

LA REFERENCIA A LA CIUDAD ANTIGUA EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE ROUSSEAU

Arsenio Ginzo Fernández
Universidad de Alcalá de Henares

El problema

Resulta abrumadora la referencia roussoniana a la ciudad antigua a la hora de elaborar su pensamiento político. Aún cuando dicha referencia se sitúa en unas coordenadas históricas que propiciaban tal modo de proceder, ningún otro gran pensador político de la Ilustración ha llegado tan lejos a la hora de orientarse por los modelos que ofrecía la ciudad antigua y de identificarse con ellos. Tanto es así que una de las críticas más habituales a su pensamiento político es la de arcaísmo, característica ésta que vendría a revelar desde una nueva perspectiva su ambivalencia, sus vacilaciones y sus aporías, pues si la referencia a la Antigüedad constituye uno de los rasgos definitorios de la concepción política roussoniana, no menos cierto es su carácter inspirador del pensamiento político contemporáneo.

¿Cómo explicar en pleno siglo XVIII esta profunda adhesión a los ideales de la ciudad antigua en quien iba a ser el inspirador de los revolucionarios? Intentaremos en el presente trabajo ofrecer una respuesta básica a esta cuestión. Decimos básica, pues tal referencia afecta a toda la obra de Rousseau y su análisis pormenorizado requeriría un estudio más amplio.

Esta vuelta roussoniana hacia los modelos clásicos no podía dejar a un lado la referencia a la Roma republicana, una referencia constante en el pensamiento político moderno, desde Maquiavelo hasta los revolucionarios franceses pasando por Montesquieu. Rousseau también siente fascinación por este período de la historia, como modelo de las virtudes republicanas¹. De ahí la particular incidencia de Roma

¹ En las *Confesiones* cuenta Rousseau la particular impresión que le produjo ver por primera vez un monumento romano: los restos de un acueducto. Llevado por la fantasía evoca un mundo que le hace suspirar: ¡*lástima que no haya nacido romano!* (*Ouvres complètes*, I, Ed. du Seuil, Paris 1967, 219. En adelante nos referiremos a esta edición utilizando la sigla OC).

en la elaboración del *Contrato social*. Rousseau no duda en considerar al antiguo pueblo romano como "*modelo de todos los pueblos libres*"², que se destacaba asimismo por la pureza de sus costumbres³. Habría sido precisamente esa especial *virtus* la que permitió que Roma se convirtiera en dueña del mundo. Según la idealizada visión roussoniana, reinaría en Roma y en los ejércitos el amor de los conciudadanos entre sí y el respeto por el nombre romano, lo que fomentaría el valor y la virtud de todos los que tenían el honor de llevar dicho nombre⁴. Por ello, cuando al final del *Emilio* se aborda el problema de las obligaciones políticas en cuanto ciudadano, Rousseau no duda en recurrir al ejemplo de los romanos: "*Pero no rechaces, querido Emilio, las obligaciones penosas si alguna vez te las imponen; acuérdate de que los romanos abandonaban el arado por la toga consular. Si el príncipe o el Estado te llama para el servicio de la patria, déjalo todo para desempeñar en el puesto que se te señale, el honroso papel de ciudadano*"⁵.

Por ello, también distintas personalidades de la vida política romana tenían que figurar en la nómina roussoniana de los "*hombres ilustres*". Entre ellos cabe destacar a Numa, Bruto y a Catón. Numa sería uno de los más destacados legisladores del mundo antiguo, cuya tarea no se ha limitado a configurar los ritos y ceremonias religiosas. Numa es para Rousseau "*el verdadero fundador de Roma*"⁶. Bruto, por su parte, "*el ejemplo que más revoluciona a nuestro siglo*", merece la aprobación de Rousseau por la forma en que se enfrentó al dramático dilema provocado por la conspiración de sus hijos en un momento crítico de la vida del Estado. En tal situación no habría para Rousseau un término medio: "*fue preciso que Bruto fuese un infame o que las cabezas de Tito y Tiberiano cayesen por orden suya bajo el hacha de los verdugos*"⁷. La pasión política de Rousseau hace que su espíritu tan sensible no dude en aprobar soluciones drásticas cuando el bien común se encuentra amenazado. Su valoración de la conducta de Bruto hace evidente tal talante. Pero va a ser Catón aquel personaje que a los ojos de Rousseau va a encarnar de una forma especial la antigua *virtus*. Ello explica, como veremos más adelante, que en un contraste ideal entre Sócrates y Catón, Rousseau se incline por Catón.

Pero a pesar de esta incidencia del mundo romano, en el marco del presente trabajo nos vamos a centrar fundamentalmente en el análisis de la concepción roussoniana del binomio Esparta-Atenas, pues ello no sólo nos evita dispersión sino que además se ha de tener presente que la valoración que ofrece de Esparta es aplicable *mutatis mutandis* a la Roma republicana. De hecho, ocurre con frecuencia que Rousseau se

² OC, II, 205.

³ OC, II, 262.

⁴ OC, II, 298.

⁵ OC, III, 322.

⁶ OC, III, 529.

⁷ OC, II, 149.

refiere a ambas a la vez. Esparta y Roma constituyen aquel modelo político que Rousseau pretende explotar en sus análisis. Frente a la idealización de que ambas son objeto están las reticencias y las críticas dirigidas a Atenas. Podemos, así, prescindir de un análisis más detallado de su valoración de Roma, contentándonos, a este respecto, con aquellas tomas de posición más generales sobre el mundo antiguo que también se refieran a Roma.

Pero si Rousseau destaca en su siglo por el relieve que concede a los modelos políticos de la Antigüedad, su actitud no constituía ninguna novedad absoluta en su época. El mencionado binomio Esparta-Atenas estuvo, en efecto, en el centro del proceso de autocompresión de la filosofía política del Siglo de las Luces. Por ello consideramos oportuno comenzar ofreciendo una visión sintética de este problema en la Ilustración francesa.

Los antiguos y los modernos. Atenas y Esparta en el Siglo de las luces

Aunque la Ilustración es la consagración de la cultura moderna, sigue prestando, sin embargo, una notable atención a los modelos de la Antigüedad clásica, al menos desde el punto de vista político. Ello tenía lugar en un marco en el que las grandes líneas de la cultura clásica resultaban familiares a través de la enseñanza humanística que se impartía en los Colegios. Por lo que se refiere al mundo griego, autores como Jenofonte, Platón, Aristóteles, Tucídides, Polibio, Plutarco ejercieron una notable función transmisora. Destaca sobre todo la relevancia de Plutarco, cuya obra, especialmente la biográfica, alcanza ahora su mayor influjo y difusión⁸. Ya Montaigne se había referido a la obra plutarquiana como a "*nuestro brevario*" y a Plutarco como a su "*hombre*"⁹. Pero también han sido grandes lectores del mismo autores como Rabelais, Molière, Racine, Pascal... Mas, tal como decíamos, es en el Siglo de las Luces cuando dicho fenómeno va a llegar a su clímax influyendo en autores como Montesquieu, Diderot, D'Alembert y, por supuesto, en Rousseau y los revolucionarios.

Pero lo relevante de los pensadores políticos de la Ilustración no radica desde luego en la precisión y rigor de sus conocimientos historiográficos, ni menos aún en las nuevas aportaciones que hayan realizado a un conocimiento erudito de la Antigüedad sino más bien en su reiterado esfuerzo por dialogar con ella con vistas a la clarificación de su presente histórico. De este modo, el proceder de los ilustrados puede resultar simplificador, vago e impreciso desde un punto de vista historiográfico, pero en otro orden de cosas viene a constituir un importante testimonio de la fecundidad de los modelos clásicos para seguir orientando el pensamiento vivo del hombre occidental. En este sentido cabría decir que para los ilustrados hablar de

⁸ Plutarco, *Vidas paralelas*, I, Introducción general, traducción y notas por Aurelio Pérez Jiménez, Madrid 1985, 113.

⁹ Montaigne, *Ouvres complètes*, Gallimard, Paris 1967, 344 y 396.

Esparta y Atenas era una forma de hablar del *hic et nunc*¹⁰. De esta forma, ya muy avanzada la Edad Moderna, ésta vuelve una vez más su mirada hacia los modelos clásicos en busca de un apoyo que le ayude a mejor comprenderse a sí misma. Tanto la Alemania de Hegel y de Goethe como la Francia ilustrada, sobre todo la que se halla próxima a la Revolución, vendrían a constituir ejemplos prototípicos de este repliegue de Europa en sus raíces, en sus momentos de crisis.

Se trataría de hacer lo antiguo nuevo para la actualidad, señala Nietzsche refiriéndose a la Francia revolucionaria en su relación con la Antigüedad. Se trataría de algo que el pensador alemán ya no considera posible en su tiempo, debido al "*superior sentido histórico*" fomentado por el desarrollo de la filología¹¹. En realidad, con anterioridad a Nietzsche, ya otros autores como B. Constant y K. Marx habían insistido en la problematicidad de dicha empresa. Volveremos sobre ellos más adelante. Lo que de momento nos importa es resaltar la relevancia del diálogo con los modelos políticos de la Antigüedad a pesar de las insuficiencias filológicas y en definitiva de su deficiente rigor histórico. Por lo demás, ese diálogo peculiar con el pasado desde las urgencias del presente es algo que, como recuerda el mismo Nietzsche, se había practicado con mucha anterioridad al nacimiento de la cultura moderna. Basta recordar la forma como Roma se apropió del legado cultural griego adaptándolo de una forma libre a su propia actualidad histórica¹². Son innegables los límites de este procedimiento hermenéutico, de este diálogo inconcluso con la tradición, pero a la vez, tal como indicábamos, pone de manifiesto la fecundidad del legado clásico. A pesar de las violencias que se cometan, no deja de tributarse a esos modelos de la Antigüedad el mejor de los homenajes, a saber, mostrar su capacidad para ayudar a resolver la tarea ineludible de cada época histórica, la de comprenderse a sí misma.

Podemos constatar en la historia del pensamiento político moderno que, siempre que un modelo político se agota, espontáneamente se vuelve la mirada hacia los modelos de la Antigüedad, por irrepetibles que resulten, en busca de inspiración para hallar nuevas alternativas¹³. Así ocurre con Maquiavelo y sus análisis de la Roma republicana y así va a ocurrir también en la Francia del Antiguo Régimen a partir de la muerte de Luis XIV, pero sobre todo en la segunda mitad del Siglo de las Luces.

Limitándonos en concreto al binomio escogido para nuestro análisis -Esparta y

¹⁰ Cf. L. Guerci, *Libertà degli Antichi e libertà dei Moderni*, Napoli 1979, 7.

¹¹ Fr. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Zwiertes Buch, n. 83.

¹² Refiriéndose a la Antigüedad romana, escribe Nietzsche: "*¡Con qué violencia e ingenuidad a la vez echó mano de todo lo bueno y elevado de la Antigüedad griega anterior! ¡Cómo lo tradujeron a la actualidad romana!*" (Cf. Fr. Nietzsche, *loc. cit.*).

¹³ Tal como señala P. Manent: "*Cada vez que en Europa un determinado orden político toca a su fin y cada vez que se plantea la cuestión de la sucesión, surge la idea de la ciudad antigua con su prestigio intacto. Esto fue lo que ocurrió en el Renacimiento...Y lo mismo ocurrirá en el siglo XVIII cuando el agotamiento de la forma monárquica se hace cada vez más eminente*" (Cf. Id. *Historia del pensamiento liberal*, Buenos Aires 1990, 166).

Atenas- cabe decir que la Francia del siglo XVIII viene a constituir un nuevo capítulo de la antigua querella entre los modelos políticos y culturales que ejemplificaban ambas Ciudades-Estado.

Desde la óptica de las modernas sociedades liberales que muestran claramente su preferencia por el modelo ateniense, sorprende siempre de nuevo el particular predicamento de que ha disfrutado el modelo espartano en la *intelligentsia* occidental desde los tiempos de Platón hasta el siglo XVIII. Desde luego, tal como señala E. Rawson, no nos interesa en este fenómeno tanto lo que Esparta fue de hecho como lo que "se pensaba que fue"¹⁴. Apreciación ésta por lo demás que cabría hacer extensiva a la recepción de la Antigüedad en general. Por el contrario, el valor ideal de la democracia ateniense es algo que ha permanecido en la penumbra desde finales del siglo V antes de Cristo hasta la llegada del siglo XVIII. La Ilustración viene a ser así el momento en que al hilo de los problemas políticos de la época, se renueva la confrontación entre los valores simbolizados por las dos Ciudades. Ciertamente, Atenas ya había sido objeto desde el Renacimiento de una alta estima y valoración en el ámbito artístico, filosófico y cultural en líneas generales. Piénsese en *La Escuela de Atenas* de Rafael, por ejemplo. Pero es preciso aguardar hasta el siglo XVIII para que dicha valoración se haga extensiva al plano político, para que, en terminología de B. Constant, sirva para aglutinar a los partidarios de los "modernos" frente a los de la libertad de los "antiguos". Como cabe suponer, Atenas fue concebida como la prefiguración de la libertad de los "modernos", mientras que Esparta fue considerada como la encarnación más acabada de la libertad de los "antiguos". Esparta aglutina ahora en torno a sí a algunos de sus más acérrimos defensores en esa prolongada *Rezeptionsgeschichte*, pero Atenas va a emerger por fin como aquel modelo político con el que más se va a identificar la corriente moderna.

