

## UN CONSERVADOR EN EL SIGLO DE LAS LUCES: JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Por MARIA JOSE VILLAVERDE RICO

Este artículo está basado en una investigación iniciada hace más de diez años, que ha dado origen a una tesis de doctorado y a un libro (1), cuyo objetivo es contribuir a erradicar los equívocos que aún pesan sobre el pensamiento de Rousseau.

Es bien sabido que Jean-Jacques fue considerado en 1789, por muchos de sus contemporáneos, como uno de los padres de la Revolución francesa, que el *Contrato social* fue ensalzado como la teoría de la democracia y que su ideal igualitario inspiró el jacobinismo y las ideologías revolucionarias.

Esta faceta del ciudadano de Ginebra es de sobra conocida, pues numerosos autores han subrayado el alcance revolucionario de su obra política.

Sin embargo, se ha olvidado (o, al menos, relegado) que Rousseau fue también reivindicado por la derecha. Como dice Baczko, durante la Revolución, en nombre de los ideales de Jean-Jacques, unos iban a prisión y otros les condenaban, unos subían a la guillotina y otros les guillotinaban. Los defensores del Antiguo Régimen editaban panfletos en los que recordaban las advertencias del ginebrino contra las transformaciones sociales y sus objeciones contra todo cambio revolucionario. Intentaban con ello demostrar que el verdadero «espíritu» de Rousseau era opuesto a toda idea de violencia y de conmoción social.

¿Cómo es posible que tanto las ideologías revolucionarias como las contrarrevolucionarias se reclamen de su obra?

Algunos de los autores que se han planteado este dilema han llegado a la conclusión de que su pensamiento político es, a la vez, el lugar de encuentro de ideologías conservadoras y contrarrevolucionarias y de utopías igua-

---

(1) *Rousseau y el Pensamiento de las Luces*, Tecnos, Madrid, 1987.

litarias (2). Existiría así un divorcio entre el modelo democrático del *Contrato social*, basado en individuos autónomos y libres, y el ideal de una comunidad orgánica, que aparece en la *La Nouvelle Héloïse*.

Pero el propio Rousseau parece desmentir esta tesis cuando afirma que no hay nada en el *Contrato social* que no haya sido dicho anteriormente. Es más, Jean-Jacques puede entender que *Emile* haya sido censurado, pero no así el *Contrato*, que, según él, carece de todo elemento subversivo. Por otra parte, ni el Parlamento de París, ni el Senado de Berna, ni los Estados de Holanda condenaron este escrito, mientras que sí actuaron contra *Emile*. Ni siquiera la Inquisición española atacó la aparición del *Contrato*.

Esta obra, que en el momento de su publicación fue eclipsada totalmente por *Emile* y pasó inadvertida, adquirió a raíz de la Revolución una importancia crucial. De ella decía Louis-Sébastien Mercier, en 1791, que de ser el texto menos leído de Rousseau, había pasado a convertirse, después de 1789, en el libro que todos los ciudadanos aprendían de memoria. Y Auguste Comte llegaba a afirmar que despertó más admiración que la Biblia y el Corán.

El escrito rousseauiano se enmarcaba originalmente dentro de un proyecto de elaboración de un gran tratado de Derecho político que quedó irrealizado. Sobre la obrita surgida de este intento decía Rousseau a Dusaulex, al final de su vida, que quien la entendiese por completo sería más listo que él.

Debería bastarnos esta advertencia del propio autor para ser precavidos a la hora de enjuiciar el *Contrato*, que aislado del resto de la obra del ginebrino puede adquirir interpretaciones dudosas.

No es, pues, este texto el que más luz puede arrojar sobre el pensamiento de su autor. Para empezar, es una obra complementaria de *Emile*, donde figura como apéndice.

Si *Emile* es un vasto compendio de la cosmogonía rousseauiana, que abarca tanto sus ideas filosóficas como científicas, éticas y religiosas, el *Contrato* describe únicamente el modelo político que debe de servir a *Emile* como punto de referencia a la hora de elegir su patria de adopción. *Emile* es, por ello, la obra clave para entender a Rousseau, es el libro que mejor nos permite captar en toda su amplitud su pensamiento. Es mucho más que un tratado sobre la educación, a pesar de que aún hoy no figure en los programas académicos, eclipsado por el *Contrato*.

Este alcanzó, a raíz de la Revolución de 1789, un excesivo protagonismo.

---

(2) BRONISLAW BACZKO: *Rousseau. Solitude et communauté*, Mouton, 1974. Véase capítulo IV, «Démocratie et conservatisme», págs. 339 y sigs.

De hecho ha sido el campo de batalla de los enfrentamientos entre dos concepciones opuestas de la Revolución: la liberal, que se reclamaba de la revolución burguesa, pero que rechazaba la dictadura jacobina y sus connotaciones «despóticas» (y, por ende, el *Contrato*, entendido como el origen de todas las formas de despotismo), y la marxista, que veía en el Terror la fase culminante de la revolución burguesa y en el Rousseau del *Contrato* un precursor de Marx (Colletti).

La lectura que se ha hecho del ginebrino ha pivotado así, excesivamente, sobre este escrito (3), cargado por todas estas circunstancias de fuertes connotaciones políticas e ideológicas. Es con relación a 1789 y a la imagen interesada que se ofreció de Rousseau como padre de la Revolución francesa como se le ha juzgado generalmente, ensalzándole o condenándole.

Es, pues, necesario volver a situar el *Contrato social* en el lugar que le corresponde y revisar la interpretación política del pensamiento rousseauiano, pues la referencia a la Revolución de 1789 que sobre él gravita no facilita la comprensión de su obra. Por un lado, porque tiende a privilegiar excesivamente una parte de su pensamiento —las concepciones políticas—, en menoscabo de sus restantes opiniones, con lo que se obtiene una visión parcial y desenfocada de su sistema. Por otro, porque la propia historia de la Revolución francesa está inmersa desde hace años en un importante proceso de revisión.

Habría que enjuiciar, por tanto, la obra rousseauiana desde una perspectiva que tuviese en cuenta las ideas expresadas en sus restantes escritos políticos, por una parte, y por otra a la luz de sus concepciones económicas, filosóficas, científicas, etc., de forma que se pudiesen articular los distintos aspectos en un todo y caracterizar ese todo en función del contexto filosófico-cultural de su época, así como de la problemática sociopolítica.

Aquí surge un grave problema. ¿Cómo caracterizar el pensamiento rousseauiano como un todo cuando las ideas sociopolíticas expresadas en sus distintas obras se contradicen, cuando mientras el *Contrato social* presenta un modelo democrático e igualitario, *La Nouvelle Héloïse* nos describe una comunidad jerárquica y desigualitaria?

¿Cómo explicar, por otra parte, la oposición entre su proyecto económico, tradicionalmente considerado arcaico, y sus planteamientos políticos, calificados de democráticos y progresistas? ¿Cómo un demócrata radical,

---

(3) Sobre todo a partir de 1962, de las jornadas conmemorativas del 250 aniversario de su nacimiento, y del bicentenario del *Contrato social*, que tuvieron lugar en Dijon, se relegó definitivamente a *Emile* y a la problemática ético-antropológica a un segundo lugar y se encumbró al *Contrato*, considerado como el pilar sobre el que se asentaba todo el sistema rousseauiano.

partidario de la democracia directa, podía sustentar ideales económicos tan retrógrados? Es difícil, por otro lado, concebir tal grado de esquizofrenia en un autor. Más aún cuando el propio Rousseau se niega a admitir las acusaciones de autor contradictorio que le hacen y habla de sus ideas como un sistema en el que todo está entrelazado («tout se tient»).

