

ROUSSEAU Y LOS ORIGENES DE LA POLITICA DE CONSENSO

Por DALMACIO NEGRO PAVON

«La idea del parlamentarismo moderno, la exigencia de un control y la fe en lo público y en la publicidad, han tenido su origen en la lucha contra la política secreta de los príncipes absolutos; el sentimiento de la libertad y de la justicia de los hombres se subleva contra una práctica arcana que decide sobre el destino de un pueblo mediante acuerdos secretos.»

(C. SCHMIDT: *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*)

«No conozco por ahora a ningún amigo de la democracia que haya destacado de una manera tan neta y clara la capital distinción entre *delegación* y *representación*, ni que haya fijado mejor el sentido político de estas dos palabras. Esté usted seguro, mi querido Mill, de haber abordado con ello la gran cuestión; esa es por lo menos mi firme creencia. Para los amigos de la democracia no se trata tanto de encontrar los medios para que gobierne el pueblo, como de hacer que el pueblo elija a los más capaces de gobernarle y de darle sobre éstos un imperio bastante grande para que pueda dirigir el conjunto de su conducta y no el detalle de los actos ni los medios de ejecución. Tal es el problema. Estoy profundamente convencido de que de su solución depende la suerte futura de las naciones modernas.»

(A. de TOCQUEVILLE: *Lettre à J. Stuart Mill*)

Desde el siglo XVIII coexisten en las ideas y en la práctica tres tendencias fundamentales en relación con el objeto de la ciencia y de la actividad política. La primera y más antigua lo relaciona con la conquista, la conservación y el aumento del poder estatal. La segunda, no del todo independiente de aquella, considera que el compromiso obtenido mediante la discusión pública, para plasmar en las leyes el equilibrio de las distintas opciones de poder, constituye lo esencial de la política. Una y otra pertenecen todavía a lo que se ha denominado recientemente la «visión» *cívica* de la política (1). La diferencia entre ambas, como en general lo que separa a distintas concepciones políticas, débese a la idea antropológica que les sirve de fundamento. Para la primera el hombre es un ser radicalmente malo; para la segunda, es un ser falible. Aquella es la tradición de Maquiavelo y Hobbes; este último elaboró la teoría de manera muy precisa al conferir al soberano el carácter de representante absoluto de la especie de ser existencial que es la realidad política. La política del compromiso es una tradición casi enteramente inglesa; comienza con el mismo Hobbes en la medida en que Locke, Smith y Hume toman de él muchos elementos; pero el soberano pierde su carácter absoluto bien al tener que compartir su representación con los representantes del pueblo (Monarquía constitucional) o bien cuando aquella pertenece enteramente a estos últimos (República).

Con la oposición de Rousseau a esas dos tradiciones, aparece una nueva tendencia que pertenece a la «visión» *social* de la política. En ella es esencial que el consenso o consentimiento supla las funciones de la representación, que pierde así su carácter originario, y que la legitimidad de los actos sustituya a su legalidad. La política de consenso descansa fundamentalmente en la suposición de orden moral de que el hombre es esencialmente bueno, pero el sistema de las relaciones sociales está profundamente viciado. El objeto de la política pasa a ser entonces la liberación del hombre de la forma política eliminando la intervención de la voluntad individual en las decisiones. Esta corriente contrapone la legitimidad al poder y el consenso al compromiso.

El moralismo que procede de Rousseau, es actualmente la filosofía social que tiene mayor aceptación entre lo que la «antisociología» de Schelsky considera nueva clase dominante, formada por intelectuales adeptos a la religiosidad social contemporánea, que se nutre de la esperanza en un futuro mejor. Rechazan éstos lo político al sustituir de derecho o de hecho la repre-

(1) R. N. BERKI: *The History of Political Thought, A short Introduction*, Londres, 1977. El término «cívica» o «civil» es, por cierto, mucho más expresivo y exacto que «burguesa» o «burgués».

sentación por la mera delegación y al retrotraer y reducir la existencia política a la cuestión de la legitimidad o continuidad sin solución entre la Sociedad y el Estado, que se desprende del consenso. Se quiere suprimir así no sólo la lucha por el poder, sino su forma «civilizada» de lucha por el derecho mediante la discusión pública de las opiniones para establecer la regla común que debe regirlas. El radicalismo antiestatal ha afectado ya gravemente a la fe en la discusión de las opiniones y en la publicidad, y con ello a la representación política y al parlamentarismo (2). Aun cuando no se oponga conscientemente al Estado de Derecho, la política del consenso contiene implícita la exigencia de su destrucción. Por tanto, con ocasión de su bicentenario puede tener cierto interés repasar las ideas esenciales al respecto del gran personaje que fue Juan Jacobo Rousseau.

LA SOCIEDAD NO ENTROPICA

La contraposición con Hobbes resulta inevitable. Este pensador vivió en una época atormentada. Su Estado político es el modelo institucional, expuesto bajo la forma de un mito al estilo platónico, para contrarrestar la entropía social (3). La fuerza de la naturaleza es la causa de la degeneración y de la corrupción del hombre y de la sociedad. Las formas concretas de la vida humana sometidas a las recurrencias naturales no son eternas. Pero mediante el Estado político pueden al menos perdurar tanto como las series de las generaciones. El *Leviathan* hobbesiano es un artificio inventado para engañar a la naturaleza, estableciendo una suerte de control de la etiología del cambio histórico.

La solución de Rousseau consiste, en cierto modo, en eliminar el problema. El pensador inglés contempla el Estado político como un *espacio* neutro —un sistema de fuerzas— dentro del cual cesa todo conflicto destructivo al controlar sus causas; el ginebrino concibe un Estado moral que perdura en un *tiempo* neutro, sin saltos, indefinidamente homogéneo. Su proyecto de salvación consiste en que el momento fundacional se repita y se reitere, no simbóli-

(2) «El radicalismo antiestatal crece en la misma medida que la creencia en la bondad radical de la naturaleza humana», observa C. SCHMITT: *El concepto de lo político*, en «Escritos Políticos», 8, Madrid, 1975, pág. 141. Su origen inmediato es «el igualitarismo radical de la democracia de partidos nacionales del siglo XX» que «ha desbordado lo político, irrumpiendo también, cada vez más profundamente, en los dominios de la vida social, de la económica y de relación», G. LEIBHOLZ: *Problemas fundamentales de la democracia moderna*, Madrid, 1971, «El legislador como amenaza para la libertad en el moderno Estado democrático de partidos», IV, pág. 39.

(3) Véase D. NEGRO: *La imaginación política de Hobbes*, en «Revista de Estudios Políticos», núm. 215, 1977.

camente sino existencialmente, para realimentar y regenerar la vitalidad estatal mediante la legitimación continuada de todos los actos del gobierno. Para eso tiene que encontrar la forma de la legitimidad perfecta. Vivía en un momento más suave, de conflictos puramente externos que hacían sobresalir la figura de lo estatal, aunque hacia adentro prácticamente se confundía con la vida cotidiana que le hastiaba; siguiendo los ejemplos antiguos estimaba que la repolitización de todas las relaciones sociales mediante su legitimación, era lo único que podría devolverles la autenticidad perdida. Quería sustituir la existencia relativa, atormentada, por una existencia absoluta, una conciencia propia por una conciencia social (J. L. Talmon), reducir la forma política a su materia.

Para este pequeño burgués no es la *naturaleza*-humana la causa absoluta de la entropía que acongoja la vida colectiva y, por tanto, la individual. La naturaleza es inocente. El mismo Diderot había defendido que la ética individual se funda en el interés general, y, por otra parte, pese a su carácter y a los avatares de su existencia, tenía incluso motivos personales para suponer que la piedad y la compasión contribuyen a impulsar los actos humanos, tanto, por los menos, como el egoísmo y el instinto de conservación, con el cual ni siquiera se contradicen. Luego la entropía social es consecuencia de que la sociedad se constituya de manera equivocada. No son en suma, los individuos quienes corrompen a la sociedad, sino que es el sistema social producto de un error, el que pervierte al hombre al obligarle con su presión a anteponer el interés particular al interés general o público. La lucha contra la filosofía hobbesiana del egoísmo excita la inventiva de Rousseau. El *Contrato Social* (1762) será la sublimación de la historia conjetural del *Discurso sobre el origen de la desigualdad* (1755). Esta es la cuestión:

«El cuerpo político, igual que el cuerpo humano, comienza a morir desde que nace, llevando consigo los gérmenes de su destrucción. Pero uno y otro pueden tener una constitución más o menos robusta, y conservarse durante más o menos tiempo. La constitución humana es obra de la naturaleza; pero el organismo del Estado es obra del arte. No depende del hombre ni está dentro de sus facultades prolongar su propia vida, pero sí la del Estado, constituyéndolo del mejor modo posible. Así pues, el que esté mejor constituido perecerá, aunque más tarde, si algún accidente imprevisto no ocasiona su desaparición antes de tiempo» (C. S. III, XI) (4).

