

SOCIOLOGIA DE LA SOCIOLOGIA (*)

III

EL TEOREMA POLÍTICO DE LA CONCURRENCIA EN ROUSSEAU

Rousseau, decíamos en nuestro último artículo, es el ejemplo vivo y dramático del magno dilema intelectual en el que se debate la mentalidad de las Luces.

El problema se plantea con la vehemencia y drasticidad propias de quien lo siente latir en su presente y en su propia vida personal. Los términos se afilan con el rigor de un teorema matemático: "L'homme est né libre et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux. Comment ce changement s'est il fait? Je l'ignore. Qu'est-ce qui peut le rendre légitime? Je crois pouvoir résoudre cette question" (1).

Se trata, pues, de dar razón de una situación —el encadenamiento del hombre— y de averiguar si hay algo que pueda tornarle legítimo. Como el encadenamiento consiste en la sumisión del hombre a una serie innumerable de convenciones, usos, preceptos, obligaciones y, en última instancia, a un orden artificioso que coarta su libertad natural, importa saber en qué condiciones ese sistema de lazos artificiosos se convierte en un orden verdadero. Dicho más escuetamente: ¿cabe un orden absoluto por sumisión que no descansa en la fuerza, sino en el derecho? La respuesta va a ser tan cruda como la pregunta: cabe ese orden, pero para que sea realmente legítimo ha de ser el resultado de la concurrencia libre y voluntaria de todos y cada uno de los sometidos a él. De otro modo no hay tal orden, sino agregación forzada y violenta; por tanto, desorden.

(*) El presente trabajo, con el título de "El Teorema de la concurrencia política en Rousseau" se publicará en lengua alemana en el *Homenaje a Carl Schmitt* con ocasión de cumplir 65 años en 11 de julio de 1935, editado por la *Academia Moralis, Düsseldorf, Alemania*. Doy aquí el texto castellano como parte de mi estudio sobre *Sociología de la Sociología*.

(1) *Contrat Social*, libro I, cap. I.

Para documentar concienzudamente esta respuesta, Rousseau formula un diagnóstico sobre su propio presente, una hipótesis racional sobre la manera como han podido suceder las cosas que han conducido a esa situación, el esquema del mejor orden legítimo posible "tomando a los hombres tales como son" (2) y un método para hacer viable ese orden.

Como todos los grandes pensadores políticos, Rousseau parte de una experiencia: la degeneración del hombre de su tiempo. Encuentra un ser pervertido, degenerado, sumido en corrupción, desordenado. El diagnóstico recuerda los juicios de Maquiavelo sobre sus coetáneos. Pero Rousseau está en la otra punta de la experiencia que había suscitado la respuesta del florentino. La perversión se consume por exceso de orden. Un hombre desordenado a fuerza de orden. Todo ello se resume en la expresión: hombre "artificial". La artificiosidad es la consecuencia triste de haber sometido al hombre a la presión de un orden falso, montado sobre ficciones y prejuicios. Si la verdad consiste en la adecuación a la realidad, el orden es falso, porque sólo es orden en apariencia, y tras de la apariencia, desorden. Parece orden, no lo es. Rousseau apunta certeramente al corazón del orden creado por el absolutismo (3). A poco que nos detengamos para dilucidar su sentido más hondo, fácilmente percibiremos en la violenta crítica de Rousseau la réplica airada a un viejo tema suscitado dos centurias antes, pero más o menos latente en la reflexión política desde su comienzo: el tema del ser y del parecer, la verdad y la opinión. Maquiavelo había aleccionado al Príncipe a "saber parecer". La mayoría de los hombres —el vulgo— no son capaces de distinguir el ser del parecer. El político sabio no ha de preocuparse demasiado de que los medios que se empleen sean buenos o malos, con tal de que "parezcan" buenos. El parecer gana la opinión y, con ella, la aquiescencia al orden. La reputación incita al seguimiento. Es el ingrediente "retórico" clavado en el flanco del orden político moderno desde sus principios (4). A Rousseau, que tiene sobre las espaldas la experiencia entera del Estado absoluto, se le antoja que el me-

(2) *Contrat Social*, libro I.

(3) La crítica de Rousseau no es contra el orden social, como pretenden erróneamente la mayor parte de sus intérpretes, incluso Bungein en su nuevo libro *La philosophie de l'existence de J. J. Rousseau*. París, 1932, págs. 245 y siguientes, sino contra el orden político de su tiempo y contra la sociedad creada por el Estado absoluto. En los pasajes fundamentales a este propósito, Rousseau habla siempre de "nuestro" orden social, "nuestras" ideas, "nuestras" instituciones. Véase, por ejemplo, la *Lettre à Monsieur Beaumont* y el *Discours sur l'inégalité*, segunda parte (en la edición *Oeuvres complètes de J. J. Rousseau*. París, 1862, I, pág. 125).

(4) Véase mi libro *El saber político en Maquiavelo*, Madrid, 1948, páginas 135 y stgs.

nosprecio de la verdad por la apariencia ha creado un nuevo y terrible modo de tiranía: la tiranía de la opinión. La entrega del hombre a la opinión ha hecho de él un esclavo, le ha encadenado de pies y manos. Tiranzado por la opinión, el hombre no vive desde sí mismo, sino desde los demás. Es la primera nota que define una vida artificial. No pende el hombre de sí mismo; no es para sí, está entregado a lo que piensan y dicen los demás hombres: arrastrado por ellos antepone a su propio juicio el juicio de los demás, juzga así desde prejuicios. Ocupado de su reputación, no funda sus acciones en la verdad de sí mismo, sino en el "qué dirán". No se apoya para obrar en el conocimiento verdadero de su propia realidad y de las posibilidades que su situación presente le ofrece. Descuida el presente por un futuro falaz. Es la "falsa sabiduría" que saca al hombre fuera de sí, le enajena de sí mismo y le transporta mentrosamente adonde no podrá llegar nunca (5). La entrega a la opinión no deja al hombre vivir su realidad presente en pos de un futuro irrealizable, hace de él un ser irremediablemente "ucrónico". Es la segunda nota de una vida artificial. Hay otra todavía. El hombre encadenado no se basta a sí mismo: tiene que servirse de otros. La tercera nota que define una vida artificial es la insuficiencia y la impotencia. Las consecuencias de esta entrega a la apariencia son tremendas, afectan a la misma sustancia del hombre, le hacen falso en sí mismo, incapaz de verdad. La verdad del hombre consigo mismo y con los demás es la veracidad. Ser veraz comporta que haya congruencia entre lo que se dice y lo que se hace, que palabras y acciones no anden descabuladas cada cual por su lado. La disyunción entre ser y parecer, el imperio de la opinión, lleva a divorciar el decir de lo que se hace: "Voyant que les actions des hommes ne ressemblaient point à leurs discours, je cherchai la raison de cette dissemblance, et je trouvai qu'être et paraître étant pour eux aussi différent qu'agir et parler, cette deuxième différence était la cause de l'autre et avait elle même une cause, qui me restait à chercher. Je la trouvai dans notre ordre social, que de tout point contraire à la nature que rien ne détruit. La tyrannise sans cesse— Je suivis cette contradiction dans ses conséquences, et je vis qu'elle expliquait seule tous les vices des hommes et tous les maux de la société..." (6). La tiranía de la opinión, consecuencia del orden creado por el absolutismo —"nuestro orden social"— es la causa de que las acciones no se compadezcan con los dichos. El hombre dice lo que conviene al buen parecer. Parece una cosa y es otra. Se ha tornado radicalmente falso. No paran aquí las cosas. Al someterse a la opinión

(3) *Emile*, libro II (en la edic. cit., tomo II, pág. 429).

(6) *Lettre à Chr. Beaumont*.

pende de la estimación ajena y al erigir el "qué dirán" en criterio de sus acciones no ajusta sus deseos con sus posibilidades, se desproporciona y desordena en su ser. No sólo está pendiente de los demás, depende de ellos desordenadamente. La tiranía de la opinión desemboca en la pérdida de sí mismo y en una convivencia puramente ficticia, sostenida a fuerza de apariencia y falsedad. Un orden falso y una sociedad de hombres artificiales y de pasiones fingidas. Y como falso, arbitrario. Nadie está en su sitio, todos ocupan el rango que marcan los prejuicios vigentes. Como trasunto de la arbitrariedad, la desigualdad; como corolario de la desigualdad, la enemistad total. «Un orden paradójico entre enemigos, tanto da decir desorden absoluto. El juicio de Rousseau sobre este pseudo-orden tiene la grandeza sombría y el tono pasional e inapelable de los grandes fallos históricos. Era la sentencia de muerte contra el Leviathan.

El diagnóstico va seguido de un pronóstico sobre el porvenir inmediato. Rousseau lo siente ya prefigurado en el presente, aunque la cautela le mueve a proyectarlo como futuro. Este orden arbitrario llegará a la corrupción integral. Destruirá totalmente al hombre. Por obra de la aniquilación todos se igualan en el cero, en la nada. Los sometidos a este orden —los súbditos del Estado absoluto— son iguales en no ser nada. El hombre artificial no es ni hombre ni ciudadano, no es nada. Es un "biturgés", añade Rousseau. La sentencia contra el Leviathan envuelve la condena anticipada de la sociedad burguesa creada por el capitalismo incipiente al amparo del orden absoluto. Al llegar a este punto, Rousseau no tiene más remedio que interrogarse cómo ha podido el hombre llegar a este estado de cosas. En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Rousseau va a intentar reconstruir mentalmente, por medio de una hipótesis, una entre otras muchas posibles, la vía por la que paso a paso ha ido el hombre forjando su propio anonadamiento.