«He escrito sobre diversas materias —escribe en su carta al arzobispo de París, Christophe de Beaumont—, pero siempre basándome en los mismos principios: la misma moral, las mismas creencias, las mismas máximas y, si se quiere, las mismas opiniones» (4).

¿Por qué no habríamos de creerle?

Es cierto que en sus obras se encuentran abundantes contradicciones y ambigüedades, que justifican plenamente las diversas interpretaciones existentes, pero, como dice M. Beaulavon, la mayor parte de las veces están motivadas por problemas de lenguaje.

Jean-Jacques se encuentra, en efecto, atrapado, quizás como ningún otro escritor, en un marco conceptual en el que las palabras están perdiendo su significado, como consecuencia de las mutaciones socioeconómicas que están teniendo lugar. Su pensamiento muestra así una inadecuación —de la que el ginebrino es plenamente consciente— entre el aparato conceptual empleado y el significado que él le da. En diversos lugares de sus escritos —en *Emile* (5), en el *Essai sur l'origine des langues* (6), en el *Contrato social* (7), en la respuesta a Stanislas (8), en las *Confesiones* (9)— Rousseau se lamenta de la pobreza del lenguaje, que le obliga a contradecirse constantemente.

Y es precisamente de la unidad del pensamiento rousseauiano, más allá de las aparentes contradicciones que presenta, de lo que se trata aquí. Para definirla acudiré a un concepto utilizado por Diderot para designar a Rousseau: antifilósofo (10).

¿Estaría de acuerdo el ciudadano de Ginebra con esa definición que Diderot esgrimió en los funerales de su antiguo amigo?

(4) Pág. 928, *O. C.*, IV, Pléiade (traducción de la autora).

(5) *Emile*, libro II, pág. 345, nota; *O. C.*, IV, Pléiade.

(6) A. G. Nizet, París, pág. 67.

(7) Espasa-Calpe, Madrid, 1972 (2.ª ed.), libro II, cap. IV, pág. 43.

(8) Págs. 53-54, *O. C.*, III, Pléiade.

(9) *Ebauche de Prologue aux Confessions*, pág. 70, Seuil, *O. C.*, I, París, 1967.

(10) *Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur les mœurs et les écrits de Sénèque*, en *Oeuvres de Denis Diderot* (publiées sur les manuscrits de l'auteur) par Jacques-André Naigeon. Chez Deterville, París, An. VIII, tome huitième, pág. 159.

Jean-Jacques se veía a sí mismo como «un habitante de otra esfera que en nada se parece a ésta» (11). Se sentía diferente de los ilustrados en todo: en su carácter, en su concepción del mundo, en sus principios.

«Toda la generación presente sólo ve errores y prejuicios en los sentimientos de que yo me alimento; ésta encuentra la verdad, la evidencia en el sistema contrario al mío» (12).

Un gran abismo le separa de los «philosophes»:

«Han cavado entre ellos y yo un abismo inmenso que nada ni nadie puede colmar ni franquear, y estoy tan alejado de ellos para el resto de mis días como los muertos lo están de los vivos» (13).

Es la distancia que separa, a mediados del XVIII, a los filósofos de los antifilósofos.

La antifilosofía, o las anti-luces, según la expresión empleada por Jean Deprun, es un concepto muy vasto y, por ende, bastante impreciso, con el que se hace referencia a los autores opuestos a las ideas ilustradas, como Fénelon, Ramsay, Vauvenargues, Pluche, Maine de Biran, Saint-Martin, etc. Las anti-luces serían el reverso de las luces, entendidas como progreso, evolución, transformación, frente a las cuales se elevan las luces de lo sobrenatural y del orden, que suponen una defensa de la ortodoxia religiosa y del malebranchismo, interpretado con frecuencia de manera un tanto ecléctica, y mal diferenciado del cartesianismo, a través del cual se enlaza con el agustinismo.

Conllevan también, muchas veces, un cierto misticismo, o al menos experiencias existenciales, como afirma Deprun.

¿Es posible encuadrar a Rousseau dentro de este movimiento opuesto a las Luces? Una revisión seria del pensamiento ilustrado y un estudio en profundidad de esta corriente serían indispensables para dar respuesta a esta pregunta.

De lo que no cabe duda, sin embargo, es de que Jean-Jacques se opone a todo cambio, a todo lo que en su época tiene un carácter innovador.

En economía, su hostilidad hacia las transformaciones capitalistas, que

---

(11) *Rousseau. Juge de Jean-Jacques. Dialogues. Troisième Dialogue*, pág. 474, Seuil, O. C., I (traducción de la autora).

(12) *Las meditaciones del paseante solitario*, Labor, Barcelona, 1976, «Tercer paseo», pág. 50.

(13) *Ebauches des Reveries*, 19, pág. 499, Seuil, O. C., I (traducción de la autora).

estaban produciendo graves conmociones sociales, es bien conocida (14). Su oposición a la técnica (15), a la división del trabajo (16), a la relación salarial, a la producción para el mercado, su proscripción de toda máquina capaz de abreviar el trabajo humano, fueron consideradas hasta tal punto regresivas que Diderot se negó a publicar su artículo *Discours sur l'économie politique*, escrito para la Enciclopedia, y encargó otro al fisiócrata Boulanger.

Las tesis económicas expuestas en *La Nouvelle Héloïse* tienen el mismo carácter tradicionalista y conservador, según ha puesto de manifiesto Bernard Guyon.

¿Y qué decir de su *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, de su *Projet de Constitution pour la Corse*, o de sus *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, donde, en 1770-1771, en el umbral de la Revolución francesa, defiende aún el mantenimiento de las obligaciones personales, mientras un sector de la burguesía clama ya por la libertad de hombres y tierras, por la eliminación de las trabas al comercio y la industria y por una propiedad libre de obstáculos?

El modelo económico rousseauiano está ciertamente en las antípodas de los planteamientos fisiocráticos y liberales. Nada más lejos del sistema capitalista que el tipo de economía autosuficiente y de pequeñas explotaciones agrícolas que dibuja Rousseau en la *Lettre à D'Alembert* (17).

Contrariamente a Voltaire y a los enciclopedistas, Jean-Jacques coincide con los planteamientos medievales, que exigían la intervención del Estado en la vida económica para limitar el enriquecimiento privado y para mantener la igualdad de las fortunas.

Tesis arcaica desde el momento en que Hobbes había trascendido ya la concepción tradicional de justicia y Locke había desbrozado el camino para

(14) Según Colletti (*Ideología y Sociedad*, Fontanella, Barcelona, 1975), la insensibilidad de Rousseau al desarrollo económico le hace percibir con mayor claridad la nueva desigualdad social que está surgiendo, impidiéndole percibir el significado «progresivo» de la ascensión del capitalismo y de la «sociedad civil burguesa» que va consolidándose (pág. 234). Rousseau, sin embargo, no ignora que la división del trabajo produce prosperidad y abundancia. Pero al preguntarse qué repercusiones tiene para los particulares esa prosperidad, llega a la conclusión de que la riqueza hace la pobreza (cfr. *Fragments politiques*, pág. 523, O. C., III, Pléiade).

(15) «En lo que se refiere a la industria humana, se debe de proscribir toda máquina y toda invención que sirva para reducir el trabajo humano, ahorrar mano de obra y producir el mismo efecto con un menor esfuerzo» (*Fragments politiques*, página 525, O. C., III, Pléiade; traducción de la autora).

(16) *Emilio o de la educación*, EDAF, Madrid, 1985, libro III, pág. 230.

(17) Garnier-Flammarion, París, 1967, págs. 133-134.

la apropiación ilimitada, superando los límites establecidos por el derecho natural.