(4) Las obras de Rousseau se citan por la edición de *La Pléiade*, C. S. = *Contrato Social*, D. = *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, DCA = *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Una versión española tenida en cuenta para las tres obras, la de E. de la Rosa, Buenos Aires, 1961.

La entropía social puede ser, pues, juzgada como una ley histórica, no de la naturaleza. Una ley fundada en la naturaleza podría contrarrestar eficazmente su acción.

Hobbes había visto el problema, pero lo había planteado mal al presuponer el egoísmo como motivación básica; lo ha resuelto todavía peor al sublimar la política, un refinamiento del modo de vida social fundado en el egoísmo. El hombre natural es inocente y puede ser, por tanto espontáneamente bueno (5). Para considerar bien la cuestión, es preciso, pues, retroceder hasta la convención primitiva a partir de la cual se desarrollan las diferencias sociales, cuyo crecimiento constituye la naturaleza o principio de operación de la historia. Con ello no pretende más que cuestionar la popular doctrina del contrato social. Su materia importa más que su forma, pero los contractualistas «civiles» la han olvidado.

* * *

En relación con el contrato en sentido formal, luego del examen que lleva a cabo en el *Discurso*, rechaza explícita y rotundamente la necesidad y la existencia hipotética o real de un doble pacto, uno para constituir la sociedad y otro para instituir el gobierno (6). Aunque no todos los tratadistas defienden o exponen esta diferencia, la impresión de Rousseau es correcta. Seméjante formalismo era necesario a los ojos de los racionalistas para distinguir con precisión lo que constituye la existencia política del ser social. Al rechazarlo, el pensador ginebrino vuelve a unir lo social y lo político, el ser social y su modo de existir, la sociedad y la historia reduciéndolos a la unidad originaria.

(5) Siguiendo a Hobbes, Locke y después Rousseau establecen la distinción entre hombre presocial y hombre socializado como equivalente a natural y convencional. En cuanto al uso de la palabra naturaleza por Rousseau, según J. L. Talmon, «emplea a menudo, en el mismo sentido que sus contemporáneos, las palabras naturaleza y orden natural para indicar la estructura lógica del universo. También emplea naturaleza para describir lo elemental como contrario al esfuerzo y actuación del espíritu venciendo y subyugando lo elemental. El estado histórico de la naturaleza antes de organizarse la sociedad fue el reino de lo elemental. La inauguración del estado social significó para él el triunfo del espíritu». *Los orígenes de la democracia totalitaria*, México, 1956, c. III, a, pág. 41.

(6) Véase *Contrato Social*, III, XVI. Para TALMON, en el *Discurso* «expresa la sensibilidad herida de una sociedad que se ha extraviado. En el *Contrato* postula un sistema social legítimo, exclusivamente legítimo, como una invitación a la humana grandeza» *op. cit.*, c. III, d, pág. 54. La idea de legitimidad es, efectivamente, el *leitmotiv* de su pensamiento político.

Su especulación versa sobre el contenido material del contrato, de cuyo estudio se desprende el sin sentido del pacto de gobierno. Lo cual es lógico, si de lo que se trata es de instituir el Estado moral o auténtico y verdadero.

Las teorías pactistas modernas cumplían dos fines esenciales que Rousseau modifica sustancialmente.

Por una parte servían a la mentalidad racionalista e individualista, para explicar el origen hipotético de la vida social y política; es una razón de que se hable de dos contratos en una misma teoría (como la de Althusio o, luego, Locke). Constituían por otra un arma intelectual tanto de los viejos poderes decadentes de origen medieval, como de los movimientos populistas; concretamente, de la burguesía ascendente, enfrentada simultáneamente a aquellos y a los príncipes modernos; por eso Rousseau sigue apoyándose en el contrato en una época en que esta teoría estaba desacreditada. Una doctrina como la de Hobbes podía ser así antidinástica, ya que el contractualismo es anti-histórico, porque su racionalismo no se detenía en lo que Max Weber llamaría modo de legitimación tradicional, pero no necesariamente antimonárquica (7); justamente para solventar esta dificultad puesta por su antecesor, se vio obligado Locke a volver a hablar con una notable falta de precisión, del doble contrato.

Respecto a lo primero, la teoría rousseauiana, no menos individualista pero moralizante, no tiene un propósito meramente explicativo sino directamente constructivo: desarrolla el presupuesto históricamente subyacente en la doctrina del doble contrato, de la prueba por el origen de la legitimidad del poder y de la autoridad. En los regímenes monárquicos preponderantes, era preciso justificar la titularidad de la soberanía frente al pueblo, lo cual sólo era posible *ex gratia Dei*. El demócrata consecuente y, por tanto, republicano Rousseau, se va a enfrentar directamente, de una manera radical en comparación con Hobbes, a esa concepción. Basta pensar al efecto que el contrato hobbesiano era puramente político, contrato de sumisión, mientras el de aquél es un contrato de equilibrio construido sobre la urdimbre del

(7) Hobbes hubiera suscrito la afirmación de Lorenz von Stein: «La realeza no es aquí un mandatario del pueblo, una institución; es, en cambio, el presupuesto directo y condicionado de toda constitución, de toda forma de derecho público.» *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1785 bis auf unsere Tage*, Darmstadt, 1972, III, 1.^a, II, 2, pág. 49.

(8) La teoría de Hobbes es indirectamente republicana en el sentido literal de la frase de Rousseau: «todo gobierno legítimo es republicano», *C. S.*, II, VI. Pero el carácter de representante que tiene en su sistema el monarca y, en general, cualquier gobierno distingue claramente ambas doctrinas. Pues según el francés en una nota que explicita la frase anteriormente citada, «para ser legítimo un gobierno no es preciso que se confunda con el soberano, sino que sea su ministro. De esta ma-

consentimiento moral (8). Aunque era mecanicista, este nominalista reifica, sin embargo, los conceptos; no los utiliza como instrumentos intelectuales al estilo de Hobbes, sino, por decirlo de algún modo, como armas ontológicas (9). Cuando menta la sociedad, no se refiere a un conjunto de individuos, sino a una entidad autónoma y sustantiva, a una masa homogénea (10) dotada de movimiento propio, por lo que no tiene mucho sentido en su sistema la diferenciación política. Conservador republicano retiene el individualismo de la concepción civil de la política, contentándose en cuanto pedagogo con que sus ideas, dirigidas a hombres singulares, lleguen a apoderarse a largo plazo de las mentes, para constituir el fundamento del sentido común del futuro. Su ideal es un estado de equilibrio, de tiempo homogéneo, semejante al de ese estado de naturaleza en que

«todas las cosas marchan de manera tan uniforme, y donde la faz de la tierra no está sujeta a esos cambios bruscos y continuos que producen la unión de las pasiones y la inconstancia de los pueblos» (D., parte 1.^a).

Así, pues, en segundo lugar, el contractualismo de Rousseau no tiene una finalidad política concreta inmediata: no se trata de explicar, justificar o nera la misma monarquía es república. Al hacer de la legitimidad, tal como la entiende Rousseau, y no como sinónimo de legalidad, el objeto de la política, vale aquí lo que, según Stein, es el principio «que domina la vida de todas las repúblicas: en cuanto se reconoce como principio en un Estado sin rey la soberanía del pueblo, en seguida pasa a ser la soberanía de la sociedad el fundamento efectivo del orden estatal». *Op. cit.*, 3, 2.^a, I, 4, pág. 138. Lo que se discute desde la Revolución francesa en las naciones continentales es la superioridad de la sociedad sobre el Estado.