No es por una filiación arbitraria de ideas por lo que conviene traer aquí a colación el recuerdo de la primera gran vivencia del encadenamiento del hombre en la *Politeia* platónica. Es el famoso mito de la caverna. Se nos cuenta en él en qué consiste el encadenamiento y cómo se produce la liberación. El encadenamiento afecta a toda la existencia, es un modo de existencia. Las cadenas son las cosas de la vida. Son las cosas con que el hombre se encuentra, principalmente las que recibe de los demás. No es dueño de su vida, sino arrastrado por ella. Se encuentra atado a su propia vida. Este tipo de existencia no ofrece más posibilidad que la de intentar preponderar sobre las cosas y sobre los hombres. Arrastrado por las cosas, el hombre se encuentra absorto en ellas y vacío de sí mismo, con una idea de sí mismo, pero la que le dan las

cosas y los otros hombres, no la suya propia. Sigue el mito relatando cómo acontece la liberación. La caverna es precisamente lo que impide al hombre ir del parecer al ser, de la opinión a la verdad. Es el "cuerpo", el hombre "natural". Pero el ser está presente en la caverna. Si no lo estuviese sería inútil la salida. El mito es el relato real de cómo acontece el ser en el hombre. Describe la ascensión desde el mundo del parecer al mundo del ser, a un modo de existencia en que el hombre va a apoyarse en la verdad y no en la opinión. El paso de una vida "natural" a una vida "esencial". Es la vida en libertad en que el hombre vive de lo que las cosas son.

El Discurso sobre el origen de la desigualdad es el relato de un acontecimiento análogo, pero de opuesto signo: cómo el hombre ha caído en el parecer desde el ser. Es la inversión de los supuestos platónicos desde la actitud intelectual del naturalismo. Se trata de declarar no ya cómo ha ascendido el hombre del encadenamiento a la libertad, sino cómo ha caído de la libertad en las cadenas. Porque ahora el supuesto inicial es la libertad. Se han invertido los puntos de partida y de arribada. Se arranca de la libertad y se acaba en las cadenas. Desde el ser y la libertad —el hombre "natural"— al parecer y el encadenamiento —el hombre "artificial"— del absolutismo y la sociedad burguesa. Es el relato de cómo el parecer acontece en el hombre. Platón nos declara el suceso contando un mito. Rousseau forja una hipótesis racional que declara el sentido del acontecimiento. El descenso, la caída en el parecer y la vida en la opinión, es la perversión del hombre natural por la marcha de la razón. Al contrario de Platón, la perfección está en el arranque, el hombre "natural", lo natural en el hombre. Lo que el despliegue de la vida va tejiendo sobre ese natural ha sido una marcha hacia la corrupción. Veamos en quintaesencia las etapas de esa marcha. Cada una representa un estado del hombre, un modo de existencia. La marcha es la sucesión de esos modos de existencia desde la pura naturalidad a la perfecta artificialidad. No se trata de una descripción histórica. Lo que se describe es un acontecer real, algo que realmente le ha sucedido al hombre, pero Rousseau no se propone declarar cuándo ha ocurrido, sino cómo ha podido pasar tomando al hombre tal como es. Conocido el punto de partida, para que el hombre haya llegado al estado en que le vemos tiene que haber atravesado una serie de modos de existencia. Se trata de averiguar cuáles son esos modos y cuál es el mecanismo que puede explicar el paso de uno a otro. Es una esquematización de la manera cómo ha podido acontecer sin contar con otros elementos más complejos que pueden haber intervenido en la marcha. Rousseau no los excluye, se limita a echar mano de los que

en cualquier caso han tenido que intervenir por obra de la naturaleza humana. Los diferentes estadios que señala no coinciden con realidades históricas concretas, sirven sólo para ejemplificar los modos típicos de existencia de que el hombre es susceptible por el simple despliegue de su naturaleza. Como el punto de arribada es también conocido, se trata de precisar cuáles han podido ser los modos típicos de existencia progresivamente corrompida que han conducido al término de degeneración que se propone explicar. Lo que Rousseau pretende en fin de cuentas es llenar mentalmente con una hipótesis plausible y mínima el hueco entre dos términos conocidos.

Lo que Rousseau llama el hombre natural es lo que queda del hombre después de haberle quitado de encima cuanto en él hay de superpuesto o artificial. Es el hombre a secas, tomado en sí mismo y referido sólo a sí mismo, antes de toda relación. Si empiezo a sustraer todo lo que la vida le va añadiendo de postizo llego a tocar un último sustrato irreductible: la sensibilidad. En el principio el hombre es pura sensibilidad, una naturaleza sensible. Esa sensibilidad se pone en marcha por las afecciones que recibe de fuera, pero aquí empieza ya lo artificial. El error de todo el pensamiento anterior, que Rousseau ejemplifica en Hobbes, estriba en haber tomado como naturales cualidades que son postizas, artificiales. Lo natural es el mínimo absoluto y, por definición, igual en todos. Si se apura esta reducción hasta el extremo, nos encontramos con algo parecido a lo que en el siglo XVIII se entendía por el "estado animal en general", una máquina ingeniosa dotada de sentidos. La diferencia entre el hombre y el animal es en cierto modo cuantitativa. Es, como el animal, una naturaleza sensible, pero "más" sensible. La mayor sensibilidad depende de alguna facultad que no comparte con el animal. Ya veremos en qué consiste. Por lo pronto, lo peculiar del hombre, el fondo radical de su ser, es el sentir. No es una "res cogitans", sino una "res sensitiva". En pos de una última certeza, Rousseau imprime a la famosa tesis cartesiana un giro naturalista: "siento, luego existo". Tengo sentidos por los que soy afectado, ergo existo. En esta última evidencia inapelable se fundan las demás verdades evidentes, la existencia de Dios y la realidad del mundo exterior. El quid está en esclarecer la estructura de esta sensibilidad.

Echando mano de la distinción cartesiana, Rousseau contrapone la "res sensitiva" a la "res extensa", y reservando a ésta el carácter de "cuerpo", concluye que el "ser sensitivo" no es cuerpo (7). Los cuerpos materiales no sienten. El sen-

(7) Véase la famosa profesión de fe del Vicario subyano en el libro IV del *Emilio*.

tir es propio de una sustancia inmaterial dotada de un principio espontáneamente activo. Fiel a la idea tradicional de sustancia, Rousseau descompone el haber propio de esa sustancia, su *ousia*, en una serie de poderes o facultades. En primer lugar, el poder de juzgar o comparar, al que unas veces llama entendimiento, otras razón. En segundo lugar el poder de querer, la voluntad. Si se me pregunta de dónde saco la certeza de que poseo esas dos facultades, me basta con recurrir a aquella primera certeza fundamental: siento que juzgo y siento que pienso y siento que el poder de juzgar y el de pensar son, además, independientes de los sentidos corporales. Tengo la sensación interior de que juzgo y pienso. Esta sensación no me viene por los sentidos corporales, me llega por un sentido especial, algo así como un sexto sentido (8). Este mismo sentido me cerciora de que ese poder que llamo voluntad es libre, porque siento que cualquiera que sea la situación en que me encuentre siempre puedo querer. Siempre puedo querer lo que mi entendimiento juzgue bueno sin que nada extraña a mí me determine. Mi libertad consiste en mi autodeterminación. Es un principio espontáneamente activo que hace que mis acciones, mis voliciones, sean libres. La autodeterminación consiste en que puedo querer determinándome por mi juicio, y como mi juicio se determina por mi facultad de juzgar tengo en mí mismo la causa determinante del juzgar y del querer (9).

¿Qué pasa entonces con mi cuerpo? Mi cuerpo es mi cárcel. La vieja metáfora, oriunda de los órficos y pitagóricos, recogida por todo el pensamiento helénico, resuena en Rousseau bajo la imagen bien conocida para nosotros del encadenamiento (10). Mi cuerpo es el otro principio, la otra sustancia que hay en mí. A diferencia del principio activo, es puramente pasivo. Mis sentidos corporales me dan sensaciones, pero esas sensaciones no serían propiamente "sentires" sin ese principio activo que hay en mí. Rousseau se debate inexorablemente dentro de este dualismo radical (11). El hombre es un ser dual, hay en él dos sustancias distintas y por ende contra-

(8) *Emile*, libro II (pág. 488 del tomo II de la edic. cit.). Rousseau se ciñe aquí mas o menos conscientemente a la tradición de la psicología aristotélica. La aparición del sexto sentido revela que, pese a su aparente radicalidad en la reducción de la esencia del hombre a sensibilidad, no ha advertido el fenómeno decisivo de que en el hombre hay un sentir general, sin cuyo supuesto el hombre no podría tener las sensaciones concretas que le llegan por los diferentes sentidos. De haber llegado a esa conclusión, acaso incompatible con su dualismo sustancial, la antropología de Rousseau hubiera sido la más fecunda de todo el pensamiento del dieciocho.

(9) *Emile*, libro IV (pág. 576 del tomo II de la edic. cit.).

(10) *Emile*, libro IV (pág. 576 del tomo II de la edic. cit.).

(11) "En méditant sur la nature de l'homme, j'y crus découvrir deux principes distincts, dont l'un l'élevait à l'étude des vérités éternelles, à l'amour de

puestas. Le ocurre —mutatis mutandis— como a Descartes: el cuerpo del hombre es una “res extensa” yuxtapuesta a una “res sensible”. A fuerza de prescindir del cuerpo, el racionalismo se va a quedar con el carácter cogitante a secas y acabará por olvidarse casi de que el hombre es una “res”. Rousseau inaugura el naturalismo integral convirtiendo la sustancia espiritual del hombre en sensibilidad. Pero se trata de una sensibilidad sublimada, la propia no de un cuerpo material, sino de una sustancia inmaterial.

