

FILOSOFIA MORAL Y POLITICA EN J. J. ROUSSEAU

Por IRING FETSCHER

Las opiniones sobre la filosofía política de Rousseau son tan contradictorias como las que se emiten acerca de su filosofía moral. Mientras unos le consideran como un liberal anarquizante, otros le reprochan su glorificación del poder estatal y del colectivismo. En la valoración de su ética, unos hablan de una «ética sentimental pura», mientras otros hablan de una especie de anticipación de la ética legal kantiana. Basta con citar a dos representantes de ambas valoraciones, de la filosofía moral: Paul Natorp declara: «Rousseau reduce en último término la moralidad a la buena naturaleza y, especialmente, a la *naturaleza material del ser humano*» (1). En el extremo opuesto, Ernst Cassirer considera que: «La ética de Rousseau *no es una ética sentimental*, sino que es la forma más evidente de la *ética legal pura*, elaborada por Kant» (2). Klaus Reich argumenta de modo algo más diferenciado, pero, en último término, llega a la misma conclusión que Paul Natorp (3).

La legitimidad de estas apreciaciones tan contrapuestas de la ética rousseauiana, sólo puede probarse con relación a las afirmaciones del propio Rousseau. Así podrá verse que *ambas* apreciaciones se apoyan en textos concretos interpretándolos, sin embargo, de modo unilateral y sin tomar en consideración la antropología genética rousseauiana. Dicho en otros términos: en la valoración de la ética rousseauiana —al igual que en la de su

(1) PAUL NATORP: *Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik*, primera parte, Stuttgart, 1907, págs. 198 y sigs.

(2) ERNST CASSIRER: *Das Problem Jean Jacques Rousseau*, en «Archiv für die Geschichte der Philosophie», tomo XLI, pág. 489.

(3) KLAUS REICH: *Rousseau und Kant*, Tübinga, 1936, así como *Staatsrecht und Ethik bei Rousseau*, en «Romanische Forschungen», tomo 60, 1947, págs. 719-734.

pensamiento político— únicamente se han tomado en consideración hasta ahora partes de su filosofía, sin reparar en que, a pesar de la falta de sistema, sus reflexiones sobre la historia, la ética y la política constituyen una totalidad coherente.

Los autores más arriba citados no han prestado suficiente atención sobre todo a la oposición entre la *Bonté* (originelle) y la *Vertu*, que es la realmente moral; oposición que sólo puede interpretarse correctamente sobre el trasfondo de la *imagen dualista del hombre* en Rousseau. Esta imagen del hombre es la que desconocen quienes, a partir de los dos *Discours* interpretan a Rousseau como un apologeta de una ética sentimental pura, o de algunas afirmaciones aisladas en el *Emile*.

Por un lado, Natorp no ha visto, evidentemente, esta diferencia (y oposición) y, en todo caso, olvida que en Rousseau la *Vertu* sólo puede imponerse *contra las pasiones*, consistiendo en el «dominio del propio corazón» (sentimiento); por otro lado, Cassirer ha borrado por completo la diferencia entre Rousseau y Kant. Cassirer ignora así el hecho de que, en Rousseau: 1.º La *Bonté* conserva por completo su derecho a la existencia al lado de la *Vertu*; y 2.º Que el motivo de la *Vertu* (a diferencia de la acción del deber kantiana) no es «puro», ya que se remite a una especie de «amor propio» del «yo» espiritual. Este último punto de vista es el que ha permitido a Klaus Reich encontrar el precedente de la actitud kantiana en la metafísica del Derecho de Rousseau formulada en el *Contrato Social* y no en su filosofía moral (4). Sin embargo, la construcción extraordinariamente ingeniosa con que Klaus Reich trata de explicar la discrepancia entre ética sentimental y metafísica racional del Derecho en Rousseau resulta superflua una vez que se ha reconocido la imagen dualista (y genética) del hombre en Rousseau y la dualidad del *Amour de soi* que de ella deriva. El *Amour de soi* del individuo físico no solamente puede degenerar en el *Amour propre* egoísta que todo lo refiere a sí mismo, sino que también puede transformarse en *Amour de soi* del *être moral*, esto es, del yo espiritual, que coincide con el *Amour de l'ordre* (moral). Por lo demás resulta curioso observar cómo, en el fondo, todos los autores mencionados sucumben por completo a la fascinación kantiana y solamente pueden comprender e interpretar la concepción de Rousseau en la medida que coincide con la de Kant o se opone a ella.

(4) KLAUS REICH: *Rousseau und Kant*, cit., pág. 27.

1. LA «BONTÉ NATURELLE»

El uso que del idioma hace Rousseau no es completamente consecuente. Encontramos, en consecuencia, el término *bon* utilizado en sentidos distintos, por lo que se hace necesario diferenciar un empleo estricto de otro más laxo. Por *bonté naturelle* entenderemos aquí únicamente la caracterización del *homme naturel*, del hombre salvaje originario, como aparece elaborada por Rousseau en su *Segundo Discurso*. En el *Emilio*, por el contrario, se emplea, ocasionalmente, *bonté* y *vertu* de modo indistinto, lo que ha contribuido en gran medida a la confusión de los intérpretes (5). Valiéndonos del contexto, sin embargo, podemos determinar en cada caso si se trata del sentido preciso

(5) Los puntos de contacto con una ética sentimental se encuentran, sobre todo en las indicaciones del segundo discurso, donde Rousseau hace derivar el origen del amor de los hombres y de la moral de la *Commisération* del salvaje (que ilustra de vez en cuando con el comportamiento de los hombres simples del «pueblo» en las «sociedades civilizadas»). Más elaborada aun aparece la ética sentimental en el *Emile*, en un pasaje que Klaus Reich ha tomado como prueba central de su interpretación: «De ser este el lugar apropiado, trataría de probar cómo de los primeros movimientos del corazón surgen las primeras voces de la conciencia y cómo de los sentimientos de amor y de odio nacen las primeras nociones del bien y del mal: mostraría que la justicia y la bondad no son solamente palabras abstractas, seres morales puros, formados por el entendimiento, sino verdaderos afectos del alma ilustrada por la razón (!) y que no constituyen más que el progreso ordenado de nuestros afectos primitivos; que no es posible establecer una sola ley natural por la sola razón, independiente de la conciencia, y que todo el derecho natural no es más que una quimera si no se fundamenta sobre una necesidad natural del ser humano» (*Oeuvres*, Hachette, tomo 2, pág. 205). Y en una nota a pie de página Rousseau acentúa todavía más el carácter sentimental de su moral: «Cuando la fuerza de un alma expansiva me identifica con mi semejante y, por así decirlo, me siento en él, no quiero que sufra a fin de no sufrir yo, me intereso por él por amor a mí mismo y la razón del precepto se encuentra en la propia naturaleza, que me inspira el deseo de mi bienestar... El amor de los hombres, derivado del amor de sí mismo, es el principio de la justicia humana» (*op. cit.*). Con esto nos encontramos muy alejados de toda ética del deber. Probablemente esta oposición queda superada, desde el punto de vista de Rousseau, en la medida en que convierte al amor propio (el del yo «superior», «espiritual») en fuerza impulsora de la acción, dentro de la teoría ampliada de la conciencia (para la cual la *Raison* cumple una función clave). La sola razón —y en esto coinciden todas las afirmaciones de Rousseau, no consigue jamás motivar la acción ética. Existe, sin embargo, una diferencia clara entre aquellos sentimientos de simpatía —ya conocidos por los salvajes— y la acción que se realiza siguiendo los mandatos de la conciencia y que, por lo general, conduce a la virtud. Quizá quepa hablar de dos tipos distintos de acción moral en Rousseau. De ser así, la forma de comportamiento que aquí hemos descrito no es moral en sentido estricto, sino premoral.

y estricto del término o, más bien, del lato (que es el incorrecto desde el punto de vista de la posición que atribuimos a Rousseau). El atributo moral en sentido estricto del hombre evolucionado es la *vertu*; al *salvaje (sauvage)* le corresponde, por el contrario, la *bonté naturelle*. El salvaje es bueno porque no conoce los conceptos ni las valoraciones morales coincidiendo, en consecuencia, plenamente con la naturaleza (su naturaleza) y actuando de acuerdo con ella. «*Les sauvages ne sont pas méchants, précisément parce qu'ils ne savent pas ce que c'est qu'être bons*» (6)*. En sentido estricto, por tanto, los salvajes no son buenos ni malos. La naturaleza les obliga a conservar su propia vida. La autoconservación es, por así decirlo, el primer «deber natural» de todo ser vivo... Mas la expresión «deber» resulta aquí aún más inadecuada, si cabe, que el término *bon*. La naturaleza no infunde en el salvaje pasiones violentas, sino que parece decirle: «*Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui possible.*» A este instinto natural del salvaje es al que llama Rousseau «*maxime de la bonté naturelle*». Rousseau está convencido de que esta máxima es adecuada al estadio primitivo de desarrollo de la humanidad y resulta suficiente para evitar grandes derramamientos de sangre. En otras palabras, en el salvaje el «*Amour de soi même*» aparece dulcificado por una repugnancia innata a dañar a sus semejantes (más de lo necesario). A esta repugnancia llama Rousseau también *pitié* o *commisération* y añade que es la que «ocupa el lugar de las leyes, las costumbres o la virtud en el estado de naturaleza» (es decir, entre los salvajes que no viven en relaciones sociales duraderas, sino que habitan «aislados» en las selvas) (7).