Aunque no suficientemente valorada y conocida, una de las querellas más reveladoras que surgen a finales del siglo XVII y se prolongan a lo largo de la Ilustración es la llamada *querelle du luxe*, en la que se cifran en buena medida los conflictos morales y políticos que el nuevo tipo de sociedad "moderna", "burguesa" estaba generando¹⁵. Tal debate se va a servir de la polaridad Esparta-Atenas a la hora de intentar clarificar la nueva situación creada. Aunque con muchos matices, en los que no podemos entrar aquí, cabría decir que los adversarios del lujo, bien sea en nombre del ascetismo cristiano, bien en el de ideales morales y políticos basados en la frugalidad y la austeridad para los que el lujo sería una fuente de corrupción, de desigualdad y de egoísmo, volvían con agrado su mirada a la austera y rigurosa Esparta. Por le contrario, los defensores de las nuevas realidades burguesas, que

¹⁴ E. Rawson, *The Spartan Tradition in european Thought*, Oxford 1991, 2.

¹⁵ A este respecto escribía uno de los ilustrados, ya avanzado el Siglo de las Luces: "Entre todas las investigaciones llevadas a cabo por los espíritus de este siglo ilustrado, quizá ninguna sea tan importante, para el bien público y para el interés de la humanidad, como la que concierne al lujo. Este es considerado por unos como uno de los mayores flagelos, y por otros como la fuente de la opulencia y de la industria" (Cf. C. Borghero, *La polémica sul lusso nel Settecento francese*, Torino 1974, IX).

consideraban algo positivo las comodidades de la civilización, el cultivo de las artes, las libertades individuales, el espíritu de empresa y de comercio, se sentían más afines con Atenas, que por fin logra superar en apoyos a su vieja rival. En un siglo polarizado ya por intereses "burgueses" como es el XVIII, era lógico que el modelo ateniense encontrara más seguidores que la frugalidad y la austeridad espartanas.

Limitémonos a recordar aquí algunas tomas de posición representativas de este siglo tan lleno de tensiones y desgarramientos internos. Desde la perspectiva del ascetismo cristiano que se alía, al menos en parte, con los austeros ideales espartanos, cabría destacar el temprano testimonio de Fenelon, que va a ejercer un notable influjo en el decurso posterior del debate. El autor de *Las aventuras de Telémaco* no duda en aliarse con la Esparta de Licurgo en cuanto éste "expulsó de su república todas las artes que no sirven sino para el fasto y la voluptosidad", si bien en otros aspectos no puede menos de mostrar su desacuerdo con las instituciones espartanas. En esta línea, otro testimonio importante podría ser el *Dictionnaire de Trévoux* que en su artículo "Esparta" señala entre otras cosas que los espartanos tenían "dos tesoros inagotables: la modestia y la frugalidad".

Pero los defensores de las nuevas tendencias sociopolíticas pronto iban a dejar oír su voz y con ello iba a asomar a la vez la crítica del estilo de vida espartano. Así lo hace, por ejemplo, J. F. Melon en su *Ensayo político sobre el comercio* (1734) donde toma partido a favor del lujo y se distancia del estilo de vida espartano. Son las pasiones las que guían a los hombres, y el lujo vendría a ser una pasión positiva que posibilita el desarrollo de la sociedad. Con toda su austeridad, Esparta no se mostró más conquistadora ni mejor gobernada que la voluptuosa Atenas. Tampoco habría producido hombres más grandes como cabe observar repasando las *Vidas* de Plutarco¹⁶. Melon como partidario de los "modernos" se siente más afín a Atenas. Es la línea que van a seguir otros muchos ilustrados.

A este respecto cabe destacar a la señera figura de Voltaire, protagonista precisamente de tantos "desencuentros" con Rousseau. Voltaire se muestra a lo largo de su obra como un abanderado de los beneficios y comodidades de la vida moderna, de la bondad de los intercambios comerciales y del florecimiento de las letras, todo ello bien lejos de la imagen tónica de la austeridad espartana. De ahí su admiración por la moderna Inglaterra. La famosa carta décima de sus *Cartas filosóficas* está dedicada a glosar los beneficios del comercio y comienza de una forma inequívoca: "El comercio, que ha enriquecido a los ciudadanos en Inglaterra, ha contribuido a hacerles libres, y esta libertad ha extendido a su vez el comercio; así se ha formado la grandeza del Estado"¹⁷. En sintonía con ello no se va a recatar de escribir una apología del "mundano" o bien del lujo, en la que lejos de añorar antiguas ciudades como Rousseau, da gracias a la Naturaleza que le ha hecho nacer en su época "tan denostada por nuestros pobres doctores"¹⁸. Lo "superfluo" no se presenta ya como

¹⁶ C. Borghero, *op. cit.*, 26.

¹⁷ Voltaire, *Melanges*, Gallimard, Paris 1965, 27.

¹⁸ Voltaire, *op. cit.*, 203.

algo rechazable que induce a la corrupción sino más bien como "*una cosa necesaria*". Es preciso evitar llamar virtud a lo que no fue más que pobreza.

Desde este horizonte, Voltaire se va a sentir más próximo de la "*brillante Atenas*" que de la "*de la triste Esparta*". Atenas estaría mucho más en sintonía con la Francia del siglo XVIII. En el artículo "*Lujo*" de su *Diccionario filosófico*, Voltaire expone de forma tajante el contraste entre los dos modelos de la Grecia clásica: "*¿Qué bien hizo Esparta a Grecia? ¿tuvo ella algún Demóstenes, Sófocles, Apeles o Fidias?*".

En realidad, como en tantas cosas, en la Francia de las Luces, las tesis de los "*modernos*" recibían importantes estímulos de más allá del Canal. No sin fundamento P. Gay se ha podido referir a los ingleses como a los "*santos patronos*" del movimiento ilustrado. En el caso que aquí nos ocupa, el "*santo patrón*" es B. Mandeville, que en 1729 publica su importante estudio *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*. A partir de este momento la querrela del lujo ya no pudo obviar esta obra, bien para elogiarla bien para denostarla. El modo de armonizar el bien privado y el bien público no sería el sugerido por los austeros moralistas quienes, en contra de sus expectativas, llevarían la sociedad a la ruina si se aplicaran sus preceptos. El camino sería otro: el libre juego de los vicios y pasiones contribuye a la prosperidad pública. Así, el lujo daría trabajo a "*un millón de pobres*"¹⁹. Estamos ante una tesis que refleja bien los sueños del primer liberalismo. A través de alguna astuta mano invisible se lograría armonizar egoísmo y bien común. A pesar del mayor atraso francés, la tesis mandevilliana va a constituir un punto de referencia ineludible. También lo va a constituir para Rousseau.

Dejando a un lado pensadores que tratan de buscar una solución mediadora como Montesquieu u obras más o menos eclécticas como la *Enciclopedia*, será suficiente recordar que en la segunda mitad del siglo va a haber, antes del estallido revolucionario, defensores apasionados del modelo espartano, a pesar de los triunfos cosechados por los partidarios de la libertad de los "*modernos*". Se trata fundamentalmente de Rousseau y de Mably, autor, entre otros estudios, de las *Observaciones acerca de la historia de Grecia*. En su panegírico de Esparta se refiere, entre otras apreciaciones, a su "*desprecio de las riquezas*" y al "*amor de la libertad y de la patria*". Por ello los espartanos indicarían el camino a seguir mejor que los modernos partidarios del lujo: "*Siguiendo el ejemplo de los espartanos, creemos que los pueblos se civilizan mediante buenas leyes y la práctica de las virtudes, y no mediante un montón de superficialidades que el lujo estima y que la razón reprueba*"²⁰. El sistema representativo sería uno de los escasos elementos en que cabría constatar una superioridad de los modernos sobre los antiguos. Pero una postura tan decididamente proespartana a aquellas alturas del movimiento ilustrado no podía dejar indiferente. De hecho los planteamientos de Mably provocaron una fuerte polémica antiespartana por parte de los fisiócratas que, al margen de la bondad de sus teorías económicas, optaban claramente por las tesis de los modernos, al

¹⁹ B. Mandeville, *La fábula de las abejas*, México 1982, 15.

²⁰ Cl. Mossé, *L'Antiquité dans la Révolution française*, Paris 1989, 54.

insistir en promover la economía para aumentar la riqueza y el bienestar de la sociedad²¹.

Bastan estas referencias globales para constatar que uno de los debates más peculiares del pensamiento político-moral del siglo XVIII se sirve del binomio Esparta-Atenas para sentar las bases de la discusión. Ciertamente este debate no agota todo el ámbito de la relevancia política de las Ciudades-Estado de la Grecia clásica. El problema de la legislación, de las instituciones políticas, de la democracia, de la educación son planteados asimismo a la luz de los modelos clásicos. No obstante, la querrela del lujo tiene las suficientes implicaciones como para hacernos comprender la relevancia de esos modelos en la problemática de la Ilustración y se trata a la vez de una cuestión que también va a revestir una importancia capital para Rousseau. Añadamos tan sólo que en lo referente a la nómina de personajes ilustres, en el campo filoespartano hay que destacar, obviamente, la mitificada figura de Licurgo, y en el campo filoateniense, de una forma especial, a Solón y a Sócrates, pues el peso de la crítica platónica a la democracia ateniense se hacía sentir en todo caso a la hora de valorar a otros conspicuos protagonistas.

Podemos, por tanto, dentro de este horizonte global, pasar a analizar con algún detalle la concepción roussoniana. Ocurre, sin embargo, que su valoración de la Antigüedad clásica es inseparable de su confrontación, más exactamente de sus "*desencuentros*", con la cultura y la política modernas. No podemos por tanto obviar la confrontación roussoniana con el mundo moderno, pues de lo contrario no haríamos justicia a la dialéctica de sus planteamientos.

'Barbarus hic ego sum': Rousseau y el mundo moderno

Se ha podido afirmar con razón que el punto de partida del pensamiento de Rousseau es una crítica radical de la civilización moderna²², en la medida en que ésta habría generado una humanidad alienada que se fundamenta en falsos valores. Rousseau es, en efecto, el primer gran cuestionador de los mitos modernos, ilustre precursor de los románticos, Nietzsche, Heidegger, los teóricos de la postmodernidad, de la ecología ... Ciertamente su protesta es demasiado visceral y unilateral y no puede, por tanto, ser tomada literalmente, pero sin embargo está lejos de ser arbitraria. De ahí su permanente interés. Uno de los lectores más lúcidos de su obra, I. Kant, no dudaba en considerarle como una mente fantasiosa, pero de la que cabe aprender. En términos generales, tal es el planteamiento que nos parece más correcto.

Aún cuando el discurso ilustrado es menos monolítico de lo que se da a entender con frecuencia, pues un estudio más atento pone de relieve sus múltiples aporías, era, no obstante, la encarnación de una realidad demasiado dogmática e insuficiente. De ahí que Rousseau, antiguo compañero de algunos conspicuos ilustrados, termine rompiendo decididamente con la filosofía de su siglo. En este sentido ha podido ser

²¹ Cf. L. Guerci, *op. cit.*, 111.

²² Cf. R. Grimsley, *La filosofía de Rousseau*, Madrid 1977, 199.

calificado como una especie de "tránsfuga de la República de las Letras"²³.

El Vicario Saboyano resume así sus quejas: "Consulté a los filósofos, hojeé sus libros, examiné sus distintas opiniones, y los encontré arrogantes, afirmativos y dogmáticos hasta en su pretendido escepticismo; no ignoraban nada, no probaban nada, y se burlaban unos de otros"²⁴. Sin reparar en que la crítica también se podría volver en cierto sentido contra él mismo, Rousseau lanza a la vez la acusación de que la filosofía de su siglo no habría hecho más que destruir²⁵. Esa filosofía destruye un viejo edificio ideológico, pero no sería capaz de ofrecer una alternativa convincente. Mediante la "consagración del escritor" el intelectual ilustrado se convierte en el nuevo director de conciencia en sustitución del teólogo y se considera investido de la misión histórica de ser el nuevo dispensador de legitimaciones. Rousseau los va a considerar como una especie de secta dotada de sus propios jefes, que el arte de la intriga ha convertido en "árbitros de la opinión pública"²⁶, terminando por ser una nueva especie de inquisición, una dictadura intelectual no menos despótica y cruel que la antigua.

Rompe así abiertamente con los nuevos mandarines de la opinión pública y toma conciencia de que su pensamiento se ve precisado a desarrollarse "contra corriente", lo que le va a condenar a un peculiar exilio interior. En su obra *Rousseau juez de Jean-Jacques Rousseau* expresa sin rodeos la soledad espiritual que le embarga: "No veía a nadie pensar como yo; me encontraba solo en medio de la multitud tanto por lo que se refería a mis ideas como a mis sentimientos"²⁷. Tal sentimiento está condicionado ciertamente por la idiosincrasia psicológica de Rousseau que se mueve en una profunda tensión entre la soledad y la necesidad de la comunicación y, a la vez, por motivos sociológicos, en la medida en que su existencia tuvo socialmente un carácter más marginal que en la mayoría de los ilustrados, en concreto que la de su gran adversario ideológico Voltaire. Pero los problemas planteados por Rousseau tienen su propia autonomía teórica, al margen de tales condicionamientos, y a ella vamos a procurar atenernos.

Por otra parte, resulta obvio que la oposición de Rousseau a la filosofía de su siglo tiene que ser a la vez oposición al sentido peculiar de la cultura moderna y, más en concreto, a los valores políticos modernos. A este respecto también Rousseau realiza su peculiar viaje a Damasco en el camino a Vincennes para visitar a su entonces amigo Diderot, que se encuentra en prisión. Durante el trayecto Rousseau tuvo la oportunidad de leer en el *Mercurio de Francia* la convocatoria de aquel concurso que iba a cimentar su fama al obtener el premio con su escrito provocador. Rousseau nos cuenta en las *Confesiones* que al leer el título del concurso, a saber, "Si el

²³ P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris 1973, 17.

²⁴ OC. III, 185.

²⁵ OC. I, 401.

²⁶ OC. I, 485.