¿Cómo se comportan una con otra las dos sustancias? Pugnan perpetuamente entre sí en irreconciliable pugilato. Cada una hace valer sobre el hombre su fuerza. La voz del cuerpo son las pasiones, la del alma, lo que Rousseau llama la “conciencia” (12).

El sentir, la última certeza del hombre, es también la última certeza moral. “Todo lo que yo siento que está bien, está bien y lo que siento que está mal, está mal” (13). Ahora se ve perfectamente en qué consiste la libertad natural del hombre: consiste en hacer lo que siente que está bien. Como lo que yo siento que está bien, está bien, soy libre cuando quiero el bien y para quererlo me basta dejarme guiar por la voz natural de mi sentir. En cambio no sería verdaderamente libre si no quisiera el bien por haberme dejado guiar por un sentir que no sea mi sentir natural.

Para iluminar el contenido de ese sentir natural tenemos antes que indagar con premura cómo funciona esa estructura de la sensibilidad en que el compuesto humano consiste. Funciona, sin duda, de una manera mecánica. La sensibilidad es afectada necesariamente por las cosas exteriores. El resultado de esa afección son las sensaciones. Hasta aquí la sensibilidad es puramente pasiva y receptiva. Inmediatamente, entra en funciones el principio activo del hombre, ese sexto sentido que ya conocemos y la facultad activa que Rousseau llamaba razón. Mientras se limita a recibir las sensaciones, la razón es pasiva. En cuanto empieza a comparar una con otra se torna activa y el resultado de esa operación son las ideas. La idea es algo así como una sensación mixta o compleja. En tan-

la justice et du beau moral... et dont l'autre le ramenait basement en lui-même, l'asservissait à l'empire des sens, aux passions qui sont leurs ministres, et contraignait par elles tout ce que lui inspirait le sentiment du premier. En me sentant entraîné, combattu par ces deux mouvements contraires, je me disais: Non, l'homme n'est point un; je veux et je ne veux pas, je me sens à la fois esclave et libre; je vois le bien, je l'aime, et je fais le mal; je suis actif quand j'écoute la raison, passif quand mes passions m'entraînent; et mon pire tourment, quand je succombe, est de sentir que j'ai pu résister (*Emile*, libro IV, página 373 del tomo II de la edición cit.).

(12) *Emile*, libro IV (pág. 380 del tomo II de la edición cit.).

(13) *Emile*, libro IV (pág. 380 del tomo II de la edición cit.).

to se es pasivo, por falta de uso de razón, no se tienen ideas, sólo imágenes, que son pinturas absolutas de los objetos sensibles. Sin ideas, tampoco hay memoria y sin memoria tampoco puedo tener conciencia de la identidad de mí mismo. Me limito a tener conciencia de mis sensaciones. Mecánicamente hago lo único que me es dado, busco las cosas que me han producido agrado y huyo de las desagradables. Las primeras me parecen convenientes, las segundas inconvenientes. Es lo que, según Rousseau, ocurre en la infancia del hombre. Con el uso de razón empiezo a emplear activamente mi facultad de juzgar, comparo unas sensaciones con otras y zanco esas comparaciones con juicios, que son propiamente las ideas que me formo de las cosas. La comparación comporta relación. Al razonar, la imagen del objeto queda precisada y emplazada en un sistema de relaciones. Esta nueva visión del objeto es la idea. Y lo que ocurre es que una idea mecánicamente lleva a otra. Por pura espontaneidad la razón discurre de idea en idea. Esto es inexorable. El hombre, dice Rousseau, tarda en empezar a pensar, pero en cuanto empieza no para (14). La marcha espontánea de la razón es la progresiva complicación de las ideas, el paso de ideas simples a ideas cada vez más complejas. La vida humana es, pues, necesariamente fluencia. Esta estructura dinámica se complica por obra de un tercer elemento: el deseo. La idea engendra el deseo. Es el peso del cuerpo en el hombre. Si el deseo se articulase naturalmente con la razón, el mecanismo humano sería perfecto, no le sobraría ni le faltaría nada. Pero ocurre que el hombre es el único animal que tiene facultades superfluas, sobre todo una que le lleva delante de sí mismo: la previsión (15). Es la facultad que hace a la vida humana proyectiva, lanzada hacia delante, porvenirera, referida siempre al futuro. Los deseos se inscriben en el cuadro de los proyectos que el hombre va formando en su previsión. Pero los proyectos pueden ser obra de otra facultad no menos superflua y peligrosa: la imaginación. Su función consiste en proyectar, mas el proyecto imaginario no es un proyecto real, sino el mundo de los posibles, por definición, infinito: "la imaginación es la medida de los posibles que alimenta los deseos" (16). El deseo puede, pues, insertarse en un posible que no sea real, en algo realmente imposible. Las facultades de prever e imaginar complican el haber natural del hombre y hacen del mecanismo de la vida humana una estructura altamente compleja y problemática.

Sin alejar de nuestra mente esta complicación, tratemos de poner en claro cuál sea el sentir natural propio de esta

(14) *Emile*, libro IV (pág. 358 del tomo II de la edic. cit.).

(15) *Emile*, libro II (pág. 432 del tomo II de la edic. cit.).

(16) *Emile*, libro II (pág. 431 del tomo II de la edic. cit.).

sensibilidad. ¿Cuál es la versión natural de esa sensibilidad, su naturalidad? Rousseau se ha contestado esta cuestión con una fórmula mucho más complicada y sutil que lo que ordinariamente suele servir de pretexto a una crítica superficial: la naturalidad del hombre es su tendencia normal al bien. Es la famosa fórmula sobre la bondad natural del hombre. Vayamos a ella con ánimo de desentrañarla y de emplazarla en el lugar debido dentro del cuadro general de estructuras en que el propio autor la inscribe.

El compuesto sustancial humano dispone de un repertorio de elementos innatos. Rousseau está de acuerdo con el empirismo en que el hombre no tiene ninguna idea innata. Las ideas se forman comparando sensaciones. Pero como la naturaleza del hombre es sensibilidad, ésta cuenta en su haber con un equipo de "sentimientos innatos". Se reducen a dos. El primero y fundamental, el a priori de todos los afectos, es "el amor de sí mismo". Es, sencillamente, la inclinación natural a conservarse, el instinto de conservación, la tendencia natural a satisfacer nuestras "necesidades verdaderas". Es amor, porque sin amarnos, dice Rousseau, no nos conservaríamos. En cuanto el cuerpo se hace presente en este sentir, es una pasión. Se trata, por consiguiente, de un sentir innato referido al hombre en cuanto tal, antes de toda relación. Todos los demás sentimientos "naturales" han de ser entendidos a partir de éste. La primera prolongación de este sentimiento natural es la "piedad" o "comiseración". Consiste en ponerse en el lugar de otro que sufre y compadecerse de él (17). Es innato en el sentido de que no es "artificial", no es adquirido por reflexión: es el sentir que nos hace estar abierto a los demás, algo así como la raíz de la sociabilidad. Entre todos, el primero que el hombre actúa con referencia a los demás y el que engendra la primera relación interhumana. No entra en juego hasta que el hombre siente la necesidad de unirse a otros, necesidad que suele ordinariamente hacerse patente al sentir la propia miseria y flaqueza. El hombre es naturalmente sociable, pero por flaqueza propia, por deficiencia. En sí mismo, el hombre natural, sin ideas, con el mínimo de necesidades, apenas siente la deficiencia de compañía. Se trata de un sentimiento "natural", en la medida en que no es positivamente superpuesto por la reflexión. Es el primero en el despliegue natural de los "afectos" humanos. En cierto modo, se halla prefigurado en el amor de sí, porque "el hombre no se compadece de otro, sino por los males de que uno mismo no se cree exento" (18).

El despliegue de los afectos alcanza el nivel de máxima

(17) *Emile*, libro IV (págs. 534 y 536 del tomo II de la edic. cit.).

(18) *Emile*, libro IV (págs. 534 y 536 del tomo II de la edic. cit.).

complicación natural, antes de toda reflexión, cuando el hombre siente la necesidad radical de compañía. Deja entonces de ser el Robinsón perfectamente aislado que era. El sentimiento de la deficiencia de compañía engendra la inclinación natural al otro sexo, puramente indeterminada. Es el punto de inflexión en que acaba lo natural y empieza lo adquirido.

Desde aquí se percibe sin dificultad cuáles son las reglas de juego que presiden las relaciones entre estos Robinsones rusionianos. No son reglas de moral. La moral no comienza a jugar mientras el hombre no tiene la idea del bien y del mal. Por hipótesis, el hombre natural no la tiene. Eso no quiere decir que no haya reglas. Son las de la piedad. Valen para todos los seres sensibles. El precepto cardinal podría declararse así: no infieras a la sensibilidad de otro el daño que no quieras te inflijan a ti (19). De este precepto emergen los deberes y los derechos "naturales" del hombre. Todo lo demás es adquirido, sobreviene por complicación.