La vida en común o, más exactamente, los encuentros ocasionales, ya que no se consideran aquí los contactos sociales duraderos, aparece configurada de modo relativamente pacífico por medio de esta *pitié*. En realidad, tampoco las expresiones *pitié* y *commisération* son muy adecuadas, pues como se desprende del contexto, se trata de «institutos», similares a los que se encuentran en muchos animales. Su rechazo radical de la civilización evolucionada lleva a Rousseau ocasionalmente a conceder rasgos humanos simpáticos al hombre salvaje primitivo (al que, en otros lugares pinta como «similar al animal»)

(6) J. J. ROUSSEAU: *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, en *Oeuvres complètes* (Ed. de la Pléiade), vol. III, pág. 154.

* «Los salvajes no son malos precisamente porque no saben lo que es ser buenos.»

(7) *Op. cit.*, pág. 156. «Es cierto que la piedad es un sentimiento natural que, al moderar en cada individuo la actividad del amor de sí, concurre a la conservación mutua de toda la especie. La piedad es la que nos impulsa, sin reflexión alguna, a acudir en socorro de aquellos a quienes vemos sufrir: es la que, en el estado de naturaleza, hace las veces de leyes, costumbres y virtud, con la ventaja de que nadie trata de desobedecer a su dulce voz» (pág. 156).

o bien a «civilizar» desmedidamente los motivos de su conducta. Rousseau está convencido de que los instintos puramente animales, el instinto alimenticio y el instinto sexual son, en principio, tan poco violentos que no pueden conducir a conflictos cruentos prolongados. Únicamente cuando se ha desarrollado la vida social del hombre, es decir, cuando ha aparecido la necesidad de reconocimiento, de honra, gloria y admiración puede el amor sexual provocar enfrentamientos bélicos (como la guerra de Troya).

A pesar del empleo de las expresiones *pitié* y *commisération* no debemos imaginar en modo alguno a los salvajes rousseauianos como unos seres simpáticos. En el *Contrat Social* Rousseau los llama francamente *animaux stupides* y en el *Segundo Discurso* se dice: «su inteligencia hacía tan pocos progresos como su vanidad» (8). Mientras los seres humanos vivan en aislamiento pueden hacer pocos progresos, porque todo lo que descubran e inventen vuelve a perderse con su muerte. No existe tradición alguna, ni comunicación hablada, ni sentimientos duraderos entre los hombres. El estado de *salvajismo* (*sauvagerie*) tampoco es, en absoluto, la «edad de oro» idealizada por Rousseau; antes bien, ésta se sitúa en un estadio superior del desarrollo de la humanidad, una vez que, gracias a circunstancias externas, como incendios forestales, inundaciones, etc., surgieron las primeras comunidades inseguras de seres humanos y los salvajes se convirtieron en miembros de la tribu. «Quoique les hommes fussent devenus moins endurants, et que la pitié naturelle eût déjà souffert quelque altération, ce période du developpement des facultés humaines, tenant un juste milieu entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité de notre amour propre, dut être l'époque la plus heureuse et la plus durable— L'exemple des sauvages, qu'on a presque tous trouvés à ce point, semble confirmer que le genre humain était fait pour y rester toujours; que cet état est la véritable jeunesse du monde; et que tous les progrès ultérieurs ont été, en apparence, autant de pas vers la perfection de l'individu, et, en effet, vers la décrépitude de l'espèce» (9) *. También sa-

(8) «El hombre salvaje... no tenía más que los sentimientos y las luces propios de este estado, no sentía más que sus verdaderas necesidades, no miraba sino lo que creía que tenía interés en ver y su inteligencia hacía tantos progresos como su vanidad. Si, por casualidad, hacía algún descubrimiento, no podía comunicarlo, pues no reconocía a sus hijos» (pág. 160).

(9) *Op. cit.*, pág. 171.

* «Aunque los hombres se hicieron menos sufridos y la piedad natural experimentó cierta alteración, este período de desarrollo de las facultades humanas, en el justo medio entre la indolencia del estado primitivo y la actividad petulante de nuestro amor propio, tuvo que ser la época más feliz y más duradera. El ejemplo de los salvajes que hasta ahora hemos encontrado parece confirmar que el género humano estaba hecho para vivir así para siempre, que este estado es la juventud verdadera

bemos de esta etapa feliz del desarrollo de la humanidad que «la moral comenzó a introducirse en las acciones humanas», y que la *bonté naturelle* ya no era suficiente para la regulación de las relaciones entre los seres humanos (10).

La *bonté naturelle* únicamente constituye orientación suficiente del comportamiento humano entre los salvajes que originariamente viven en el aislamiento originario; una situación, por otro lado, de cuya exactitud histórica no estaba convencido Rousseau.

El objetivo polémico de la doctrina de Rousseau acerca de la *bonté naturelle* de los salvajes se orienta, en primer lugar, contra la teoría del *pecado original* y, al mismo tiempo, contra la representación del «hombre natural» en la filosofía de Thomas Hobbes (11). Rousseau trata de probar que los hombres no tienen por qué ser necesariamente malos, sino que han llegado a serlo solamente en el curso del desarrollo histórico y bajo condiciones sociales determinadas. El vicio y la maldad son productos del desarrollo histórico y no disposiciones naturales que habría que aceptar inevitablemente. Que esta posición polémica era determinante para Rousseau se deduce, entre otras cosas, de aquel pasaje del *Emile* en el que emite la hipótesis de un hombre «malo por naturaleza»: «Si la *bonté morale* est conforme à notre nature, l'homme ne saurait être sain d'esprit ni bien constitué qu'autant qu'il est bon. Si elle ne l'est pas, et que l'homme soit méchant naturellement, il ne peut cesser de l'être sans se corrompre et la *bonté* n'est en lui qu'un vice contre nature. Fait pour nuire à ses semblables comme le loup pour égorger sa proie, un homme humain serait un animal aussi dépravé qu'un loup pitoyable» (12) *. Para poder elaborar una moral cualquiera es necesario, por

del mundo y que todos los progresos posteriores han sido aparentemente otros tantos pasos hacia la perfección del individuo y, en realidad, hacia la decrepitud de la especie.»

(10) «La bondad conveniente al estado puro de naturaleza ya no era la que convenía a la sociedad naciente» (*op. cit.*, pág. 170).

(11) Este hecho resulta especialmente claro en la carta de Rousseau al arzobispo de París, Christophe de Beaumont: «El principio fundamental de toda moral... es que el hombre es un ser naturalmente bueno, amante de la justicia y del orden, que no hay perversidad original alguna en el corazón humano y que los primeros movimientos de la naturaleza son siempre rectos.» (*Oeuvres*, Hachette, tomo 3, pág. 64).

(12) *Oeuvres*, Hachette, tomo 2, pág. 258.

* «Si la bondad natural es conforme a nuestra naturaleza, el hombre no podrá ser sano de espíritu y bien constituido más que si es bueno. Si la bondad natural no es conforme a la naturaleza y el hombre es malo naturalmente, no puede dejar de serlo sin corromperse y la bondad no es en él otra cosa que un vicio *contra natura*. Hecho para dañar a sus semejantes, como el lobo para degollar a su presa, un hombre humano sería un animal tan depravado como un lobo piadoso.»

tanto, partir del principio de que los hombres son buenos «por naturaleza» (esto es, que no tienen disposición *biológica* alguna que los obligue a hacer daño a sus semejantes). Si fueran malos «por naturaleza», entonces, toda «buena acción» (es decir, toda acción humanitaria) se convertiría en una «perversión». En esta forma de argumentar se expresa claramente una doble función del concepto de naturaleza. De un lado es «natural» lo que la naturaleza biológica ha dado al hombre; por otro lado, también es «natural» la norma con relación a la cual hay que orientarse. Si la maldad fuera natural en el hombre, entonces éste debería comportarse con arreglo a ella (¡a fin de ser «moral»!). Por otro lado, como quiera que, en efecto, los hombres suelen no comportarse «bien», tiene que haber motivos para ello, que no se encuentren en su naturaleza, sino en las condiciones de vida social y cultural bajo las cuales actúan. En razón de su suposición de una «bondad natural» de los hombres, Rousseau llega a una condena moral de ciertas relaciones sociales que destruyen aquella bondad y que, en todo caso, hacen necesario un esfuerzo moral consciente si se quiere que sea posible la vida pacífica en común. Bertolt Brecht argumentaba del mismo modo al decir: «Malhaya del país que necesita héroes» (*Galilei*).