²⁷ OC. I, 400.

renacimiento de las ciencias y de las artes ha contribuido a depurar las costumbres", cree tener algo así como una "inspiración súbita" que le hace percibir "otro universo" y que le convierte en "otro hombre". Se trataba para él de cuestionar uno de los tópicos más representativos de la cultura moderna y en concreto de la Ilustración: el tema del progreso. Tema que a Rousseau le va a servir para expresar su crítica a la cultura moderna al ofrecer una respuesta negativa a la pregunta planteada.

Lo mismo que Ovidio en *Tristes*, también Rousseau se considera un "bárbaro", adoptando una posición que tiene bastante de provocadora: "*Barbarus hic ego sum, quia non intelligor illis*" escribe al frente de su *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Rousseau estaba en lo cierto cuando sospechaba: "*difícilmente se me perdonará el partido que me he atrevido a tomar. Repudiando de frente todo lo que constituye hoy en día la admiración de los hombres, no puedo esperar otra cosa que la censura universal*"²⁸. Si Rousseau está dispuesto a afrontar esta situación es porque cree que un espíritu crítico como el suyo no ha de estar subyugado por las opiniones de "su siglo, de su país y de su sociedad". Frente a todo un movimiento que lucha contra viejos prejuicios y que se cree él mismo sin prejuicios, Rousseau da un paso más e intenta desenmascarar los nuevos prejuicios en que había ido a caer su época. Habla por ello del "desprecio" que sus meditaciones le habían inspirado al considerar las "costumbres, las máximas y los prejuicios" de su siglo. Para Rousseau, la sociedad que tiene ante los ojos es una sociedad alienada, artificial, que ha desfigurado la verdadera naturaleza del hombre. Resulta por ello una sociedad dominada por las apariencias, por las máscaras, opaca y carente de una auténtica comunicación.

Todo ello habría tenido como consecuencia que el aspecto originario del hombre resultara casi irrecognoscible. A este respecto Rousseau no duda en comparar al hombre de su tiempo con la estatua de aquel pescador beocio transformado en dios marino: "*Semejante a la estatua de Glauco que el tiempo, el mar y las tormentas habían desfigurado de tal modo que se parecía menos a un dios que a una bestia feroz, el alma humana, alterada dentro de la sociedad por mil causas que renacen sin cesar, por la adquisición de una multitud de conocimientos y de errores, por los cambios acaecidos a la constitución de los cuerpos y por el continuo choque de las pasiones, ha cambiado, por así decirlo, de apariencia hasta el punto de ser casi irrecognoscible*"²⁹. Nos encontramos así ante una filosofía de la historia marcadamente pesimista. Tal como acertadamente escribe J. Starobinski, hay en Rousseau una rebelión contra la historia y sobre todo contra la situación histórica contemporánea, de forma que si es cierto que el pensamiento del ginebrino es revolucionario, ello no lo sería tanto en nombre del "progreso histórico" cuanto más bien en el de "una naturaleza humana eterna"³⁰.

El *Discurso sobre la desigualdad* contiene la visión roussoniana de esa filosofía pesimista de la historia, cuyos resultados son después asumidos en dos obras tan

²⁸ OC. II, 52.

²⁹ OC. II, 208-209.

³⁰ J. Starobinski, *J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris 1971, 34-35.

relevantes como el *Emilio* y el *Contrato social*. En efecto, ambas comienzan afirmando la bondad originaria de la naturaleza humana para dar paso inmediatamente a otra visión más bien hobbesiana del devenir histórico. El *Emilio* comienza diciendo: "*Todo es perfecto cuando sale de las manos del Autor de las cosas; todo degenera en las manos del hombre*"³¹. El *Contrato social* señala por su parte en el capítulo primero del libro primero: "*El hombre ha nacido libre y en todas partes se encuentra encadenado*"³². Tal es el punto de vista constante de Rousseau por más que no resulte convincente esta división tajante entre una naturaleza originalmente buena y la explicación del mal como algo que tiene que venir necesariamente de fuera, que surge a partir del devenir y de la perfectibilidad. Más realista parece la visión antropológica del Fedro platónico o bien la dialéctica de Eros y Thánatos de Freud. Baste aquí con apuntar el problema.

Desde estas premisas cabe adivinar cuál va a ser la actitud de Rousseau ante aquella querrela provocada por la irrupción de nuevas realidades burguesas, la querrela del lujo. Rousseau va a ver el lujo unido a la disolución y a la esclavitud, que llevaron a la ruina a los Estados antiguos, pero que definen de una forma peculiar la condición de la vida moderna. Rousseau se va a oponer por tanto a la visión positiva de Voltaire y de Mandeville, para sintonizar más bien con Mably, que reivindicaba la austeridad espartana. También mantendrá Rousseau una mayor afinidad con los moralistas del siglo XVII que con los apologistas del lujo contemporáneos³³. De ahí la virulencia con que ataca a Melon en cuanto iniciador de este tipo de apologías: "*Estaba reservado a Melon ser el primero en publicar esta doctrina emponzoñada, cuya novedad le consiguió más seguidores que la solidez de sus razones. No temo combatir solo en mi siglo estas máximas odiosas que sólo tienden a destruir y envilecer la virtud y a generar ricos y miserables, es decir, siempre malvados*"³⁴. Una vez más aflora la conciencia de ser un "bárbaro" en su tiempo, que tiene que hacer frente al espíritu imperante en la época. ¿Cuáles son los límites aceptables del lujo? La respuesta roussoniana es taxativa: todo lo que está por encima de lo físicamente necesario es fuente de mal. No sería sensato multiplicar ilimitadamente las necesidades pues la naturaleza nos da suficientes. Tal multiplicación es, sin embargo, lo que ocurre y el resultado es que la sociedad se nos presenta como un conglomerado de "*hombres artificiales*" y de "*pasiones ficticias*" desprovistas de un verdadero fundamento en la naturaleza.

Todo ello tenía que degradar a los ojos de Rousseau el nivel de la vida política. Aunque díscolo y provocador, Rousseau se muestra fiel hijo de su siglo a la hora de postular la centralidad de la política. Bien conocido es a este respecto aquel pasaje del libro IX de las *Confesiones* en que alude a esta cuestión: "*Había visto que todo*

³¹ OC. II, 19.

³² OC. II, 518.

³³ Cf. M. J. Villaverde, *Rousseau y el pensamiento de las Luces*, Madrid 1987, 193 y ss.

³⁴ OC. II, 152.

*dependía radicalmente de la política*³⁵. Los pueblos serían en definitiva aquello que la naturaleza de sus gobiernos hacen que sean. El mejor de los gobiernos sería aquel que fuera capaz de formar a un pueblo "*lo más virtuoso, lo más ilustrado, lo más sabio, el mejor en fin*". La política ocupa así un lugar central si bien junto con la moral, la religión, la pedagogía, la estética.

El ciudadano de Ginebra no sólo se va a enfrentar a un Antiguo Régimen corrupto y obsoleto sino también, como se deduce de su valoración general de la cultura moderna y más en concreto de la querrela del lujo, a la moderna sociedad burguesa que estaba emergiendo entonces³⁶. Una nueva figura, el burgués, viene a sustituir a la venerable condición del ciudadano.

He aquí una de las grandes obsesiones de Rousseau. A pesar de sus puntos de coincidencia, Rousseau no puede hacer suyo el optimismo de los valedores de la moderna sociedad liberal-burguesa. Se trata de una constante en el pensamiento roussoniano. Veamos alguna de sus tomas de posición. En el *Discurso sobre las ciencias y las artes* se lamenta de que los modernos políticos sólo hablen de "*comercio y de dinero*", lo que les induce en definitiva a considerar a los hombres como si fuesen "*rebaños de ganado*", que habrían de ser valorados por el Estado según su capacidad de consumo. Ciertamente esta cultura moderna ha generado toda una pleyade de espíritus brillantes en una medida desconocida anteriormente: "*tenemos físicos, geómetras, químicos, astrónomos, poetas, músicos, pintores*", pero de lo que no podría presumir es de tener 'ciudadanos'³⁷. Y si hay alguno, no es reconocido en sus auténticos méritos sino que se precisado a llevar una existencia marginada. En respuesta a la refutación que Ch. Bordes hace de este *Discurso*, Rousseau replica que siempre se le habla de "*fortuna y de grandeza*", mientras que él pretende hablar de "*costumbres y de virtud*"³⁸.

Pero esto es precisamente lo que Rousseau echa de menos en su tiempo. Tal como escribe amargamente en las *Confesiones*: "*ya no existen costumbres ni virtudes en Europa*"³⁹. De esta forma, también habrían perdido su vigencia dos conceptos clave: el de patria y el de ciudadano: "*Los dos vocablos patria y ciudadano deben borrarse de las lenguas modernas*"⁴⁰. Por ello cuando trata de aleccionar a los polacos en sus *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* expresa el temor de que en aras del lujo ser rico siga siendo la pasión dominante. Frente a ello es preciso "*hacer del amor a la patria la pasión dominante*"⁴¹.

³⁵ OC. I, 277.

³⁶ I. Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie*, Frankfurt A. M. 1975, 15.

³⁷ OC. II, 66.

³⁸ OC. II, 144-145.

³⁹ OC. I, 331.

⁴⁰ OC. II, 22.

⁴¹ OC. III, 533.

Pero si la historia se presenta ante todo como decadencia, de ahí se va a derivar el particular apremio para Rousseau de volver a plantear la vieja cuestión acerca de la Physis y el Nómos. Enjuiciar la alienación reinante desde el horizonte de los principios eternos de la naturaleza humana. Tarea que el mismo Rousseau considera ciertamente difícil después de un proceso dilatado de deterioro, tal como plantea abiertamente en el *Discurso sobre la desigualdad*: "no es empresa ligera la de separar lo que hay de original y de artificial en la actual naturaleza del hombre y conocer bien un estado que ya no existe, que quizá no ha existido, que probablemente no existirá jamás y del cual, sin embargo, es necesario tener nociones correctas a fin de juzgar adecuadamente de nuestro estado presente"⁴². La existencia de una naturaleza humana universal como marco de referencia concede una especial dignidad y gravedad a la lucha contra la alienación social y política⁴³. Pero ¿cómo identificar la voz de la naturaleza después del proceso de degradación que tuvo lugar? J. Starobinski subraya acertadamente, al comentar el texto del *Discurso sobre la desigualdad* en que se compara al hombre actual con la estatua del dios Glauco, que para Rousseau el alma humana se ha vuelto "casi" irrecognoscible. Ese 'casi' sería una puerta abierta a la esperanza⁴⁴. Por esa puerta, Rousseau se repliega sobre sí e intenta localizar ahí "los principios eternos grabados en el fondo del corazón con caracteres indelebles". A este respecto Rousseau podría hacer suya la afirmación del autor de otras grandes *Confesiones*: San Agustín, cuando proclamaba aquello de que *in interiore hominis habitat veritas*. En sus *Confesiones* Rousseau proclamaría el retorno a la naturaleza no en el tiempo sino en la profundidad del sujeto humano, ofreciendo así una versión peculiar del yo moderno⁴⁵.

Pero la naturaleza no es el único recurso de que Rousseau echa mano para enjuiciar y denunciar la época presente. A pesar de su consideración peyorativa de la historia habría una especie de paréntesis, de momento privilegiado de la misma, la Antigüedad clásica, Esparta y la Roma republicana según hemos dicho, que le va a servir de criterio, de parámetro para enjuiciar su presente histórico.

La "normatividad" de los modelos antiguos

Los desencuentros con las distintas manifestaciones de la vida moderna hallan su

⁴² OC. II, 209.

⁴³ Los revolucionarios como buenos discípulos de Rousseau, no dudaban que el magno acontecimiento político se realizaba para reivindicar los eternos principios de la naturaleza humana. Así, el mismo Condorcet se refería a la necesidad de que "el pueblo estableciese por sí mismo aquellos principios de la razón y de la naturaleza que la filosofía había sabido hacerle tan caros" (Cf. Id., *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid 1980, 200-201.)

⁴⁴ J. Starobinski, *op. cit.*, 28 y ss.

⁴⁵ Véanse sobre esta cuestión las reflexiones de A. Hartle, *The modern Self in Rousseau's Confessions*, Notre Dame, Indiana 1983, 153 y ss.

referente "*compensatorio*" en la idealización de los modelos de la Antigüedad clásica. Estamos así, como señalábamos, ante los dos polos de un movimiento dialéctico. De Rousseau se ha podido afirmar tanto que en él se reencuentran todos los temas de la sabiduría clásica⁴⁶ como que sus enseñanzas han de ser concebidas como el "*último eco de las sabidurías antiguas*"⁴⁷. En efecto, si exceptuamos a algunos de los protagonistas de la Revolución francesa, parece difícil encontrar con posteridad a Rousseau un grado tal de identificación con esos modelos clásicos⁴⁸. Se trata, como veremos, de una actitud precozmente asumida y que va a encontrar muchas más dificultades que en el caso de Hegel para dar el paso hacia la mediación con los valores peculiares de la Edad Moderna. Tal como refieren las *Confesiones*, tempranamente llegó a considerarse "*griego o romano*". *Mutatis mutandis* es una aficción que lleva a perdurar a lo largo de su vida.

El movimiento desde los modernos a los antiguos es por parte de Rousseau, como decíamos, una especie de movimiento compensatorio. Si los políticos modernos sólo hablaban de "*comercio y de dinero*", los antiguos, por el contrario "*hablaban incesantemente de costumbres y de virtud*". Tal es precisamente el ideal a que aspira Rousseau. Sólo en esos modelos se encontraría realizado aquello en cuya ausencia se podría cifrar la carencia fundamental de la vida política moderna : el verdadero ciudadano que hacía converger su propio interés con el interés común, con el interés de la ciudad, y así podía llevar una vida buena, *una*, que hacía posible la felicidad y la virtud⁴⁹, la máxima aspiración de la existencia política.