Rousseau no duda de que este repertorio de sentimientos naturales ordenados por el precepto de la piedad, inclina al hombre al bien. Realizan el bien automáticamente. Nadie hace daño a otro por la tendencia de su pura naturalidad. El amor de sí es bueno en sí mismo y conforme al orden. Los primeros movimientos son siempre rectos. Las cosas están bien hechas cuando salen de la mano del Creador, son perfectas. También el hombre lo es. Lo que las deforma es la acción del hombre mismo. En cuanto bien hechas, atraen, son por sí atractivas. Un poco al modo helénico, lo bueno es bello. Las cosas son medidas y ponderadas, rezuman orden y en cuanto ordenadas, atrayentes. El hombre natural se siente atraído por el bien, lo bien hecho de las cosas. Lo encuentra agradable en sí mismo. Va, naturalmente, a lo que le agrada. Cuenta para ello con una facultad: el gusto, capacidad de juzgar de lo agradable y desagradable (20). En esta inclinación a lo bien hecho y agradable estriba la bondad natural del hombre. Por naturalidad, el hombre gravita también hacia el otro hombre en sentido positivo. El amor de sí comporta el deseo de bienestar y de felicidad: el hombre está previamente orientado hacia su felicidad. Es el polo que imanta la voluntad humana. Pero en esta imantación va incluida la felicidad ajena. La voluntad humana tiende también, naturalmente, a querer la felicidad de otro. Cuando esta tendencia natural se clarifica por la luz de la idea se convierte en principio moral. Se alumbraba en el hombre la idea del bien y del mal, el principio de la moralidad. Desde este principio es desde donde juzgamos las acciones como buenas o malas. Alumbrado el prin-

(19) Véase el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*. Prefacio.

(20) *Émile*, libro IV (pág. 582 del tomo II de la edic. cit.).

cipio cobra voz a través de nuestro sentir, y esa voz es lo que Rousseau llama conciencia. Es la expresión de los sentimientos naturales clarificada por la idea, la gran certeza con que el hombre cuenta para hacer su vida y convivir con los demás. La bondad natural del hombre es la voluntad de querer el bien. Se manifiesta en la conciencia, cuyos actos no son juicios, sino sentimientos. La conciencia es, pues, el gran principio activo de la moralidad. Se actúa a través de los sentimientos naturales. Por eso lo que siento que está bien está bien, y lo que siento que está mal está mal. La voluntad que se guía por estos naturales sentires, es fiel a su esencia, que es la libertad; es realmente libre. Cuando no se guía por el sentimiento natural deja de ser libre. El riesgo comienza, pues, cuando se deja arrastrar por esa otra facultad que se llama razón, factor de todos los artificios. Lo que introduce el problematismo en la conducta humana es esa terrible facultad cuya entrada en el juego es inexorable: el poder de juzgar o comparar. La razón compara las sensaciones y de esa comparación brota la luz de la idea. Es el principio luminiscente del hombre. Una vez encendido, la naturaleza humana se despliega a sí misma, despliega su haber natural tomando por guía esa luz. Lo grave está en que esa luz no es segura. Puede iluminar bien, pero puede hacerlo mal. Puede alumbrar proyectos dictados por la imaginación que no se atengan a la realidad. Puede formar las ideas de un modo o de otro, sobre relaciones reales o irreales, ver las cosas como son o como parecen, puede incluso no acertar o comparar rectamente (21). Es capaz de error, y el error es el gran principio de desorden. Puede contraponerse al sentir natural. En cuanto mi razón compara, mis inclinaciones naturales cambian de sentido. Empiezo a compararme con los demás y el amor de mí mismo se transforma en "amor propio". Ya no me contento con satisfacer mis necesidades verdaderas, pierdo el sosiego, pongo en mí la semilla de la inquietud. Me ocurre algo parecido con el gusto: lo pierdo y me dejo arrastrar por la moda, que se ampara en el deseo de distinguirse. Lo mismo pasa con mi inclinación natural al otro sexo. Comparo y al instante la atracción indeterminada se transforma en amor a alguien. Sigo comparando y mi piedad natural, que me remite al otro hombre en cuanto hombre, va contrayéndose, pasa de lo general en el hombre a lo particular de éste o aquél. En vez de orientarse a lo común, lo humano, lo que es igual en todos, se particulariza. La voluntad que se inscribe en el amor propio y en la piedad particularizada deja de orientarse a la felicidad, pierde la fidelidad a su esencia, se torna esclava de bienes particulares. Está en la pendiente del encadenamiento. Al fin del camino está el imperio de

(21) *Emile*, libro III (pág. 321 del tomo II de la edic. cit.).

la opinión, la caída del hombre en el parecer, el descarrío de su vida en la absoluta artificialidad. El hombre natural cede el paso a un hombre definitivamente escindido en su entraña, en permanente contradicción consigo mismo, movido desordenadamente por la voz de su sentir natural que le impulsa a querer lo general, lo común; la felicidad de todos, por la voz del cuerpo, que incita a referirlo todo a él, y por la luz de la razón que al no ser luz plenaria no alumbraba con verdad y lleva al hombre a preferir lo particular. Combatido por fuerzas contrapuestas se divorcian en el hombre querer y hacer, su voluntad y sus obras. Su voluntad, por virtud de su imantación natural, sigue queriendo el bien; pero sus acciones obran el mal. Es también la encrucijada en que sus acciones se divorcian de su decir.

Esto es, precisamente, lo que le ha ocurrido al hombre. Los principios del dinamismo humano valen para el individuo como para la especie. El estado de naturaleza en la especie humana es como la infancia en el individuo, la primera edad, aquella en que los hombres no tienen más deseos que el deseo innato de felicidad, incluso en el amor de sí mismo. No es bueno ni malo, gravita naturalmente hacia los otros hombres con su haber innato y su piedad natural. La convivencia natural es ordenada. Pero la razón está en marcha, lo está de manera mecánica. Ha empezado a comparar sensaciones y el resultado de la comparación son ideas. Un buen día, por un azar que pone en marcha el mecanismo sensación-idea, brota en el hombre una idea simplicísima, pero de consecuencias terribles: se le ocurre pensar "esto es mío". Es la idea de propiedad. Era una idea falsa, dice Rousseau, pero lo cierto es que se le ocurrió a alguien. El despliegue de esta idea va a dar al traste con el estado de naturaleza. La nota esencial que define este estado es que en él prepondera en el hombre la voluntad de lo general y común frente a lo particular. Por eso es estado de perfecta libertad e igualdad. La idea de propiedad introduce en el querer la versión hacia lo particular. Es, sin duda, una idea relativamente compleja que se ha alumbrado en la mente preparada por otras ideas anteriores. Empieza el sentir natural a torcerse, los hombres a aproximarse, las relaciones a complicarse. Surge la sociedad y las ideas complejas. Sale el hombre del estado de naturaleza y alcanza un segundo estadio todavía a medias natural, cuasi-natural, que Rousseau ve ejemplarmente representado en los salvajes de su tiempo. Es un segundo modo de existencia, intermedio. Todavía está el hombre cerca de su estado original. La marcha de la razón aún no le ha sacado de sí, no le ha desordenado en su ser. Pero esa marcha sigue. Las nuevas ideas engendran nuevos deseos. La propiedad ha roto la igualdad natural. Además, la razón del hombre ha salido ya de su estadio sensitivo

y ha entrado en el período reflexivo. Todo sucede con arreglo a un mecanismo natural: a fuerza de usar de la reflexión empiezan los hombres a diferenciarse unos de otros por razón del talento. Comienzan así a concurrir unos contra otros. La paz del estado natural se deshace en guerra. El hombre vuelve a acudir a la razón para salir del apuro. El resultado de la reflexión es una idea nueva, constituir un poder común capaz de poner término a la guerra. Es la idea engañosa del "établissement politique", precisamente para asegurar la propiedad y dar apariencia legítima a la desigualdad. Con ella comienza la marcha mecánica del orden político hacia su corrupción total en el despotismo y la arbitrariedad. Es el tercer estado de la existencia humana, precisamente el que suscita la violenta diatriba de Rousseau. ¿Podrá el hombre salir de él? ¿Cómo atinará a liberarse del encadenamiento? Volvamos por un instante a la caverna platónica y observemos cómo acontece la liberación.

Es el fruto de un esfuerzo que Platón no duda en calificar de violento. Un esfuerzo violento de ascensión. Se asciende de un modo de existencia a otro. El sujeto es el mismo, lo que cambia es su vida. Una nueva postura y una manera nueva de ver las cosas. Asciende el hombre a un nuevo cosmos, caracterizado por el orden que rige las cosas. Como todo esfuerzo violento produce dolor. El despertar al nuevo orden es doloroso y exige una habituación, un aprendizaje, una *paideia*. Hay que acostumbrar al hombre a fijar la mirada no en lo que parece y pasa, sino en el ser. Es la vida desde el *Nous*, el vivir noético en que el hombre vive de la sustancia de las cosas. El camino para ascender a esta vida nueva no es fácil, resulta abrupto y duro; requiere progresión esforzada. Platón habla de una "gimnasia". Los griegos tuvieron siempre la impresión de que el hombre no era capaz de liberarse por sí mismo del encadenamiento, que hacía falta un motor; algo que sacase al hombre de sí mismo y le llevase allende las cosas, por encima de ellas, a la luz y la claridad del ser y de la idea. La *gimnasia* es esa última y radical violencia en que hay que saltar sobre sí mismo y sobre las cosas. Al final de la ascensión le espera al hombre la felicidad verdadera. Ha conseguido una postura de pura libertad ante las cosas, un nuevo *ethos* que hace al hombre autosuficiente. Deja de vivir de la *doxa* —el parecer y el pasar— para ser él mismo. Es la ascensión a la mismidad. Las cosas de la vida, sus urgencias, quedan absorbidas en una unidad superior. El hombre asciende a la libertad y autosuficiencia que le es dada. Piensa Platón que el gobernante debe afincar su vida en ese modo de existencia que consume la liberación.