Entre los ingleses del siglo XVIII, la ética sentimental natural se considera como un presupuesto suficiente para una vida pacífica en común. Esta ética sentimental es la base de una concepción liberal del orden político de la vida comunitaria. El Estado tiene que cuidarse, en realidad, de que los impulsos naturales (¡y sociales!) de todos, puedan expandirse libremente, a fin de garantizar de este modo la justicia y la felicidad. El comportamiento moral (altruista) y el amor propio no solamente son compatibles, sino que constituyen una unidad indisoluble. Los impulsos altruistas (*benevolence*) y el «egoísmo tranquilo» del individuo económico van de consuno en cada persona y si el Estado restringe toda intervención perturbadora, garantizan la riqueza social y la felicidad general. A pesar de las diferencias en las doctrinas de cada uno de ellos, la mayoría de los filósofos morales ingleses del siglo XVIII coinciden en que los hombres son buenos por naturaleza y *seguirán siéndolo* siempre que el Estado y la autoridad no se lo impida. De esta actitud surgen consecuencias que, tanto para la teoría política como para la económica, son liberales, favorables a la expansión del capitalismo comercial. Por el contrario Rousseau estaba convencido —como, antes de él, ya lo estaba Mandeville— de que los comportamientos forzados por una sociedad competitiva productora de mercancías no eran compatibles con las exigencias de una moral altruista. El orden social del capitalismo primitivo, que estaba surgiendo por entonces, obligaba a cada uno a enriquecerse con todos los medios que estuvieran a su alcance: «Que devienda la vertu quand il faudra s'enri-

chir à quelque prix que ce soit? Voilà ce que je leur ai demandé, et ce que je leur demande encore» (13)*.

La bondad natural, que mana del corazón incorrupto del salvaje no puede resistir las exigencias del estado social; únicamente resulta fuerte en la medida en que los intereses de los seres humanos físicos no entran en oposición (y en conflicto); ya sea porque los hombres vivan aún en el hipotético estado originario de la naturaleza, ya porque se les mantenga —como a Emilio— en un aislamiento artificial frente a la sociedad. El objetivo pedagógico del preceptor de Emilio parece consistir en conservar la *bonté naturelle* todo el tiempo que sea posible, hasta que llegue a convertirse en habitual, a fin de poder resistir luego la vida en la depravada sociedad competitiva. Pero, si lo consideramos con mayor detenimiento, no se trata aquí solamente de la conservación simple de la «bondad» natural inconsciente del salvaje, sino de la expansión de la «conciencia», que consiste en el amor propio del «yo superior», así como en el «amor al orden». El ardid de la educación en el *Émile* consiste, evidentemente, en ahorrarle al individuo, en la medida de lo posible, el camino de la depravación, a fin de conducirlo directamente desde la inocencia premoral a la virtud (la acción continua en razón de la prudencia de la conciencia).

2. LA TRANSFORMACION DEL «AMOUR DE SOI» EN «AMOUR PROPRE»

Rousseau recoge el concepto del *amour propre* de la teología y la filosofía moral del siglo XVII, pero le confiere un lugar histórico preciso en la evolución de la humanidad. Por otro lado, más tarde —en las *Considérations sur le Gouvernement de Pologne et sur sa Réformation projetée* (1772)— aparece en Rousseau también el término *égoïsme* por primera vez (14). El surgimiento del *amour propre* a partir del *amour de soi*, moralmente indiferente (es decir, natural), puede compararse, en virtud de la función que cumple, con el *pecado original* de la teología cristiana: resulta igualmente funesto, pero se puede corregir de nuevo, al menos parcialmente, por medio de los solos es-

(13) J. J. ROUSSEAU: *Carta al abate Raynal, del año de 1751*, en *Oeuvres*, Hachette, tomo 1, pág. 21.

* «¿Qué será de la virtud cuando haya que enriquecerse a toda costa? Eso es lo que les he preguntando y sigo preguntándoles.»

(14) Cfr. *Oeuvres*, La Pléiade, tomo 3, pág. 957: «¿Qué es lo que nos impide ser hombres como ellos? (como los antiguos romanos). Nuestros prejuicios, nuestra baja filosofía y las pasiones del interés mezquino, concentradas con el egoísmo en todos los corazones por las instituciones ineptas que jamás dictó el genio.»

fuerzos morales de los hombres. Con el surgimiento del *amour propre* se pierde la inocencia del hombre y lo que se sigue de ello es la posibilidad del pecado y de la virtud (la acción en razón de la conciencia). Con todo, Rousseau no es completamente consecuente en esta analogía, puesto que sitúa a la *société naissante* (en la que ya surgen el *amour propre* y la moral) por encima del «estado originario de naturaleza», al que cabría comparar con la inocencia paradisíaca.

La razón de esta «desviación» del modelo bíblico de la historia del pecado original se encuentra en el hecho de que, con gran realismo, Rousseau apenas puede atribuir rasgos humanos a los hombres que viven en aislamiento, mientras que el mito bíblico ya supone dos individuos que se encuentran en posesión plena de facultades humanas (hasta el «conocimiento del bien y del mal»). Por otro lado, sin embargo, Rousseau no llega tan lejos como Hegel, quien interpreta el pecado original como un paso necesario e incluso loable en el desarrollo de la humanidad. Rousseau es consciente —desde un principio— de la *ambigüedad de todo progreso*. Aunque la *société naissante* —como estado desarrollado de los salvajes socializados— es decididamente preferible al estado originario, contiene ya en sí misma la semilla de una evolución posterior y, en último término, más fatal. Los seres del estado natural originario, que viven en aislamiento y a los que apenas cabe llamar «seres humanos» (*animaux stupides!*) no eran conscientes en absoluto de su existencia. Ni siquiera conocían la «felicidad» que, hasta cierto punto, quisiera atribuirles Rousseau. Esta felicidad surge solamente en nuestra conciencia, en la medida en que hagamos abstracción de la miseria del mundo civilizado. Los cazadores y recolectores de la *société naissante* o, también, los bárbaros propietarios de rebaños de la época posterior, sentían, sin duda, la felicidad; su intelecto y su vida sentimental estaban bastante desarrolladas para hacerlos receptivos, pero, al mismo tiempo, con el surgimiento del *amour propre* se había echado también la semilla de la evolución posterior, de la descomposición social, del antagonismo individual y de clase.

A partir de un cierto estadio primitivo de desarrollo, el *amour propre* es el impulso realmente «malo» en todo ser humano. No obstante, como ya se ha dicho, no se trata de una disposición biológica (aquí contradice Rousseau de antemano a los biólogos del comportamiento, que hablan de una agresividad humana, heredada de los antepasados animales). Con la unión en las primeras comunidades duraderas también se transforma el propio ser humano, su intelecto y su vida sentimental se desarrollan y, del inocente amor de sí mismo, se pasa al perverso *amour propre*. Rousseau considera que este proceso es algo fatal, que los individuos aislados no pueden evitar. Lo que si es posible, por el contrario, es controlar y reprimir el *amour propre*

en uno mismo, a través de la acción propiciada por la conciencia y del descubrimiento de la virtud. En consecuencia, la virtud solamente es posible (y necesaria) una vez que se ha desarrollado el *amour propre*. Exactamente igual que solamente puede existir un comportamiento moral a partir de la «caída del hombre». En su *Religión dentro de los límites de la razón pura* (1793), Kant luchó con el mismo problema que Rousseau creía haber resuelto con la remisión al origen social del «principio del mal». Pero así como, en Kant, el «origen inteligible del mal» en la *perversio* de la voluntad humana, no se puede entender como una «disculpa» del individuo, tampoco en Rousseau queda este individuo eximido merced a la remisión al origen social del mal. No es el individuo, sino Dios, quien ha de aceptar la responsabilidad por la existencia del mal en el mundo (como ha demostrado convincentemente Cassirer). Incluso aunque los seres humanos (como grupo) *tuvieran que ser fatalmente malos*, el destino no puede obligar a ninguno de ellos a *seguir siéndolo*. Únicamente merced a la corrupción del corazón o a la transformación del *amour de soi* en *amour propre* es posible en principio el comportamiento moral, sobre la base del esfuerzo ético en la lucha con las pasiones (del *amour propre*).

Mientras que los teóricos iusnaturalistas de los siglos xvii y xviii utilizan de modo indiferenciado, en la mayoría de los casos, los dos conceptos de *amour de soi* y *amour propre*, Rousseau encontró explicaciones en Fénelon en las cuales se seguía al amor propio hasta sus más sutiles escondrijos.