(9) Por la emotividad del lenguaje de Rousseau cuyos contenidos son, por otra parte, típicos de la teología política, el mecanicismo rousseauiano puede dar, no obstante, la impresión de una gran metáfora organicista. W. Stark presenta muy bien la cuestión: «La sociedad primitiva de Rousseau era un sistema de equilibrio; la sociedad actual no lo es. Sin embargo, toda sociedad debe serlo. De ahí el programa de Rousseau de cara al futuro. De ahí, asimismo, el grito de batalla de la Revolución francesa: *liberté, égalité, fraternité*... Tanto Rousseau como sus discípulos fueron mecanicistas y específicamente mecanicistas normativos, considerando la sociedad igualitaria, o sea, equilibrada, más bien como un *desideratum* que como un *factum*, una meta a alcanzar, no un valor del que ya se goza...» *The two Fundamentals Forms of Thought*, Londres, 1962, VII, pág. 117.

(10) «A tenor del *Contrato Social*, a pesar del título y a pesar de la construcción contractual introductoria, el Estado no se basa, pues, en un contrato, sino esencialmente en la homogeneidad. De ella resulta la identidad democrática de gobernantes y gobernados.» C. SCHMITT: *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlín, 1969, «Vorbemerkung (über den Gegensatz von Parlamentarismus und Demokratie)», pág. 20. El igualitarismo rousseauiano descansa en esa identidad metafísica, que en él, quiere ser moral.

cambiar un régimen político, sino de constituir un orden adecuado para un nuevo tipo de hombre sensible y afectivo, profundamente moral —el pequeño burgués idealizado—, en el cual llegue a hacerse superflua la política tradicional, que descansa en el supuesto de que el hombre no es bueno. La retórica rousseauiana se supera a sí misma, al ser el lenguaje de una construcción metafísica que confiere a las palabras un alcance mucho mayor del estrictamente político. No propone un modelo de forma política para una determinada situación o, acaso, posibilidad histórica, sino un nuevo modo material de existencia humana (11), en el cual resulte superflua la vida política, que para Hobbes significaba la vida estatal.

Para Rousseau, preocupado por los contenidos, no constituye lo político ninguna garantía contra la entropía; por tanto, no tiene sentido conferirle autonomía. El gobierno no será entonces otra cosa que gestor de intereses materiales comunes, frente al hecho de que «el gobierno se distingue de la administración y de la gestión de negocios en que representa y concreta el principio espiritual de la existencia política» (12). En esto el filósofo de Ginebra

(11) «Nada es más actual —escribía Carl Schmitt hace años— que la lucha contra la política... La especie hoy predominante de pensamiento económico-técnico es incapaz de percibir una idea política. El Estado moderno parece realmente ser lo que Max Weber viera en él: una gran presa». *Politische Theologie*, München-Leipzig, 1934, IV, pág. 82. Probablemente, empero, el predominio del pensamiento económico-técnico es también un efecto de la oposición rousseauiana a la política y al formalismo racionalista. Peter Drucker diría más bien que siendo la gran empresa, es decir, la organización, la institución representativa de una sociedad industrial, «determina la opinión del individuo acerca de tal sociedad» a la vez que significa «un nuevo principio organizador». *La nueva sociedad*, Buenos Aires, 1974, c. II, págs. 50 y 51. O sea, que el Estado, quizá por la pobreza del pensamiento político, sólo sabe adaptarse a la nueva situación configurándose como una empresa. El propio Drucker ha insistido por eso en otro lugar, en que «ha llegado el momento para otra gran época de la filosofía política, para el pensamiento creador, independiente y fundamental, para nuevos conceptos básicos y nuevas instituciones». *Las fronteras del porvenir*, Buenos Aires, 1967, c. VII, 2, pág. 245. Sin embargo, este agudísimo pensador no se siente capaz de dar solución al obsesivo fantasma de la legitimidad. Una de sus mayores preocupaciones se refiere, efectivamente, a que no ve cómo puede legitimarse la empresa, aunque le tranquiliza saber que no es tampoco ilegítima. Ahora bien, una forma política adecuada puede legitimar con su irradiación al orden social, el mundo plural de las organizaciones, y ese es, seguramente, el tema político central en la actualidad. El problema de la legitimidad sólo es real cuando hay ilegitimidad.

(12) C. SCHMITT: *Teoría de la Constitución*, Madrid, s. a., 16, III, 3, pág. 245. «Todo gobierno auténtico —especificaba Schmitt— representa la unidad política de un pueblo —no al pueblo en su realidad natural—. La idea de Rousseau, tal vez la más influyente hoy, como se ve en las Constituciones recientes, consiste en hacer idéntico al pueblo en sentido político con el pueblo natural, como organismo moral.

tiene la intención de oponerse no sólo a Hobbes, sino también a Montesquieu; el *Contrato Social* es en ese aspecto la antítesis de *El espíritu de las leyes*, que ignora la doctrina contractualista. Aquél, además de ser una revuelta contra el cosmopolitismo de la Ilustración, al dar primacía a la moral autónoma de la persona sobre lo político, es un modelo para juzgar éticamente al Estado. Frente a lo que sostiene ese libro eminentemente político, Rousseau considera, pues, por lo menos equívoca la doctrina de la representación que es la garantía política y liberal típica contra la entropía social; y no menos equívoco es para él el llamado Derecho político, de que decía en *Émile* que «no ha nacido todavía y cabe presumir que no nazca nunca». El subtítulo *Principios del Derecho político* que lleva el *Contrato* es al mismo tiempo un uso y una ironía: en una sociedad equilibrada como espera Rousseau que pueda llegar a ocurrir, el Gobierno no estará en condiciones de alterar, modificar o estructurar las relaciones sociales, pues no hay más que Sociedad.

Filosofías del Estado como las de Schelling y Hegel que son, en parte, una reacción contra el antipoliticismo rousseauniano connatural con su concepción metafísica de la unidad política y que en la época sólo podía entenderse como antiestatismo, revelan la íntima naturaleza de éste. La cual se manifiesta especialmente en relación con uno de los temas centrales de la especulación hobbesiana: la dialéctica de los poderes.

El Estado de la época moderna se caracteriza porque al diferenciarse cualitativamente de la sociedad tiende a apropiarse el poder espiritual, pero sin absorberlo. Las monarquías, cuyo origen no es popular, justifican su carácter de representante absoluto desde ese supuesto, dado que entonces se sienten en condiciones de exigir la lealtad política absoluta. Pero sólo política, arguye Rousseau precisamente contra Hobbes; pues, al admitir la autonomía del poder espiritual subsisten las limitaciones trascendentales e históricas (la ley de Dios, la ley natural, la tradición, la propiedad) que ya había señalado Bodino. Rousseau ilustrado por el ejemplo de su adversario entiende el problema. De la existencia de ese doble poder

«ha resultado un perpetuo conflicto de jurisdicción que ha hecho imposible toda buena política en los Estados cristianos, sin que se haya podido saber jamás a quien hay que obedecer, si al jefe o al sacerdote» (C. S. IV, IX).

Reconoce que «de todos los autores cristianos, el filósofo Hobbes es el único que ha visto el mal y el remedio, y el único que ha osado proponer reunir las dos cabezas de águila a fin de realizar la unidad política, sin la cual jamás estará bien constituido Estado o gobierno alguno» (*Id.*). Esta es tam-

bién para él la cuestión capital de la política como dirá más tarde Augusto Comte. Le reprocha, pues, a Hobbes que

«debió haber visto también que el espíritu dominador del cristianismo era incompatible con su sistema, y que el interés del sacerdote será siempre más fuerte que el del Estado» (*Idem. Id.*) (13).

Los dos contratos corresponden, pues, a la existencia separada de los dos poderes. Tienen su razón de ser en la separación entre legitimidad y legalidad, inexistente en el fuero eclesiástico, pero viva en el político, por su dependencia directa o indirecta del espiritual, que confiere legitimidad si el único verdadero soberano es Dios, según se admitía generalmente en la Edad Media y por el calvinismo. La conciencia del soberano y no sólo eso, queda así a merced del sacerdocio. La doctrina de la religión natural del «vicario saboyano» da el paso que no diera Hobbes, ni siquiera hasta entonces el propio Rousseau, por una cierta inmadurez de sus ideas, en el *Contrato Social*. Con esto se puede ciertamente afirmar que el soberano de Rousseau es, en principio, tan absoluto como el de aquél (14), aunque las consecuencias van mucho más allá; si el soberano es el pueblo en su propio nombre, no una persona o un grupo de personas, no existe lógicamente ninguna limitación, ni siquiera de conciencia, para su poder terrenal.