Rousseau —hemos tenido ocasión de verlo— se plantea el problema de la liberación en sentido inverso. El hombre es na-

turalmente perfecto, libre y autosuficiente. No es menester elevarle en ascensión de un modo de existencia a otro. Se trata simplemente de evitar que caiga desde la vida natural —que es, por definición, una vida esencial— a la vida en la opinión, modo de vivir fementido y superficial. Impedir que salga de sí mismo y se entregue al parecer y la falsedad. La caída es culpa del hombre, sin duda, pero ocurre en cierto modo de una manera mecánica. Nos es ya familiar en qué consiste el dinamismo humano. ¿Cómo impedir esa caída? El tono de la pregunta indica ya que dentro de los supuestos de Rousseau sería erróneo hacerse cuestión de cómo se puede sacar al hombre artificial de su artificialidad. Esto resultaría tan difícil que no merece la pena intentarlo. La reforma del hombre, cuando han echado en él raíz los hábitos, es prácticamente imposible. La posición de Rousseau es necesariamente radical. Hay que tomar al hombre en su pureza original y hacerle que discurra por donde debe. El "burgués" de su tiempo se le antoja sin remedio. Sueñan, dice Rousseau, los que hablan de la posibilidad de reformar el orden político y social. Hay que horrado, aniquilarlo, hacer otro desde la cabeza a los pies. Si a este rehacer le damos el nombre de revolución, es evidente que Rousseau postula la revolución absoluta. Como la perfección está en el punto de partida y todo lo que ha advenido luego es postizo, hay que retrotraer al hombre al punto de origen. La liberación es forzosamente repristinación a radice. Maquiavelo postulaba enérgicamente un "ritraccere indietro" y fiel a su premisa, que atribuía al cristianismo la degeneración del hombre, detenía su mirada en la Antigüedad "plenaria e vera". Rousseau no puede detenerse en ningún punto concreto de la historia. La repristinación es necesariamente una retracción a la pura naturalidad del hombre. Exige una *paideia* radical que tome al hombre antes de que la marcha mecánica de la razón y el cotidiano vivir le sobrepongan los primeros aceites artificiales. No es un azar que el eje de toda la obra de Rousseau en su dimensión intelectual esté constituido por una *paideia* y una *gimnasia*, un método de educación. Tampoco es casual que ese método de educación remate en el esbozo de un orden político ideal que fraguará luego en unos "principios de derecho político", uno de cuyos fragmentos, el único que Rousseau consideró digno de no ser destruído, es el famoso *Contrato Social*. Entre el *Emilio* y el *Contrato Social* hay una unidad perfecta. No sólo en el sentido de que sean más o menos complementarios, sino por una razón de profundidad. Son los dos aspectos de una misma acción, la acción que Rousseau propone para evitar la caída del hombre en el encadenamiento. ¿En qué consiste esa acción?

No perdamos de vista que se trata de una *paideia* para que el hombre no caiga del ser en el parecer, de la vida natural

en la artificial. La primera interrogación que se nos ocurre es ésta: ¿crece Rousseau que esa *paideia* es posible? La respuesta es decididamente afirmativa. He aquí las razones en que apoyaría Rousseau esta creencia. Por lo pronto, el hombre natural no es una ficción. El hombre nace sin saber ni conocer nada. Puedo tomarle a cero, con su saber natural incorrupto y someterle a una educación adecuada a su naturaleza y condición. Cierto que el mecanismo sensación—idea—, deseo, por el que el hombre despliega su natural, se pone en marcha por la afección de las cosas, pero el dinamismo es lento. En el hombre y en la especie, me es dado, por tanto, intervenir. Es la segunda razón por la que la acción resulta posible. En tercer lugar, el hombre, el contemporáneo de Rousseau, se entiende, tiene experiencia suficiente para saber qué yerros le han llevado dando tumbos hacia la corrupción. Basta poner la mira en que el hombre no se desordene. Hay que ordenar sus pasiones con arreglo a su constitución, sujetar la previsión y la imaginación para que nunca quiera el hombre más que lo que pueda realmente. Hay que hacerle que se baste a sí mismo lo más posible, que tenga pocas necesidades. Hay algo más importante: evitar que entre en su cabeza una sola idea falsa. En cuanto empieza a pensar, no para. Una idea falsa—la propiedad—ha conducido al desorden del absolutismo y de la sociedad burguesa. Hay que enseñarle a juzgar bien, hacer que las sensaciones se conviertan en ideas verdaderas. Estos y otros preceptos componen el recetario pedagógico del *Emilio*. La cuarta razón que hace la *paideia* posible es que tengo en mi mano disponer que el despliegue del hombre desde sus supuestos naturales discorra por vía distinta de la que ha discurrido históricamente, la *diritta via* capaz de mantenerle en su perfección original. Este es el nervio del problema.

La meta que Rousseau se propone alcanzar está a la vista. No se trata de fijar al hombre en su naturalidad; tarea imposible aunque no fuese más que por los ingredientes mecánicos del dinamismo humano. La naturalidad funciona, en cierto modo, de hipótesis normativa. Lo que se busca es que el hombre no corrompa su haber natural en ninguna de las necesarias complicaciones de su existencia. “*Emilio* es un salvaje para vivir en sociedad” (22).

Conservar lo que el natural tiene de bueno en la vida social. Esto no se logra sin encauzar rectamente el haz de las tendencias naturales que integran la sociabilidad. Es evidente, que dentro de los supuestos empiristas de Rousseau, el primer cuidado ha de consistir en proponer al hombre natural todavía incorrupto, el sujeto de nuestra *paideia*, una idea ver-

(22) *Emile*, libro III (pág. 325 del tomo II de la edic. cit.).

dadera de las relaciones sociales y del orden político. He ahí por qué el *Emilio* hubiera quedado incompleto sin el *Contrato Social*. El *Contrato Social* es esa idea del orden verdadero llamado a atraer el despliegue natural de la sociabilidad hacia la *diritta via*. Volveremos sobre ello. El segundo cuidado estriba en evitar la degradación de los afectos naturales contrapuestos por una acción capaz de mantenerlos en equilibrio y enderezarlos a la perfección. Hay, como sabemos, en el corazón del hombre, dos amores contrarios, el amor del orden, al que me impulsa mi bondad natural y que tiene por voz la conciencia, y el amor de mi bienestar, a que me empujan el peso de mi cuerpo y las falacias de mi razón. Sólo es verdadero el orden que resulta del primer amor, pues me amo a mí mismo, pero inscribo ese amor en el amor general a todas las criaturas y al que está en el centro de todo: Dios. Falso, en cambio, el orden que resulta del amor segundo, pues todo se ordena desde mi amor propio, que me toma por centro y excluye al que en verdad lo es de todas las criaturas. La libertad es el poder que el hombre tiene para seguir la voz de la conciencia y desechar la del cuerpo. El cuerpo y la razón particularizan al hombre, le hacen gravitar hacia el interés particular. El sentir natural y la conciencia le llevan a lo general. La libertad es el poder de hacer prevalecer lo general sobre lo particular. Con esto se vislumbra el sentido de la acción que es preciso ejercer sobre el hombre: hay que generalizar en él el amor propio y la piedad natural proponiendo a esas peligrosas tendencias humanas un objeto general. Cuanto más general sea ese objeto, el amor propio y la piedad serán más equitativos, más perfectos. El objeto más general que se puede imaginar es el género humano. No debo detener el amor propio en mí, ni en mi prójimo, ni en el grupo humano a que pertenezco. Todo eso son objetos parciales y el interés que pongo en ellos, particular. Debo extenderlo a la especie humana, al linaje entero del hombre. Entonces mi interés y mi voluntad serán generales. La generalidad es prenda de justicia, porque la justicia consiste en dar a cada uno lo suyo, y sólo cuando resiero mi voluntad a todo el género humano doy a "todos" lo suyo. Lo mismo ocurre con la piedad. Cuando me compadezco de todos por lo que todos tienen de humano, flaco y miserable y no de éste o de aquél, por esta o aquella desgracia concreta, es cuando soy verdaderamente piadoso y conmisericordioso (25). Por uno y otro flanco, generalizo mi querer, fortalezco en mí la tendencia que me lleva a querer el bien de todo el género humano, contra la voz de mi cuerpo y los engaños de mi razón, que me contraen a la mezquindad de lo particular. Hacer que en el hombre prevalezca el amor

(25) *Emile*, libro IV (pág. 537 del tomo II de la edic. cit.).

de lo general sobre lo particular: he ahí la cruz de toda la *paideia* rousoniana. Es ayudar al hombre a ser verdaderamente libre. No queda la razón excluida de esta empresa. En esto Rousseau es fiel, no puede menos de serlo, a la otra cara de la mentalidad ilustrada. La razón mal iluminada me lleva a preferir lo particular y me arroja en la vida artificial, pero tengo en mi mano iluminarme enérgicamente: "Si cultivo mi razón conoceré y amaré a Dios y cumpliré con mis deberes" (24). Mi razón "cultivada", apoyada en mi sentir natural y en la experiencia, me moverá a abandonarme al orden de la naturaleza, me enseñará a olvidarme de mí mismo, y, en ese olvido, a hallar en el bien general mi verdadero bien, pondrá en mi mano una sabiduría verdadera frente al falso saber del hombre artificial. Me adiestrará a regular mi temperamento y mi sensibilidad con la luz de la razón; hará de mí un hombre equilibrado, que encuentra su interés en ser bueno y en hacer espontáneamente el bien. La armonía de la naturalidad y de la razón se acredita en esa gravitación del hombre hacia lo general. Por esa gravitación la libertad natural se perfecciona en una forma superior de libertad: la libertad moral. Rousseau apunta la posibilidad de que el hombre educado, para no caer en el encadenamiento, alcance un modo de existencia superior a la existencia puramente natural. Es la existencia propia de un "espíritu universal", que no cede un adarme a la opinión, infaliblemente orientado al bien general y, por tanto, a su felicidad entera y verdadera. Un modo de existencia así sería capaz de mantenerse por sí solo en una vida esencial. Representa el grado supremo de existencia de que es capaz el hombre, tomándole "tal como es". Ni a Platón ni a ningún griego se le había ocurrido pensar que el hombre es capaz de realizar este esfuerzo por sí mismo. Es algo que los dioses hacen en el hombre. Rousseau no ha eliminado totalmente a Dios. La ascensión se logra haciendo prevalecer en el hombre el verdadero amor de sí, que viene a confundirse en este punto con el amor de Dios. Pero Dios está desvaídamente detrás del sentir natural del hombre y de su razón, cultivada por las luces. Sería, sin embargo, un error atribuir a Rousseau un optimismo excesivo. El autor del *Emilio* creía, sin duda, que esta acción sobre el hombre era posible por obra del hombre mismo, pero no tenía la empresa por fácil. Es más; en el fondo de su corazón no la consideraba bacedera si no se acertaba a sujetar el dinamismo humano a un mecanismo inexorable. Rousseau no comparte la creencia de sus más ilustres contemporáneos en el progreso de la razón. "No hay verdadero progreso de razón en la especie humana porque lo que se gana por un lado se pierde por otro. Todos los espíritus parten siempre del mismo pun-