El conservadurismo económico rousseauiano se corresponde así plenamente con el de las masas campesinas y populares y con su temor ante las transformaciones que sacuden la Francia del último cuarto del siglo XVIII. Su inquietud es también un reflejo de la lucha que enfrenta, a lo largo de todo el periodo manufacturero, a los capitalistas y a los asalariados, con motivo de la introducción de la maquinaria y la paralela y paulatina extinción del artesanado independiente.

A la vez, su igualitarismo es un fiel exponente de la conciencia social que se despierta en Francia en los años anteriores a la Revolución. Pero, antecesoras del igualitarismo simbólico de 1789, las concepciones igualitarias rousseauianas muestran en *La Nouvelle Héloïse* todas sus limitaciones.

Si del *Contrato social* se ha dicho que era el modelo democrático por excelencia, *La Nouvelle Héloïse* nos presenta unos rasgos bien diferentes.

Se trata de una novela de una enorme finura psicológica, donde los recovecos del alma humana están dibujados con absoluta maestría, donde subsiste una permanente tensión entre los dos personajes principales, que da a la obra una riqueza y un realismo que permiten leerla con placer después de dos siglos.

Sin embargo, el mensaje que en ella subyace es terriblemente decepcionante para quien busque un ejemplo del ideal igualitario y democrático.

A la vez que una crítica implícita de las relaciones sociales que se están implantando, del egoísmo y del individualismo de los nuevos lazos surgidos al calor del desarrollo capitalista, el modelo de la comunidad patriarcal de los Wolmar ofrece un panegírico de las relaciones entre bondadosos y paternales señores y fieles campesinos, así como una defensa del viejo orden y de la sociedad jerárquica y desigual del Antiguo Régimen.

Clarens se basa en una fuerte jerarquización de la vida social, que aparece mitigada bajo la benevolencia y la actitud paternalista de los señores. Sobre todo la presencia de Julie, la amable y bondadosa Mme. Wolmar, viva encarnación del amor, unión admirable de justicia y misericordia, hace olvidar toda servidumbre.

Julie utiliza un medio irresistible para hacerse obedecer: el afecto. Sus sirvientes vuelan para cumplir con prontitud sus mandatos, están pendientes de sus menores deseos. ¡Poderoso ascendiente el de la belleza bienhechora! Pero ¿no hay en esa actitud paternalista de los Wolmar, amos ejemplares, un cierto grado de hipocresía?

«En las repúblicas —escribe Rousseau— se reprime a los ciudadanos por medio de las costumbres, de los principios y de la virtud. Pero ¿cómo contener a los criados, a esos mercenarios, si no es por medio de la coacción y de la fuerza? Todo el arte del amo consiste en disfrazar esa coacción bajo el velo del placer o del interés, de forma que crean que desean todo lo que se les obliga a hacer» (18).

Terrible párrafo de un calculador y racional Jean-Jacques, que nos ofrece la receta para explotar mejor a la servidumbre. El, que reclama transparencia en todos los órdenes de la vida, nos propone la utilización de la simulación, de una hipócrita bondad que oculta la más abyecta instrumentalización del ser humano. El enemigo de la falsedad, el autoproclamado «amigo de la verdad», utiliza la «belleza bienhechora» para velar la dependencia más injusta y adornarla con la dulzura de una pseudoigualdad.

Porque en Clarens hay amos, criados y obreros y reina la subordinación más absoluta de los inferiores a los superiores, todo ello disfrazado por lazos afectivos que actúan de mediadores y que restablecen una cierta apariencia de igualdad entre amos y criados.

Las fincas no están arrendadas, sino que las cultiva directamente M. de Wolmar, utilizando mano de obra asalariada. ¡Rousseau, el defensor del trabajo libre e independiente, estableciendo en su comunidad ideal relaciones de trabajo asalariadas! Sin duda, la modélica Clarens no es tan idílica como a primera vista pudiéramos pensar.

Wolmar elige, de preferencia, a los jornaleros del país, porque aunque no siempre son los más robustos, puede disponer de ellos en cualquier momento, aunque sólo les pague una parte del año. ¡Bonita razón para un partidario del igualitarismo como Rousseau!

El salario que les abona oscila entre un mínimo y un máximo, que el ginebrino llama precio de beneficencia y que se concede en aquellos casos en que el amo está plenamente satisfecho con el trabajo del obrero. ¡Extraña igualdad establecida en la hacienda de los Wolmar por este igualitario!

Wolmar utiliza otros medios para estimularles a trabajar. Uno es la gratificación económica: el obrero o criado más diligente recibe una recompensa semanal, otorgada por Julie, la personificación de la bondad, a quien la servidumbre adora.

Otro es la vigilancia: los jornaleros tienen «vigilantes» que les animan y les observan (19). Eufemismo tras el que podemos adivinar el empleo de

(18) *La Nouvelle Héloïse*, pág. 453, O. C., II, Pléiade.

(19) *La Nouvelle Héloïse*, op. cit., pág. 443.

medios coactivos por parte de unos «capataces» que reciben una compensación económica para «estimular» a los obreros (20).

Un nuevo instrumento saca a relucir Rousseau para convertir a Clarens en la economía doméstica «perfecta». Se trata de la delación, que adquiere en la hacienda de los Wolmar una función social y loable, incluso sublime, tanto como lo era entre los romanos (21).

La fidelidad hacia el amo supera con creces la solidaridad entre los sirvientes. La felicidad de la comunidad, identificada totalmente con el interés de los señores, permite así justificar la delación.

El contraste entre el ideal democrático del *Contrato social* y la estructura semifeudal de Clarens resulta demasiado hiriente, incluso para el propio Rousseau. Jean-Jacques parece haber sentido la necesidad de compensar de algún modo la desigualdad que acepta en la vida cotidiana de Clarens. Pero esas compensaciones se realizan exclusivamente en el terreno simbólico, mediante declaraciones (22) y fiestas.

La igualdad sólo se logra, de manera simbólica, en la época de la vendimia. En el curso de las fiestas que con este motivo tienen lugar, la desigualdad se borra y la subordinación de la vida diaria se supera.

Pero esa igualdad es ilusoria. Todo vuelve a su curso normal una vez terminada la fiesta. La servidumbre existente en la cotidianidad sólo se compensa de manera efímera durante una especie de catarsis que permite después la reintegración plena en la normalidad.

Catarsis que origina un sentimiento de igualdad y la posibilidad de romper, por un breve período de tiempo, las barreras de la condición social (23).

Eso es todo. La sociedad libre y democrática que creíamos ser el ideal de Rousseau no es más que una aparición fantasmagórica que atraviesa por un breve instante las páginas de *La Nouvelle Héloïse*.

Es como si Jean-Jacques se conformase, él, tan crítico de las apariencias, con un mundo donde reinase la apariencia de la igualdad.

La igualdad de Clarens es una pseudoigualdad, al igual que *l'Élysée*, el

(20) *Ibidem*.

(21) *Ibidem*, pág. 463. Los delatores cumplían en Roma el papel de censores, dice Rousseau en la *Lettre à D'Alembert* (op. cit. pág. 204). Probablemente, la justificación de la delación en Rousseau esté basada en la idea griega de que quien castiga al injusto obtiene la tranquilidad de ánimo y el bienestar de la conciencia, resultado de seguir el orden de la naturaleza. Cfr. FRANCISCO RODRÍGUEZ ADRADOS: *La democracia ateniense*, Alianza, Madrid, 1957 (2.ª ed.), págs. 181 y sigs.

(22) «El hombre es un ser demasiado noble para servir simplemente de instrumento para otros», declara Julie (*La Nouvelle Héloïse*, pág. 536, O. C., II).