El *amour de soi* busca, de modo inmediato, la conservación de la propia existencia física. Sin embargo, cuando la división social del trabajo hace imposible la autoconservación con las propias fuerzas, en otras palabras, cuando la autarquía individual se ha perdido, y, por tanto, cada individuo depende de los otros seres humanos, surge el *amour propre*, esto es, la voluntad de utilizar a los otros hombres como medios para la consecución del fin de la conservación (y mejora) de las propias condiciones materiales de vida. La dependencia de los otros hombres, que surge en la sociedad, no solamente es de carácter material (a consecuencia de la división social del trabajo, que Rousseau ilustra con el ejemplo del labrador y el herrero que hace los arados) sino que es, al mismo tiempo, espiritual. El salvaje —supone Rousseau— se basta a sí mismo, es una unidad espiritual; en la sociedad, en cambio, en la que depende materialmente de otros hombres, también depende de ellos espiritualmente (esto es, emocionalmente). Necesita su reconocimiento, valoración y afecto. Desea alcanzar algún valor ante sus conciencias, ser honrado, y, en la medida de lo posible, amado. Con ello, sin embargo, aparecen *necesidades nuevas*, que trascienden ampliamente a las naturales (físicas). A fin de ser reconocido y amado, uno quisiera ser hermoso, inteligente, rico y pode-

roso o, cuando menos, parecerlo. Todo individuo en la sociedad, por tanto, trata de conseguir los medios materiales necesarios que, en último término, servirán para aumentar su prestigio (o que abran la posibilidad de «comprar» a otros nombres y hacerlos trabajar para él). El *deseo de poder* surge del sentimiento de debilidad que invade al hombre que, en la sociedad, depende de los demás por partida doble. Únicamente cuando se ha acumulado suficiente poder vuelve a surgir el sentimiento de la seguridad (aunque, como ya reconoció Hobbes, el concepto de «suficiente» aquí es ilimitado). En tanto que el *amour de soi* es un «sentimiento absoluto», lo que en Rousseau significa un sentimiento que descansa sobre sí mismo, *sin consideración a la comparación con los demás*, el *amour propre*, como «sentimiento relativo» se orienta a la relación con los demás y la comparación con ellos. Por este motivo, nunca puede ser satisfecho completamente. Rousseau ejemplifica esto una y otra vez en relación con el amor sexual, que aparece dominado en la sociedad por la *moral de l'amour* y ya no expresa en absoluto una necesidad física primaria, sino, más bien, una de carácter espiritual: «Pour qui n'aurait nulle idée de mérite ni de beauté, toute femme serait également bonne, et la première venue serait toujours la plus aimable» (15) *; ello es válido para el hombre en estado natural. Para los hombres en la sociedad, sin embargo, de lo que se trata es de ser reconocido, apreciado y amado por la mayor cantidad posible de semejantes: «La préférence qu'on s'accorde, on veut l'obtenir; l'amour doit être réciproque. Pour être aimé, il faut se faire aimable; pour être préféré, il faut se rendre plus aimable qu'un autre, plus aimable que tout autre, au moins aux yeux de l'objet aimé. De là les premiers regards sur ses semblables; de là les premiers comparaisons avec eux; de là l'émulation, les rivalités, la jalousie... Celui qui sent combien il est doux d'être aimé voudrait l'être de tout le monde, et tous ne sauraient vouloir de préférence qu'il n'y ait beaucoup de mécontentes. Avec l'amour et l'amitié naissent les dissensions, l'inimitié, la haine. Du sein de tant de passions diverses je vois l'opinion s'élever un trône inébranlable, et les stupides mortels, asservis à son empire, ne fonder leur propre existence que sur les jugements d'autrui» (16) **.

(15) *Oeuvre*, Hachette, tomo 2, pág. 184.

* «Para quien no tenga idea alguna del mérito ni de la belleza, cualquier mujer será buena y la que primero llegue será siempre la más digna de amor.»

(16) *Op. cit.*

** «Pretendemos obtener la preferencia que nos concedemos; el amor ha de ser recíproco. Para ser amado es necesario hacerse amar; para ser preferido es necesario hacerse más digno de amor que otro, más digno de amor que cualquier otro, al menos a los ojos del objeto amado. De ahí las primeras miradas sobre los semejantes; de ahí las primeras comparaciones con ellos; de ahí la emulación, las

Mientras que las «passions douces et affectueuses naissent de l'amour de soi, les passions haineuses et irascibles naissent de l'amour propre. Ainsi, ce qui rend l'homme essentiellement bon est d'avoir peu de besoins, et de peu se comparer aux autres; ce qui le rend essentiellement méchant est d'avoir beaucoup de besoins, et de tenir beaucoup à l'opinion» *. La esencia del amor, surgido en el estado de sociedad no está constituida por el anhelo natural de la unión con el individuo del otro sexo, sino por el anhelo de conseguir la preferencia, el reconocimiento y la posesión exclusivos, obtenidos en una lucha competitiva con los demás. Las necesidades, sin embargo, crecen hasta el infinito por la referencia a la «opinión» y, con ellas, los conflictos, la maldad y los delitos.

Lo que describe aquí Rousseau desde el punto de vista moral es el anhelo de todos los individuos de conseguir poder, riqueza y prestigio, típico de la sociedad moderna, dinámica, burguesa e individualista. Rousseau observaba con la mayor preocupación a esta sociedad que, por entonces, comenzaba a liberarse de las cadenas de la sociedad estamental tradicional. Rousseau, en quien muchos celebran al liberador del sentimiento emite, precisamente, el juicio más severo que se pueda imaginar sobre el fuerte «sentimiento moderno» del individuo emancipado. Rousseau sabe, por supuesto, que el *amour propre* hace a los hombres enormemente creadores y que a él hay que agradecer la mayor parte de los adelantos científicos y artesanales (artísticos); pero también sabe que cada descubrimiento nuevo, cada producto nuevo fortalece más el *amour propre* de los hombres.

No existe posibilidad de retroceso, pero sí la hay de avance; el avance hacia la ética de la virtud, que mantiene bajo control al *amour propre*. Esta ética de la virtud (así como el patriotismo, que actúa como un «sustitutivo ético») se han de entender como parte componente esencial de la filosofía política de Rousseau, incluyéndolas en la interpretación del *Contrat Social*, si no se quiere entenderlas erróneamente.

rivalidades, los celos... El que conoce la dulzura de ser amado quisiera serlo por todo el mundo y nadie quisiera que dejara de haber descontentos. Con el amor y la amistad nacen las disensiones, la enemistad, el odio. De entre tantas pasiones diferentes veo cómo la opinión se erige un trono inquebrantable, mientras que los estúpidos mortales, sometidos a su imperio, no fundamentan su propia existencia sino sobre los juicios de los demás.»

* «Las pasiones dulces y afectuosas nacen del amor de sí, las pasiones odiosas e irascibles nacen del amor propio. Así, pues, lo que hace al hombre esencialmente bueno es el tener pocas necesidades y el compararse poco con los demás; lo que le hace esencialmente malo es el tener muchas necesidades y el conceder mucha importancia a la opinión.»

3. LA IMAGEN DUALISTA DEL HOMBRE EN ROUSSEAU Y SU ETICA DE LA VIRTUD

Según Rousseau, la *vertu* consiste en la capacidad de vencer al *amour propre* por medio del esfuerzo propio. En el *Émile* se dice: «il n'y a point de bonheur sans courage, ni de vertu sans combat. Le mot de vertu vient de force; la force est la base de toute vertu. La vertu n'appartient qu'à un être faible par sa nature, et fort par sa volonté; c'est en cela seul que consiste le mérite de l'homme juste. Tant que la vertu ne coûte rien à pratiquer, on a peu besoin de la connaître. Ce besoin vient quand les passions s'éveillent» (17) *. En una carta a Franquières Rousseau elabora la oposición entre *bonté* y *vertu* de un modo aún más claro: «Faire le bien» dice en ella, «est l'occupation la plus douce d'un homme bien né: sa probité, sa bienfaisance, ne sont point l'ouvrage de ses principes, mais celui de son bon naturel; il cède à ses penchants en pratiquant la justice, comme le méchant cède aux siens en pratiquant l'iniquité. Contenter le goût qui nous porte à bien faire est bonté, mais non pas vertu» y añade, casi en el estilo de Kant, «la vertu ne consiste pas seulement à être juste, mais à l'être en triomphant de ses passions, en régnant sur son propre coeur» (18) *. La virtud consiste, por tanto, en el dominio que, en función de los principios, ejerce el individuo sobre sus pasiones, desarrolladas por medio de la sociedad. Este dominio representa, al propio tiempo, su «libertad moral», por medio de la cual el individuo se emancipa de la determinación exterior de las pasiones. El «yo» que aquí se libera no es el yo físico y material, sino el «yo moral» que se hace visible (y se constituye) en, y a través de, este acto. Esta determinación exterior de las pasiones producida por los hombres, pero el individuo que vive en

(17) *Op. cit.*, tomo 2, pág. 416.

* «No existe felicidad alguna sin valor, ni virtud sin combate. La palabra virtud viene de fuerza; la fuerza es la base de toda virtud. La virtud corresponde a un ser débil por su naturaleza y fuerte por su voluntad; sólo en esto reside el mérito del hombre justo. Mientras la práctica de la virtud no cueste nada, no hay necesidad de conocerla. Esta necesidad aparece cuando las pasiones se despiertan.»

(18) *Carta del 15 de enero de 1769*, en *Oeuvres*, Hachette, tomo 12, pág. 147.

* «Hacer el bien es la ocupación más dulce de un hombre bien nacido: su probidad, su carácter benéfico no son la obra de sus principios, sino de su buen natural; cede a sus inclinaciones al practicar la justicia, igual que el malo cede a las suyas al practicar la iniquidad. Satisfacer el gusto que nos lleva a hacer el bien es bondad, pero no virtud. La virtud no consiste solamente en ser justo, sino en serlo triunfando de las pasiones y reinando sobre el propio corazón.»

una «sociedad civilizada» la encuentra dada de antemano y se ve precisado a superarla por medio del esfuerzo moral (para él mismo).