Puesto que rechaza el cosmopolitismo, el soberano político de cada *polis* o grupo humano es el pueblo, aunque el soberano del mundo en sentido propio sea Dios, un Dios secular e immanente. Al unir política y religión, no en el cargo o autoridad, sino en el origen o fuente del poder —el pueblo— este mismo poder se hace absoluto en el sentido más pleno, por analogía con la soberanía de Dios de la cual deriva la suya; más indestructible y siempre en condiciones de regenerarse y de renacer como el ave Fénix, la imagen que gustaba emplear Hegel inspirado por Rousseau.

(13) «Como el cristianismo es una religión universal [del hombre] que se enfrenta a las religiones nacionales, no se puede convertir en simple religión del ciudadano.» *C. S.*, IV, VIII. Tal es la razón de la religiosidad de lo social que fomenta Rousseau anticipándose a Saint-Simon y a Comte.

(14) «El fin del Estado puede ser liberal, la estructura del Estado sin duda no lo es, comenta P. C. Mayer-Tasch confrontando el pensamiento de ambos escritores. El soberano democrático del *Contrato social* no posee menos poder en su competencia acerca de las decisiones legislativas que el soberano monárquico o aristocrático del *Leviathan*, siendo tan absolutamente autoritaria la teoría política de Jean Jacques Rousseau en su estructura técnico-jurídica fundamental como la de Thomas Hobbes.» *Autonomie und Autritüt. Rousseau in den Spuren von Hobbes*, Neuwied und Berlin, 1968, D., II, pág. 104.

La reducción de los dos contratos a uno fundado en el consenso unánime, constituye la solución del problema que Hobbes había dejado intacto.

Este había unificado ambos poderes, pero sin prestar atención a su respectivo contenido; al no mezclarse suficientemente su materia, el interés público del Estado acaba por ceder ante el individualismo y la pretensión de calidad superior del cristianismo, fuente, por tanto, de la legitimidad. La soberanía rousseauiana tiene así un alcance todavía mayor que el de cualquiera de las formas clásicas de gobierno y dominación, pues que descansa en el principio inmanente, puramente terrenal, de la legitimidad. Con ello las discusiones en torno a la autoridad, ya no necesitan argumentos jurídicos sino morales, pues las actitudes políticas se valoran entonces más por las intenciones y los proyectos respecto al futuro que por su acción efectiva: de ahí que la legitimidad se convierta en el concepto político esencial (15).

(15) Una consecuencia es que «si se hace un constante llamamiento al pueblo como un todo, no a un pequeño cuerpo representativo, y se pide unanimidad al mismo tiempo no hay escape para la dictadura. Esto estaba ya barruntado en el afán que ponía Rousseau en el punto verdaderamente importante de que los jefes deben preguntar al pueblo tan sólo sobre cuestiones de carácter general y, además, tienen que saber cómo se deben plantear estas cuestiones. Las preguntas deben tener una respuesta tan evidente que una contestación diferente parezca una traición o una perversión». J. L. TALMON, *op. cit.*, III, c, págs. 50-51. El mecanismo adecuado es, como se sabe, el plebiscito o el referéndum. La famosa carta de Rousseau a Mirabeau de 27 de julio de 1767 posee un valor inapreciable para entender bien el pensamiento íntimo del ginebrino. Afirma ahí que «el gran problema de la política» consiste en «encontrar una forma de gobierno que ponga la ley por encima del hombre»: «si cabe encontrar esta forma busquémola y tratemos de establecerla». Si por desgracia no fuere posible «y confieso ingenuamente que creo que no lo es, mi consejo es pasar al otro extremo, y poner de golpe al hombre tan por encima de la ley como pueda ser, estableciendo, por consiguiente, el despotismo arbitrario, y el más arbitrario que sea posible: querría que el déspota pudiese ser Dios. En una palabra, no veo punto medio soportable entre la democracia más austera y el hobbismo más perfecto: pues el conflicto de los hombres y las leyes, que introduce una continua guerra intestina en el Estado, es el peor de todos los estados políticos». Por tanto, he ahí el segundo problema en orden de importancia: «Encontrar en el despotismo arbitrario una forma de sucesión que no sea ni electiva ni hereditaria, o más bien, que sea a la vez una y otra, y mediante la cual se asegure tanto como se pueda no tener ni Tiberios ni Nerones.» El soberano de Rousseau será la voluntad general exteriorizada, la cual equivale al orden armónico natural, que refleja lo divino. En cuanto al pueblo, es el portavoz o representante de la divinidad, de la misma forma que para otros contemporáneos lo era el déspota ilustrado. Rousseau significó pues, escribe Talmon, «el nacimiento de la religión secular moderna, no solamente como un sistema de ideas, sino como una fe apasionada», *op. cit.*, III, c, pág. 46, fácilmente identificable con lo que Max Weber llamaba *Legitimitätsglaube*; la cual se inspira en la creencia (alentada por el cientificismo) en un futuro *terrenal* mejor que el presente. Es la consecuencia de

Su doctrina del contrato se relaciona íntimamente con esas reflexiones y consecuencias.

Todo contrato contiene una declaración de voluntad; ésta tiene que ser excluyente e irrevocable al tener un objeto o materia público de duración superior al término normal de la vida humana. Los contratantes han de ser, pues, soberanos; es decir, que conservan siempre su libertad natural como individuos. Y si contratan, lógicamente es porque de ello esperan alcanzar una mejora en su situación, concretamente añadir a su libertad natural la libertad moral. Este es el *background* del razonamiento de Rousseau y, por consiguiente, el soberano, aunque sólo sea político, no se estatuye después, para no condicionar la voluntad contractual; resurgiría además la duplicidad de lealtades. Nostálgico de la *polis* griega y de Ginebra el filósofo lamenta las dificultades que derivan del hecho de que el cristianismo separase el sistema político del teológico:

«Una sociedad de verdaderos cristianos, no sería una sociedad de hombres.»

pues, añade con respecto al cristianismo, que no conoce

«nada más contrario al espíritu social». (C. S., IV, IX).

Hay que restablecer la unidad entre ambos poderes en dos fases. Primero, mediante la novación del contrato de vida en común volviendo hipotéticamente al punto de partida. Y segundo, educando de manera natural a los hombres para que superen interiormente el dualismo introducido en la conciencia por el cristianismo, que es una religión sobrenatural. Es una de las razones del examen que lleva a cabo en el *Discurso sobre la desigualdad* de los estados primitivos, con el fin de fundar la obediencia política en la naturaleza, no en creencias, respetables y sublimes, pero sobrenaturales, ajenas al mundo del pequeño burgués (16). Quedaría así resuelto el problema de las

la reunión de las dos ciudades en el Estado moral. La lucha política se centrará en torno al derecho a interpretar los dogmas y a oficiar la liturgia de esa religión.

(16) «El cristianismo es una religión enteramente espiritual, ocupada únicamente en las cosas del cielo; la patria del cristiano no está en este mundo. Cumple con su deber, ciertamente, pero con una profunda indiferencia hacia el buen o mal resultado de sus desvelos.» C. S., IV, VIII. En este importante capítulo añade que el cristianismo, que no tiene «relación particular alguna con el cuerpo político, deja a las leyes con la mera fuerza que de ellas emana». Además, «lejos de vincular los corazones de los ciudadanos el Estado los separa de él, como de todas las cosas de la tierra». «No conozco —añade— nada más contrario al espíritu social.» Se esfuerza en encontrar fuera del recurso a la fe cristiana, tanto la moralidad que confiere normatividad a las leyes, como el lazo o vínculo unificador entre los individuos.

lealtades sin merma de la individualidad, al separar la religión del cristianismo, el cual puede y debe ser respetado a título de creencia privada, íntima, inconfundible públicamente con aquélla. Aclarado esto, la sociedad regenerada se funda a sí misma sin prejuicios ni reticencias, libremente, como soberana, de forma que todo lo relativo a la *existencia* humana en el mundo depende de ella misma como única institución y no de otras instancias. El programa metafísico de Rousseau se concreta, pues, en un nuevo comienzo de la existencia regenerada en que la apariencia coincide con el ser, después de la expulsión de la teología del mundo, mediante el traspaso de sus esquemas a su concepción naturalista y moral. En fin, si el contrato formaliza una manifestación de voluntad, la cuestión crucial consiste todavía, si se ahonda más, en cómo se forma esa voluntad tan específica cuyo objeto es neutralizar el tiempo infinito y destructor.