(23) *Ibidem*, pág. 608, nota.

jardín de Julie, es una ilusión de la naturaleza salvaje, una copia perfecta, un simulacro total obtenido mediante el arte humano.

Clarens se nos presenta así como «una comunidad de sentimientos», en palabras de Talmon (24). Comunidad de corazones, prefiere llamarla Baczko, en la que la dependencia personal, tradicional y patriarcal se sublima gracias a su dimensión afectiva (25). Y en donde la igualdad sólo se da entre iguales, entre gentes de la misma condición.

El demócrata Rousseau se nos revela en *La Nouvelle Héloïse* como portador de un cierto ideal aristocrático, de tipo platónico. Lo más hiriente es que Clarens no es una comunidad atrapada por un pasado patriarcal, que no haría más que perpetuar, sino que se trata de una colectividad construida por Rousseau de acuerdo con sus ideales.

El apasionado defensor de la igualdad se nos descubre aquí portador de un patriarcalismo trasnochado y de un paternalismo caduco, en el umbral de la Revolución francesa. Rasgos que, al no ser exclusivos de *La Nouvelle Héloïse*, no pueden interpretarse como una pérdida momentánea de objetivos, sino que responden a anhelos profundos de seguridad y estabilidad, fuertemente enraizados en el ginebrino (26).

La comunidad brevemente esbozada en *Emile* presenta, como Clarens, una nueva apología de la vida patriarcal. Las relaciones económicas y sociales tienen rasgos semejantes (27).

En *La Nouvelle Héloïse* Jean-Jacques sacrifica la libertad e igualdad individuales, la realización personal de los miembros de la comunidad, a la coherencia interna de la colectividad. Los inferiores quedan así sometidos a Wolmar, a quien Rousseau otorga un poder semiabsoluto y que aparece revestido con la autoridad de representante de Dios sobre la tierra (28).

La subordinación de los «no iguales», de los servidores de Clarens, al amo guarda relación con la sujeción de *Emile* a su preceptor.

Hay una cierta hipocresía en esa educación, basada en la sumisión, que, sin embargo, aparece revestida con la apariencia de la libertad.

(24) *Los orígenes de la democracia totalitaria*, Aguilar, México, 1976, pág. 263.

(25) *Rousseau. Solitude et communauté*, op. cit., pág. 355.

(26) En lo que respecta a las explicaciones psicosomáticas de su personalidad y de su obra, cfr. el ensayo de JEAN STAROBINSKI «Sur la maladie de Rousseau», en *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Gallimard, 1971, donde proporciona abundante bibliografía sobre el tema.

(27) Cfr. *Emile*, libro V, pág. 859, O. C., IV, Pléiade.

(28) Cfr. el comentario de Bernard Guyon en *La Nouvelle Héloïse*, pág. 1698, O. C., II, Pléiade.

«Tomad una ruta opuesta con vuestro alumno; que él crea ser siempre el maestro y que siempre lo seáis vosotros. No existe sujeción tan perfecta como la que conserva la apariencia de la libertad; se cautiva así la misma voluntad» (29).

Sorprende un tanto el carácter manipulador de la pedagogía rousseauiana, dirigida a aprisionar a Emile en las cadenas de la necesidad (30).

Y ambas sujeciones, la pedagógica y la social —el sometimiento, velado por el afecto de los servidores a Wolmar—, se completan con la política (31).

A los obreros les vigilan los capataces, a Emile le presiona sutilmente su preceptor para que interiorice determinadas normas, al ciudadano el Estado le obliga a ser libre (32).

A pesar del enunciado del pacto, encontrar una forma de asociación que proteja la persona y los bienes de cada uno, en la cual el individuo no obedezca más que a sí mismo y quede tan libre como antes (33), Rousseau confiesa en el *Contrato social* su objetivo de anular la independencia y la voluntad particular de cada sujeto, para convertirle en una parte del todo, habla de amputar una parte del individuo y apela al legislador para que mutile la constitución humana (34), para que desnaturalice al hombre y le revista con una nueva naturaleza (35), para que le arrebatase su autonomía y le reduzca a una fracción de esa totalidad que es la colectividad (36).

Si *La Nouvelle Héloïse* inmola la independencia y la autonomía de los sirvientes en aras de la colectividad, representada por Wolmar, el amo, el *Contrato social* sacrifica también la libertad y los intereses reales de los individuos, en nombre de la comunidad. En ambos casos lo colectivo prevalece sobre lo individual.

Aunque en la formulación del contrato social parece primar el indivi-

(29) *Emilio*, Edaf, Madrid, 1985, libro II, pág. 134.

(30) «Sin duda no debe hacer más que lo que él quiera, pero no debe querer más que lo que quiera usted; no debe dar un paso sin que usted lo haya previsto, y no debe abrir la boca sin que usted no sepa lo que va a decir» (*ibidem*; traducción de la autora, por existir errores en la traducción de Edaf).

(31) Con el acatamiento de los ciudadanos a la voluntad general.

(32) «Quienquiera se niegue a obedecer la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo. Esto no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre» (*Contrato social*, Espasa-Calpe, op. cit., libro I, cap. VII, pág. 31).

(33) *Du Contrat Social*, libro I, cap. VI, pág. 360, O. C., III, Pléiade.

(34) *Du Contrat Social* (primera versión), libro II, cap. II, pág. 313, O. C., III, Pléiade.

(35) *Du Contrat Social*, libro II, cap. VII, pág. 381, O. C., III, Pléiade.

(36) *Emile*, libro I, pág. 249, O. C., IV, Pléiade.

dualismo —el individuo aparece como el principio y el fin de todo, y el pacto se constituye para la protección de los derechos individuales, vida, libertad y bienes, según la formulación clásica lockiana—, en realidad el objetivo rousseauiano no es capacitar a los hombres reales, tal y como son, para expresar su individualidad, sino transformarlos para convertirlos en ciudadanos perfectos (37).

Transustanciación que hará posible que los hombres lleven con docilidad «el yugo de la felicidad pública» (38).

Lejos de aspirar al despliegue de las facultades individuales, de la libertad y de la realización personales, Jean-Jacques persigue el abandono del individuo en la entidad colectiva, o mejor aún, tiene la firme creencia aristotélica de que sólo por medio y dentro de la colectividad podrá alcanzar la perfección el ser humano.

En su afán por preservar la libertad, independencia e igualdad de los individuos de la avaricia, ambición y deseo de poder de los restantes hombres, Rousseau construye una sociedad absoluta (39), en la que los sujetos no obedecen más que a la ley, y ésta se sitúa a igual distancia de todos ellos. Es más, es la expresión de la voluntad general.

Sociedad que protege, efectivamente, a cada individuo del egoísmo de los restantes, egoísmo que queda inmolado en el altar de ese yo común.

Pero, a la vez, cada contratante queda sujeto a esa voluntad general, ante la cual está inerte. Ese ser colectivo y abstracto se coloca por encima de él, y tiene derecho a todo, incluso a reclamarle la vida (40).

Esa sociedad omnímoda se alza por encima del hombre, apelando a principios abstractos. Esa voluntad, aunque personifica a todos los ciudadanos,

(37) *Du Contrat Social*, libro II, cap. VII, págs. 381-382.

(38) *Discours sur l'Économie Politique*, pág. 248, O. C., III, Pléiade.