La conciencia, que ocupa el centro de la ética rousseauiana de la virtud, tiene, considerada externamente, la misma función para el individuo que vive en la sociedad que el instinto (la *commisération* o la *pitié*) para el salvaje originario. Rousseau era consciente de este paralelismo y lo ha subrayado por medio de similitudes terminológicas que, en realidad, han contribuido a oscurecer el carácter propio de la conciencia a los ojos de sus lectores. Como disposición, la conciencia es innata al ser humano (se encuentra contenida, por decirlo así, en la *perfectabilité* que Rousseau atribuye al hombre), pero sólo se desarrolla con ayuda de la razón que, a su vez, únicamente aparece en el estado de sociedad. Sin embargo, la sola razón es incapaz de poner a actuar a la conciencia: «Connaître le bien, ce n'est pas l'aimer; l'homme n'en a pas la connaissance innée; mais sitôt que sa raison le lui fait connaître, sa conscience le porte à l'aimer; c'est ce sentiment qui est inné» (19) *. La razón puede, por tanto, reconocer el bien y hacerselo visible al alma, pero la conciencia surge por medio de la inclinación amante al bien reconocido. La conciencia es la fuerza espiritual que nos permite amar al bien reconocido. En otro lugar, por lo demás, se describe «el bien» como «orden» (orden bello, belleza del orden) (20). Rousseau prosigue aquí la línea de las antiguas ideas filosóficas, según las cuales, lo «bello», el «orden bello» (del cosmos) provocan en el hombre una inclinación afectiva o, con otras palabras, este tipo de amor consiste en la preferencia de aquello que es objetivamente digno de amor. La conciencia no es, pues, un sentimiento puro, sino, más bien, únicamente, el sentimiento provocado por un orden objetivamente racional (y «bello») reconocido por la razón, que impulsa a la acción en el sentido de ese orden. Con su teoría sobre la conciencia, Rousseau trata de contestar a la cuestión de la fuerza impulsora de la acción moral que Kant ha dejado prácticamente abierta.

La libertad de elección del ser humano (que le hace accesible a la culpa y a la moralidad) consiste en que puede decirse claramente entre los dos «empleos» de su razón. De un lado puede emplearla, como «razón instrumental» (conocimiento de la dominación, Scheler) para encontrar los medios más adecuados a fin de satisfacer las necesidades derivadas del *amour propre*; de otro lado puede emplearla para comprender el orden (moral, cósmico, divi-

(19) Confesión del vicario saboyano, en *Emile*, tomo 2, pág. 262.

* «Conocer el bien no es amarlo: el hombre no tiene un conocimiento innato del bien; pero, una vez que su razón se lo hace conocer, su conciencia le impulsa a amarlo; este es el sentimiento que es innato.»

(20) *Carta a M. de Beaumont*, en *Oeuvres*, Hachette, tomo 3, págs. 64 y sigs.

no) hacia cuya conservación orienta su amor. Ahora bien, Rousseau no habla expresamente en parte alguna —al menos que yo sepa— de este acto decisivo (sobre el que Kant concentra toda su atención en su ética). Como quiera, sin embargo, que partía del hecho de que todo el hacer de los hombres es motivado por su *amour de soi*, tuvo que ver dos variantes posibles del amor de sí mismo en el comportamiento egoísta y en el comportamiento moral (o virtuoso y orientado por la conciencia). Estos dos tipos de amor de sí se refieren, en realidad a dos «yoes» decisivos. En su carta al arzobispo de París, Christophe de Beaumont, escribe Rousseau (en noviembre de 1762): «L'homme n'est pas un être simple; il est composé de deux substances. Si tout le monde ne convient pas de cela, nous en convenons, vous et moi, et j'ai tâché de le prouver aux autres. Cela prouvé, l'amour de soi n'est plus une passion simple; mais elle a deux principes, savoir l'être intelligent et l'être sensitif, dont le bienêtre n'est pas le même. L'appétit des sens tend à celui du corps, et l'amour de l'ordre à celui de l'âme. Ce dernier amour développé et rendu actif, porte le nom de conscience; mais la conscience ne se développe et n'agit qu'avec les lumières de l'homme» (21) *. El hombre es *vertueux*, por tanto, cuando antepone el bienestar de su *être intelligent* —esto es, el orden— al de su *être sensitif* —esto es, todo aquello que para sí desea el *amour propre*—. La moralidad consiste en la ordenación correcta de ambas formas del amor de sí, de igual modo que también consistía en Kant en la ordenación correcta de ambos impulsos de la acción humana. En Kant estas dos consistían en el amor de sí de un lado y el respeto a la ley moral del otro: «Por tanto, la distinción de si el hombre es bueno o malo no consiste en la diferencia de los impulsos que recoge en sus preceptos (...) sino en la subordinación (la forma de la misma), es decir, en saber cuál de los dos se convierte en condición del otro. En consecuencia, el hombre solamente es malo porque invierte el orden moral de los impulsos, es decir, que incorpora a éste a la ley moral junto al amor de sí; pero como quiera que se da cuenta de que la una no puede coexistir con el otro, sino que éste ha de subordinarse a aquella, convierte al impulso del amor de sí y sus inclinaciones en condición

(21) *Op. cit.*, págs. 64 y sigs.

* «El hombre no es un ser simple, sino que está compuesto de dos sustancias. Aunque no todos están de acuerdo con esto, nosotros, vos y yo, si lo estamos, y yo he tratado de probárselo a los demás. Una vez esto demostrado, el amor de sí no es ya una pasión simple, sino que tiene dos principios: el ser inteligente y el ser sensitivo, cuyos bienestares no son los mismos. El apetito de los sentidos tiende al del cuerpo y el amor del orden al del alma. Este último amor, una vez desarrollado y puesto en actividad, lleva el nombre de conciencia; pero la conciencia no se desarrolla y no actúa más que con las luces del hombre.»

del cumplimiento de la ley moral, siendo así que habría que entender a la última, más bien, como único impulso y condición suprema de satisfacción de la primera» (22).

En estas dos citas puede verse con claridad tanto el parecido como la diferencia esencial entre la ética rousseauiana y la kantiana. Ambas hablan de una jerarquía de impulsos, pero mientras que Rousseau *distingue dos tipos de amor de sí*, Kant desconoce el amor del sí del yo moral (¿inteligible?) y postula una «voluntad pura» que únicamente promueve la acción en «consideración a la ley moral». A diferencia de Kant, Rousseau conoce manifiestamente aquella concepción antigua y sustancial de la razón, que se remite a un «orden» objetivo racional y no solamente a aquella forma del cálculo intelectual que domina la discusión desde los tiempos de Hume (23).

El «orden» al que se orienta el amor de la conciencia lo determina Rousseau del modo siguiente en la «confesión del vicario saboyano»: «Il y a quelque ordre moral partout où il y a sentiment et intelligence. La différence est que le bon s'ordonne par rapport au tout, et que le méchant ordonne tout par rapport à lui. Celui-ci se fait le centre de toutes choses; l'autre mesure son rayon et se tient à la circonférence. Alors il est ordonné par rapport au centre commun, qui est Dieu, et par rapport à toutes les cercles concentriques, qui sont les créatures. Si la Divinité n'est pas, il n'y a que le méchant qui raisonne, le bon n'est qu'un insensé» (24) *. Dios, por tanto, no es sólo garante de un orden moral mundial, sino que es el mismo centro de dicho orden. Aquí puede verse cómo, a diferencia de Kant, Rousseau continúa apresado, en gran me-

(22) IMMANUEL KANT: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Werke, Weischedel, Frankfurt, tomo IV, pág. 685.

(23) DAVID HUME: «La razón es, y sólo debiera ser, un esclavo de la pasión, no pudiendo nunca pretender otra función que servirla y obedecerla» (*Treatise of Human Nature*, vol. II, sección XI). Rousseau también conoce esta razón «instrumental» cuando explica: «La razón engendra el amor propio y la reflexión le fortalece» (VAUGHAN: *Political Writings*, tomo I, pág. 162); por otro lado, conserva un concepto antiguo de razón que se remite a un orden «objetivo-racional» y a su belleza. Aquí aparece Rousseau influido por la teología del siglo xvii. En Santo Tomás, ambos conceptos de razón aparecen diferenciados en *ratio* e *intellectus* (que es capaz de comprender las esencias).

(24) *Oeuvres*, Hachette, tomo 2, pág. 263.