Tomás Hobbes, cuya concepción era predominantemente de índole espacial, describía el contrato teniendo *in mente* la manera habitual en que se configuran las asociaciones de hombres, sin perder de vista lo extraordinario en este caso de su objeto, la institución de un espacio capaz de contener la existencia política mediante la *determinación de lo público*.

Un grupo de individuos privados se reúnen para un fin concreto. Establecida la manera de realizar la acción congruente con el fin, se atribuyen o reconocen a alguno (o a algunos) de ellos con la espontaneidad habitual con que suelen producirse los fenómenos de liderazgo, las facultades precisas que está en manos de todos conceder, para que durante todo el tiempo se ocupen directamente de llevar a cabo el propósito de la reunión. La naturaleza del fin de la asociación política hace que en ésta las intenciones expresas se llamen políticas y que los intereses se denominen públicos, porque en semejante tipo de asociación participan *todos* en cuanto que esos intereses son precisamente *comunes*. Este carácter de totalidad es lo que convierte lo común, que todavía es privado, en público, y lo que hace que el comisario o delegado se transforme en representante, pues la acción para conseguir el fin no se puede interrumpir o modificar porque alguno o algunos no estén presentes o pierdan interés directo en el asunto o por otra circunstancia que pusiera en peligro la construcción o espacio político; tanto más cuanto que la finalidad de la asociación es indiferente a la vida individual en concreto, ya que sólo le interesa la de todos. Aquí se trata de fines a largo plazo. Se fija la distinción formal entre lo público y lo privado, introduciéndose una diferencia (política) entre el representante (o los representantes) y los representados. Lo público se constituye, en el caso de Hobbes, en el único límite de lo privado. Rousseau ve que ese límite equivale a dominación. Para superarlo habrá que hacer dos cosas. Por una parte, suprimir las limi-

taciones que tiene el mismo soberano (doctrina de la religión natural o religión en sentido estricto); por otra, eliminar la diferencia política, o sea, el carácter de representante del que ostenta la soberanía de hecho (doctrina de la voluntad general). Queda todavía otro aspecto que hay que tener en cuenta en los dos casos. Hobbes ha deducido lo público de lo privado, pero deja abierta la puerta para que esto llegue a ser más importante que lo público y para que el mismo soberano introduzca un factor de corrupción en lo público, al dar la primacía a sus intereses privados (por ejemplo, los de una dinastía).

No hay más solución del problema político que, en lugar de partir de lo privado, como hace la tradición, debido a la influencia cristiana, partir de lo público igual que hacían los antiguos. Lo particular quedará así sometido a lo común.

Hobbes deduce directamente su teoría de la práctica; da, por supuesto, que representantes y representados mantienen el *compromiso* inicial, si aquéllos cumplen los términos del pacto. Si hay que novar el contrato débese a que los representantes no se conducen de la manera convenida; la novación no resulta de ningún derecho de resistencia, sino de que, ante la mala gestión de su representante, los representados recuperan la iniciativa. Todo descansa en la representación.

Para Rousseau, Hobbes no ha resuelto el problema de la corrupción o degradación de lo político porque no ha llegado a establecer una auténtica comunidad (17). Ello resulta todavía más obvio en el siglo XVIII y en el Continente, con el incremento de la actividad económica y la creciente fortaleza de la burguesía que, sin embargo, no puede formar parte como clase del Gobierno, y cuyos intereses están a merced de conveniencias, que el filósofo juzgaría particulares, de los representantes absolutos. La misma alta burguesía, con sus influencias secretas, distorsiona lo público (18).

(17) «La fachada del *Contrato* —escribe C. Schmitt— es liberal: fundamentación de la legalidad del Estado en el contrato libre. Pero en el ulterior transcurso de la evolución y en la evolución del concepto esencial, el de la *volonté générale*, se pone de relieve que el auténtico Estado sólo existe, según Rousseau, donde el pueblo es tan homogéneo que en lo esencial domina la homogeneidad. Según el *Contrato Social*, no puede haber en el Estado ningún partido, ningún interés particular, ninguna diferenciación religiosa, nada que separe a los hombres, ni siquiera una ciencia de las finanzas (*Finanzwesen*)». *Die geistesgeschichtliche Lage...*, loc., cit., pág. 19. Hobbes había observado expresamente que «sin la existencia del poder soberano, el derecho de los hombres no constituye propiedad sobre algo, sino una comunidad». *The Elements of Law Natural and Politic*, Londres, 1969, p. 2.^a, c. V, 2, pág. 139.

(18) Lo dice muy bien L. von Stein al interpretar la realidad política francesa posterior, durante la monarquía de Orleans: «Si venciera aquí la monarquía, la so-

EL ESTADO MORAL

Las tendencias antihistóricas de la Ilustración culminan en Rousseau en coincidencia con la clara comprensión del descubrimiento por los pensadores del siglo XVII (Althusio, Hobbes, Locke) de la diferencia entre la Sociedad y el Estado o la institución del gobierno. Reconciliar esos dos grandes ámbitos existenciales e incluso reunirlos en una sola esfera (Comunidad) moralizando la razón de Estado, constituirá desde entonces la tarea principal de los pensadores románticos.

La tendencia historicista consideraba que el Estado o Gobierno, como sujeto más o menos autónomo, es indispensable para la dirección de la Sociedad, hallándose, por tanto, con ella en una necesaria relación dialéctica.

Frente a esta tendencia se propugna, tomando como punto de partida excluyente la naturaleza humana, la completa emancipación de la Sociedad respecto al Estado absoluto. Esta línea no sólo acentúa la dependencia del Estado o Gobierno en relación con aquélla, sino que propende a negarle toda autonomía a medida que se siente más segura de la exactitud científica de sus conocimientos sobre el hombre. Ahí es decisiva la influencia de Rousseau, enemigo de las ciencias y las artes, pero para quien era la certidumbre una necesidad fisiológica (J. Moreau); se le puede considerar promotor principal ante la posteridad de diversas doctrinas políticas de este signo, incluidas, por supuesto, las de Augusto Comte; este gran adversario suyo fue también el mayor postulador, después de aquel, de la política del consenso y de la legitimidad absoluta (19).

Una de las primeras consecuencias de importancia será la creciente indiferencia ante las formas políticas, en proporción inversa al interés por la moralidad, por la virtud que subordina el interés privado al bien público. Si la naturaleza humana y su forma primaria de existencia, la Sociedad, son lo decisivo en sentido cualitativo y moral, el Estado y sus formas se convierten en accidentales, por cuanto de acuerdo con una idea muy extendida en el siglo XVIII el antídoto frente a la degeneración es la renovación de las virtudes de la tradición republicana. Por otra parte, aunque no existe una sola Sociedad de todos los hombres, sino pluralidad de *naciones* alentada

ciudad industrial habría quedado abatida en toda Europa en su representación capital, la francesa. Si venciera en cambio esta sociedad, quedaría quebrantado el sistema de la legitimidad en toda Europa.» *Op. cit.*, 3, I, II, 2, pág. 55.

(19) F. A. HAYEK: *The Counterrevolution of Science. Studies on the Abuses of Reason*, Londres, 1964, ha destacado el apoyo que encuentran en las corrientes científicas.

por el anticosmopolitismo, sus formas políticas se consideran independientes de los factores externos a cada sociedad; es decir, de los factores esencialmente políticos que configuran la relación existencial amigo-enemigo; acentúase, en cambio, la influencia de elementos físicos como el clima, la raza, o de la historia interna, la tradición o la costumbre (la dependencia de Rousseau respecto a Montesquieu es difícil de exagerar), que no dependen de la situación pública. Unido todo esto al igualitarismo radical, decae el interés en el principio de representación que es el que verdaderamente configura la forma política. En compensación aumenta la importancia del portavoz del consentimiento y del delegado de la opinión pública, o sea, de la legitimidad que une sin solución de continuidad lo social y lo político. La legitimidad se pondrá de moda en el siglo XIX a medida que las viejas monarquías pierden su carácter representativo (20) o se vean por lo menos obligadas a compartir la soberanía. *Legitimité*, palabra que elevó al primer rango del vocabulario político Talleyrand, alude a la posibilidad de encontrar todavía una justificación moral para la existencia política. Como es sabido, el cambio de actitud del perspicaz Burke frente a la Revolución francesa tuvo por causa principal el haber comprendido que ponía precisamente en cuestión la legitimidad, en sentido político, de todas las formas de gobierno; pues, al combinarse con el principio de la igualdad, cuyos contenidos son indefinibles, iba más allá de la vieja concepción de que el Gobierno legítimo es el que gobierna en beneficio de los súbditos (21).