(24) *Emile*, libro IV (pág. 596 del tomo II de la edic. cit.).

to, y el tiempo que se emplea en saber lo que otros han pensado, como es tiempo perdido para aprender a pensar por uno mismo, se tienen más luces adquiridas y menos vigor de espíritu" (25). La acción de la razón cultivada sobre el hombre no es infalible. La presión que la sociedad ejerce sobre él para torcer su natural es tan grande, que hace falta un esfuerzo ingente para mantenerle en forma, abierto a lo general. No cabe otra salida que insertarlo en un mecanismo tan recio e inexorable como las mismas leyes naturales. Hay un pasaje del *Emilio* que no deja lugar a dudas sobre lo que Rousseau persigue con esta convicción:

"Il y a deux sortes de dépendances: celle des choses qui est de la nature; celles des hommes qui est de la société. La dépendance des choses, n'ayant aucune moralité, ne nuit point à la liberté, et n'engendre point de vices; la dépendance des hommes étant désordonnée les engendre tous... S'il y a quelque moyen de remédier à ce mal dans la société, c'est de substituer la loi à l'homme, et d'armer les volontés générales d'une force réelle, supérieure à l'action de toute volonté particulière. Si les lois des nations pouvaient avoir, comme celles de la nature, une inflexibilité que jamais aucune force humaine ne pût vaincre, la dépendance des hommes redeviendrait alors celle des choses; on réunirait dans la république tous les avantages de l'état naturel à ceux de l'état civil; on joindrait à la liberté qui maintient l'homme exempt de vices, la moralité qui l'élève à la vertu" (26).

Insertar al hombre dentro de un orden tan inflexible como las leyes naturales es el gran tema del *Contrato Social*. El lector atento no habrá olvidado las palabras con que Rousseau abre sus famosos "principios de Derecho político": "Je veux chercher si, dans l'ordre civil, il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre en prenant les hommes tels qu'ils sont, et les lois telles qu'elles peuvent être". La regla que Rousseau busca ha de ser "legítima", pero también "segura". La seguridad exige que el orden sea tan necesario e inexorable como las leyes naturales. Se diría que volvemos a encontrarnos con Hobbes en esta preocupación por la seguridad. El gran inglés buscaba un orden inexorable. Se creía en puerto seguro con una razón pública infalible e irresistible. Rousseau va a construir también una razón pública irresistible e infalible, pero por el camino que le marcan sus propios supuestos. Entre ambos media la experiencia del Estado absoluto y la caída del hombre en la tiranía de la opinión dentro de la sociedad burguesa. La experiencia obliga a buscar la solución por otro camino. Veamos por dentro la hilaza de esa idea del

(25) *Emile*, libro IV (pág. 625 del tomo II de la edic. cit.).

(26) *Emile*, libro II (pág. 454 del tomo II de la edic. cit.).

mejor orden posible, que Rousseau tiene por verdadera y decide levantar ante sus contemporáneos para que, iluminados por su luz, se pongan en marcha hacia la perfección.

La primera idea que Rousseau afirma como verdadera, el cimiento del edificio entero, es que todo lazo social es voluntario. La realidad política emerge de la voluntad humana. Es consecuencia del supuesto ya conocido: todos los hombres son perfectamente libres e iguales por naturaleza. Lo social es algo necesario, pero artificial en el sentido de Rousseau. En efecto, toda relación social comporta dependencia, y en el estado de naturaleza, por definición, nadie depende de otro. Todos son autosuficientes e independientes. Se es libre, y la libertad consiste en autodeterminación. Nadie depende de otro. Si se da por buena la premisa, es claro que la constitución de una dependencia sólo se podrá considerar legítima cuando lo haga por mi propia voluntad libre. Quitemos esa voluntad y no podremos ni imaginar siquiera un vínculo de dependencia que sea legítimo para mí. Legítimo quiere decir conforme a mi derecho natural, como ser libre, igual e independiente. Podría ser sometido a la fuerza pero la fuerza no crea un orden legítimo. Sería una dependencia desordenada. No hay más dependencia legítima que la voluntaria. Hay algo más. Es menester que sea voluntaria por acción de una voluntad efectivamente libre. No es libre un acto de voluntad que entraña el aniquilamiento de mi libertad. Con este argumento impugna Rousseau enérgicamente las tesis absolutistas del contrato de señorío y las especiosas razones de Hobbes y Grocio. La argumentación vale contra el esquema del orden por sumisión del Estado absoluto. Mi voluntad es esencialmente libre, y la libertad es una facultad de mi naturaleza a la que no podría renunciar aunque quisiera, porque el querer con que lo quisiera no sería libre. No hay más que un modo de constituir una dependencia ordenada: la convención.

La segunda idea que Rousseau propone como verdadera es más complicada. Presupone la anterior, que funciona respecto de la nueva como idea simple. Es la siguiente: sólo por una convención voluntaria se constituye una razón pública. La idea se declara en la fórmula de que cualquier método que no sea la convención nunca podrá convertir la pluralidad en unidad. No hay más modo posible de unir a los hombres en una unidad de acción que la asociación. No es sólo que sea el único método legítimo; es el único viable. Sin convención voluntaria no salimos de la multitud. El contrato entre un jefe y un pueblo no crearía una unidad distinta de los elementos componentes. En el mundo interhumano no hay otra vía para la unificación que la concurrencia de voluntades.

Si tomamos esta idea en su pura expresión literal, parece que Rousseau se limita en este punto a repetir algo que se vie-

ne reiterando temáticamente desde la más antigua tradición del pensamiento político. Es la consecuencia a que se está abocado irremediabilmente cuando se parte de la idea del hombre como sustancia. Lo social, lo político, tienen que ser interpretados como una relación entre sustancias. La diferencia estribará en cuál de las facultades que la sustancia humana tiene en su haber sirve para establecer la relación. Pero, en fin de cuentas, el resultado es el mismo: sólo los individuos tienen realidad. En esto no hay variante fundamental desde Aristóteles a Rousseau. Descartes, el antecedente inmediato, ha prolongado la tradición aristotélica haciendo del hombre una "res cogitans". El hombre es una *ousía* con una prerrogativa especial: la cogitación. El racionalismo de los siglos XVII y XVIII extremará la consecuencia implícita en la definición cartesiana: prescindirá cada vez más de la animalidad en el hombre para subrayar su carácter racional o razonable. Pero pensemos un instante en lo que puede pasar cuando se subraya en el hombre precisamente lo animal. Es el caso del naturalismo y, eminentemente, de Rousseau, que ha reducido la sustancia espiritual humana a sensibilidad. Entonces, cuando se nos declara que el único modo de convertir una pluralidad humana en unidad es el contrato o la convención voluntaria, se nos dice literalmente lo mismo que podría decirnos Leibniz, Descartes o Hobbes, pero tras el mismo lenguaje se oculta una realidad diferente. Diferente, porque responde a otro modo distinto de sentir la realidad del hombre y la realidad interhumana. Cuando Rousseau habla de convención "voluntaria" hay que dar al término "voluntad", y "voluntariedad" el sentido genuino que él le confiere. Hay que pensar inmediatamente que esta concurrencia de voluntades (el contrato) es propiamente la concurrencia de una pluralidad de "cosas sensitivas", con el acento puesto precisamente en la sensibilidad. Una de las facultades de esa "res sensitiva" es la voluntad, y la esencia de la voluntad, su vocación natural, es la libertad. El hombre, compuesto de dos sustancias, una material, el cuerpo, y otra espiritual, la sensibilidad, tiene en su misma raíz dos inclinaciones contrapuestas en que puede inscribirse su voluntad libre: la inclinación a lo general y la inclinación a lo particular. Según se inscriba en una o en otra, su voluntad es más o menos general o particular, más o menos libre. Si pongo una junto a otra las voluntades de varios hombres, el resultado que obtengo es muy distinto cuando sumo voluntades que gravitan hacia lo general que cuando yuxtapongo voluntades que gravitan hacia lo particular. La distinción es de importancia capital para interpretar el sentido profundo del *Contrato Social*, uno de los libros más leídos y peor entendidos de todo el pensamiento político. En un caso, la suma de voluntades me da una unidad —asociación, dice Rousseau.