(39) No hay ninguna ley fundamental a la que deba someterse el soberano, ni siquiera la forma de gobierno (*Contrato social*, Espasa-Calpe, op. cit., libro III, capítulo XXVIII, pág. 119). No hay límites constitucionales a la soberanía. El soberano tiene un poder absoluto, sagrado e inviolable: sólo está sometido a la autoridad de Dios y a la ley natural. Con estos postulados, Rousseau se distancia ostensiblemente de la teoría liberal y de su máximo exponente, Locke, quien establecía una serie de restricciones al poder legislativo, que éste no podía traspasar. Según Polin, el absolutismo rousseauiano, que carece de límites hasta el punto de poder infringir las leyes que él mismo se ha impuesto, procede del *De cive*. Nada tiene que ver con el concepto de soberanía sostenido por los teóricos del Derecho natural, según el cual el soberano está limitado por los derechos inalienables del hombre.

(40) «Quien quiere conservar su vida a expensas de los demás debe darla también cuando sea necesario (...) cuando el príncipe le haya dicho: 'Es indispensable para el Estado que mueras', debe morir» (*Contrato social*, op. cit., libro II, cap. V, pág. 47).

tiene por sí misma una existencia objetiva: una aspiración no llega a ser general porque sea deseada por todos, sino solamente cuando está conforme con la voluntad objetiva de la colectividad.

La voluntad general se presenta implícitamente en Rousseau como una estructura exterior de la conciencia, que siempre tiene razón (41).

En «Hegel y Rousseau», Ripalda denuncia «el falso realismo de esa voluntad colectiva ideal y de la voluntad individual que se sabe idéntica con ella y con el mundo». La comunidad, añade, es una abstracción en esa sociedad dieciochesca de individuos egoístas, y no hay revolución alguna que pueda convertirla en una colectividad histórica real (págs. 157-158).

La negación de la realidad, la imposibilidad de admitir y aceptar la existencia de hombres egoístas e insolidarios, así como la conflictividad de lo real, impulsan a Jean-Jacques a tratar de implantar el reino de la virtud y de la voluntad general.

La necesidad de cohesión, de organicidad, de fusión que experimenta este individuo marginado, carente de familia, de patria y de estamento con el que sentirse identificado (42), elevada a modelo general, que se ofrece universalmente a los pueblos, sería irrelevante si no fuera porque «le cupo la triste gloria de encarnar en su propio ser los problemas de una sociedad y de una cultura, y porque acertó a crear el mito que liberaba de preocupaciones a esa sociedad y a esa cultura: era posible lavar el pecado del egoísmo insolidario mediante el carisma 'taumatúrgico' de la voluntad general» (43).

Someterse a la voluntad general, en eso reside la libertad del individuo para Rousseau.

En nombre del sagrado interés común, Jean-Jacques supedita al sujeto al poder absoluto de la comunidad. En aras de ese «yo común», que se eleva por encima del hombre, a éste se le obliga a la sujeción más total.

«Quienquiera se niegue a obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo» (44).

(41) «Hegel y Rousseau», en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 8, marzo-abril 1979.

(42) Solo, sin familia, sin amigos, sin apoyos, repite obsesivamente en su obra autobiográfica.

(43) E. MARTÍN LÓPEZ: «Del egocentrismo originario a la comunidad contractual. Análisis de una quiebra lógica en Rousseau», en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 8, marzo-abril 1979, pág. 144.

(44) *Contrato social*, Espasa-Calpe, op. cit., libro I, cap. VII, pág. 31.

En su defensa de la colectividad, Rousseau sacrifica la libertad de expresión y la libertad de reunión, impidiendo a los ciudadanos cualquier tipo de comunicación a lo largo de los debates.

La coherencia del cuerpo social debe ser tal que no existan opiniones divergentes, que nadie haga prevalecer sus intereses particulares por encima del bien colectivo. Por ello, se opone a la existencia de asociaciones y grupos, que pudieran constituir una grave amenaza para la voluntad general (45).

Sólo existirá auténtica libertad si la voluntad general se impone con facilidad en las asambleas, si la unanimidad surge en las deliberaciones, si, en fin, la voluntad de todos coincide con la voluntad general (46).

Incluso llega más lejos en su exigencia de homogeneidad absoluta: reclama a los miembros de la comunidad el acatamiento de una profesión de fe, de carácter ético-religioso, que contiene una serie de normas de moral y de preceptos para con el prójimo (47), que deben ser acatados, bajo pena de muerte (48).

¿Qué pensar de unas máximas sociales que todo el mundo debe aceptar bajo pena de muerte? ¿No es excesivamente elevado el precio que habría que pagar por la conquista de esa unidad que no tiene, tal vez, más finalidad que ella misma, y el disfrute de una relación inamovible con la ley?, se pregunta Benrekassa (49).

Ese ideal de organicidad que Jean-Jacques persigue, tremendamente utópico, supondría la integración total del individuo en el grupo, la disolución total de éste en su seno.

Esa sumisión a la voluntad general, ese aniquilamiento del interés particular que el ginebrino reclama, esa renuncia a los bienes y a la propiedad privada en beneficio de la colectividad, esa condena de todo lazo o relación interpersonal o de grupo, por miedo a que cristalice en una voluntad particular que se oponga a la general, son más propios de las sociedades de perfección o de las sectas filosóficas que de las *Gemeinschaft* (50).

(45) *Ibidem*, libro II, cap. III, pág. 41.

(46) *Ibidem*, libro IV, cap. II, pág. 126.

(47) *Ibidem*, libro IV, cap. VIII, págs. 160-161.

(48) Los dogmas son los siguientes: la existencia de Dios, la inmortalidad, la creencia en la felicidad de los justos y el castigo de los malvados, y la santidad del contrato social y de las leyes. Entre los dogmas negativos figura únicamente el rechazo a la intolerancia (*ibidem*, pág. 161).

(49) Rousseau, *Jean-Jacques. Escritos de combate*, Alfaguara, Madrid, 1979. Véase «Introducción».

(50) E. MARTÍN LÓPEZ: *Op. cit.*, pág. 136.

Irrealizable utopía la del ginebrino, en una época sometida a un feroz desgarramiento de la sociedad y a la incipiente aparición de las clases sociales.

Rousseau anhela recuperar la homogeneidad del mundo greco-romano, la solidaridad y los lazos comunales del pasado. Este individualista egocéntrico siente una auténtica admiración por la *polis* antigua, y en particular por Esparta, que se erige como uno de los símbolos de su ideal político. Imbuido del ideal antiguo, quiso implantar un modelo de sociedad obsoleto, caracterizado por la «libertad antigua», que comporta el sacrificio de la independencia individual en aras de la libertad colectiva.

Fustel de Coulanges y Hermann afirman que la doctrina rousseauiana no es más que una nueva formulación de la concepción de libertad característica de la ciudad-estado antigua. Benjamin Constant opina lo mismo (51).

En las formas de vida comunitarias de la Antigüedad, dice Fustel de Coulanges, el individuo no goza de libertad, o al menos no goza del tipo de libertad de nuestros días. El ciudadano tiene derechos políticos, y vota. He ahí su libertad. Pero no concibe la existencia de derechos individuales que la *polis* deba respetar (52).

En parecidos términos se manifiesta Hermann. La libertad del griego consiste en no depender de ningún poder y en estar sometido, al igual que todos sus conciudadanos, a la ley. ¿No es ésa la doctrina de Rousseau, se pregunta Léon Duguit?

Rousseau creía firmemente que sólo la fuerza del Estado garantizaría la libertad de sus miembros (53). Este principio, que tantas críticas ha suscitado, coincide, como afirma Dérathé (54), con la concepción que la Antigüedad griega tenía de la libertad, y se opone a las teorías liberales.

Para éstas, el absolutismo del Estado se erige siempre en detrimento de la libertad del individuo, por lo que son partidarios de limitar y dividir la soberanía. Si ésta es la teoría liberal —continúa Dérathé (55)—, es evidente que el pensamiento rousseauiano se sitúa en las antípodas del liberalismo.