(20) Es precisamente el caso de la monarquía de Orleans, sin legitimidad de origen divino, ni dinástica, ni por sufragio universal. Véase la espléndida exposición de VON STEIN en *op. cit.*, especialmente en el artículo *Die Idee der Legitimität und der persönlichen Regierung in Julikönigtum*, y en relación con todo este tema, L. DÍEZ DEL CORRAL: *El liberalismo doctrinario*, Madrid, 1956. La dificultad o inadecuación, por no decir la imposibilidad de la legitimación de la monarquía a través de la soberanía popular, se puso agudamente de manifiesto en Francia; pero en otros lugares se tuvo muy en cuenta. El constitucionalista G. Leibholz recuerda que «Federico Guillermo IV rechazó la corona imperial que le ofrecía la Asamblea Nacional de Frankfurt porque sentía que su autoridad política, trascendentemente legitimada, no podría mantenerse si esta su legitimidad era transmitida decisivamente por pueblo y nación. El imperio de Bismarck... tampoco rompió con esta tradición». *Conceptos fundamentales de la política y de teoría de la Constitución*, Madrid, 1964. «Estado y sociedad en Inglaterra», pág. 171. Agrega significativamente que la actitud nacionalsocialista era en este punto justamente la contraria. La dictadura que pretende perdurar busca por instinto la legitimación popular al no tener otra instancia a que apelar.

(21) El primer paso en la dirección rousseauiana fue el hecho de establecer que la «legalidad era una nueva especie de legitimidad racional, más elevada y valiosa». Sólo que se mantendría la ficción de que era «una embajada de la diosa de la razón, lo nuevo frente a lo viejo». C. SCHMITT: *Politische Theologie II. Die Legende von der*

En Rousseau legitimidad significaba ya el derecho al poder con independencia de la situación, fundado sólo en razones morales; declara ilegítimo a todo Gobierno que aunque no sea «legítimo» tampoco se podría decir, según la tradición, que fuera ilegítimo. Al atribuir la soberanía al pueblo, desaparece de la razón de Estado el elemento personalista y decisorista responsable, a cambio de una mayor moralidad que diluye toda responsabilidad en la normatividad que emana de la *volonté générale* (22).

Así, pues, son tres los temas principales de este pensador.

En primer lugar, el examen de la verdadera naturaleza de la Sociedad, no inductivamente, con el auxilio de la experiencia histórica, sino mediante un método ideológico, en expresión de J. Moreau. O sea, deduciéndola de la crítica total de lo histórico (de hecho, de la sociedad contemporánea). Tal es el objeto del *Discurso sobre la desigualdad*. En segundo lugar, establecer cómo debe ser la verdadera o auténtica sociedad, a salvo de la entropía del modo de existir histórico (23). O sea, la sociedad políticamente emancipada. En tercer lugar, determinar de qué manera puede perpetuarse una vez instituida, y, por tanto, el modo de eliminar la corrupción (24).

Al tratar estos puntos, que constituyen la idea directriz del *Contrato Social*, Rousseau no se refiere a ninguna sociedad o Estado concretos, sino a una Sociedad-Estado prácticamente incorruptible. Lo cual constituye, por cierto, una importante razón de la nula influencia de este libro antes de la Revo-

Erledigung jeder Politischen Theologie, Nachwort, Berlín, 1970, pág. 112. Pasado el entusiasmo de la ficción y liquidadas las disputas dinásticas en 1848, quedó abierto el camino para la difusión de lo esencial de la doctrina de Rousseau.

(22) «*Imiter les decrets immuables de la Divinité* constituyó el ideal de la vida política jurídica que al racionalismo del siglo XVIII le pareció sin más evidente. En el caso de Rousseau, en cuyo artículo *Economía política* se encuentra esa expresión, resulta tan obvia la politización de conceptos teológicos, justamente en el caso del concepto soberanía, que apenas puede pasarla por alto un buen conocedor de sus escritos políticos.» C. SCHMITT: *Politische Theologie I*, III, pág. 60. Por otra parte, «la salida lógica de la para Rousseau característica identificación de voluntad y norma, es la identidad ideal de gobernantes y gobernados». P. MAYER-TASCH, *op. cit.*, c. II, 2, pág. 46.

(23) «Me propongo investigar —expone Rousseau al comenzar el *Contrato Social*— si existe en el orden civil, considerando a los hombres tales como son y a las leyes tales como pueden ser, alguna fórmula de administración legítima y permanente.»

(24) «La voluntad general es para Rousseau algo así como una verdad matemática o una idea platónica. Tiene por sí misma una existencia objetiva, haya sido comprendida o no. Sin embargo, habrá de ser descubierta por la mente humana. Pero una vez descubierta la mente humana no puede honradamente, dejar de aceptarla. De esta manera la voluntad general está al mismo tiempo dentro y fuera de nosotros.» J. L. TALMON, *op. cit.*, III, b, pág. 45.

lución y de su trascendencia para entender el moralismo que connota después el concepto República. Su lectura se puede prestar también a interpretaciones ambiguas. Decía Benjamín Constant que «si a menudo se le invoca a favor de la libertad», es también «el más terrible auxiliar de todos los géneros del despotismo». Las interpretaciones más atractivas y sugerentes son, pues, las que se desprenden de su lectura al tomar en consideración su influencia en acontecimientos posteriores; es decir, del rousseaunianismo.

* * *

En cuanto al primer punto, el hipersensible vicario saboyano Juan Jacobo Rousseau, educado en la religión y la obediencia calvinista, tiene ideas preconcebidas de la naturaleza humana, tras cuya óptica observa y juzga la sociedad contemporánea (25). El hombre verdadero, auténtico —dos términos que en él significan lo mismo—, es anterior al pecado original que da paso a lo histórico. La historia —cuya naturaleza capta profundamente sin comprenderla— es lo negativo de la especie humana, mero desarrollo de los instintos, que en el estado natural estaban ordenados. Es para él la manifestación del mal moral (26). En su conocida introducción al *Discurso sobre la desigualdad* —esa especie de *histoire hypothétique des gouvernements*, según dice el autor en el prefacio— ha observado J. Starobinski que aun cuando esta obra parece quererse fundamentar en la experiencia histórica, se ocupa, sin embargo, menos de los acontecimientos que del proceso por el que el hombre, extraño en un principio a la historia, se convirtió progresivamente en un ser histórico. El hombre original es para Rousseau, al revés que para Aristóteles e igual que para Hobbes, un solitario, pero no hipotético, sino como él mismo. Así, pues, al adoptar como paradigma el tópico del «buen salvaje», no quiere decir que el hombre original sea un primitivo. Se trata sólo de ilustrar el grado de degradación que puede observar cualquier contemporáneo al compararlo con la hipocresía del hombre civilizado. Por lo demás, las coincidencias entre el buen salvaje y el hombre original no pasan acaso del plano de las necesidades obvias y elementales, de orden físico y de consecuencias económicas (27). Pero no es eso lo que quiere resaltar, sino

(25) «Busco el derecho y la razón, no discutir sobre los hechos» escribió Rousseau en el libro I, capítulo V (titulado «Falsas nociones del lazo social») de la primera versión del *Contrato Social*. Es la actitud común entre los intelectuales de la tradición rousseauniana, que deducen directamente el derecho de la conciencia.

(26) Cfr. J. MOREAU: *Rousseau y la fundamentación de la democracia*, Madrid, 1977, c. VIII, 1, pág. 124.

(27) «La noción de que el *Discurso sobre la desigualdad* consiste esencialmente

que la moralidad está más cerca de la naturaleza que de la historia (28), otro tópico corriente en la época. Si ir contra la historia es reaccionario, este santo patrono del progresismo es en verdad el campeón del conservadurismo a ultranza. No sólo lamenta que

«todos los progresos de la especie humana la separan sin cesar del estado primitivo» (*D.*, prefacio).

Administrador fervoroso de la austeridad y del ascetismo espartanos, cree sinceramente que

«nuestras almas se han corrompido a medida que nuestras ciencias y nuestras artes han avanzado hacia la perfección» (*D.*, parte 1.^a).

