica posterior.

6. Una prueba clara de esta imposibilidad (obtener de los caracteres del hombre natural los rasgos del Estado legítimo) la tenemos en el silencio que guarda el *Contrato social* sobre una característica esencial del hombre: el sentimiento de piedad. Cuando Rousseau afirma que el hombre es naturalmente bueno, se refiere a que su naturaleza está dotada de sentimientos de amor a sí mismo y de compasión respecto de sus semejantes. Esta concepción se opone radicalmente a la de Hobbes, para quien el hombre es un ser egoísta. Si equiparamos el amor de sí del hombre rousseauniano con el egoísmo del hombre del ***Leviatán,*** sólo nos queda como rasgo determinante del modelo humano que ofrece Rousseau el de la compasión; por tanto, frente al resto de concepciones anteriores, que presentan al hombre como un ser egoísta, necesitado, sociable, etc., Rousseau defiende la bondad natural y ésta sólo puede residir en el rasgo de la piedad.

Pero recordemos que el sentimiento de piedad posee ya una cierta ambigüedad en los textos de Jean-Jacques. Por una parte, el ***Segundo Discurso*** lo considera, junto al amor de sí, como uno de los dos principios originales del alma humana, anterior a la razón y base, con el otro, de «todas las reglas del derecho natural» (21). A lo largo del ***Discurso,*** la piedad es considerada como una virtud natural que «precede al uso de toda reflexión» y que «en el estado de naturaleza, hace de leyes, de costumbres y de virtud*. Es en ella «donde hay que buscar la causa de la repugnancia que todo hombre experimentaría en hacer el mal, independientemente incluso de las máximas de la educación» **(22).** Pero en el ***Ensayo sobre el origen de las lenguas*** y en el ***Emilio,*** como ha demostrado ***C.*** Porset (23), la piedad pierde algo de su carácter natural en la práctica y necesita, para manifestarse, de la imaginación. «La piedad —dice Rousseau—, aunque es natural al corazón del hombre, quedaría eternamente inactiva sin la imaginación que la pone en juego» **(24).** En efecto, ¿cómo un ser solitario, encerrado en sí mismo, como el hombre de la naturaleza, podría experimentar compasión por otros seres si no es saliendo de su propio aislamiento? Una cierta desnaturalización es necesaria; se precisa un cierto contacto social y un desarrollo de sus facultades cognoscitivas. «Aquél que no ha reflexionado jamás no puede ser ni clemente, ni justo, ni piadoso» (25).

El sentimiento de piedad plantea aún otro problema. Si hemos de tomar al hombre natural como modelo de la comunidad política, habrá que trans-

---

(21) *Disc. desig.,* **pág. 198.**
(22) Ibídern, págs. 236, 239, 240.
(23) Cfr. J.-J. R., *Essai sur l'origine des langues,* **Ed. critique,** avertissement **et notes par Charles Porset, París,** Nizet, **1970, págs. 16-24.**
(24) Ibídem, pág. 93.
(25) Ibídern.

formar los rasgos de su esencia en otros tantos rasgos característicos del Estado. Así ocurre, en efecto, como hemos visto, con el amor de sí, que actúa a lo largo del ***Contrato social*** como primer principio de la voluntad general bajo el nombre de bien común (26). Sin embargo, el sentimiento de piedad, a pesar de su importancia, no cumple ningún papel en la constitución política. Habiendo sido afirmado como uno de los dos principios fundamentales del hombre y base de las reglas del derecho natural (vid. supra), Rousseau no obtiene ninguna conclusión a partir de esta característica esencial. En el ***Contrato social*** la piedad desaparece totalmente de las consideraciones políticas y no podemos encontrar entre los caracteres del Estado ninguno que se corresponda, por analogía, con dicho sentimiento. Si el amor de sí equivale al deseo del bien común de la nación, la piedad podría ser el principio del cosmopolitismo y de la colaboración entre las naciones. Pero este asunto no se menciona.

La razón de este silencio cabe encontrarla en la ambigüedad a que antes nos referíamos. Aunque Rousseau, en un principio, llevado quizás por sus planteamientos críticos frente al racionalismo jurídico, considera el sentimiento de piedad como un principio presocial y prerracional en el hombre, después encuentra que el mismo no puede efectivamente desarrollarse lejos del contacto con los otros hombres; pues su objeto principal, el ser del que uno se compadece, es condición necesaria para que dicho sentimiento actúe. La piedad entra así en contradicción con el propio concepto de hombre natural, que vive en una situación de .soledad y de ensimismamiento. Pero, por otra parte, la piedad no puede ser una virtud social, pues la aparición de la sociedad es la causa de la degeneración humana. Tampoco puede basarse en la razón, pues ésta es una facultad ambivalente, que si bien puede rescatar al hombre del desorden provocado por las relaciones sociales, tiene como función primera el desviarle de los .sentimientos ordenados de la naturaleza; la razón misma necesita de la guía del sentimiento interior. Ante estas dificultades, Rousseau parece ir matizando en escritos posteriores su primera concepción de la piedad como principio fundamental del alma humana, paralelo al amor de sí. Tras considerarla, en el ***Ensayo,*** sólo como un sentimiento virtual, inactivo, en el puro estado de naturaleza, en el ***Emilio*** aparece ya como un «sentimiento relativo» (social), el «primero... que afecta al corazón humano según el orden de la naturaleza» (27). Se desarrolla sólo con la acción de la imaginación. La piedad queda así relegada a un segundo plano en la caracterización del hombre; queda como una virtud particular en el desarrollo del individuo y, como hemos dicho, no cumple ninguna función a la hora de fundar el Estado legítimo.