La teoría rousseauiana, opuesta a la liberal y defensora de la soberanía popular hasta sus últimas consecuencias, enemiga del sistema representativo,

(51) *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne*, cap. VI, págs. 1010 a 1015, en *Oeuvres*, Gallimard, 1957 (Bibliothèque de la Pléiade).

(52) *La cité antique*, Librairie Hachette, 1927, cap. XVIII, págs. 265 y sigs.

(53) *Contrato social*, España-Calpe, op. cit., libro II, cap. XII, pág. 69.

(54) *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, J. Vrin, París, 1979 (2.ª ed. puesta al día, tercera tirada), pág. 347.

(55) *Ibidem*, págs. 347-348.

que coarta la libertad, recurre, sin embargo, necesariamente a la violencia, a la coacción, para realizar su ideal social.

El concepto rousseauiano de libertad encierra, efectivamente, una fuerte dosis de coacción (56). Imprescindible uso de la fuerza, que el ginebrino reconoce y justifica ante la irracionalidad humana, ante la tendencia de los hombres a imponer sus intereses y hacer prevalecer sus pasiones.

Inevitabilidad y obligatoriedad de las leyes sociales. El individuo, maleado por la sociedad, es incapaz de leer las normas escritas en el interior de su corazón. De ahí la necesidad de acudir a la fuerza externa, que se revela más útil que el empleo de la razón, que el hombre, como el niño, no sabe escuchar (57).

En nombre de una condición natural bondadosa, de un orden natural totalmente racional y equitativo, que debe trasplantarse a lo social, Rousseau rechaza lo existente, niega la realidad, rehúsa aceptar esa sociedad desordenada y busca reencarnar el paraíso perdido.

Un sistema como el rousseauiano, con tales pretensiones redentoras, sólo podía acabar en el más estrepitoso fracaso. Jean-Jacques termina, en efecto, renunciando a sus ideales democráticos y aceptando el despotismo más absoluto.

Su carta a Víctor Riquetti, marqués de Mirabeau, refleja su honda decepción política en los años posteriores a la publicación de sus dos grandes obras, *Emile* y el *Contrato social*. Si antes confiaba en la política para resolver la contradicción Naturaleza-Sociedad, para adecuar el orden social al orden natural (58), esa fe en la posibilidad de ordenar la sociedad y resolver la cuadratura del círculo, el gran problema político, se viene finalmente abajo, desvaneciéndose como una vana quimera.

Si es imposible situar a la ley por encima del hombre, entonces es preferible el despotismo más arbitrario que pueda existir, escribe en su carta a Mirabeau (59).

(56) «En Génova se lee delante de las prisiones y sobre los hierros de las galerías la palabra *Libertas*. Esta aplicación de la divisa es hermosa y justa. En efecto; sólo los malhechores de todas clases impiden al hombre ser libre. En un país donde toda esa gente estuviese en galeras se gozaría de la más perfecta libertad» (*Contrato social*, op. cit., libro IV, cap. II, pág. 125, nota 2).

(57) Los pueblos necesitan leyes y gobiernos, igual que los viejos necesitan muletas, escribe en su carta a Philopolis (pág. 232, *O. C.*, III, Pléiade).

(58) Las contradicciones del sistema social, dice, se resuelven sustituyendo la ley al hombre y armando las voluntades generales con una fuerza real, mayor que la acción de toda voluntad particular (*Emilio*, Edaf, op. cit., libro II, pág. 91).

(59) Lettre à Mirabeau du 26 juillet 1767. *Correspondance complète de Jean-*

Un negro pesimismo, reflejo del que impregna toda su obra biográfica, se manifiesta ya. El sentimiento de soledad, la sensación de repulsa universal que experimenta, le obligan, a partir de ese momento, a volverse hacia su interior en búsqueda de la paz.

Como dice Jacques Roger en su «Introducción» a los *Discours*, sólo después de un fuerte desgarró, cuando se crea abandonado por todos, intentará Rousseau salvarse solo.

Si tanto en Economía como en Política su arcaísmo es manifiesto, sus concepciones filosóficas, científicas, su posición ante la Historia, se oponen igualmente a toda idea nueva que ponga en cuestión las concepciones tradicionales.

Su visión del mundo está construida sobre la existencia de un orden que gobierna el universo, inmutable y divino, inteligible y finalista. Esta concepción tradicional, vigente durante toda la Edad Media y hasta fines del siglo XVIII, que es aceptada sin discusión por una gran parte de filósofos, científicos y hombres cultos de la época, como Linneo, el abate Pluche, Charles Bonnet, Voltaire, etc., comienza a ser cuestionada.

No sin vacilaciones ni retrocesos, empieza a tomar cuerpo una nueva imagen del mundo, gestada desde el siglo precedente por la revolución galileana y cartesiana. Concepción dinámica de la naturaleza, que rechaza la trascendencia y la visión tradicional del cosmos, entendido como una gran escala de seres, jerárquica e invariable, creada por Dios desde el origen de los tiempos (60).

Esta nueva doctrina, esgrimida por Diderot y el círculo holbachiano, ocurre, para explicar las transformaciones que constata en la naturaleza, a la moderna idea de azar o accidente (61).

Si para el pensamiento conservador, al que pertenece Rousseau, un orden perfecto rige el mundo (62), todo cambio atentaría contra las leyes de la

---

*Jacques Rousseau* (édition critique établie et annotée par R. A. Leigh), Publications de l'Institut et Musée Voltaire, tomo XXXIII, pág. 240.

(60) Rousseau muestra su adhesión a la concepción tradicional en *Fragments sur Dieu et sur la Révélation*, pág. 1047, O. C., IV, Pléiade.

(61) Cfr. DIDEROT: *Lettre sur les Aveugles, à l'usage de ceux qui voyent*, en *Oeuvres de Denis Diderot*, op. cit., tomo II, pág. 211.

(62) «¿A qué ojos no preocupados no les anuncia una inteligencia suprema el orden sensible del universo? ¡Cuántos sofismas hay que hacinar para desconocer la armonía de los seres y el concurso admirable de cada pieza para la conservación de las demás!» (*Emilio*, Dirección General de Publicaciones, México, 1976, tomo II, libro IV, pág. 107). Cfr. también *La Nouvelle Héloïse*, quinta parte, libro III, pág. 563, O. C., II, Pléiade.

Providencia, y queda excluido. El universo ha sido creado por Dios una vez por todas, en el inicio de los tiempos. Es inalterable y eterno (63).

Según esta teoría, los seres creados no poseen el poder de crear, que está reservado a la divinidad. La materia no crea nada, se limita a desarrollar los gérmenes preformados. Es la teoría preformista, que Jean-Jacques defiende contra los materialistas (64).

Desarrollada por Malpighi y Swammerdam en el siglo XVII, sostiene que el nacimiento de los seres vivos no es una creación propiamente dicha, sino únicamente el desarrollo de un germen, contenido ya en el óvulo o en el espermatozoide. Esta tesis niega, por tanto, el papel de los progenitores: todos los seres pasados, presentes y futuros existen, desde el momento de la creación, como gérmenes preformados, y sólo esperan el instante de poder desarrollarse gracias a la fecundación.

Rousseau, al igual que Malebranche, Leibniz, Charles Bonnet, Pluche, Bourget, Voltaire, Fontenelle y otros, se pronuncia a favor de las tesis tradicionales y en contra de cualquier forma de evolucionismo (65).

Si Lamarck y Robinet tienen ya intuiciones evolucionistas, si Diderot sostiene la hipótesis de un origen común del hombre y del animal (66), Jean-Jacques entrevé la teoría evolucionista, pero la rechaza (67), alejándose así del círculo holbachiano, para quien la naturaleza es un inmenso crisol donde la creación se modifica a cada instante (68).