Las ciencias constituían en su tiempo el testimonio de lo que el hombre es capaz de alcanzar y de progresar. Pero este calvinista, dogmático como un estoico y libertino como un epicúreo, según confiesa en el capítulo del vicario saboyano, no duda en proclamar:

«Pueblos: sabed de una vez para siempre que la naturaleza ha querido preservarnos de la ciencia.» (*D.*, parte 1.^a).

La razón ha guiado hasta ahora la historia; la razón es verdaderamente razón histórica, y en cuanto tal interesada, egoísta, fuente de inmoralidad; en sí misma es limitada, pero se desarrolla al aumentar las necesidades y, correlativamente, la división del trabajo que contribuye a suscitar (la razón del hombre natural es sólo potencial). Crea y enmascara las diferencias entre los hombres históricos y las hace aparecer como progreso. Jouvanel tiene razón cuando afirma que es Rousseau el filósofo antiprogresista por excelencia; lo que explica, por otra parte, que su influencia se circunscriba a sus ideas políticas (una política concebida al modo de la teología negativa; verdadera política negativa que el especulativo Augusto Comte, mucho más seguro de sí, cambia de adjetivo, declarando la guerra a Rousseau). En resumen, frente

en una glorificación del estado de naturaleza, y de que su influencia tendía entera o principalmente a promover el 'primitivismo', es uno de los errores históricos más persistentes». A. O. LOVEJOY: *Essays in the History of Ideas*, Baltimore-Londres, 1970, «The supposed primitivism of Rousseau's Discourse on Inequality», pág. 14 .

(28) «Al desaparecer gradualmente el hombre original, la sociedad sólo ofrece a la vista del sabio una reunión de hombres artificiales y de pasiones ficticias, que constituyen el resultado de esas nuevas relaciones, y no tienen un fundamento verdadero en la naturaleza» *Discurso*, p. 2.^a

a las virtudes infinitas que la Ilustración atribuía al «progreso», en el que veía una ley natural, pone Rousseau la exigencia estrictamente moral de la perfectibilidad del hombre. El *ideal* de Rousseau no es evolutivo, sino, como entre los griegos, perfectivo. La perfección del individuo se transfiere a la comunidad en un proceso paralelo de reciprocidad. Por eso busca el gobierno legítimo al servicio de la moralidad allí donde Hobbes propugnaba el gobierno eficaz, y declara ilegítimos a todos los que no persiguen ese fin.

Siempre en diálogo con ese gran pensador tienen en común el punto de partida: los hombres son malos. Mas en tanto que el pensador inglés hace del hombre barroco el paradigma de todos los hombres, Rousseau, hombre de fe del tipo más opuesto a un escéptico adopta una actitud distinta: condena la historia para salvar al hombre de una maldad que no es congénita, sino adquirida. No es que el hombre sea espontáneamente bueno (la idea de la bondad natural es posterior al *Contrato*; la expone en diversas novelas), sino que posee capacidad natural para serlo. Todo es fruto de un error cuya persistencia, piensa este discípulo de Sócrates, no deja percibirlo. En este sentido, uno de los objetivos totales de su obra consiste en ilustrar al hombre sobre sus potencias y sus posibilidades.

Así resulta que Rousseau juzga inquisitorialmente la idea del Estado político que con fines soteriológicos propusiera Hobbes:

«Las diferencias políticas conllevan necesariamente diferencias civiles.» (*D.*, parte 2.^a).

En lugar del Estado político propone, no como mito sino como idea, el Estado moral según la naturaleza.

La diferencia esencial entre los hombres aparece con la institución del Gobierno; ésta consagra las desigualdades, pues la existencia de las demás instituciones depende de él. La propiedad misma es consecuencia de la vanidad y el prestigio del que viven las instituciones políticas prestándose a todas las demás. Por tanto, sólo la abolición del Gobierno en sentido político, podría devolver la posibilidad de vivir moralmente, sin vanidad y sin desear prestigio.

Esto no quiere decir que Rousseau sea políticamente revolucionario; por temperamento y por convicción era demasiado conservador. Su revolucionarismo es de índole religiosa, destinado a implantar la moralidad absoluta. De ahí su dogmatismo. No propugna reformas; ya que la sociedad es necesaria, mientras no cambie el hombre en una especie de conversión, las reformas políticas son inútiles. Su sociedad pertenece al mundo de la conciencia, que es la voz del alma, igual que las pasiones son la del cuerpo; por eso no es

un mito como *Leviathan*; la revolución rousseauiana tendrá lugar cuando aquel modelo ideal viva en la conciencia en general. Ya que con la reflexión ha aparecido el conocimiento del bien y del mal, no cabe pensar en la vuelta fáctica al estado de inocencia para comenzar de nuevo; se contenta con adoctrinar acerca del modo de politizar toda la existencia para crear la conciencia de la moralidad que sólo puede prosperar en un marco que no es el del Estado político, sino el del Estado moral. Si llegara a imponerse el modelo rousseauiano, la conciencia sería capaz de retrotraerse a la representación de la «verdadera juventud del mundo». Pero nada de ello se puede alcanzar si no cambia la conciencia. Es ésta, no las instituciones ni la sociedad lo que hay que reformar, palabra que en ese sentido significa convertir. La liturgia del apóstol Rousseau es la teoría del funcionamiento del Estado moral producido por la conciencia recta, que esboza en el *Contrato*.

Su «optimismo gnoseológico» (Moreau), heredado del providencialismo estoico y del pietismo, y su ambición de ser el contrapunto de Hobbes, le mueven a oponer el Estado moral al Estado político; una realidad que puede vivir en la conciencia a un mito que puede encarnar en estructuras exteriores a aquélla. Un Estado, en fin, cuya acción principalmente unificadora dirige sin compulsión la conciencia moral que se siente representada en él, en vez de la razón (de Estado), indiferente a cualquier contenido. En ese Estado de sociedad en el cual «el ser y el parecer no llegan a convertirse en cosas distintas» (*D.*, parte 2.^a), lo histórico sería la historia de la conciencia. Ese Estado de sociedad o Estado moral deriva su legitimidad de su espontaneidad, de su verdad (en el sentido hebreo de *emunah*, que es el de Rousseau), siendo uno con ella, porque se asienta directamente en la naturaleza del hombre. El desarrollo de los contenidos de la conciencia sería genético (idea que retiene de Hobbes) y no histórico (en este caso estaría lleno de contradicciones), y aparecería como un despliegue natural de las potencialidades del espíritu (29). El Estado moral es el resultado de ese despliegue de la conciencia en general, impulsada por el sentimiento individual del deber o

(29) «Con la sola razón, independientemente de la conciencia, no se puede establecer ninguna ley natural», escribe en *Emilio*, IV, tercera máxima, pág. 523, ed. de La Pléiade. Ahí mismo afirma que justicia y bondad no son palabras abstractas, puros seres morales formados por el entendimiento, «sino verdaderas afecciones del alma iluminada por la razón, y que no son más que un progreso ordenado de nuestras afecciones primitivas»; «y que todo el derecho de la naturaleza no es más que una quimera, si no se funda en una necesidad natural del corazón humano». Por consiguiente, añade en nota, «no es cierto que los preceptos de la ley natural estén fundados únicamente en la razón; tienen una base más sólida y más segura. El amor de los hombres derivado del amor de sí es el principio de la justicia humana».

imperativo categórico de la conciencia. La existencia moral sustituye en él a la existencia política que se mueve por el deseo de poder, de gloria, por los intereses, por el *amour-propre*, en fin (30). Pues, entre otras cosas, el pacto social, que es lo que «da existencia y vida al cuerpo político» (C. S., II, VI):

«en vez de destruir la igualdad natural, sustituye por una igualdad moral y legítima a la desigualdad física que la naturaleza había establecido entre los hombres, los cuales, pudiendo ser desiguales en fuerza o en talento, llegan a ser todos ellos iguales por convención y derecho» (C. S., I, IX).