Especial relieve parecen revestir a este respecto las apreciaciones contenidas en el escrito *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, pues aquí no se trata de ofrecer una valoración directa de los clásicos sino más bien de encontrar pautas viables que faciliten la andadura política de un pueblo moderno. A pesar de ello, la referencia a los modelos clásicos no resulta menos decidida por parte de Rousseau como cabe advertir en el apartado dedicado a glosar el "*espíritu de las antiguas instituciones*". De una forma taxativa comienza ahí señalando: "*Cuando se lee la historia antigua, uno se siente transportado a otro universo y en medio de otros seres. ¿Qué tienen en común franceses, ingleses, rusos con griegos y romanos? Apenas otra cosa que la figura. Las vigorosas almas de éstos parecen a los otros exageraciones de la historia*"⁵⁰. Rousseau insiste en que los griegos y romanos no son ficciones, puras creaciones fantásticas. Fueron pueblos históricos, reales. Si esto

⁴⁶ J. Starobinski, *op. cit.* 43.

⁴⁷ Así lo define G. de Nerval; Cf. J.-J. Rousseau , OC. I, 7, *préface*.

⁴⁸ Como bien escribe D. Leduc-Fayette: "*Este último [Rousseau] ha vivido en cierta manera en compañía de las sombras gloriosas de Sócrates, Catón, Licurgo y de muchos otros, y los nombres de Esparta, de Roma eran para él evocadores de ciudades modelo en las que hubiera deseado vivir, y de las que habla con nostalgia*" (Cf. Id., *J.-J. Rousseau et le mythe de L'Antiquité*, Paris 1974, 12.

⁴⁹ Cf. P. Manent, *op. cit.* 159.

⁵⁰ OC. III, 529.

es así ¿por qué no podremos nosotros llegar a ser como ellos? Tal situación se debería a nuestros prejuicios, a una filosofía de bajas miras, a nuestros intereses mezquinos. Sin embargo, si no queremos renunciar al proyecto de regeneración política, deberemos seguir dicho ejemplo: es preciso "*elevar las almas al nivel de las almas antiguas*". Sólo así podremos, a imitación de ellas, invertir el proverbio *Ubi bene, ibi patria* para decir más bien *Ubi patria, ibi bene*. Rousseau echaba de menos, como vimos, el concepto de patria en la política moderna. Por ello en el *Discurso sobre la Economía política*, después de pasar revista a los modelos clásicos, termina expresando el deseo siguiente: "*Que la patria se muestre pues como la madre común de los ciudadanos, de modo que las ventajas de que éstos disfrutaban en su país les haga amarlo. Que el gobierno les deje tomar parte en la administración pública para que se encuentren como en su casa, y que las leyes no sean ante sus ojos sino los garantes de su libertad*"⁵¹.

Al remitir así a los modelos antiguos, Rousseau no cree ser acreedor de uno de los reproches más reiterados a su pensamiento político, a saber, su mencionado arcaísmo. Se trata de "*otros tiempos, de otras costumbres*" reconoce. Pero el problema en definitiva no sería ése sino si se trata de "*buenas*" costumbres. Para una concepción como la roussoniana en la que se emite un dictamen desde los imperativos de la naturaleza humana, los auténticos principios tienen una inevitable dimensión supratemporal. Tal como señala en la *Nueva Eloisa*, el sólido honor "*tiene su fuente eterna en el corazón del hombre justo y en la regla inalterable de sus deberes*"⁵². Hay que observar, no obstante, que tal apelación al valor supratemporal de ciertos modelos suele combinarse en Rousseau, a pesar de sus unilateralidades, con la conciencia de la especificidad de cada momento histórico.

En lo referente a las fuentes de su conocimiento del mundo clásico destaca ante todo Plutarco. Y dentro de la obra plutarquiiana, de una forma especial sus *Vidas paralelas*. En un grabado de J.- M. Moreau de 1782 aparece Rousseau recibido en la ultratumba por varios personajes ilustres; entre ellos no podía faltar Plutarco. El hecho de que éste, en su obra biográfica, haya procurado transmitir más bien "*mensajes morales*" que una rigurosa investigación histórica, de que tenga una vocación más "*didáctica y moralizante*" que historiográfica es algo que encaja perfectamente en los intereses de Rousseau⁵³. Cabría decir que Rousseau no va a hacer más que reforzar estos rasgos de la obra plutarquiiana, con su visión idealizadora, selectiva, del legado de la Antigüedad, reconstruida por el autor

⁵¹ OC. II, 284. En la *Carta a D'Alembert* sobre los espectáculos, Rousseau encuentra un buen pretexto para contraponer el vigor del hombre antiguo al debilitamiento y afeminamiento del hombre moderno: "*Si se compara la fuerza de los hombres antiguos con la de los hombres de hoy, no hallamos ni la más remota semejanza... Hemos decaído en todo. Nuestros pintores y escultores se quejan de que no encuentran ya modelos comparables a los de la Antigüedad*" (J.-J. Rousseau, *Escritos de combate*, Madrid 1979, 358).

⁵² J.-J. Rousseau, *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, Garnier, Paris 1988, 130.

⁵³ G. Pire, "Du bon Plutarque au Citoyen de Genève", en *Revue de Littérature Comparée*, octubre-diciembre, 1958.

ginebrino "según su corazón".

La relación de Rousseau con Plutarco fue precoz. A la temprana edad de los seis años la obra plutarquiana cae en sus manos y a los ocho la conocía de memoria⁵⁴. De esta forma su imaginación infantil encontró pronto su marco de referencia en los héroes idealizados del mundo antiguo. "*Plutarco, sobre todo, -escribe en las Confesiones- se convirtió en mi lectura favorita*". La lectura de Plutarco, el ejemplo paterno y la referencia a Ginebra, su ciudad natal, como reflejo moderno de la ciudad antigua, ejercen un influjo convergente sobre el joven Rousseau⁵⁵. Este triple influjo va a condicionar su personalidad y le va a proveer de aquellos criterios con los que va a abordar la crítica de la civilización moderna.

Tal como escribe a Mme d'Épinay, encuentra en Plutarco a "*su maestro y a su consolador*". Así va a seguir hasta el final. Rousseau va a permanecer fiel a este temprano amor. Hacia el final de su vida lo volverá a constatar: "*Plutarco es quien me atrae y me es de más provecho. Fue la primera lectura de mi infancia, será la última de mi vejez*"⁵⁶.

En sintonía con su siglo, no le va a interesar a Rousseau el conocimiento erudito del mundo antiguo sino su dimensión ejemplar, sobre todo en el plano moral y político⁵⁷. El ciudadano de Ginebra no deja lugar a dudas a este respecto tal como muestran tanto su praxis constante en la utilización de la Antigüedad como sus manifestaciones explícitas. Entre éstas últimas cabría destacar una nota del *Emilio* en la que después de referirse a Plutarco y a Herodoto hace las siguientes consideraciones acerca del "*uso de la historia*": "*Los historiadores antiguos están llenos de puntos de vista de los hechos que presentan. Pero no sabemos sacar ninguna utilidad de la historia; todo lo absorbe la crítica erudita, como si importara mucho que un suceso fuese cierto, en el supuesto que del mismo pudiera sacarse una instrucción provechosa*"⁵⁸. Las mismas ideas figuran también en un fragmento de los años 1751-53 concerniente a la historia de Lacedemonia y en el que insiste en el valor "ejemplar" del estudio de la historia: "*me preocupó muy poco de haber carecido de esa frialdad grave recomendada a los historiadores, no sé por qué, como si la principal utilidad de la historia no consistiera en hacer amar con ardor todas*

⁵⁴ OC. I, 61.

⁵⁵ "*A consecuencia de estas interesantes lecturas, de las conversaciones que ellas ocasionaron entre mi padre y yo, se formó este espíritu libre y republicano, este carácter indómito y altivo... Ocupado incesantemente de Roma y de Atenas, viviendo, por así decirlo, con sus grandes hombres, nacido yo mismo ciudadano de una república, e hijo de un padre cuyo amor a la patria era la pasión más fuerte, me enardecía siguiendo su ejemplo*" (OC. I, 122-123).

⁵⁶ OC. I, 514.

⁵⁷ Recuérdense que a lo largo de la Edad Moderna el estudio de la historia, sobre todo de la antigua, fue considerada durante mucho tiempo como ocupando un lugar intermedio entre la literatura y la filosofía moral (Cf., por ejemplo, J. Chateau (ed.), *Los grandes pedagogos*, México 1978, 79).

⁵⁸ OC. III, 109, nota.

las gentes de bien y en detestar las malas"⁵⁹. Resultan así claros el uso roussoniano de la historia y los motivos de su predilección por Plutarco. Lo mismo que Montaigne, también Rousseau puede confesar que Plutarco es "*su hombre*"⁶⁰.

También cabría añadir un rasgo más a la confrontación roussoniana con la Antigüedad. Más allá de su consideración "*ejemplar*", no erudita, de la misma parece preciso referirse asimismo a una ulterior matización de dicha recepción. Se trata de lo que M. Eigeldinger denomina "*imaginación mitopoética*" de Rousseau⁶¹, que le induciría a acentuar "*la perfección de los acontecimientos primordiales*". A la búsqueda de paradigmas desde los que interpretar la situación actual del hombre, la imaginación de Rousseau se complace en reconstruir situaciones ideales con la intención de encontrar parámetros con los que poder medir nuestra situación. Esa imaginación mitopoética afectaría también a su reconstrucción de la ciudad antigua y de sus héroes ejemplares.

Hay, en efecto, en la obra roussoniana una decidida reivindicación de la imaginación, que vendría a ejemplificar la quiebra del clasicismo y, de una forma más inmediata, la quiebra de la razón ilustrada que, obsesionada por su lucha contra los "*errores*" y "*prejuicios*", detesta lo "*maravilloso*" como fuente de fatal seducción. Frente a ello Rousseau vendría a suponer una reivindicación de la reserva de fantasía a que se refiere M. Foucault en su *Historia de la Locura en la época clásica*: "*Lo que el clasicismo había encerrado no era solamente una sinrazón abstracta donde se confundían locos y libertinos, enfermos y criminales, sino también una prodigiosa reserva de fantasía, un mundo dormido de monstruos, a los que se creía devorados por aquella noche de Jeronimo Bosch, que una vez los había proferido*"⁶².

Los desencuentros con la sociedad contemporánea van a constituir precisamente un poderoso estímulo para que Rousseau eche mano de esa "*prodigiosa reserva de fantasía*", que él hace emerger desde debajo de las estrecheces del racionalismo de su siglo. Especialmente las *Confesiones* nos ofrecen continuos testimonios de esta actitud roussoniana. He aquí uno de los múltiples textos en los que se refiere a la capacidad liberadora de la imaginación: "*La imposibilidad de alcanzar los seres reales me arrojó en el país de las quimeras, y no viendo nada existente que fuese digno de mi delirio, lo alimenté en un mundo ideal que mi imaginación creadora pobló prontamente de seres acordes con mis deseos*"⁶³. Este mundo ideal roussoniano también se proyecta sobre su visión de la ciudad antigua y de sus héroes,

⁵⁹ OC. II, 128.

⁶⁰ Plutarco, opina Rousseau, en el mejor estilo de la historiografía antigua sería capaz de manifestarnos la auténtica personalidad de sus protagonistas: "*Plutarco destaca en detalles que nosotros no nos atrevemos a imitar. Tiene una gracia inimitable para pintar a los grandes hombres en sus nimiedades, y es tan certero en la elección de sus rasgos que a menudo una palabra, una sonrisa, un gesto, le bastan para caracterizar a su héroe*" (OC. III, 169).

⁶¹ M. Eigeldinger, *J.-J. Rousseau. Universe mythique et cohérence*, Neuchâtel 1978, 24.

⁶² M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, II, México 1976, 35.

⁶³ OC. I, 286.

temática que había ocupado su mente desde la infancia⁶⁴. No obstante, si es cierto que la imaginación mitopoética condiciona la lectura roussoniana de los clásicos, también lo es que Rousseau pone mucho interés en que no se consideren los modelos clásicos como una mera ficción, como algo "utópico". Se trata de algo que "existió" con una serie de características determinadas. De ahí que no se pueda desechar a la ligera su carácter ejemplar. Esa antigüedad sería depositaria de una especial dosis de realismo no sólo porque efectivamente existió sino por haber manifestado mejor los principios eternos expresivos de la condición humana.

La bipolaridad Esparta-Atenas

Como hemos visto, esta bipolaridad servía para iluminar en buena medida las tensiones ideológicas del siglo de Rousseau. Este último también se va a servir de la misma para expresar su punto de vista acerca de la política y, en definitiva, acerca del sentido de la cultura moderna. Es de nuevo la interpretación del presente quien condiciona estos rodeos. La posición de Rousseau en este debate es inequívoca: opta decididamente por Esparta. E. Rawson se ha podido referir a él como a una especie de sumo sacerdote del laconismo⁶⁵. Añade la mencionada autora que lo que Rousseau sintió por Esparta fue algo más que mera admiración: se trataba más bien de una vinculación profundamente emocional, si bien no exenta de aporías. Por el contrario, las aportaciones positivas de Atenas son minimizadas y sus aspectos negativos resaltados.