Mientras que Rousseau rechaza acordar a la materia la facultad de moverse y de transformarse, que sólo el Creador posee (69), los materialistas le conceden el poder de sentir y de organizarse. Más allá de la extensión y del movimiento, se descubre la impenetrabilidad y la movilidad, y más allá aún, la atracción, y, finalmente, lo que no puede ser formulado a través de leyes, esa especie de sensibilidad o de inteligencia de que la materia está dotada.

La naturaleza es capaz por sí misma de producir todos los fenómenos

---

(63) Cfr. *Lettre à M. Franquières*, págs. 1140-1141, O. C., IV, Pléiade.

(64) *Lettre à Voltaire*, pág. 1071, O. C., IV, Pléiade.

(65) *Ibidem*.

(66) *Pensées sur l'interprétation de la Nature*, tomo III, XII, págs. 248-249, en *Oeuvres de Denis Diderot*, op. cit.

(67) Cfr. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Aguilar, Madrid, 1974, nota 3, pág. 111.

(68) Cfr. D'HOLBACH: *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral* (Notes et corrections par Diderot), Ed. Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1966, tomo I, págs. 103-105.

(69) Cfr. *Emile*, libro IV, págs. 575-579 y 584-585. Cfr. también *Morceau allégorique sur la Révélation*, pág. 1046, O. C., IV, Pléiade.

observables, dirá Diderot. Es inútil, por tanto, buscar una causa externa para explicar su movimiento (70). La hipótesis de la creación del mundo es un sinsentido, pues la materia y el movimiento son eternos.

Como afirma Ehrard, hacia mediados de siglo, se pasa imperceptiblemente del naturalismo al ateísmo.

Defensor de la Providencia y de la libertad humana (71), Rousseau condena la impiedad de los nuevos naturalistas, herederos más o menos reconocidos de Spinoza, Locke o Newton, que tienden hacia el determinismo y el ateísmo (72).

Frente a la filosofía de las luces, la obra rousseauiana aparece como un titánico esfuerzo por frenar el materialismo y el ateísmo filosóficos, como una gigantesca cruzada en favor de Dios y de la religión. Pero no una religión falsa, intolerante, sumisa, sino cívica, humana y tolerante. Intento supremo por detener la crisis de fe del XVIII, por paralizar esa incredulidad que se extiende más y más entre la clase culta y que amenaza con minar todo tipo de creencias.

Más allá de la separación entre partidarios de la religión natural —sean deístas o teístas— y del cristianismo tradicional, la verdadera línea de demarcación se sitúa, en esa segunda mitad de siglo, entre todas las formas de pensamiento immanente, y los seguidores de una filosofía de la trascendencia, hombres como Rousseau y Voltaire, quienes, a pesar de sus diferencias, permanecieron fieles a la idea de un Dios creador todopoderoso y cuyos sentimientos religiosos han sido con frecuencia subestimados.

Aunque el debilitamiento de la religión y una gran crisis de fe son las características fundamentales del Siglo de las Luces (73), de las que emergerá por un lado el ateísmo moderno y por otro un catolicismo renovado, se produce paralelamente un despertar de la inquietud religiosa y una búsqueda de la trascendencia.

Es el pietismo, que anhela la vuelta a la autenticidad cristiana y que condena el intento, por parte de las iglesias establecidas, de considerar la fe cristiana como un patrimonio que administran en exclusiva.

(70) *Commentaire inédit à la lettre sur l'homme et ses rapports*, d'Hemsterhuis, par Diderot; New Haven, Yale University Press, 1964; París, Presses Universitaires de France, pág. 501.

(71) *Lettre à Voltaire*, págs. 1070-1071, O. C., IV.

(72) *Lettre à M. de Franquières*, pág. 1145, O. C., IV.

(73) Gusdorf afirma que se puede hablar de una retirada de Dios, pues en el universo de Newton no hay lugar para el milagro. La meta del individuo ha dejado de ser la búsqueda de la gloria de Dios para dejar paso a fines utilitarios, al servicio de los hombres (*La conciencia cristiana en el Siglo de las Luces*, Edit. Verbo Divino, Estella [Navarra], 1977, pág. 70).

La espiritualidad de Jean-Jacques comporta, según Gusdorf, ciertos rasgos místicos, que permiten hablar de pietismo en relación con sus ideas religiosas.

A pesar de su anticlericalismo y de su rechazo de los dogmas, aspectos que comparte con los «philosophes», a pesar de la relación que establece con Dios más allá de toda mediación —rasgo característico del protestantismo—, Rousseau tiene algo que le aleja definitivamente no sólo del ateísmo, sino del deísmo ilustrado. Es lo que Vernière ha llamado «el impulso místico».

Toda la obra del ginebrino, desde *Le verger de Mme. la Baronne de Warrens*, *La Nouvelle Héloïse*, *Emile*, las *Méditations*, etc., se encuentra, en efecto, salpicada de éxtasis, contemplaciones, extravíos, fuegos sagrados.

Jean-Jacques es consciente de su no pertenencia al mundo de valores de su época (74). Como el hombre medieval, anhela disfrutar de la contemplación del Ser Supremo (75), le corroe una permanente insatisfacción ante lo finito, el anhelo de lo divino, de lo inasequible, el deseo de lo trascendente (76). Es la secreta inquietud que germina a la sombra de las luces, y que ha gestado lo que Jean Deprun denomina una filosofía de la inquietud (77).

Ese fuego sagrado, ese vacío que Julie de Wolmar dice experimentar, en una de sus cartas (78), ese malestar existencial, enlaza con la inquietud agustiniana, que Malebranche, Fénelon, el padre Lamy, Béat de Muralt, Marie Huber, experimentan también.

Con su religión desprovista de dogmas y su moral negativa, impregnada de estoicismo, que predica la resignación ante la ley de la necesidad, así como la aceptación del orden, Jean-Jacques está muy alejado del hedonismo que impera hacia mediados de siglo. Si la felicidad, para los materialistas,

(74) «No pienso como los restantes hombres, hace tiempo que me lo han reprochado» (*Lettres écrites de la Montagne*, Troisième lettre, pág. 747, O. C., III, Pléiade; traducción de la autora).

(75) *Emile*, libro IV, pág. 636.

(76) «¿No ha sentido usted nunca esa secreta inquietud que nos atormenta a la vista de nuestras miserias, y que se indigna con nuestras debilidades como si constituyesen un ultraje a nuestras más elevadas facultades? ¿No ha experimentado jamás esos delirios involuntarios que se apoderan a veces de un alma sensible (...), ese ardor devorador que inflama de repente el corazón de amor hacia las virtudes celestiales...?» (*Lettres morales*, 4, pág. 1101, O. C., IV; traducción de la autora).

(77) *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, J. Vrin, París, 1979.

(78) «Es tal la nulidad de las cosas humanas, que fuera del Ser que existe por sí mismo no hay bello más que lo que no es» (*La Nouvelle Héloïse*, sexta parte, libro VIII, pág. 693, O. C., II, Pléiade).

es estrictamente material, hecha de goces inmediatos, para el ginebrino tiene connotaciones espirituales y persigue una especie de beatitud.

Sin duda, Rousseau piensa, como Hélietius, que el único móvil de la conducta humana es el amor de sí, pero el significado que le da es considerablemente diferente.

Hay una sensibilidad física y orgánica, pasiva, cuya meta es la conservación del cuerpo y de la especie. Esta sensibilidad se rige por el principio de gozar del máximo placer y evitar el dolor (79). Es la única que reconocen los utilitaristas. Pero, junto a ella, Jean-Jacques distingue un segundo tipo de sensibilidad, moral y activa, que define como la facultad de amar a nuestros semejantes, de buscar el bien del alma, el bienestar espiritual, el orden (80).