fiel a un término jurídico tradicional— en otro me da una agregación. Cuando la voluntad no gravita hacia lo general ya puedo intentar unir una pieza con otra; no salgo de la multitud. En cambio, cuando hago concurrir voluntades que gravitan hacia lo general, la multitud se transmuta en unidad de acción. Puedo ponerla en juego por un solo móvil, hacerla caminar concertadamente, tengo en la mano un cuerpo unitario, una realidad distinta de las voluntades privadas concurrentes, una "cosa pública". La razón es obvia. Esa gravitación de la voluntad hacia lo general es el querer, que hace al hombre cambiar su manera de ser, le quita su existencia absoluta para darle una relativa, referida a los demás concurrentes (27). Cambia su postura entera ante la vida, su creencia y su sentir. El Robinsón natural se transmuta en un hombre que deja de sentir lo particular para sentir preponderantemente lo general. Sin esa voluntad, la concurrencia de hombres es pura agregación. Creo, por eso, que si es absurdo plantear en torno a Rousseau el problema de si el contrato social es una hipótesis histórica, también es insuficiente contentarse con la idea de que se trata de una hipótesis normativa o un principio regulador. Lo es, sin duda. El contrato social pretende ser el esquema del único orden legítimo entre los hombres. Es también el diseño del mejor orden posible, "tomando a los hombres tales como son y a las leyes tales como pueden ser". Pero es algo más. Es la pauta, el criterio práctico, la acción que el hombre debe ejecutar sobre sí mismo de una manera constante para que lo social no se disuelva en pura agregación. Esa acción consiste en mantenerse gravitando hacia lo general. Cuando esa gravitación se pierde, el orden se corrompe, hay que retrotraer la voluntad hacia lo general. Para que lo social no degenera en artificial y se disuelva en pura agregación, hay que mantener la voluntad en tensión constante hacia lo general. El contrato social, la convención voluntaria de mantener la unidad, no es un hecho pasado y remoto, algo que aconteció, sino algo que está aconteciendo siempre, que está en permanente conservación o repristinación. Algo parecido a la idea genuina de creación. La creación es un acontecer permanente. Lo social no es propiamente una fundación de una vez para siempre, sino una creación constante, que requiere la conservación y la repristinación cuando se ha corrompido. La voluntariedad entendida como esa acción del hombre sobre sí mismo para hacer gravitar su voluntad hacia lo general, interviene en todo momento. No es sólo un principio normativo, es el principio generador y actualizador de esa versión a lo general en que lo social consiste.

A esta luz se comprende mejor la idea que Rousseau quie-

(27) *Émile*, libro I (pág. 401 del tomo II de la edic. cit.).

re expresar bajo el ropaje tradicional de "cuerpo político", "persona pública", "bien público" y "pueblo".

El resultado de la asociación es un cuerpo animado, un hombre magno, como el *Leviathan* de Hobbes. Pero su estructura es distinta. La cabeza de este cuerpo animado, el soberano, no es una razón particular erigida en razón pública, como ocurre en el *Leviathan*; es una razón propiamente "pública", integrada por la pluralidad de razones privadas unificadas. La diferencia se percibe mejor desde el lado de la voluntad, porque lo que la asociación unifica en Rousseau es propiamente la sensibilidad. Por virtud de la asociación original y originante cada asociado hace gravitar su sentir hacia lo general. La gravitación es plena y entera, porque la asociación supone la entrega absoluta de mí mismo a los demás asociados. Cada uno de ellos hace lo mismo que yo, y como todos somos, por definición, iguales, todos recibimos lo mismo que damos, no perdemos nada; seguimos siendo iguales. El esquema formal del contrato sirve para hacer comprender que el hombre sigue siendo igual después de la asociación, aunque su modo de existencia ha cambiado. Lo que ha sufrido mudanza es el modo de sentir de su sustancia espiritual. Ahora no se siente como un "mí" particular, sino engarzado en un "mí" común. Como la esencia de un "mí" es la sensibilidad, quiere decir que la asociación crea una sensibilidad común, un sentir común. Esta es la realidad que denuncia la expresión "cuerpo moral" y "cuerpo político" que el *Contrato Social* emplea a cada paso. Es idéntica, formalmente, al *Political body* de Hobbes, pero la realidad que se enuncia es distinta. La diferencia no está en el modo formal de composición de este producto artificial —en ambos casos un mecanismo—, sino en el *substratum* que le constituye. En Rousseau es la sensibilidad, el sentir. La diferencia es fundamental, porque la idea de un "sentir común" está a un paso de transponer el esquema del mecanismo, y deja barruntar el esquema de otro tipo de orden interhumano que no tendrá vigencia verdadera hasta la centuria siguiente: el organismo. El cambio se apoyará en un nuevo sentido de la realidad interhumana. Dejando a un lado el complejo cuadro de cuestiones que este giro plantea, lo importante es no perder de vista que la medula de ese cuerpo rusionano creado por la asociación es un "sentir común" determinado por la gravitación del sentir de cada asociado hacia lo general. Esta transmutación es la clave del cuerpo político. Por eso puede decir Rousseau que los asociados "se sienten" miembros de un todo. Se trata de un todo animado por una sensibilidad común. En cuanto cuerpo animado, cuenta con una fuerza —el resultado de la acumulación de las fuerzas de los asociados— y una voluntad que sólo será realmente voluntad del todo en la medida en que se inscriba en ese sentir común, la sustancia ani-

mada del cuerpo político. La voluntad que se inscribe en el sentir común es la voluntad general.

El problema de la legitimidad parece así íntegramente resuelto. Cuando obedezco a esa voluntad general inspirada en el sentir común no hago más que seguir mi propio sentir verificado a lo general, el único sentir que me hace verdaderamente libre. Me someto a la voluntad general; pero, en realidad, me obedezco a mí mismo, sigo siendo tan libre como antes. Me encuentro integrado en un orden que no comporta dependencia. Al querer la voluntad general no hago más que preferirme a mí mismo, opto por mi felicidad verdadera, y como cada uno se prefiere a sí mismo, todos somos iguales en derecho. De ahí que cuando me someto a dicha voluntad, si es efectivamente general porque emerge de todos y se dirige a todos, no hay quebranto de la igualdad. Un orden que transmuta la libertad y la igualdad natural en libertad e igualdad moral es el único orden que no comporta dependencia, por tanto legítimo.

Hasta aquí la construcción es impecable dentro de los supuestos roussonianos. El problema se complica con el segundo aspecto del orden que Rousseau busca: la seguridad. ¿Cómo puede ser seguro un orden constituido de esa suerte? La seguridad tiene dos partes principales: la primera es arbitrar un método infalible de manifestación de la voluntad general. La segunda, asegurar que el cuerpo político se dirija inexorablemente por esa voluntad. Examinemos la primera parte del problema.

Lo social es algo que está aconteciendo permanentemente, la actualización constante de un sentir común. Ciertamente, esto es susceptible de mayor o menor intensidad. Cuando la gravitación hacia lo general es intensa, el sentir del "mí" común es vigoroso, los hombres se consideran como un cuerpo y no tienen más voluntad que la general. Cuando ese sentir común se relaja, empieza a cobrar imperio en el hombre el "mí" particular, y el amor a lo general cede en tensión. Cuando el sentir común se rompe, dice Rousseau, "la voluntad general se torna muda". Mas nunca se aniquila. Siempre la voluntad está imantada hacia lo general. Es la vocación natural del hombre, la pendiente de su naturalidad. Este es el supuesto anterior a todas las situaciones concretas en que puede el hombre encontrarse: la voluntad constante más o menos patente a través de su conciencia de querer el bien general. Dentro de una situación concreta, como nunca se aniquila, el toque está en interrogarla para que se manifieste. El modo de manifestación de una voluntad es en cada caso una volición. Hace falta, pues, un método para que en cada volición concreta se actualice esa vocación de la voluntad humana a lo general, que no es sino el principio moral de justicia innato en el hombre. Ese método no puede ser otro para Rousseau que

la concurrencia de todas las voluntades asociadas. Para que la manifestación de lo general en la volición concreta sea genuina es menester que la concurrencia sea de todas y cada una de las voluntades asociadas. El supuesto en que la concurrencia descansa es un hecho, una certeza previa: la asociación, un algo común entre todos los concurrentes. En otro caso, no habría asociación, sería pura agregación e inútil interrogar a lo que, por no existir, no puede manifestarse. Si hay algo común previo, es claro que mi voluntad libre puede escoger entre seguir la voz de la conciencia y querer lo general, o secundar la voz del cuerpo y de la razón y querer lo particular. Sólo el primer querer me hace libre, porque lo que yo quiero siempre realmente es el bien general. Si escojo el segundo querer, no soy libre, he sido engañado por mi razón, me he equivocado. Es lo que pasa cuando se me interroga sobre una cuestión para que conteste con un acto concreto de voluntad. Como mi voluntad quiere siempre lo general, cuando respondo a la pregunta, cualquiera que ella sea, lo que contesto en mi decisión son dos cosas distintas. Por lo pronto, contesto sí o no a un contenido concreto, pero lo que decido realmente en el sí o no es la congruencia o incongruencia de un contenido concreto con mi verdadero querer, que es la voluntad general. Naturalmente, puedo equivocarme. Puedo creer que lo que yo escojo es congruente con el bien general y no serlo. El método para averiguarlo es la concurrencia de todas y cada una de las voluntades. El resultado de esa concurrencia me dirá si mi volición es realmente congruente con el bien general. La concurrencia actualiza la versión de cada uno a lo general. Por eso la volición decide sobre este contenido, pero a la vez sobre la congruencia con el bien general. Cuanto más general sea la volición concreta por razón de los participantes y del objeto de la interrogación, más claramente general será la manifestación de lo general en dicha volición. Todo esto resultaría ininteligible si no se partiese del supuesto absoluto de esa imantación natural de la voluntad hacia lo general, con lo cual la volición general menos general que podamos imaginar por razón del número de voluntades concurrentes que suma a su favor, la mitad más uno, siempre será expresión de la voluntad general, porque, en cualquier caso, siempre será más general que la que manifiesta el resto de las voluntades concurrentes. El principio de la mayoría como método de manifestación de la voluntad general sería perfectamente falible sin el supuesto de esa gravitación previa hacia lo general en que lo social consiste. La voluntad de la mayoría en cada volición concreta está siempre montada sobre la unanimidad de fondo que el contrato social como principio generador de lo social comporta necesariamente. Esto aclara también la famosa y enigmática afirmación de Rousseau de

que cuando el resultado de la volición es contrario a mí, soy yo el que se engaña y se hace patente que mi criterio no era general. Si hubiera vencido mi criterio particular hubiese hecho algo distinto de lo que quería y no hubiese sido libre.