La referencia a esta bipolaridad no podía menos de ocupar un lugar relevante en aquel escrito en que Rousseau rompía abiertamente con el pensamiento dominante en su siglo: el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, discurso que, como se ha observado más de una vez, tiene también un sentido político. Rousseau sitúa el problema de la relevancia modélica de Esparta al referirla a aquel pequeño número de pueblos que alejados del contagio procedente de los "vanos conocimientos" han sabido alcanzar la felicidad gracias a sus propias virtudes, convirtiéndose así, a la vez, en "ejemplo" para otros pueblos. Formarían parte de esta limitada nómina los primeros persas cuya virtud explicará la facilidad con que pudieron subyugar a Asia. Tales fueron los escitas, tales los germanos, cuya simplicidad, inocencia y virtudes fueron tempranamente reconocidas por sus adversarios. Tal fue también la misma Roma en su período inicial "en los tiempos de su pobreza y de su ignorancia". En esta línea está también Esparta que debe su renombre no a la vanidad del saber sino a lo acendrado de su virtud. El homenaje que le tributa Rousseau está en sintonía con la retórica grandilocuente que domina todo el discurso. Esparta sería justamente célebre tanto por su "feliz ignorancia" como por la "sabiduría de sus leyes", lo que la convertiría en esa "república de semidioses más que de hombres, pues tan

⁶⁴ Cf. D. Leduc-Fayette, *op. cit.*, 242.

⁶⁵ E. Rawson, *op. cit.*, 242.

superiores a la humanidad parecían sus virtudes"⁶⁶.

Su rival Atenas, la "moderna" Atenas, se va a caracterizar por el contrario por ser el centro del civismo y del buen gusto, llena de oradores y filósofos. La elegancia de las construcciones materiales no es más que el reflejo de la brillantez de su vida espiritual. Rousseau admite estos hechos pero invierte la valoración de los mismos por parte de los "modernos": "*Es de Atenas de donde salieron esas obras sorprendentes que servirán de modelos en todas la épocas corrompidas*"⁶⁷. Rousseau ve a su siglo reflejado en Atenas y de una forma especial a París⁶⁸. De ahí que en un posterior estudio, el *Discurso sobre la Economía política* se atreva a cuestionar una de las tesis más caras a los "modernos", la de la democracia ateniense, apareciendo su valoración como una especie de "negativo" del panegírico filoespartano. Escribe ahora Rousseau: "*Que no se mencione, pues, en sentido opuesto, a la democracia ateniense porque Atenas no era en realidad una democracia sino, en gran medida, una aristocracia muy tiránica gobernada por sabios y oradores*"⁶⁹. Valoración sin duda excesivamente tendenciosa e indiscriminada.

Ante el cuadro brillante de Atenas, el de Lacedonia lo es menos, reconoce Rousseau. Brillan por su ausencia las producciones filosóficas, las manifestaciones artísticas y en definitiva el boato y la civilización material que encontró en Atenas un marco tan idóneo. En el caso espartano habría que contentarse con el ejemplo de su virtud, con sus "acciones heroicas" a modo de único legado para la posteridad. Provocativamente se pregunta Rousseau: "*¿Valdrán menos para nosotros tales monumentos que los curiosos mármoles que Atenas nos ha dejado?*"⁷⁰. Ante la voluntad de forzar la alternativa no le interesa descender a todos los matices que sería preciso añadir a este interrogante.

La intensidad con que Rousseau va a defender la causa filoespartana por la época

⁶⁶ OC. II, 56.

⁶⁷ OC. II, 56.

⁶⁸ París, como la moderna Atenas, se le presenta a Rousseau como el referente prototípico de la vida licenciosa y artificial del hombre moderno. Es significativa a este respecto la conclusión del libro IV del *Emilio* cuando los protagonistas abandonan París a la búsqueda de una compañera para Emilio: "*Adios pues, París, ciudad célebre, ciudad ruidosa, llena de humo y de cieno, donde las mujeres no creen en el honor ni los hombres en la virtud. Adios, París: buscamos el amor, la felicidad, la inocencia, y nunca estaremos bastante lejos de ti*" (OC. III, 242). *Ocurre que, como señala en su Proyecto de Constitución para Córcega, si las ciudades son malas, todavía lo son más las capitales que vienen a ser una especie de abismo "en el que casi toda nación va a perder sus costumbres, sus leyes, su valor y su libertad"* (OC. III, 498).

Tal como observan Fr. E. Manuel y Fr. P. Manuel, Rousseau con su crítica a la civilización "volvió la espalda a la ciudad, la niña bonita de la civilización occidental" (Cf. Id., *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, II, Madrid 1981, 330).

⁶⁹ OC. II, 279.

⁷⁰ OC. II, 56.

en que publica el *Discurso sobre las ciencias y las artes* queda también reflejada en dos fragmentos de los años 1751-1753 referentes uno de ellos al paralelismo existente entre las repúblicas de Esparta y Roma, y a un proyecto de historia de Lacedonia, el otro⁷¹. En ambos textos se insiste en la "ejemplaridad política" de los dos modelos. En el primero de ellos, después de ofrecer una visión peyorativa de la vida política moderna, que sin embargo puede seducir a otros, señala: "*pero yo me complazco en volver la mirada hacia esas venerables imágenes de la Antigüedad encumbradas por instituciones sublimes al más alto grado de grandeza y de virtud a que pueda llegar la sabiduría humana*"⁷². El trato con las acciones heroicas de esos grandes hombres sería algo que en definitiva acaba estimulando y contagiando al espíritu que las contempla, esos modelos acaban comunicándonos una parte de su grandeza, de una forma parecida a lo que refiere Pitágoras de los que se aproximan a los simulacros de los dioses para escuchar sus oráculos.

El segundo fragmento es todavía más significativo para nuestro propósito dado que expresa el deseo de Rousseau de escribir una historia de Lacedemonia, con la intención, obviamente, de ilustrar a su tiempo. Dato significativo: esta historia es la única que ningún "moderno" ha osado escribir todavía. Rousseau sabe bien que ello no se debe al azar. No obstante, sería preciso encontrar a un moderno Plutarco que se hiciera cargo de la ejemplaridad del viejo modelo político: "*Enseñemos, si es posible, a nuestros contemporáneos que hubo un tiempo en el que existían hombres y deploremos la desdicha y la vergüenza de nuestro siglo al vernos forzados a buscarlos tan lejos de nosotros*"⁷³. El propio Rousseau admite los obstáculos importantes para llevar a cabo dicha tarea, pero reconoce que se trata de una verdadera pasión que le impulsa a ello, "*un impulso casi invencible*" le habría atormentado por largo tiempo. Es lógico que Rousseau se plantee la cuestión de si en dichas circunstancias sus valoraciones positivas de su relato no se deben tanto a su propia iniciativa cuanto a la "*bondad*" de las virtudes de aquellos de quienes habla y de los documentos que consulta, documentos que los propios espartanos no se han molestado en confeccionar puesto que no hicieron nada "*para obtener la inmortalidad a no ser el merecerla*". Los espartanos no se preocuparon de confeccionar su propia apología.

Por supuesto, los partidarios de los "*modernos*" no iban a permanecer impasibles ante la opción decididamente proespartana de Rousseau, vinculada íntimamente a su cuestionamiento de la civilización moderna. Cabría destacar en este sentido a Ch. Bordes que sabe sintetizar las objeciones de los "*modernos*" a los cuestionamientos roussonianos expuestos en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Dichas objeciones se dirigían también a la concepción roussoniana de Esparta y Atenas.

Lejos de las veleidades castrenses de Rousseau, Bordes considera que el comercio y el lujo desempeñan un importante papel civilizador en la historia de los pueblos

⁷¹ OC. II, 125 y ss.

⁷² OC. II, 125.

⁷³ OC. II, 128.

haciéndoles perder su rudeza y uniéndoles más entre sí. No deja de sentir admiración por las virtudes heroicas de las personalidades del mundo antiguo que fascinaban a Rousseau, pero todavía admira más *"un estado poderoso y bien gobernado en el que los ciudadanos no serán condenados a virtudes tan crueles"*⁷⁴.

He aquí ya dos declaraciones poco filoespartanas. No obstante, el problema espartano va a ser abordado de una forma más explícita y entonces Bordes va a aprovechar la ocasión para enumerar una serie de conocidos reproches al admirado modelo roussoniano. Bordes no encontraba especial dificultad en hacerlo y se refiere en este sentido a la dureza de la vida espartana tanto a nivel familiar como educativo, a la exposición de los niños, a la ociosidad, a la exclusividad de los ejercicios corporales con exclusión de los espirituales ... lo que habría generado unas costumbres feroces y austeras y una virtud en varios aspectos más artificial que real. He aquí un marco donde la guerra ocupaba un lugar central. Sin embargo, ni siquiera en este aspecto sus éxitos habrían sido mayores que los de su rival Atenas, quien reunía otros rasgos positivos ausentes en Esparta: *"Esta nación que sólo respiraba la guerra, ¿se construyó una gloria más grande en las armas que su rival, la cual había reunido todas las clases de gloria? Atenas no fue menos guerrera que Esparta y fue más sabia, ingeniosa y magnífica; ella hizo nacer todas las artes y todos los talentos, y en el seno mismo de la corrupción que se le reprochaba dio a luz lo más sabio de los griegos"*⁷⁵. Por último cuando llegue la decadencia general del mundo griego, el caso de Esparta tampoco va a ser más glorioso que el de Atenas.

Rousseau acepta globalmente ciertos defectos y límites de la vida espartana, pero no desciende a su análisis a no ser cuando se trata de abordar las causas de la decadencia de sus modelos antiguos. Lo que le interesa ante todo es seguir utilizando el caso de Esparta como arma arrojadiza contra la artificialidad de la vida moderna. A pesar de sus limitaciones, Esparta es a los ojos de Rousseau el Estado *"donde la virtud ha sido más pura y ha durado más"*. Convencido de ello no desiste de provocar a sus adversarios: *"el embarazo de mis adversarios es visible todas las veces que es preciso hablar de Esparta. ¿Qué no darían porque esa fatal Esparta no hubiese existido jamás?"*⁷⁶.

Hay algún momento, no obstante, en que Rousseau decide encarar de frente alguna de las objeciones básicas al modelo espartano y entonces se ponen en evidencia los límites de su discurso idealizador. Así ocurre en el libro tercero del *Contrato social* cuando muestra sus vacilaciones respecto al problema de la esclavitud: *"¿Es necesario mantener la libertad con el apoyo de la esclavitud? Puede ser. Los dos excesos se tocan. Todo lo que no está en la naturaleza tiene sus inconvenientes, y la sociedad civil más que el resto. Hay ciertas situaciones desgraciadas en las que no se puede mantener la libertad sino a expensas de otro, y en que el ciudadano no puede ser perfectamente libre si el esclavo no lo es en extremo. Tal era el caso de*

⁷⁴ OC. II, 140.

⁷⁵ OC. II, 134.

⁷⁶ OC. II, 146.

*Esparta*⁷⁷. Rousseau trata de mitigar el escabroso tema de la existencia de la esclavitud indicando que los pueblos modernos no tienen esclavos, pero sí "son" esclavos ellos mismos. Argumentación ingeniosa pero artificiosa, al fin y al cabo. Algo parecido ocurre en el *Emilio* cuando se refiere a la ejemplaridad de la educación espartana, incluso en detalles tan peregrinos como era la práctica de enseñar a los niños a robar lo que habían de comer. Rousseau trata de encontrar también una justificación a semejante práctica a la vez que aprovecha la ocasión para lanzar una nueva puya a Atenas: para tener éxito formando sabios es preciso haber formado antes a bribonzuelos, tal como ocurría en Esparta, y añade: "Los espartanos, de mayores, ¿eran por ello hombres toscos? ¿quién ignora la energía y la agudeza de sus reacciones? Siempre preparados para vencer, arrollaban a sus enemigos en todo tipo de guerra, y los charlatanes atenienses temían sus ocurrencias tanto como sus golpes"⁷⁸. Vemos una vez más la precaución de Rousseau de no estropear una imagen lo más idílica posible de Esparta.

La ejemplaridad espartana también se extendería a otros campos que van a tener gran relevancia en el pensamiento político de Rousseau como es el problema de las fiestas populares. Frente al refinamiento de los espectáculos modernos, Rousseau también opta en este punto por tomar como modelo a una Esparta que mediante "*fiestas sencillas*" y "*juegos sin brillantez*" sabría convocar y aglutinar a sus ciudadanos; en otros ambientes más "*seductores*", como podría ser el ateniense, el espartano conservaría la nostalgia de su patria y de sus espectáculos: "*y así era como en Atenas entre las bellas artes, o en Susa en el seno del lujo y de la molición, el espartano aburrido suspiraba por sus toscos festines y sus fatigosos ejercicios*"⁷⁹.

El *Discurso sobre las ciencias y las artes* termina con un canto a la virtud como "*ciencia sublime de las almas simples*" que para llegar a conocerla no requiere tantos discursos, tanto intelectualismo, tanta afectación como derrochaban los "*profesionales*" modernos de la virtud. Por el contrario, los antiguos hablaban con menos afectación de la humanidad, pero sabían practicarla mejor. Echando mano de un relato plutarquiano, Rousseau considera que aquí radica también la diferencia entre atenienses y espartanos: "*Los atenienses saben en qué consiste la virtud, mas los lacedemonios la practican. He aquí la filosofía moderna, y las costumbres antiguas*"⁸⁰. Pero a pesar de la "*modernidad*" de Atenas, existen todavía diferencias entre el mundo moderno y el ateniense. Hay a este respecto un pasaje en las *Cartas escritas desde la montaña* que no tiene desperdicio. Después de constatar que los pueblos antiguos ya no constituyen un modelo para los modernos, Rousseau pasa a increpar a sus compatriotas ginebrinos y les espeta: "*Vosotros no sois ni romanos ni*

⁷⁷ OC. II, 559; Cf. D. Leduc-Fayette, *op. cit.*, 144 y ss.

⁷⁸ OC. III, 82.

⁷⁹ Escritos de combate, 387-388; Cf. J. Terrasse, *J.-J. Rousseau et la quête de l'âge d'or*, Bruxelles 1970, 42.

⁸⁰ *Escritos de combate*, 292.