A través del interés del «yo espiritual», el hombre se aproxima a ese orden, del que le han apartado el desarrollo histórico y el crecimiento del amor propio (81). Orden que no es ya el del salvaje, en comunión con la naturaleza, sino el de un ser inteligente y racional que persigue la unión con Dios, la beatitud.

Con su diferenciación entre amor propio y amor de sí, Rousseau se distancia del racionalismo triunfante en el XVIII y enlaza con los moralistas y místicos: Marie Huber, Abbadie, Vauvenargues.

Las concepciones ético-filosóficas del ciudadano de Ginebra, dice Gouhier (82), son las de un hombre que conoce bien las concepciones más avanzadas de su época, pero que rehúsa aceptarlas.

Moralista, feneloniano, antiespinozista, está más próximo, en muchos aspectos, a los autores del siglo XVII que a sus propios contemporáneos.

Aunque a mediados de siglo todo París es newtoniano, Jean-Jacques sigue siendo cartesiano, si bien su cartesianismo ha sufrido las modificaciones introducidas por Malebranche y el padre Lamy. Aun así, sostener después de 1754 las ideas cartesianas contra Newton, como hacía Rousseau, era anacrónico.

En esa fecha, las *Pensées sur l'interprétation de la Nature*, de Diderot, representan el manifiesto que sustituye las matemáticas por la biología. La física experimental va más allá de los esquemas abstractos de las matemáticas. El cartesianismo está herido de muerte.

(79) *Ebauches des Reveries*, pág. 497, O. C., I, Seuil.

(80) *Emile*, libro IV, pág. 635, O. C., IV, Pléiade.

(81) *Ibidem*, pág. 603.

(82) *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, J. Vrin, París, 1984 (2.ª ed. revisada). Cfr. cap. IV, «Les tentations platoniciennes de J.-J. Rousseau», págs. 133 y sigs.

Si hubiese que definir con una palabra las ideas filosófico-científicas de Rousseau, posiblemente la palabra más adecuada sería conservador (83).

En efecto, mientras los hombres de las luces construyen un mundo nuevo, hacen investigaciones sobre el origen de la vida, experimentan, dan a luz teorías inéditas, combaten la teoría fijista y el inmovilismo que la Iglesia defiende, aceptan el determinismo, cuestionan el orden creado por la Providencia y se nutren del espinosismo, Jean-Jacques sigue fiel a la teoría cartesiana y al dualismo de origen platónico, al fijismo y a la inmutabilidad de las especies, así como a la concepción tradicional de la escala de los seres.

Su visión del mundo está próxima a la que sostiene el abate Pluche, uno de los principales divulgadores de las tesis tradicionales, opuesto a los «philosophes», algunos de ellos predecesores ya del evolucionismo y defensores de la hipótesis de una materia en transformación y en movimiento perpetuo.

Apologista de la ignorancia, crítico de las ciencias y las artes en el gran siglo del saber y de las luces, Jean-Jacques eligió el difícil camino de ir contracorriente. Todo su primer discurso es un alegato en contra del progreso intelectual. Desde la famosa exhortación a los romanos:

«Apresuraos a demoler esos anfiteatros, romped esos mármoles, quemad esos cuadros, echad a esos esclavos que os sojuzgan y cuyas funestas artes os corrompen» (84).

A la súplica dirigida a Dios, de la segunda parte:

«¡Dios Todopoderoso! ¡Tú que tienes en tus manos a los espíritus, libranos de las luces y de las funestas artes de nuestros antepasados y devuélvenos la ignorancia, la inocencia y la pobreza, únicos bienes que pueden darnos la felicidad y que son preciosos ante ti» (85).

Para Rousseau, el desarrollo de la razón humana, articulado con el desarrollo de la sociedad, ha engendrado un ser corrompido. La evolución histórica ha generado un tipo de sociedad en la que los hombres tienen por necesidad que odiarse mutuamente, porque sus intereses les enfrentan unos con otros y porque uno halla su provecho en el mal ajeno (86).

---

(83) En sentido amplio, como hombre que mira al pasado.

(84) *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Aguilar, Buenos Aires, 1974 (3.ª ed.), pág. 41.

(85) *Ibidem*, pág. 58.

(86) *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Aguilar, op. cit., nota 9, pág. 117.

La perfectibilidad ha apartado al ser humano de su existencia animal, provocando su ruina. Todo lo que modifica la constitución humana, todo lo que separa al individuo de ese equilibrio elemental, en el que logra su felicidad, puede parecer teóricamente una adquisición y un aumento de poder, pero en la práctica sólo ha provocado su perdición.

Para el ginebrino, el abandono del estado de naturaleza supone ser arrancado de la armonía y de la perfección originarias que la Providencia había otorgado al mundo. Significa, de alguna manera, la ruptura del orden.

Su rechazo de la idea de progreso (87), así como su crítica a la razón (88), dos de los ejes principales de las Luces, le separan del «espíritu filosófico».

Al desacreditar la autoridad de la razón, mostrando que no es fiable y que necesita del sentimiento interior (89), asesta un duro golpe a la fe racionalista de sus contemporáneos y abre una honda brecha en su filosofía, por la que surgirá, fuerte y poderoso, el movimiento romántico.

Al poner de manifiesto la insuficiencia de las doctrinas racionalistas, da pie a que se produzca un vuelco en el universo intelectual. El racionalismo de la mensurabilidad y de la cuantificación del mundo deja paso a la subjetividad, al sentimiento, a lo íntimo.

Se podría concluir que Rousseau es un autor conservador cuyo sistema de creencias es tradicional, que no es capaz de romper los hilos que le atan al pasado. Pero es mucho más que eso. Por su personalidad, y a pesar suyo, es un «moderno».

Importantes líneas de investigación han enunciado su carácter precursor del movimiento romántico, su reivindicación del sentimiento, la sensibilidad, el amor a la naturaleza, la subjetividad, la interioridad, el yo, el hecho literario, el hecho artístico, así como la introversión y la indagación interior, precursoras del psicoanálisis.

La modernidad de Jean-Jacques es esencialmente fruto del fracaso de su sistema, que le impulsa a una huida hacia sí mismo, a la elaboración de su obra autobiográfica, y que hace emerger su individualidad.

Es porque sus ideas políticas no encuentran el eco esperado, porque su proyecto de reforma social no tiene cabida en su época, porque las relacio-

(87) *Emile*, libro IV, pág. 676, O. C., IV.

(88) Cfr. *Fragments pour Emile*, pág. 876, 18, O. C., IV; *Fragments sur Dieu et sur la Révélation*, págs. 1046-1047, O. C., IV; *Lettres morales*, 3, págs. 1098-1099, O. C., IV; *Lettre à M. Philopolis*, pág. 230, O. C., III.

(89) Cfr. *La Nouvelle Héloïse*, pág. 594, O. C., II, Pléiade; *Lettre à Voltaire*, pág. 1071, O. C., IV, Pléiade; *Lettre à M. de Franquières*, pág. 1138, O. C., IV, Pléiade; *Emile*, libro IV, págs. 594-595; etc.

nes con el mundo que le rodea encuentran obstáculos, sobre todo a partir de 1762, cuando sus dos principales obras son condenadas, por lo que Rousseau va a sentir la necesidad de autojustificarse.

Lo subjetivo, el yo, lo literario, lo artístico, surgen así ante el fracaso de la obra teórica. La forma se desprende entonces del contenido y adquiere valor por sí misma, como hecho artístico.

Existe una honda contradicción entre la subjetividad del individuo y sus creencias. Y en esa contradicción reside su grandeza.