* «Donde quiera que hay sentimiento e inteligencia hay algún orden moral. La diferencia es que el bueno se ordena por relación al todo y el malo por relación a sí mismo. Este último se hace el centro de todas las cosas; el primero mide su radio y se ciñe a su circunferencia, con lo que se ordena por relación al centro común, que es Dios y por relación a todos los círculos concéntricos que son las criaturas. Si no existe la divinidad, el único que razona es el malo; el bueno no es más que un insensato.»

dida, en una imagen tradicional del mundo. Al igual que en Max Scheler hay en Rousseau, un orden del amor que, al mismo tiempo, orienta la forma superior del amor al bien supremo (Dios, el orden moral divino) y resulta adecuado al *être intelligent*, es decir, al yo superior y espiritual del hombre. La conciencia sirve al hombre que vive en el estado de sociedad para tratar de regresar a aquel orden del que se había separado en el curso de la socialización y de la creación del *amour propre*, a aquel salvaje que originariamente era uno e identificado con la naturaleza. El *bon* de que se habla aquí se diferencia fundamentalmente del salvaje inocente, que desconocía tanto el bien como el mal. Si no hubiera Dios, el malo sería «razonable». Es decir, de no haber Dios, tampoco se daría el dualismo antropológico, los seres humanos sólo serían seres físicos con un único interés: el de la elevación al máximo del placer y el poder individuales (como lo exige el *amour propre*). Rousseau remite abiertamente el dualismo del ser humano al dualismo de Dios y el mundo. La acción moral, por tanto, ya no se orienta, como en el caso de Kant, a una pura «exigencia del deber ser», sino a un «orden del ser» que por lo demás es trascendente.

¿Por qué no es el hombre un ser espiritual puro que siempre aspire al bien (el orden divino)? Rousseau se plantea esta pregunta en el *Émile* y la responde como sigue: «Si l'esprit de l'homme fût resté libre et pur, quel mérite aurait-il d'aimer et suivre l'ordre qu'il verrait établi et qu'il n'aurait nul intérêt à troubler? Il serait heureux, il est vrai; mais il manquerait à son bonheur le degré le plus sublime, la gloire de la vertu et le bon témoignage de soi; il ne serait que comme les anges; et sans doute l'homme vertueux sera plus qu'eux» *. Es, por tanto, este dualismo el que origina un problema ético y el que posibilita al hombre la acción ética, que no pueden realizar ni el ángel ni el animal. El primero porque vive por completo en el orden espiritual de Dios y el segundo porque vive enteramente en el orden natural. Con el ser humano, sin embargo, sucede que la preocupación con la conservación del cuerpo «excite l'âme à rapporter tout à lui, et lui donne un intérêt contraire à l'ordre général» **. Con todo, al propio tiempo, el hombre puede amar *l'ordre général*, de tal modo que «le bon usage de sa liberté de-

* «Si el espíritu del hombre hubiera permanecido libre y puro, ¿qué mérito tendría en amar y seguir el orden establecido y en cuyo trastorno no tendría interés alguno? Sería feliz, ciertamente; pero faltaría a su felicidad el grado más sublime, la gloria de la virtud y el buen testimonio de sí; sería como los ángeles y, sin duda, el hombre virtuoso será más que ellos.»

** «excita al alma a remitirle todo a él y a darle un interés contrario al orden general.»

vient à la fois le mérite et la récompense» *, ya que el ser humano se prepara de este modo «un bonheur inaltérable en combattant ses passions terrestres et se maintenant dans sa première volonté» (25) **. Únicamente el ser humano es susceptible de virtud y de *bonté* moral (a diferencia de la inocencia, en la que también participan los animales. Tampoco cabe llamar «virtuoso» a Dios «quoique nous appellons Dieu bon, nous ne l'appellons pas vertueux, parce qu'il n'a pas besoin d'efforts pour bien faire» (26) ***. También aquí se diferencia Rousseau de Kant en la medida en que hace coincidentes la acción virtuosa y la felicidad y no habla solamente de una recompensa en el más allá como postulado de la razón práctica. Rousseau reconoce una forma de placer superior a la satisfacción de las necesidades del amor propio. «La suprême jouissance est dans le contentement de soi même; c'est pour mériter ce contentement que nous sommes placés sur terre et doués de la liberté, que nous sommes tentés par les passions et retenus par la conscience...» (27) ****.

4. VIRTUD Y ORDEN POLITICO

El comportamiento moral en sentido estricto se caracteriza, según Rousseau, por la *vertu*. Este comportamiento moral consiste en dar preferencia al bienestar del alma (y del «orden») sobre el del cuerpo (incluso sobre las necesidades de la opinión, que aparecen en sociedad). La *vertu* se manifiesta, asimismo, en la coincidencia de la voluntad particular del individuo con la voluntad colectiva del *citoyen*. Bien es cierto que esa coincidencia sólo es moral, en el sentido estricto de los términos, cuando surge de una renuncia consciente de una delimitación voluntaria del beneficio privado en favor del beneficio colectivo (y de la voluntad colectiva, que se orienta hacia el bienestar colectivo). Rousseau ve con claridad, sin embargo, que no es posible fundamentar un orden político únicamente sobre la base de la virtud general. Rousseau considera que la tarea del político consiste en ordenar de tal

* «el buen uso de su libertad es, a la vez, el mérito y la recompensa.»

(25) *Op. cit.*, pág. 264.

** «una felicidad inalterable al combatir sus pasiones terrenales y mantenerse en su voluntad primera.»

(26) *Op. cit.*, pág. 416.

*** «pues aunque llamamos bueno a Dios, no le llamamos virtuoso, ya que no tiene necesidad de esforzarse para obrar bien.»

(27) *Op. cit.*, pág. 252.

**** «El placer supremo es la satisfacción de uno mismo. Venimos al mundo dotados de libertad, sufrimos las tentaciones de las pasiones y los controles de la conciencia con el fin de hacernos dignos de esta satisfacción.»

manera la sociedad que sea necesario el *menor* esfuerzo moral posible del ciudadano para dar audiencia a la voz de la voluntad colectiva en la asamblea popular. Este es el caso cuando las diferencias en las circunstancias de fortuna y de existencia entre las partes de la población son menores. Por tanto, la sociedad ideal se le antoja una compuesta de pequeños campesinos y artesanos, en la que no existan empresarios ni trabajadores asalariados. La política económica de la República corsa, que estaba por fundarse, debe atender, sobre todo, a conseguir que se conserve esta *heureuse médiocrité*, de forma que nadie pueda enriquecerse por medio del comercio y la manufactura. Cuando todos tienen, más o menos, los mismos intereses particulares, pueden ponerse de acuerdo sin necesidad de un gran esfuerzo moral, en cuanto al contenido de la voluntad general. Este no es el caso, sin embargo, cuando hay grandes diferencias de clase. Cuanto mayores son las diferencias sociales más débil es la virtud por lo general, precisamente cuando más necesaria era. Únicamente cabe educar un «buen ser humano» (es decir, uno virtuoso), en estas circunstancias, por medio de arreglos artificiales en su educación (como en el *Émile*).

Incluso en los estados en los que la virtud todavía está presente en la mayoría de los ciudadanos adultos, tienen los jóvenes que empezar por aprender a dominar sus pasiones. Las pasiones que deben controlar no son en modo alguno —y sobre esto insiste Rousseau de continuo— los impulsos naturales, que nos son innatas, sino aquellas otras que surgen en el estado de sociedad, los atributos del *amour propre*. El hombre puede luchar con sus propias fuerzas contra el vicio, producido por él mismo (y por sus semejantes), a fin de regresar al «orden». El Estado (*le corpus politique*) aparece aquí como una expresión —quizá la más importante— de esta clase de orden moral. Presupuesto, claro está, que la voluntad general sea el fundamento de la voluntad de mantenimiento de su orden (justo). Con todo, aun el peor de los Estados puede, por lo menos, mostrar una alternativa a la persona que crece en su seno: el imperio de la ley sobre los individuos en vez del imperio de los individuos sobre los individuos. «La seule apparence de l'ordre le porte à le connaître, à l'aimer. Le bien public, qui ne sert que de prétexte aux autres, est pour lui (el bien educado Emilio) seul un motif réel. Il apprend à se combattre, à se vaincre, à sacrifier son intérêt à l'intérêt commun. Il n'est pas vrai qu'il ne tire aucun profit des lois, elles lui donnent le courage d'être juste, même parmi les méchants. Il n'est pas vrai qu'elle ne l'ont pas rendu libre, elles lui ont appris à régner sur lui» (28) *. Igual que Sócrates muestra a

(28) *Op. cit.*, págs. 445 y sigs.

* «La sola apariencia del orden le hace conocerlo y amarlo. El bien público que, para los demás es un mero pretexto, constituye para él un motivo real. Apre-

sus discípulos cómo la obediencia a las leyes es la virtud más elevada y lo hace mediante la aceptación de su condena injusta y su renuncia a la huida, de igual modo también Emilio desarrolla su moralidad individual en el Estado malo, como ejemplo para los demás. Igual que el Estado ha de reprimir la voluntad particular en interés de la libertad y de la igualdad siempre que aquella contradiga a la voluntad general, así también el individuo tiene que controlar y frenar sus pasiones cuando se encuentren en oposición al «orden». Donde quiera que el individuo busque de modo espontáneo el bien común, debido a que su interés y su voluntad particulares no se distinguen del interés y la voluntad generales, no es necesario que se den órdenes y no se necesita, en realidad, ley ninguna.