*espartanos; no sois siquiera atenienses*⁸¹. ¿Cuál es el motivo de esta, para Rousseau, dura condena? Los ginebrinos habrían ido demasiado lejos en el proceso de degradación política al perder de vista la naturaleza del auténtico ciudadano volcado en el bien común. En vez de ello, Rousseau ve en Ginebra la eclosión del individualismo y del egoísmo burgueses. Vosotros sois, dice, comerciantes, artesanos, burgueses, siempre ocupados en los "*intereses privados*", en vuestro "*trabajo*", en vuestra "*ganancia*". La libertad misma sería entendida ahora en ese sentido "*burgues*", a saber, como mero medio para adquirir sin trabas y poseer de una forma segura. En todo ello la moderna Ginebra habría ido más lejos que la denostada Atenas.

Los hombres ilustres

Parece oportuno completar la contraposición anterior con una somera referencia a algunos "*hombres ilustres*" representativos de ambas Ciudades-Estado.

Por lo que se refiere al caso de Esparta, también para Rousseau el punto de referencia obligado tiene que ser Licurgo, que tan profundamente modeló la realidad política espartana. En un conocido pasaje del *Contrato social*, al referirse a la labor del legislador, señala: "*Aquel que ose emprender la obra de instituir un pueblo, debe sentirse capaz de cambiar, por decirlo así, la naturaleza humana; de transformar a cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en una parte de un todo más grande, del que recibe, en cierto modo, este individuo su vida y su ser*"⁸². Rousseau debía pensar especialmente en Licurgo al escribir estas palabras. Licurgo es uno de los grandes mitos políticos y la idealización roussoniana de Esparta era inseparable de la idealización de Licurgo⁸³.

Licurgo habría realizado de forma prototípica esa metamorfosis profunda del hombre que la auténtica política sería capaz de llevar a cabo, alumbrando un nuevo tipo de Humanidad. En vez de arreglos parciales y de la acción imprevisible del azar era preciso eliminar los viejos materiales para levantar en su lugar un "*buen edificio*". Tal habría sido la tarea política de Licurgo. Rousseau reconoce la dureza del legislador espartano: Licurgo habría impuesto "*un yugo de hierro como ningún otro pueblo ha llevado jamás*"⁸⁴, pero no duda en aprobar la bondad de esas medidas. La fuerza de coacción utilizada para imponer el nuevo ordenamiento político quedaría

⁸¹ OC. III, 483.

⁸² OC. II, 531.

⁸³ Refiere Bernardin de Saint-Pierre en su *Vida de Rousseau* que en una oportunidad le preguntó qué hombre le hubiera gustado más haber sido. La respuesta de Rousseau habría sido: "*Licurgo por su firmeza, paciencia, justicia, bondad*", si bien añadiendo a continuación: "*es preciso ser sí mismo*" (Cf. *La vie de J.-J. Rousseau*, en J.-J. Rousseau, OC. I, 35).

⁸⁴ OC. III, 529. Licurgo vendría a ser un buen representante de lo que Popper en *La sociedad abierta* y sus enemigos denomina "*ingeniería social*".

a los ojos de Rousseau "*ennoblecida por su objeto*". Gracias a ello el amor a la patria se convirtió en la pasión más fuerte -o casi la única- de los espartanos, elevándolos por encima del hombre común. Gracias a Licurgo, Esparta se habría convertido en el "*foco a partir del cual su legislación irradiaba sus efectos en todas direcciones*".

El estudio privilegiado de un pueblo bien ordenado ha de ser el de sus leyes. Es preciso que las medite incesantemente para así poder amarlas y observarlas, e incluso corregirlas dado el caso. Por ello detesta Rousseau un ordenamiento jurídico excesivamente complejo que vaya más allá de lo que pueda retener la memoria de cada ciudadano. Así procedió Licurgo que prefirió escribir sus leyes en los corazones mismos de los ciudadanos. Tal es el marco idóneo por otra parte en el que cabe desarrollar aquel concepto político central para Rousseau: la voluntad general. Es perjudicial para la formulación de esa voluntad general que existan sociedades parciales en el Estado, debiendo opinar más bien cada ciudadano según su "*propio entender*". La teoría política del *Contrato social* sintoniza también aquí con las disposiciones de Licurgo⁸⁵.

En el caso de Atenas, la elección resultaba más problemática no sólo porque el abanico de personalidades ilustres era más variada y compleja, sino también debido a la desafección de Rousseau hacia la civilización ateniense. Cabría decir, de una forma global, que en sintonía con un punto de vista bastante extendido en su siglo, también Rousseau va a mostrar mayor simpatía por la Atenas de Solón. Este suele ser mencionado en términos elogiosos, siendo citado a veces en unión de Licurgo y de Numa⁸⁶. Solón sería un ejemplo de prudencia política por no haber pretendido aplicar al pueblo las mejores leyes en sí sino más bien "*las mejores que pueda soportar en una situación dada*"⁸⁷. Tratar de imponer leyes que no han de cumplirse no remedia el mal y contribuye a degradar la dignidad de las leyes. Pero ante la gran figura de Pericles Rousseau se va a mostrar más reticente, casi mezquino. Por supuesto, Pericles es reconocido como expresión prototípica de la civilización ateniense: "*tenía grandes talentos, era muy elocuente, magnífico y de buen gusto; embelleció Atenas con excelentes obras escultóricas, edificios suntuosos y obras maestras en todas las artes*"⁸⁸. Pero esto no basta para dar por sentado que Pericles haya sido un "*buen magistrado*" pues a este respecto no se trata tanto de elevar estatuas cuanto de "*gobernar bien a los hombres*". Rousseau no se atreve a negar abiertamente que Pericles también haya realizado felizmente este último cometido, pero plantea dudas e interrogantes y, sobre todo, la cuestión siguiente, a saber, "*si los atenienses se tornaron mejores o peores bajo su gobierno*". Rousseau no aporta ninguna objeción fundamental contra la figura del gran estadista, pero no puede mostrar un entusiasmo especial por él, dado que se encuentra vinculado a aquella

⁸⁵ OC. II, 527.

⁸⁶ OC. I, 189.

⁸⁷ *Escritos de combate*, 324.

⁸⁸ OC. II, 147, nota.

Atenas con cuyos valores tan poco logra sintonizar. Mas como a la vez es consciente de la grandeza del político ateniense, de ahí su perplejidad y desazón ante su figura.

Pero como dentro de la sociedad ateniense como "*sociedad abierta*" va surgir la autocrítica en que se aborda la crisis de su democracia, Rousseau se va a poder encontrar aquí con una especie de aliados tal como ocurre con los casos de Sócrates y Platón que, por cierto, son más citados que Solón y Pericles. Sobre todo la referencia a Sócrates resultaba algo insoslayable. Aún cuando sea desde su peculiar óptica personal, Rousseau no va a ser una excepción en lo relativo a la fascinación sentida por el filósofo ateniense en el siglo XVIII⁸⁹. Quizá con ninguna otra figura de la Antigüedad se haya llegado en la Ilustración a un grado de identificación comparable al que ha tenido lugar con la figura de Sócrates, dado que a través de ella lograban expresar sus aspiraciones más profundas⁹⁰. Pero también cabe afirmar que quizá nadie como Rousseau supo encarnar, en ese siglo tan socrático, con tanta profundidad los rasgos del maestro ateniense. No sólo los amigos, también los adversarios de Rousseau están de acuerdo a la hora de establecer una especial vinculación entre ambos. Así ocurre con Hume y Palissot, por ejemplo.

¿Cómo puede ocurrir que los ilustrados y Rousseau puedan coincidir en la veneración del mismo modelo? En buena medida debido a que de Sócrates son posibles múltiples "*lecturas*"⁹¹. Así, Rousseau selecciona aquellos aspectos de la vida y del magisterio socráticos con los que más se puede identificar. He aquí someramente algunos aspectos de la aproximación roussoniana a Sócrates. Rousseau resaltaba la corrupción de Atenas frente a Esparta. ¿Qué mejor prueba de ello que la condena injusta de que fue víctima el sabio ateniense? Sócrates condena el pseudosaber y la frivolidad de la intelectualidad sofista. Rousseau critica el engreimiento de los ilustrados a quienes viene a considerar como los modernos sofistas. Sócrates distanciándose de los sofistas aspira a recuperar el rigor del conocimiento de la verdad. Rousseau aspira a dedicar su vida también a la verdad escogiendo para ello este lema: *vitam impendere vero*. El frugal Sócrates al mirar un escaparate de una tienda confiesa que no sabría que hacer con ello. La polémica contra el lujo ocupará un lugar central en el pensamiento de Rousseau...

Sin embargo no todo eran convergencias. Así, por ejemplo, si bien tanto Sócrates como Rousseau son grandes moralistas, el intelectualismo moral del primero no es compartido en modo alguno por el segundo. En este punto tropezamos ya con la línea

⁸⁹ Cabe seguir recordando a este respecto el clásico estudio de B. Böhm, *Sokrates im Achtzehntem Jahrhundert*, Leipzig 1929.

⁹⁰ Tal como escribe R. Trousson: "*Sócrates ha conocido en el siglo XVIII una fortuna apreciable; ocurría que él era, por excelencia, el ejemplo que el siglo necesitaba para expresar sus luchas y sus aspiraciones, y esto fue hasta tal punto verdad que, si los filósofos pretendieron ser los nuevos Sócrates, sus adversarios no rehuían presentarse ellos como los modernos Aristófanes. Ninguna época había mostrado una tal "conciencia socrática"* (Id., *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau*, París 1967, 102.)

⁹¹ Las interpretaciones de Hegel y Nietzsche ilustran de una forma ejemplar esta diversidad de "*lecturas*" del legado socrático.

divisoria entre el Sócrates de los ilustrados y el Sócrates roussoniano. Sea suficiente con añadir aquí que va a ser precisamente el problema de la especulación el que condicione la valoración política que Rousseau ofrece de Sócrates. Rousseau trata de poner de manifiesto en este sentido las limitaciones de una existencia filosófica como la de Sócrates frente a las virtualidades transformadoras de la acción política del maestro ateniense.

Rousseau se complace en este sentido en contraponer la figura de Sócrates, en cuanto filósofo, a la de otros protagonistas políticos del mundo antiguo. Así en el *Discurso sobre la virtud del héroe* escribe: "*Sócrates vió y deploró las desdichas de su patria; pero estaba reservado a Trasibulo acabar con las mismas*". Asimismo en un pasaje de los *Fragmentos políticos* en un principio había escrito: "*Mi alma se ennoblece y se eleva ante el relato de las virtudes de Sócrates*", pero más tarde se corrige y dice "*ante el relato de Antonino*"⁹². Pero es sobre todo con Catón con quien establece una especie de contraste, aún cuando no exento de simplificaciones. Sócrates podría vivir bajo tiranos porque estaba seguro de conservar su libertad interior, pero a Catón no le bastaba con ser libre; quería "*que todos los ciudadanos lo fueran*"⁹³. Sócrates sería más "*filósofo*" y Catón más "*ciudadano*". Rousseau antifilósofo filósofo acabaría optando por el segundo. En una especie de primado de la razón práctica escribe en el *Discurso sobre la economía política*: "*Nosotros seríamos instruidos por uno y guiados por el otro, lo cual bastaría para decidir la preferencia, pues nunca hubo un pueblo de sabios pero es posible lograr que un pueblo sea feliz*"⁹⁴. Lo mismo podría decir, *mutatis mutandis*, acerca de Licurgo. Tanto este último como los "*hombres ilustres*" de la Roma republicana vendrían a ser para Rousseau el verdadero modelo político a imitar.

Política, educación, religión civil

El rodeo a través de la antigua grandeza le sirve a Rousseau para evaluar la degradación política moderna. Esos modelos políticos han existido, no son producto de la ficción y por ello pueden servir de marco de referencia cuando Rousseau pasa a exponer su pensamiento político. La ciudad antigua, como señala B. Baczko, le sirve a Rousseau de "*modelo retrospectivo*" a la hora de configurar su teoría política. Quizá lo más ilustrador a este respecto sea remitir al capítulo VI del libro primero del *Contrato social* que lleva por título *Del pacto social* y en el que se trata de integrar al individuo en el *yo común* retomando así el sentido de la política clásica.

Las diferentes cláusulas del contrato social podrían reducirse, según Rousseau, a lo siguiente: "*la alienación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la*

⁹² R. Trousson, *op. cit.*, 88-89.

⁹³ Cf. *Jean-Jacques entre Socrate et Caton. Textes inédits de Jean-Jacques Rousseau (1750-1753) publié par Claude Pichois et René Pintard*, Paris 1972, 54.

⁹⁴ OC. II, 283.

comunidad. Porque, en primer lugar, al darse cada uno por entero, la condición es igual para todos y, al ser la condición igual para todos, nadie tiene interés de hacerla onerosa para los demás"⁹⁵. Ello implica el imperio de la "voluntad general" bajo cuya dirección cada uno de los individuos ha de poner en común "su persona y todo su poder". Esta existencia política "desnaturaliza" a los individuos y los transforma. Les quita la existencia absoluta natural de que antes disfrutaban para reemplazarla por otra relativa transportando al yo dentro de la "unidad común". De esta forma, cada particular no se ha de considerar algo autónomo sino una parte de la unidad, de la totalidad política⁹⁶. Al referirse a la existencia política como a una especie de "persona pública" constituida mediante la unión de todas las restantes, Rousseau es perfectamente consciente de estar recreando el modelo proporcionado por la ciudad antigua. Esa persona pública, señala, se denominaba en otro tiempo "ciudad" (*citē*) si bien su verdadero sentido, lamenta, se ha perdido casi por completo en los tiempos modernos: la mayoría de los autores confunde ciudad (*ville*) con "ciudad" (*citē*) y al burgués con el ciudadano⁹⁷. La ilusión de Rousseau es rescatar, contra corriente, ese sentido perdido de la política en el que quepa hablar de ciudadanos y no meramente de burgueses. Recuperación del sentido clásico del ciudadano y de la patria que ha de ser "como una madre para los ciudadanos". Por ello se ha podido afirmar que la construcción política roussoniana no sólo responde, en terminología de Tönnies, al ideal de la *Gesellschaft* una "sociedad" contractual constituida racionalmente en función de unos fines precisos, sino, además, al de una especie de *Gemeinschaft*, una "comunidad" de valores y de costumbres cuyos miembros estarían unidos por lazos afectivos, de carácter personal y directo, por una especie de vinculación resultante de su pertenencia al "yo común"⁹⁸. De ahí la especial "plenitud" de esta integración del individuo en la comunidad.