7. Si retornamos ahora al punto de partida, veremos que la antropología rousseauniana ofrece en esta cuestión uno de sus puntos más débiles y que influye, además, decisivamente en la incapacidad para fundar una teoría polí-

(26) «En effet, la première loi, la seule véritable loi fondamentale qui découle inmédiatement du pacte social est, que chacun préfère en toutes choses le plus grand bien de tous» *(Manuscrit* de *Genève,* II, 4, en *O.* C., t. III, pág. 328).

(27) J.-J. R., *Emile,* liv. IV, cit. por C. Porset, ed. cit., pág. 21.

tica consecuente. El propio Jean-Jacques basa su crítica a Hobbes en el sentimiento de la piedad: «Hay además otro principio que Hobbes no ha visto y que, habiéndole sido dado al hombre para endulzar, en ciertas circunstancias, la ferocidad de su amor propio... templa el ardor que éste tiene por su bienestar con una repugnancia innata a ver sufrir a su semejante.» A continuación considera que esta virtud de la piedad es universal y «tan *natural* que las bestias mismas dan algunas veces signos sensibles de ella» (28). Parece, pues, que la afirmación rousseauniana de la bondad natural del hombre se basa en el sentimiento de piedad. Pero si este sentimiento pierde su primacía en textos posteriores y no es considerado absolutamente originario en el ser humano más que en un sentido virtual, la antropología de nuestro autor pierde así uno de sus puntos de apoyo fundamentales. La bondad del hombre resulta ser, como el propio Rousseau reconoce, una neutralidad moral, una ausencia de maldad, pero también de bondad.

Lo que de positivo encuentra Jean-Jacques, en último extremo, en la naturaleza humana original es el orden que la constituye, tanto en relación con la naturaleza exterior como dentro de sus propias facultades. Ante la neutralidad moral del hombre primitivo, el único criterio que puede servir de base para fundar la sociedad política es el valor del orden. Ese es precisamente el objetivo que se propone el ***Contrato social:*** restaurar el orden natural perdido por el desarrollo anárquico de las agrupaciones humanas a lo largo de la historia. Dicha restauración está encomendada a la razón, la facultad ordenadora por excelencia, que mantiene un lazo con la naturaleza a través del sentimiento interior. Pero, en este punto, la política rousseauniana aporta escasas novedades al desarrollo general del pensamiento político moderno. Porque el concepto de orden, asociado con el de razón, ligados además con el único sentimiento natural plenamente válido que nos queda, que es el amor de sí, son cuestiones que de una manera u otra plantean los sistemas teóricos de sus predecesores (bien entendido que nos referimos exclusivamente al ámbito político).

8. El texto del ***Contrato social*** es una confirmación de nuestros análisis. El motivo central de la obra es determinar la naturaleza del cuerpo político, darle vida, poner «la máquina en situación de andar» (29). Se trata, en otras palabras, de establecer un orden: unir el derecho con el interés, la justicia con la utilidad (30). Tras plantear y resolver el problema de la transformación de la libertad individual en voluntad general, la máquina ya funciona por sí misma (31). El resto de la obra es una afirmación de la indivisibilidad, inaliena-

(28) *Disc. desig.,* pág. 235. Subrayado mío.
(29) *Manuscrit de Gen.,* I, 1, en *O.C.,* t. III, pág. 281.
(30) *C.S.,* I, en *O.C.,* t. III, pág. 351.
(31) El papel que juega la libertad en el sistema antropológico y político de Rousseau no ha sido analizado aquí, pero baste por ahora con hacer el siguiente apunte: libertad y amor de sí son rasgos esenciales del hombre; en el *Contrato social,* Rousseau pone como fin de la sociedad política algo relacionado con el amor de si: la conservación y prosperidad de sus miembros (III, cap. 9); como medio para dicho fin pone la libertad, es decir, la vo-

bilidad y potencia de la soberanía. El individuo es libre en cuanto ha alienado su persona y su libertad en la voluntad general. Pero para la vida y la libertad privadas sólo posee el espacio que la voluntad general considere conveniente abandonar a su arbitrio. En este pequeño reducto privado puede el hombre hacer uso, entre otros, de sus sentimientos de piedad, virtud de la que no se dice una palabra en todo el libro. El primer sentimiento natural-social es así reducido al silencio en el campo político. Finalmente, el ***Contrato social*** se preocupa de las relaciones posibles entre la soberanía y el gobierno, las cuestiones del mejor gobierno, su fuerza y su debilidad y el éxito de su gestión, que se reduce al cuidado por la conservación de los miembros y se mide por el aumento y bienestar de la población.

En resumen, la gran aportación del ***Contrato social*** no es de tipo político, sino ético: la idea de la autonomía moral, de la que Kant hará amplio uso. Pero no se pueden abordar los problemas políticos desde un punto de vista moral, porque aquéllos son problemas de poder, mientras la ética trata fundamentalmente del deber. En esta confusión entre ética y política radica quizás la clave última del fracaso político de J.-J. Rousseau.

luntad general, la soberanía; en ningún momento se dice que la libertad sea el objeto principal de la constitución del Estado. La libertad es sólo medio para el fin de la supervivencia. Ello es todo un síntoma de la utilización que Rousseau hace del concepto de hombre natural para construir su sistema político.