También puede haber individuos que pueden ser virtuosos sin esfuerzo, pero, según Rousseau, son la excepción. En condiciones normales, todo individuo trata, más bien, de evadir la ley que desearía ver impuesta sobre los demás (en interés de su propia seguridad): «Il est faux que dans l'état d'indépendance, la raison nous porte à concourir au bien commun par la vue de nôtre propre intérêt» (29) *. Aquí se trata, naturalmente del interés particular material y no del del «yo inteligente». «Loin que l'intérêt particulier s'allie au bien général, ils s'excluent l'un l'autre dans l'ordre naturel des choses, et les loix sociales sont un joug que chacun veut bien imposer aux autres, mais non pas s'en charger lui même» (*ibid.*) **. Rousseau llama aquí «orden natural de las cosas» a la sociedad que surge entre los hombres que, si bien están mutuamente unidos por la división del trabajo, el mercado y el tráfico, no se someten a las leyes o a un gobierno legal. Esta paradoja de una sociedad competitiva y de mercado en la que hay división del trabajo aparece formulada en la primera versión del *Contrat social* en las fórmulas: «nos besoins nous rapprochent à mesure que nos passions nous divisent, et plus nous devenons ennemis de nos semblables, moins nous pouvons nous passer

de a combatirse, a vencerse, a sacrificar su interés al interés común. No es cierto que no obtenga beneficio de las leyes; éstas le dan el valor de ser justo, incluso entre los malos. No es cierto que las leyes no le hayan hecho libre, puesto que le han enseñado a reinar sobre sí mismo.»

(29) *Contrat Social*, 1.ª versión, *Oeuvres*, Pléiade, tomo 3, pág. 284.

* «Es falso que en el estado de independencia la razón nos lleve a concurrir al bien común a través de nuestro propio interés.»

** «Lejos de haber una alianza entre el interés particular y el bien general, éstos se excluyen en el orden natural de las cosas y las leyes sociales son un yugo que cada cual quisiera imponer a los demás, pero no soportarlas él.»

d'eux» (30) *. Estas fórmulas recuerdan aquella otra kantiana de la «sociabilidad insociable», con la diferencia de que Rousseau se orienta de un modo más pronunciado hacia la realidad social y económica. Las pasiones del *amour propre* llevan a las luchas recíprocas entre los individuos (y las clases) precisamente porque en la sociedad mundial en la que se da la división del trabajo todos son dependientes de todos. Rousseau llama a esta sociedad *société générale*, esto es, una sociedad «que puede ser engendrada por nuestras necesidades mutuas» y vuelve a subrayar que «le progrès de la société étouffe l'humanité dans les coeurs, en éveillant l'intérêt personnel» (31) **. En esta sociedad «natural», en la que no existen cuerpos políticos especiales (comunidades, Estados) y tampoco las leyes positivas que la voluntad general de tales Estados ha promulgado reina una lucha de todos contra todos. En esta situación, toda referencia a la razón y a su comprensión del derecho natural ha de resultar ineficaz. Puesto que el *homme indépendant* (32), a quien quisiéramos atraer a la observancia de la ley natural puede hacernos observar,

(30) *Op. cit.*, pág. 282.

* «nuestras necesidades nos aproximan en la medida en que nuestras pasiones nos separan y cuanto más nos enemistamos con nuestros semejantes, menos podemos prescindir de ellos.»

(31) *Op. cit.*, pág. 284.

** «el progreso de la sociedad asfixia la humanidad en los corazones, despertando el interés personal.»

(32) En su artículo *Derecho natural*, en la «Enciclopedia», tomo 5, pág. 115, Diderot introduce la figura del *homme indépendant*, que no está dispuesto a dejarse dirigir por la *volonté générale* de la humanidad, sino que únicamente presta oído a sus necesidades. Mediante su argumentación, Diderot trata de probar que la decisión sobre lo justo y lo injusto no es competencia del individuo independiente, sino del *genre humain*, cuya *volonté générale* es siempre buena y nunca se equivoca. Si los animales hablaran también habrían de incorporarse a este foro mundial; al no hacerlo, basta con la humanidad. «El individuo ha de dirigirse a la voluntad general cuando quiera saber si debe ser hombre, ciudadano, súbdito, padre, niño, y cuándo le conviene vivir o morir» (pág. 116). Por el contrario, Rousseau advierte que la humanidad como una totalidad es una enteleguía y que no puede expresarse ni actuar. En consecuencia, los hombres son ciudadanos antes de que puedan ser seres humanos (ciudadanos del mundo). A falta de un órgano efectivo de legislación, la *volonté générale* es muda; no pasa de ser un postulado de los filósofos. El *homme indépendant* tiene razón al no dejarse convencer por la argumentación de Diderot que, en caso de contradecirse, quisiera estrangularle. Únicamente en las sociedades políticamente constituidas (cuerpo moral y político, República) existe una *volonté générale* susceptible de acción. Por este motivo se da *entre* las repúblicas soberanas, incluso en el estado natural, la independencia (*indépendance naturelle*) que puede conducir continuamente a la guerra. Diderot trata de regular también las relaciones internacionales con la ayuda del concepto de la *volonté générale*, lo que, en principio, no es realista desde el punto de vista de Rousseau.

con razón, que se dañaría a sí mismo si adaptara su comportamiento a la «ley natural» sin tener garantías en cuanto a la reciprocidad del comportamiento de todos los demás: «quelle sûreté pouvez-vous me donner là-dessus, et ma situation peut-elle être pire que de me voir exposé à tous les maux que les plus forts voudront me faire, sans oser me dédommager sur les faibles? Ou donnez-moi des garants contre toute entreprise injuste, ou n'espérez-pas que je m'en abstienne à mon tuor» (33) *. Únicamente el presupuesto de las garantías que un Estado establecido puede ofrecer permite al individuo actuar moralmente. Por ello dice lo siguiente el *Contrat Social* sobre el *état civil* (esto es, sobre la situación política creada con la fundación de la comunidad): «Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant» (*Contrato Social*, I, 8) **. En este momento, una vez que se ha constituido un *corps social et politique*, los seres humanos, convertidos en *citoyens* pueden (y deben) comprenderse como «partes inseparables de una totalidad»; han entrado en un orden del que ellos mismos son una parte y su aspiración a la autoconservación debe referirse (incluso en muy primer lugar) a la autoconservación de este *être moral et collectif*. De este modo, también su *amour de soi* recibe otro sujeto que ya no es el *homme indépendant*, la voluntad, sino el ser parcial que es el ciudadano. Ya no es el *être physique* el que trata de conservarse, sino el «ser espiritual» (*être intelligent, être moral*). Como quiera que todo ser humano es, al mismo tiempo, *homme (être physique)* y *citoyen (être moral)*, de lo que se trata es de establecer la jerarquía correcta en las necesidades de autoconservación, lo que trata de facilitar el estadista cuando evita en lo posible o, por lo menos, disminuye los conflictos entre ambas necesidades. Resulta, sin embargo, imposible llegar a una convivencia pacífica de los seres humanos mientras estos «vivent à la fois dans la liberté de l'état de nature et soumis aux besoins de l'état social» (34) ***. La libertad, considerada como «independencia» sólo es posible en la medida en que los

(33) *Oeuvres*, Pléiade, pág. 286.

* ¿Qué seguridad podréis darme a este respecto y acaso puede ser peor mi situación que la de verme expuesto a todos los males que los más fuertes quieran hacerme, sin poderme resarcir en los débiles? O me dais garantías contra toda empresa injusta o no esperéis que yo me abstenga a mi vez.»

** «Esta transición del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta el instinto por la justicia y proporcionando a sus actos la moralidad que antes les faltaba.»

(34) *Op. cit.*, pág. 288.

*** «viven a la vez en la libertad del estado de naturaleza y sometidos a las necesidades del estado social.»

individuos son autárquicos; en cuanto aparece una dependencia material (y psíquica) entre varios seres humanos, éstos han de renunciar a su independencia a fin de ingresar en una asociación ordenada que les asegura «libertad moral» y seguridad, pero que, al mismo tiempo, exige de ellos la transformación en *citoyens*, que quieren la voluntad general de la comunidad (a la que subordinan sus voluntades particulares).

Repasemos de nuevo la interrelación de las concepciones filosófico-morales y políticas de Rousseau, procurando integrar como premisas sus hipótesis histórico-teóricas:

1. En la medida en que las formas simples de socialización (*société naissante, barbarie*) mantienen a raya las oposiciones de intereses y la *bonté* (inocencia) originaria de los salvajes aún no se ha agotado, ésta puede ser suficiente, conjuntamente con los hábitos simples y las costumbres tradicionales (*moeurs et coutumes*), para asegurar la supervivencia colectiva, sin necesidad de que se produzca un gran esfuerzo moral por parte del individuo.

2. Sin embargo, la dinámica del *amour propre* (*égoïsme*), que cada vez conduce a nuevas invenciones y *commodités*, surge precisamente de esta situación. Finalmente surge la *société générale du genre humain*, a la que, en la primera versión del *Contrat Social*, describe Rousseau como una especie de sociedad mundial económica. Esta «sociedad» de individuos reducidos por completo a su egoísmo únicamente puede mantenerse gracias al comercio y al dinero. En ella lucha cada uno contra todos los demás (abiertamente o, en la mayoría de los casos, en secreto). Cada uno trata de dominar, explotar y engañar a los demás en la medida de lo posible. De este modo, sin embargo, pierden todos la libertad; precisamente debido a que conservan su «independencia natural» en el estado de sociedad (o, más bien, tratan de restablecerla por medio de la supeditación de los demás). Bajo estos presupuestos resulta imposible que el individuo «moralmente valioso» pueda actuar éticamente. Únicamente allí donde, cuando menos, existe un bosquejo de orden político el individuo bien educado —como Emilio— puede vencer su *amour propre* y ser virtuoso.