La ciudad antigua hacia la que mira Rousseau venía a constituir aquel ámbito en el que se fundían lo político, lo ético, lo pedagógico e incluso lo religioso. La ciudad roussoniana aspira a remedar esta peculiar "plenitud". Es bien conocido, por ejemplo, aquel texto del *Emilio* en que señala: "Los que quieran tratar por separado la política y la moral no entenderán palabra ni de una ni de otra"⁹⁹. No vamos a insistir ahora en esta dimensión del pensamiento roussoniano en el que difiere de otros planteamientos del pensamiento político moderno. Sea suficiente aquí con unas someras observaciones acerca de la educación del ciudadano y de la religión civil, como aspectos integrantes del proyecto político roussoniano sobre los que sigue incidiendo el peso de los modelos clásicos, y que dan concreción a sus plantea-

⁹⁵ OC. II, 522.

⁹⁶ OC. III, 21.

⁹⁷ OC. II, 523.

⁹⁸ Cf. B. Baczko, *Rousseau. Solitude et communauté*, Paris 1974, 341; Id., *Rousseau, rousseauismes*, en P. Ory (dir.), *Nouvelle Histoire des Idées politiques*, Paris 1987, 98-99.

⁹⁹ OC. III, 165.

mientos políticos. En efecto, cabría recordar, a modo de ejemplos, cómo según el relato plutarquiano, el idealizado Licurgo consideraba la educación como la *"tarea más importante y preciosa del legislador"*. Tal circunstancia no podía pasar desapercibida a Rousseau. Así como tampoco las enseñanzas de aquel crítico de la democracia ateniense, que a la vez lleva a cabo la primera gran reflexión sobre el problema de la educación, a saber, Platón. Rousseau no duda en rendirle un encendido homenaje en el *Emilio*: *"Si quereis formaros una idea de la educación pública, leed la República de Platón"*. Esta obra sería para Rousseau *"el más excelente tratado de educación que se haya escrito"*¹⁰⁰. A este respecto cabría afirmar con M.B. Ellis que el *Emilio* y el *Contrato social* podrían ser considerados como la versión roussoniana de la *República*¹⁰¹. Por su parte Roma, observa Rousseau, si bien no llegó a tener una educación pública, ésta era subsanada por su peculiar vida familiar: el horror a la tiranía y un innato amor a la patria *"hizo de todas las casas otras tantas escuelas de ciudadanos"*.

Frente a ello, la praxis educativa moderna sería bien distinta, en cuanto reflejo de una vida política insatisfactoria: no tendríamos una educación pública porque hemos perdido de vista el sentido de la patria y del ciudadano. La sociedad moderna dedica muchos fondos para la educación de la juventud, haciendo que ésta aprenda una multitud de cosas inútiles, pero sin que *"el dulce nombre de la patria"* llegue nunca a sus oídos¹⁰². Frente a ello, el criterio que utilizará Rousseau para evaluar si una educación es mejor que otra es comprobar si *"forja mejores ciudadanos"*. El elevado ideal político que se propone Rousseau necesita, de una forma esencial, una intensa y esmerada educación cívica. Muchos son los peligros a que se ve expuesta la *"ciudad"* tanto frente a las amenazas provenientes del exterior como frente a las propias amenazas internas que conducen a la corrupción y disolución de la vida política. Ahí está el desenlace que experimentaron los modelos políticos que fueron Esparta y la Roma republicana. De ahí la gran importancia de la educación cívica, que grabe las leyes en los corazones mismos de los ciudadanos y garantice así la buena salud del cuerpo político. Tal educación, señala Rousseau, *"constituye, pues, una de las principales máximas del gobierno fundamental o legítimo"*. Desde temprano se ha de inculcar a los jóvenes que no afirmen su propia personalidad de una forma autónoma sino en sus relaciones con el Estado, como formando parte de él, para sentirse así *"miembros de la patria"*.

Un texto particularmente significativo a este respecto está constituido por las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* en las que Rousseau, a modo de moderno Licurgo, trata de ofrecer su *"legislación"* al pueblo polaco. En este marco no cabía obviar el problema de la educación cívica. En efecto, el capítulo IV está dedicado al análisis del problema educativo. Rousseau comienza señalando que se trata del *"punto decisivo"* y añade: *"Es la educación la que debe dar a las almas la*

¹⁰⁰ OC. III, 22.

¹⁰¹ M. B. Ellis, *Le nouveau Socrate*, en *Diderot Studies XXI*, 1983, 81.

¹⁰² OC. II, 63.

*forma nacional y dirigir de tal manera sus opiniones y sus gustos que sean patriotas por inclinación, por pasión, por necesidad*¹⁰³. Desde que nace el individuo hasta su muerte ha de tener a la patria como su horizonte fundamental. Por otra parte esa enseñanza cívica va a adquirir ahora un importante matiz en la medida en que frente al cosmopolitismo moderno, sobre todo de la Ilustración, según el cual un francés, un inglés, un español, un ruso vendrían a ser "*más o menos el mismo hombre*", Rousseau va a tratar de reivindicar la identidad nacional: "*A los veinte años un polaco no debe ser otro hombre; debe ser un polaco*". La educación constituye un medio imprescindible para la afirmación de esa identidad, insistiendo de una forma especial en el conocimiento de la propia historia del país, de sus leyes y de su cultura.

De esta forma, Rousseau a la vez que anticipa la sensibilidad nacionalista del siglo siguiente, trata de revivir la educación cívica llevada a cabo en la ciudad antigua. ¿Cómo no recordar el caso de Esparta cuando Rousseau señala que a los niños es preciso "*habituarnos tempranamente a la regla, a la igualdad, a la fraternidad, a la emulación, a vivir bajo la mirada de sus conciudadanos y a desear la aprobación pública*"¹⁰⁴? El mismo Rousseau acaba reconociendo explícitamente que en sus consideraciones sobre la educación cívica ha esbozado vías "*desconocidas a los modernos*" pero que sirvieron a los antiguos para conducir a sus conciudadanos a un particular nivel de perfección. En definitiva, política y educación forman parte de un mismo proyecto. La "*ciudad*" misma, en cuanto tal, ha de ejercer una función pedagógica, educando de una forma permanente a los ciudadanos y manteniendo así la cohesión política.

Pero a pesar de la gran relevancia política de la educación cívica para esa cohesión de la "*ciudad*", todavía no constituye la última palabra a este respecto. Como reminiscencia de la ciudad antigua, Rousseau va a apelar además al factor religioso en su conexión con la política. De esta forma también para Rousseau la vida política acabaría recibiendo una sanción religiosa. Es cierto que ofrece una versión propia de una vieja instancia legitimadora, pero no por ello deja de ser cierto el papel político que el ciudadano de Ginebra atribuye a lo religioso.

Rousseau aborda especialmente esta cuestión en el penúltimo capítulo del *Contrato social* que lleva por título *De la religión civil* y que constituye uno de los aspectos más discutidos de su pensamiento político dado que muchos autores han visto en él peligrosas virtualidades totalitarias que tendrían como consecuencia el convertir la teoría política en una especie de "*teología política*"¹⁰⁵. También aquí cabría distinguir entre la sincera voluntad de Rousseau de defender la libertad y las implicaciones no siempre previstas de sus planteamientos teóricos.

En síntesis, el planteamiento de Rousseau es el siguiente. Cabría distinguir tres

¹⁰³ OC. III, 533.

¹⁰⁴ OC. III, 534.

¹⁰⁵ Cf. del C. Iglesias, "La política como liberación: El Contrato social de J.-J. Rousseau", en *Universidad y Sociedad* 1981, nº 3, 77.

clases de religión: la del hombre, la del ciudadano y la del sacerdote. La primera estaría limitada al culto interior del Dios Supremo y vendría a coincidir con la "*pura y simple religión del Evangelio*". La religión del ciudadano estaría afincada en un solo país, al que proporciona sus dioses y patronos tutelares. Sus dogmas, ritos y culto exterior están prescritos por las leyes. Por último, estaría la religión del sacerdote que, tal como ocurre con el catolicismo romano, escindiría al hombre entre dos legisladores, dos jefes, dos patrias sin permitirles ser a la vez devotos y ciudadanos¹⁰⁶. Las tres formas tendrían sus defectos desde el punto de vista político. Sobre todo la tercera porque iría en contra de aquel valor que es central para Rousseau: la unidad social. Por el contrario, la religión del ciudadano resulta satisfactoria en cuanto sabe aunar el culto divino y el amor a las leyes garantizando así la unidad entre la vida política y la religiosa en la medida en que servir al Estado es servir al "*dios tutelar*". Sin embargo, la identificación de Rousseau con este modelo no va más tan lejos como podría hacer sospechar su apasionamiento por el mundo político de la Antigüedad clásica. Condicionado por la experiencia religiosa cristiana, Rousseau no duda en criticar la religión del ciudadano en cuanto está basada en el "*error y la mentira*" y por ello desemboca en la superstición. Es a la vez fuente de exclusivismos y de intolerancia. Finalmente, la religión del hombre, que viene a ser la religión del "*Evangelio*", a la que el autor de la *Profesión de fe del Vicario saboyano* no escatima elogios. Se trataría de una religión "*santa, sublime, verdadera*", según la que los hombres, hijos del mismo Dios, se consideran hermanos entre sí. Pero tendría una limitación, que es de carácter opuesto a la que tenía la religión del ciudadano, a saber, no tiene "*ninguna relación con el cuerpo político*". No sólo no refuerza las leyes sino que contribuye a separar el corazón del hombre de su vinculación con el Estado así como de todo lo terrenal. Se cumple con el deber, pero con una profunda indiferencia, pues dado que se vive en función de una patria que no es de este mundo, poco importa que las cosas "*vayan bien o mal aquí abajo*". Con este talante, se pregunta Rousseau, ¿cómo hacer frente a un pueblo cuyo móvil fuera el ardiente amor a la patria, como era el caso de Esparta y de Roma?

Preso en esta situación aporética, Rousseau busca una salida sugiriendo la postulación de una "*profesión de fe puramente civil*", que incida más en la valoración de la actitud de la moral que haga al ciudadano amar sus deberes que en los dogmas, que, en cuanto tales, no han de interesar al Estado. Si por tanto este último fija los artículos de este constructo religioso, no es tanto como dogma de la religión sino más bien como "*normas de sociabilidad, sin las cuales es imposible ser un buen ciudadano y súbito fiel*". Pero la consideración de estas reglas así como de las consecuencias que se derivarían de su no acatamiento muestra, sin embargo, la problematicidad del planteamiento roussoniano, que no deja de poner en una situación embarazosa incluso a sus intérpretes mejor predispuestos¹⁰⁷. No podemos entrar

¹⁰⁶ Respecto a esto último pueden verse las consideraciones de G. Sabine en su *Historia de la teoría política*, México 1974, 152.

¹⁰⁷ Véase, por ejemplo, J. Rubio Carracedo, *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*, Madrid 1990, 88-91.

aquí en un ulterior análisis de esta cuestión. Sea suficiente con observar que, a pesar de la diferencia de contenidos, también en el *Contrato social* la religión ha de servir, de forma semejante a lo que ocurría en la ciudad antigua, de legitimación y soporte últimos de la existencia política.

Conclusión

Es bien sabido que Rousseau constituyó un punto de referencia fundamental para los revolucionarios franceses y de una forma particular para los jacobinos. Este influjo es a menudo impreciso, contradictorio, pero en todo caso amplio y profundo¹⁰⁸. Rousseau transmite a los revolucionarios pautas políticas y sociales pero también pedagógicas, estéticas e incluso religiosas que ellos van a interpretar de una forma más o menos libre, metidos en el vértigo revolucionario que, como bien dijo Tocqueville, tanto había tenido de imprevisto. En todo este ámbito Rousseau aparece como acreedor del título de "*preceptor del género humano*", tal como proclama Robespierre. En consonancia con ello, los revolucionarios llegan a pensar que tan sólo la Revolución ha llegado a explicar las virtualidades del *Contrato social*¹⁰⁹.

Uno de los rasgos más llamativos que vinculan a Rousseau con los revolucionarios es la llamada anticomanía. Los revolucionarios, que soñaban con la regeneración del género humano, en su mirada hacia el pasado de la humanidad sólo encontraban, de una forma análoga a Rousseau, un capítulo de la historia en cuya perfección idealizada pudieran contemplarse, haciendo del mismo un modelo de imitación. Lo mismo que para Rousseau, también la historia, salvo alguna pequeña excepción, aparece como el campo de la alienación del hombre. Pero la apelación a la naturaleza humana y al ejemplo de los Antiguos sirven de apoyo a los revolucionarios. Así se expresaba Robespierre en un discurso del 7 de mayo de 1794: "*[Los derechos del hombre] están escritos en el corazón, pero su humillación está escrita en la Historia... Los siglos y la tierra son los despojos del crimen y de la tiranía; la libertad y la virtud se han posado apenas unos instantes sobre algunos puntos del globo: Esparta brilla como una luz entre las inmensas tinieblas*"¹¹⁰. También para los revolucionarios Plutarco iba a proporcionar toda una serie de héroes que experimentarían una especie de reencarnación en los líderes de la Revolución. Licurgo y Esparta ciertamente, pero sobre todo la Roma republicana será ahora el punto de inspiración. También la Atenas de Solón va a servir de modelo, si bien a partir de Termidor la Atenas de Pericles es la que se va a ir erigiendo poco a poco

¹⁰⁸ B. Manin, art. *Rousseau*, en F. Furet y M. Ozouf, *Diccionario de la Revolución francesa*, Madrid 1988, 721 y ss.