El método es más seguro cuanto mayor sea el número de las voluntades concurrentes. Lo que haya en ellas de gravitación a lo particular es contradictorio entre una y otra y se destruye recíprocamente. Sobre lo que se destruye se alza triunfante la expresión del sentir común. Cuando dentro del cuerpo político se han constituido sociedades menores, son menos las voluntades concurrentes y el grado de generalidad de la volición disminuye. Cuando una sola de esas sociedades es más poderosa que todas las demás voluntades, triunfa una voluntad que, por definición, quiere su bien particular. No hay entonces voluntad general. El grado de generalidad depende de que entren en juego las más voluntades posibles con la mayor inclinación posible a lo general. Una concurrencia de *Ímities* daría siempre por un mecanismo automático la voluntad más general que pueda imaginarse; las voliciones concretas resultantes de esa concurrencia tenderían a expresar no sólo el bien general de todos los concurrentes, sino el bien común de todo el género humano. También es inexcusable que me proponga un objeto general. Mi gravitación hacia lo general no puede actualizarse si lo que se propone a mi decisión es una cuestión particular. El único principio claro con el que cuento dentro de mí es el instinto innato de justicia que me lleva a sentir dónde está mi felicidad verdadera. Para que este principio pueda mover mi voluntad hacia lo general es menester que en la decisión se halle en juego mi felicidad. Si no lo está, como cuando se me propone que decida sobre un hecho o sobre un hombre, algo puramente particular, mi razón carece de principio iluminante que guíe mi voluntad hacia lo general.

Pasemos a examinar el segundo aspecto del problema de la seguridad. El optimismo de Rousseau tiene un límite. Quiere asegurar a toda costa, en cierto modo mecánicamente, que el cuerpo político se dirija forzosamente por la voluntad general. Pretende, nada menos, que llevar la necesidad al mundo moral, con la cual el hombre alcanza el modo supremo de libertad. Queda integrado en un orden; pero libre de toda dependencia, por tratarse de una dependencia necesaria, igual a la que el hombre tiene respecto de las cosas (28). ¿Cómo lograrlo? Es el caso que la asociación ha producido y produce constantemente una fuerza, un poder. Como tal poder o fuerza, puede ser ejercido legítima o ilegítimamente. Se trata de conseguir que ese poder se dirija siempre por la volun-

(28) Texto citado, pág. 454 del tomo II de la edic. cit.

tal general. Para alcanzarlo, "hay que armar las voluntades generales con una fuerza real superior a la acción de toda voluntad particular" (29). A esa voluntad general, armada del poder resultante de la asociación, es a lo que Rousseau llama soberanía. Sus acciones han de ser irresistibles. La irresistibilidad es, como en Hobbes, la nota definitoria del poder político. No es lo mismo irresistible que absoluto. El primero expresa una proporción. Es un poder proporcionado a la fuerza de las voluntades particulares, por tanto, relativo. Todo lo que excede de esa fuerza es innecesario. Rousseau cuida bien de subrayar la limitación immanente a su concepto de la voluntad general. Es una voluntad que por su misma esencia sólo quiere lo que debe querer. Tiene en sí misma su razón de ser, que es el bien general. No puede querer nada que sea inútil para el bien común, pero tampoco puede dejar de querer lo que ese postulado exija. La voluntad general tiene su propia razón y las leyes de la razón, dice Rousseau, son como las naturales: nada se hace sin causa. La voluntad general ha de estar asistida del poder necesario para asegurar su imperio sobre la voluntad particular. El problema de la dosis de poder suficiente es cuestión de proporción. Hay también, por otro lado, un límite objetivo: no puede dejar de ser general. Perdería su razón de ser, no sería guiada por la razón, no habría razón pública, ni orden público. Dirigida a lo particular, la fuerza resultante de la asociación sería irresistible, pero no sería legítima. Tendríamos una regla ilegítima. Recíprocamente, la voluntad general sin fuerza estaría inerte. No sería una fuerza segura. Fuerza y voluntad se corresponden necesariamente. El orden político, la unidad sobre la pluralidad, no es compatible con la escisión de los dos términos de la ecuación.

Fijemos nuestra atención en el juego de los dos términos correlativos. La fuerza al servicio de la voluntad general es el instrumento que convierte en derecho positivo los principios generales de justicia (30). Voluntad general y fuerza son, pues, términos interdependientes, y los dos unidos constituyen la esencia del poder político. La ejecución de las decisiones de la voluntad general por aplicación de la fuerza es lo que Rousseau llama gobierno. El orden político resulta del juego funcional de los tres elementos que le integran: las voluntades concurrentes que producen la voluntad general, la voluntad general misma que se hace presente en cada votación general, la fuerza que ejecuta las decisiones de la voluntad general. Cuando los tres se acoplan armoniosamente el orden se realiza y se mantiene como un mecanismo. La dificultad princi-

(29) *Idem id. id.*(30) *Contrat Social*, pág. 675.

pal viene del tercer elemento: el gobierno. Buena parte del *Contrato Social*, el argumento que podríamos llamar de técnica política, está consagrado a ponderar con balanza de platero la proporción adecuada entre los tres elementos que han de hacer el juego perfecto. Con esto queda zanjado el problema del mejor gobierno posible. Toda forma de gobierno es relativa, depende de su relación con los otros elementos del orden. Lo invariable en términos absolutos es el orden mismo. El orden emergente del contrato social que Rousseau postula es el orden político ideal, el único que realiza plenamente en el nivel de la moralidad las condiciones de perfección dadas previamente por la naturaleza. En cambio, el modo concreto como ese orden puede realizarse es variable, un problema de proporción. El arte político estriba precisamente en atinar con la mejor, y la llave del enigma está en el juego, altamente variable, entre las dos tendencias capitales que prefiguran la conducta humana: la inclinación a lo general, prenda de su felicidad verdadera, impronta de Dios en su sensibilidad, y la proclividad a lo particular, prenda de posible perfección, al par que riesgo casi cierto de corrupción y anonadamiento. Oscilante entre las dos tendencias, corrompido por la artificialidad del vivir burgués, la enérgica *paideia* del *Emilio* y la idea verdadera del orden político, como la antorcha de la caverna platónica, ayudarán al hombre a alcanzar el "vero vivere político", la perfecta convivencia de hombres libres e iguales. Así lo creía Rousseau. El mérito del gran ginebrino estriba en haber llevado a sus consecuencias extremas el problema que la realidad de los siglos xvii y xviii había planteado a la reflexión política. En contra de lo que pudiera parecer, y a muchos ha parecido erróneamente, Rousseau es uno de los pensadores más radicales y consecuentes del mundo moderno. Nadie como él ha acertado a formular con tanto rigor y precisión el esquema puro de un orden político por concurrencia. Es el contrapunto acabado del orden por sumisión que había postulado el absolutismo. Nada mejor que las posiciones extremas para iluminar la flaqueza del adversario al mismo tiempo que la propia. Rousseau está en el límite de una experiencia y en el preludio de otra: la experiencia radical de la libertad. Propiamente es él quien la encabeza.

El *Contrato Social*, con su fórmula de un orden perfecto por concurrencia, iba a convertirse muy pronto—como acaso Rousseau mismo no soñara—en una de las ideas simples más operantes y de más influencia en la mentalidad europea. Era un fragmento de un libro más amplio que Rousseau arrojó al fuego y no quiso dar a la publicidad. Los fragmentos condenados encerraban, sin duda, el cuadro de las ideas progresivamente más complejas llamadas a movilizar la razón de sus contemporáneos en pos del orden político perfecto. Es casi se-

guro que si hubiera publicado el libro entero, su influencia hubiese sido menor. En el desarrollo de las ideas complejas se hubiese hecho irremediablemente patente el angustioso dilema que atenaza a Rousseau y a todos los grandes espíritus de la Ilustración. En fin de cuentas, la mentalidad ilustrada no ha acertado a plantear el problema del orden interhumano más que como un orden de "cosas pensantes", o como un orden de "cosas sensitivas". Para escapar a este dilema hace falta sacar al hombre de la cárcel que le aprisiona: la idea de cosa, sobre la cual incide todo el peso ininterrumpido de la tradición a partir de Aristóteles, con su sentido de la realidad como un sistema de sustancias y de relaciones. Cosas pensantes, cosas sensitivas, tanto da, porque el acento pesa siempre sobre el sustantivo cosa, y este sustantivo no consiente otra salida a lo social sino desde la categoría de relación entre sustancias. El esfuerzo titánico para remover estos supuestos radicales se da todavía dentro del siglo XVIII, pero el lado positivo de ese esfuerzo representa un nuevo punto de inflexión en la mentalidad de la concurrencia. El autor de ese esfuerzo —rostró de dos caras, vuelta la una hacia la Ilustración, abriendo con la otra el siglo XIX— es Kant. El pensamiento incoado en Rousseau estará presente, posibilitando internamente este cambio.

F. J. CONDE

(Continuará.)