3. La libertad en el estado de sociedad es únicamente posible allí donde surgen organismos políticos (*être moral et politique*), vivificados por la *volonté générale* y en los cuales se encuentran en vigor leyes justas (que buscan la autoconservación de la totalidad y no son más gravosas para unos que para otros); se trata aquí tanto de la libertad política (pues que todos los *citoyens* participan en la promulgación de las leyes válidas para todos, esto es, «se ordenan a sí mismos») como de la libertad moral (pues que estos mismos ciudadanos pueden ahora actuar virtuosamente sin dañarse a sí mismos). Estas comunidades ordenadas (éticas), las repúblicas, únicamente son posibles, sin

embargo, en la medida en que los individuos que se desvían (temporalmente) de la voluntad general se ven obligados a adaptar su voluntad a esta voluntad, esto es, a la ley general por medio de toda la comunidad (o de sus órganos: Gobierno, tribunales). Si no hubiera ninguna diferencia (y oposición) entre la voluntad particular y la general, las leyes no serían necesarias y no se precisaría poder legislativo, ni Gobierno, ni jurisprudencia. Si, por otro lado, no hubiera coincidencia alguna (al menos manifiesta por la mayoría) acerca de las leyes (que son expresión de la *volonté générale*) no podría mantenerse ningún orden político legítimo. En el *Contrat Social* llega tan lejos la disposición de los *citoyens* fundadores de la comunidad (o que, al menos aprueban su existencia) que están dispuestos a aceptar su propia muerte antes que cometer un delito mortal al quebrantar una de las leyes que ellos mismos se han dado: «pour n'être pas victime d'un assassin l'on consent à mourir si on le devient» (*Contrat Social* II, 5) *. Tanto en el *Contrat Social* como en el *Émile* habla Rousseau de que el educador o, en su caso, la Constitución (o la ley) «obliga al individuo a ser libre». En el *Émile*, el preceptor obliga a su pupilo (temporalmente y en contra de su voluntad) a abandonar a Sofía, considerando que ello es un aspecto importante de la educación. Para ello se remite a un «contrato» que, al comienzo de la educación cerró con *Émile* y por el cual éste se obligaba a obedecer las indicaciones del preceptor en el caso de cometer una falta fatal: «puis que vous n'obéissez pas à la raison, reconnaissez un autre maître. Vous n'avez pas oublié l'engagement que vous avez pris avec moi. Émile, il faut quitter Sophie; je le veux» (35) **. Aquí, la voluntad del preceptor (racional) sustituye a la voluntad (de momento aún irracional) del pupilo. En realidad, sin embargo, lo que el preceptor hace es seguir la voluntad «verdadera y duradera» de Emilio y reprimir, con ayuda externa, un impulso propio y oscuro. De igual modo se dice en el *Contrat Social*: «Quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps: ce qui me signifie autre chose sinon qu'on le forcera à être libre» (CS I, 7) ***. Esta fórmula también se hace comprensible y menos chocante si se traduce en la afirmación siguiente: gracias a la obediencia de la

* «para no ser víctima de un asesino, se prefiere morir antes que convertirse en uno de ellos.»

(35) *Oeuvres*, Hachette, tomo 2, pág. 420.

** «pues no obedecéis a la razón, reconoced otro maestro. No habéis olvidado el compromiso que afirmásteis conmigo. Emilio: es preciso que dejes a Sofía; os lo ordeno.»

*** «quien se niegue a obedecer a la voluntad general, se verá obligado a hacerlo por todo el cuerpo: lo que no significa nada más sino que se le obligará a ser libre.»

ley vuelve a imponerse en el individuo desviado la voluntad duradera y fundamental del ciudadano racional y virtuoso. Es decir, la «voluntad permanente», como también la llama Rousseau, acaba triunfando sobre su voluntad especial, temporalmente desviada.

4. El esfuerzo moral que la vida en la República exige de cada ciudadano se ve aligerado gracias a dos circunstancias: *a)* una *población homogénea* en la medida de lo posible, en la que hay pocas oposiciones de interés, de modo que las voluntades particulares no pueden unirse de modo egoísta en voluntades generales parciales; *b)* el *patriotismo*. El amor a la patria es, para Rousseau (¡en la República!) igual que el amor a la libertad y a la igualdad. Tiene, además la ventaja máxima de que une la vehemencia del *amour propre* con la belleza de la virtud. Mientras que el *citoyen vertueux* se pronuncia por su República, porque sitúa el bienestar de ésta por encima del interés particular y personal, el patriota hace extensivo, en cierto modo, su *amour propre* al colectivo. En términos prácticos, ambas cosas pueden tener el mismo resultado, si bien, naturalmente, el ciudadano virtuoso es moralmente superior. La minuciosa consideración que Rousseau hace de la educación patriótica como un medio de afianzar la libertad común de todos los habitantes en un Estado como Polonia, debilitado a causa de los intereses estamentales contrapuestos, pone de manifiesto, de nuevo, su realismo asombroso. Para ello, Rousseau no vacila en utilizar y reorientar el espíritu de la competencia y el reconocimiento general (tal como surge en la sociedad mercantil) hacia el objetivo de las realizaciones patrióticas para la comunidad. Los ejemplos antiguos (como las liturgias en la *polis* ática, por ejemplo) pueden haberle servido aquí como modelos.

Con ello se subraya una vez más lo que ya estaba claro en las citas de la primera versión del *Contrat Social*: la comunidad mundial de los seres humanos únicamente existe bajo la forma de los individuos y los grupos egoístas, cohesionados gracias a la economía mundial. Únicamente caben relaciones jurídicas y morales dentro de las repúblicas constituidas, cuyos miembros se aman unos a los otros como patriotas y tratan con rigor a los extranjeros: «Tout patriote est dur aux étrangers: ils ne sont qu'hommes, ils ne sont rien à ses yeux.» En una nota a pie de página, Rousseau añadía honestamente: «Aussi les guerres des républiques sont-elles plus cruelles que celles des monarchies. Mais si la guerre des rois est modéré, c'est leur paix qui est terrible: il vaut mieux être leur ennemi que leur sujet» (36)*. Y Emilio es advertido

(36) *Emile*, en *Oeuvres*, Hachette, tomo 2, pág. 6.

* «Todo patriota es duro con los extranjeros: éstos no son más que hombres; no son nada a sus ojos. Así, las guerras de las repúblicas son más crueles que las de

expresamente en contra de aquellos cosmopolitas «qui vont chercher au loin, dans leurs livres les devoirs qu'ils dédaignent remplir autour d'eux» (o. cit.)*.

Pero aun cuando el patriotismo puede sustituir, hasta cierto punto, a la virtud ausente, la República rousseauniana tropieza con unos límites manifiestos, a consecuencia del progreso económico inevitable y de la decadencia moral y social que éste ocasiona. En cuanto en una comunidad la mayoría deja de querer la voluntad general, el orden republicano legítimo deja de ser posible, ya que no se puede «situar a la ley por encima de los hombres». Sea lo que sea lo que en este caso, decida una asamblea popular (o un referéndum sobre una ley), o bien no se trata de una ley verdadera (orientada hacia la conservación de la libertad y la igualdad, así como de la independencia de la totalidad) o si, por casualidad, llegara a ser una ley (y no un *acte inique*), los ciudadanos ya no la obedecerán. De este modo se destruye la libertad política y moral. En una carta a Mirabeau llega Rousseau a la conclusión, en este caso, de que únicamente sería posible el *despotisme arbitraire*. «En un mot, je ne vois point de milieu supportable entre la plus austère démocratie (+) et le hobbisme le plus parfait» (37)**. El demócrata y moralista radical carece de salvación apenas la mayoría de la población cesa de querer la voluntad general. Incluso cuando se pronuncia por un *despotisme arbitraire*, sabe que esta salvación frente a la tan temida guerra civil es todo menos satisfactoria. Rousseau decididamente rechaza el concepto contradictorio en los términos, de los fisiócratas, del *despotisme légal*, «je ne vois là que deux mots contradictoires, qui réunis ne signifient rien pour moi» (38)***.

(Traducción de RAMÓN GARCÍA COTARELO)

las monarquías. Pero si la guerra de los reyes es moderada, su paz es terrible: más vale ser su enemigo que su súbdito.»

* «que van a buscar lejos, en sus libros, los deberes que no se dignan cumplir cerca.»

(37) *Carta al Marqués de Mirabeau, de 26 de julio de 1767*, en *Oeuvres*, Hachette, tomo 12, pág. 25.

** «En una palabra, no veo que haya punto medio aceptable entre la democracia más austera y el hobbismo más perfecto.»

(38) *Op. cit.*

*** «no veo en ello más que dos palabras contradictorias que, reunidas, carecen de significado para mí.»