¹⁰⁹ Véase, por ejemplo, J. Starobinski, *1789, los emblemas de la razón*, Madrid 1988, 150-151.

¹¹⁰ M. Robespierre, *La Revolución jacobina*, Barcelona 1973, 158.

en nuevo modelo¹¹¹. Por entonces había comenzado el reflujo de la anticomanía y los "modernos" se iban a enfrentar abiertamente al lenguaje prestado por los modelos antiguos. Tanto los representantes del pensamiento liberal como los teóricos del movimiento socialista, como es el caso de Marx, van a emprender un proceso de "desmitificación de la Antigüedad clásica"¹¹². Ello tenía que implicar a la vez la confrontación con el pensamiento de Rousseau.

Mención destacada merece a este respecto la obra de B. Constant cuyo sentido global podría consistir en ser "*la respuesta liberal a Rousseau*"¹¹³. Especial importancia tiene sobre todo su conferencia de 1819 titulada *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, en la que, aunque no sin simplificaciones, ofrece una importante clarificación de todo un debate que está en el centro del pensamiento político del siglo XVIII, pero sobre todo del de Rousseau y los revolucionarios. A juicio de Constant, los antiguos y los modernos personifican dos modelos distintos de libertad y la confusión de ambos ha acarreado consecuencias funestas. La independencia individual constituye la primera necesidad de los modernos. A partir de ahí, Constant se complace, con optimismo liberal, en la enumeración de las importantes libertades modernas, expresivas todas ellas de una esfera de privacidad desconocida anteriormente, en la que no se tolera la intromisión de los poderes públicos.

Por el contrario, la libertad de los antiguos consistía en el ejercicio colectivo y directo de distintos aspectos de la soberanía, en deliberar públicamente sobre la guerra y la paz, en la conclusión de alianzas, votación de leyes, etc. admitiendo como compatible con esa libertad colectiva "*la completa sumisión del individuo a la autoridad del conjunto*"¹¹⁴. La consecuencia global de todo ello sería que en los sistemas antiguos el individuo sería soberano casi siempre en los "*asuntos públicos*", mientras que, por el contrario, vendría a ser un esclavo "*en todas las cuestiones privadas*". Por el contrario, entre los modernos, el individuo sería independiente en su "*vida privada*" y en cambio no sería soberano sino en apariencia. Al hombre antiguo le podía compensar la renuncia a sus libertades individuales teniendo en cuenta su participación activa y continua en el poder colectivo. En cambio dicha renuncia ya no compensa al hombre moderno en cuanto está perdido en la multitud y casi nunca llega a percibir el influjo que ejerce; pero también en cuanto que los progresos de la civilización, la actividad comercial y la comunicación de los pueblos entre sí han multiplicado los medios de la felicidad particular. Por ello la renuncia a toda esta gama de libertades y ventajas particulares supondría para el hombre moderno un tributo mucho más elevado de lo que era para el hombre antiguo que se

¹¹¹ Cl. Mossè, *L'Antiquité dans la Révolution française*, 152.

¹¹² Cf. L. Díez del Corral, *La desmitificación de la Antigüedad clásica por los pensadores liberales*, Madrid 1969.

¹¹³ B. Constant, *Escritos políticos*. Estudio preliminar, traducción y notas de M. Luisa Sánchez Mejía, Madrid 1989, XXVIII.

¹¹⁴ B. Constant, *op. cit.*, 260.

desenvolvía en un marco mucho más simple y elemental.

La fascinación por los modelos antiguos, por comprensible que resulte, trajo consigo "*infinitos males*" a lo largo de la Revolución. Pero entre los inspiradores de los revolucionarios ocupa, también a juicio de Constant, un lugar destacado Rousseau, cuya talla reconoce, aún cuando señala que es en gran parte responsable de la difusión de doctrinas erróneas. Rousseau no ha sabido reparar debidamente en los cambios ocurridos a lo largo de dos mil años y por ello ha pretendido trasladar a los tiempos modernos una serie de pautas políticas pertenecientes a "*otros siglos*". Ello habría tenido como consecuencia que Rousseau, a pesar de su incuestionable amor a la libertad, "*ha proporcionado sin embargo funestos pretextos a más de una clase de tiranía*"¹¹⁵. Rousseau y Constant están de acuerdo en considerar que Atenas fue la ciudad antigua más parecida a los Estados modernos, si bien la valoración que ofrecen de este hecho es contrapuesta. Para Constant, que habla desde la perspectiva liberal, tal circunstancia tendría un valor positivo. En el pensamiento liberal Atenas acaba imponiéndose sobre Esparta y la Roma republicana. Esparta podría servir de coartada para muchas idealizaciones, pero para lo que no podía resultar idónea, tal como señala E. Rawson, era para servir de modelo de "*la fe radical en la libertad individual*"¹¹⁶. Por supuesto que el hombre moderno, señala Constant, sige necesitando la libertad política junto a la libertad individual, pero sin que ésta tenga que inmolarse a la primera. El recurso a los modernos sistemas representativos que permanezcan en los márgenes debidos, que se limiten a ser justos sería suficiente. No hace falta que se empeñen en decirnos cómo tenemos que ser felices tal como hacen Rousseau y sus admirados modelos, "*nosotros nos encargaremos de ser felices*"¹¹⁷. Constant, junto con Tocqueville, clausura brillantemente el debate entre "*antiguos*" y "*modernos*", si bien cabe advertir que la idealización de la antigüedad clásica es sustituida a veces por la idealización del liberalismo.

Por su parte Marx, perteneciente a otro espectro político, no comparte ni la idealización de la Antigüedad al estilo de Rousseau y los revolucionarios ni tampoco la de la moderna sociedad liberal burguesa. Como perteneciente a la "*época de los profetas*" (P. Bénichon) en el ámbito de lo social y lo político, echará mano de otros mecanismos de idealización. Baste con referirnos aquí a su crítica de la idealización de la Antigüedad clásica. A pesar de sus diferencias con Constant, también Marx opina que los revolucionarios -y con ellos Rousseau- han sucumbido al mimetismo de la comunidad antigua cuando en realidad estaban alumbrando un modelo de sociedad muy distinto. Marx se refiere a esta cuestión en pasajes bien conocidos de *La sagrada Familia* y de *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Robespierre, Saint-Just y su partido habrían sucumbido por haber confundido la antigua comunidad, que

¹¹⁵ B. Constant, *op. cit.*, 270.

¹¹⁶ E. Rawson, *op. cit.*, 11. Debido a esta ausencia de libertad individual, el movimiento revolucionario se convertiría, señala Constant, en un "*edificio remozado de los antiguos*" que acaba hundiéndose a pesar de tantos esfuerzos y tantos actos de heroísmo dignos de admiración.

¹¹⁷ B. Constant, *op. cit.*, 283.

reposaba sobre el fundamento de la esclavitud real, con el Estado representativo moderno propio de la sociedad burguesa. Marx considera un "engaño colosal" reconocer y sancionar en los derechos del hombre a la moderna sociedad burguesa, la sociedad de la industria y pretender a la vez modelar "*al modo antiguo la cabeza política de esta sociedad*"¹¹⁸. Pero era cuestión de tiempo, opina Marx. La moderna sociedad liberal burguesa que comenzó llamando en su ayuda a los espíritus del pasado, tomando en préstamo sus nombres, sus consignas, su indumentaria, pronto iba a estar en condiciones de renunciar a ese "*lenguaje prestado*", produciéndose así un relevo en sus inspiradores ideológicos. Tal como escribe en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*: "*Una vez instaurada la nueva formación social, desaparecieron los colosos antediluvianos y con ellos el romanismo resucitado: los Bruto, los Graco, los Publicola, los tribunos, los senadores y hasta el mismo César. Con su sobrio realismo, la sociedad burguesa se había creado sus verdaderos intérpretes y portavoces en los Say, los Cousin, los Royer-Collard, los Benjamin Constant y los Guizot... Completamente absorbida por la producción de riqueza y por la lucha pacífica de la concurrencia, ya no se daba cuenta de que los espectros del tiempo de los romanos habían velado su cuna*"¹¹⁹. De esta forma, también desde este segundo frente del pensamiento político decimonónico, Rousseau y los revolucionarios se habrían hecho acreedores de la crítica de arcaísmo y de mimetismo de unos modelos fenecidos. Habrían adoptado una actitud ilusoria cuya inconsistencia iba a quedar desvelada por la marcha implacable de la historia. Se trata sin duda de una valoración fundamentada, aunque demasiado tajante y poco matizada.

Ciñiéndonos aquí al caso de Rousseau, es preciso reconocer sin rodeos su arcaísmo político que le lleva a idealizar, de forma selectiva, los modelos de Esparta y la Roma republicana. Resulta sorprendente ver cómo un individualista como Rousseau llega a identificarse hasta tal punto con Esparta. Educados en las libertades de los "*modernos*" no podemos menos de admirarnos ante esta paradoja. Rousseau es, en efecto, a la vez que un gran admirador del ideal político de la ciudad antigua, uno de las encarnaciones más peculiares de la subjetividad moderna. Nos encontramos así ante una de las muchas aporías y tensiones que traspasan el discurso roussoniano. Este discurso se desarrolla en una tensión bipolar entre el arcaísmo y la modernidad.

Todo ello tiene que ver, como hemos recordado en páginas anteriores, con lo que se ha denominado imaginación mitopoética de Rousseau que le conduce a idealizar bien la bondad natural del hombre bien la perfección política de ciertos modelos clásicos. El reverso de la medalla, en esta especie de movimiento compensatorio, era la descalificación demasiado unilateral de la cultura moderna, de cuyos conflictos Rousseau venía a constituir una dramática expresión. Pero el rodeo por los modelos clásicos no sólo ha de ser considerado como expresión de arcaísmo político, aún cuando esto lo es ciertamente, sino a la vez como el deseo legítimo de buscar una apoyatura válida para una vida política más plena. Si Rousseau mira hacia atrás, no

¹¹⁸ K. Marx-Fr. Engels, *Werke*, II, Dietz Verlag, Berlin 1972, 129.

¹¹⁹ K. Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Barcelona 1971, 12-13.

mira hacia cualquier pasado. Rousseau no es R. Filmer, el adversario ideológico de J. Locke, con su teoría paternalista del poder. Rousseau mira hacia aquellos modelos de plenitud de la vida política que a su juicio todavía mantenían el mordiente suficiente para denunciar las insuficiencias políticas modernas, en una época de replanteamientos y convulsiones, que le hace escribir en el *Emilio*: "Nos acercamos al estado de crisis y al siglo de las revoluciones"¹²⁰. A pesar de su postura arcaizante, Rousseau sabe bien que la naturaleza humana "no retrocede nunca" y que es preciso intentar mediante el "arte perfeccionado" reparar aquellos males que "el arte en sus comienzos" hizo a la naturaleza. Apoyado en los principios eternos de esta naturaleza y en los modelos de la ciudad antigua, Rousseau afronta esa tarea en la medida en que se lo permiten sus conflictos con la cultura y la política modernas. Ciertamente Rousseau no ha llegado a elaborar una síntesis tipo Hegel. Hay en la respuesta roussoniana menos "mediación" y en cambio más aporías y tensiones, y también más arcaísmo, que en el filósofo alemán. En este sentido se ha podido decir que es preciso pensar el pensamiento de Rousseau más allá de lo que él ha afirmado¹²¹. Cabría así ir más allá de la literalidad de su texto y poner de manifiesto sus virtualidades ocultas. Tal como señala B. Baczko, el modelo político ideado por Rousseau participa por una parte en el movimiento de ideas que en el siglo XVIII anuncia el advenimiento de un espacio político nuevo, el advenimiento de la democracia, de la soberanía popular. Pero esta promesa de democracia va unida en su obra a la "nostalgia de una comunidad simple y armoniosa"¹²². Es decir, de una forma especial, a la nostalgia de la ciudad antigua. Una mayor decisión recreadora del pasado hubiera evitado en buena medida ese notable coeficiente de arcaísmo.

Cabría añadir que esa actitud nostálgica implicaba a su vez una legítima protesta contra la dinámica deshumanizadora de la sociedad moderna. Rousseau no se hacía ilusiones acerca de la efectividad de esa protesta testimonial, pero no por ello la considera menos insoslayable. Por nuestra parte quisiéramos obviar el peligro de reduccionismo en la interpretación de un autor tan complejo y aporético como es Rousseau. Pensamos que en su conflictiva relación con el mundo moderno se dan varias circunstancias a la vez: 1) una deficiente valoración de varias características de la Edad Moderna (y en definitiva de la condición humana); 2) una legítima protesta contra varios aspectos de las alienaciones y mitos modernos; 3) el intento de ofrecer alguna salida a la situación, por más perplejidades que quepa observar en el modo de proceder roussoniano. Todo ello condicionaba su referencia a la ciudad antigua tanto en sus aspectos positivos como negativos. Una referencia en todo caso que resultará estimulante siempre que los modernos se decidan a explorar los dificultosos, pero no por ello menos imprescindibles, caminos de una libertad

¹²⁰ OC. III, 138.

¹²¹ J. Starobinski, *J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle*, 46.

¹²² B. Baczko, "Rousseau, rousseauismes", 99.

"comunitaria" que vaya más allá de un enfoque individualista¹²³.

¹²³ Cf. A. Wellmer, "Modelos de libertad en el mundo moderno", en C. Thiebeaut (ed), *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona 1991, 104 y ss.