El solitario hombre original es inocente; al perder la inocencia y relacionarse con otros puede prevalecer el amor propio o el *amour de soi-même*. El azar (en realidad Rousseau piensa en el pecado original) determina que la vida esté impregnada de moralidad o de corrupción. En cuanto la historia es consecuencia de ese azar cabe luchar contra ella o, lo que es igual, luchar contra el desarrollo del amor propio, el orgullo que, como ha demostrado Hobbes, impulsa a la razón aunque repugna a la conciencia. Después de la caída en las cadenas de la propiedad —el verdadero *Sündenfall* (Dahrendorf) que acarrea la pérdida definitiva de la inocencia— el hombre pretende todavía ser libre; pero sólo lo es políticamente, es decir, de manera ilusoria, pues no lo es en sentido moral, total. El amor-de-sí-mismo es, en cambio, fuente de moralidad porque impulsa a comportarse según la naturaleza; convierte la libertad natural en libertad moral que completa aquella libertad física originaria. Si predomina esta forma amorosa la libertad se convierte en liberación o libertad total, porque la autonomía no significa anomia, ya que ahí todo impulso tiene un valor social o, como dirá luego Kant, tiene valor universal. Liberación, en sentido negativo, de la historia, y a favor de

(30) J. C. HALL: *Rousseau. An Introduction to his Political Philosophy*, Londres, 1973, 2, pág. 35, llama la atención sobre el propósito de Rousseau de contraponer a los conceptos gloria y vanidad, tan importantes en Hobbes como causantes de los conflictos, el de amor propio, que distingue del amor a uno mismo, que sería para él la traducción del concepto hobbesiano. «Al mostrar que el hombre natural es un solitario, cree Rousseau que le defiende de una explicación que le imputa un vicio (gloria) que hace de la subordinación a un gobernante absoluto, una necesidad racional para él. Porque el hombre natural es bueno a este respecto, puede concederle permanecer libre. Este argumento ilustra otro importante punto en la interpretación de Rousseau: que cuando afirma que el hombre natural es bueno, no quiere decir que tenga ninguna virtud positiva; más bien que carece de vicios.» Sobre la diferencia entre *amour-de-soi* y *amour-propre* en Rousseau, véase también A. O. LOVEJOY: *Reflections on Human Nature*, Baltimore, 1961, IV, págs. 147-151.

la sociedad, en sentido positivo, porque ésta perfecciona la naturaleza del hombre:

«Todo está bien al salir de las manos del Autor de las cosas; todo degenera entre las manos del hombre.»

Así comienza *Emilio*, la novela dedicada a mostrar el desarrollo natural espontáneamente libre de la conciencia. Para Rousseau el pensamiento es al mundo del espíritu lo que el instinto al mundo natural. No se dirige, pues, a la inteligencia, sino al sentimiento y al afecto, ya que para regenerar la conciencia es preciso despertar la sensibilidad. A los hombres sensibles están dedicados el *Contrato Social*, el libro que describe el Estado moral ideal, su *Discurso del método* y *Emilio*, una obra de pedagogía individual. El *Contrato* es también un libro de palingenesis social, destinado a educadores políticos. Las dos se completan entre sí, y la síntesis de su espíritu constituye el programa educativo que da sentido a su política positiva (31).

Para regenerar la sociedad histórica desgarrada por interminables conflictos, Hobbes proponía el mito de *Leviathan* en orden a intensificar la acción política a través del Derecho como mediación entre la naturaleza objetiva y el mundo humano; sus escritos tienen la finalidad de ilustrar al público acerca de la naturaleza de lo político. Dado que el puritano Rousseau considera la política —la razón de Estado— estrictamente inmoral, este hombre profundamente religioso no se contenta con ofrecer un mito, sino un ideal o proyecto de Estado cuyo fin específico tiene valor universal. Tiene así un sentido finalista que no se observa en Hobbes, y que por la naturaleza de lo moral, descarta la acción política, que supone el empleo de la fuerza; su lugar lo ocupa la pedagogía. Su eficacia es más lenta, pero a través de ella el poder que se ejerza a medida que la sociedad se transfigura en Estado moral de perfecto orden —una especie de Sociedad-Iglesia—, se transforma en legitimidad. Los pensadores políticos posteriores influidos por Rousseau, ya nunca darán de lado este platónico carácter educativo de la «política», sobre todo la *Aufklärung* alemana, y Augusto Comte en quien política y pedagogía alcanzan la mayor identidad. Precisamente por eso los idealistas interpretan la sociedad como el ámbito conflictivo en que sólo existe libertad civil y hacen del Estado el centro cultural de la acción moral, por tanto libre, de valor universal. La conciencia se ha convertido en una materia di-

(31) Según A. Cobban el *Contrato Social* es abstracto precisamente porque tiene una finalidad educativa destinada a realizarse sin revolución cuando la conciencia de los jefes y de los súbditos viva el espíritu que ha impulsado el contrato. *Rousseau and the Modern State*, Londres, 1968, c. II, 5, pág. 60.

recta de la política, literalmente en *sujet*, en el sentido ambiguo de esta palabra francesa.

Para Rousseau, que es siempre individualista, resulta evidente que si la sociedad llega a ser moral, es porque el hombre actúa moralmente, guiado por valores universales ajenos a la división del trabajo. La dificultad que tiene que resolver a continuación consiste en determinar qué configura esa sociedad civil, en realidad la única institución con vocación de permanencia (que hace superfluas a las demás), frente a la sociedad histórica (cuyo pluralismo institucional causa las infinitas contradicciones que la caracterizan). Rousseau ha reducido y trasladado el formalismo de la visión cívica de la política a la sociedad; de esta manera ha hecho pasar a primer plano los contenidos materiales de la acción humana en los diversos órdenes. Lo político queda condenado a disolverse en la indefinida multivariada de lo social, que inutiliza cualquier definición. Sólo queda la posibilidad de deducirlo rigidamente de lo que cabría llamar, con una expresión conocida, una ética material de los valores.

LA VOLUNTAD ESENCIAL

Hobbes definía formalmente los fines de la acción política resumiéndolos en las palabras seguridad y paz. Rousseau elimina esta formalidad, encapsulada por el Derecho positivo, cuyos contenidos pueden quedar obsoletos. Preocúpase por eso de concretar la materia del contrato de una manera que abarca prácticamente todo lo que concierne a la existencia humana:

«cada cual pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y cada miembro se considera parte indivisible del todo» (C. S., I, IV).

Se trata de una entrega total que excluye la unión impulsada por el poder y la unión promovida por el interés o por simple convencimiento de la utilidad de establecer un compromiso. Supone una unanimidad que se auto-legitima porque excluye la fuerza e implica una adhesión total y sin reserva; establece, en fin, la perfecta coincidencia entre la voluntad de los dominantes y la de los dominados. Rousseau —que pasa por alto casi desde el principio la vida real— excluye que a partir de ese momento puedan tener trascendencia los motivos de poder o de interés. El examen de la causa de esta aparente ingenuidad lleva a entender la esencia de la voluntad general; aquello que hace que de la confusión de legitimidad con consenso no emerja

un *Leviathan*, sino una persona moral fuertemente integrada, una Comunidad o República cuya cabeza visible está destinada a ser precisamente la voluntad general en lugar de la razón de Estado. Es independiente de las formas de gobierno; se sitúa por encima y al margen de ellas transformándolas en algo accidental. En fin, la expresión «voluntad general» es un «concepto metafísico» (C. J. Friedrich) que contiene la clave de lo que puede entender Rousseau por política: la oposición de la esencia a la existencia.

Hobbes no había llegado en ningún momento a identificar Dios y Naturaleza. Un siglo más tarde su atormentado adversario politiza definitivamente la fórmula espinozista *Deus sive Natura sive Substantia*, y la hace irrumpir violentamente en la política: la voz de Dios es la voz de la naturaleza, la conciencia colectiva de la humanidad esencial. La voluntad general ocupa el lugar de las leyes de la naturaleza tradicionales (Jouvenel, Strauss, Cobban), justamente porque en Rousseau (según Schmitt también en Mostesquieu) estas leyes ya no son dictados de la recta razón, sino del corazón. La voluntad general expresa una finalidad esencial; por consiguiente, incluso en política el sentimiento —la voz de la conciencia— importa más que la razón, siendo lo único que puede superar al instinto. La voluntad general constituye la ocasión (en el sentido de Malebranche) de que se exprese la voluntad divina, que al actuar en los hombres suscita sentimientos comunes y unifica la conciencia moral (el *consensus omnium* estoico), produciendo la unanimidad desinteresada que configura la voluntad general. La libertad política carece entonces de sentido si no implica *liberación* de todas las ataduras y trampas que se tienden, no a la razón, como sostenían los racionalistas, sino a la conciencia: singularmente los engaños a que induce la propia razón pura artificiosa, que no tiene en cuenta los sentimientos del corazón, sino los intereses, y desvirtúa lo divino de la naturaleza humana. Lo decisivo es que, según el célebre comienzo del *Contrato*, «el hombre ha nacido libre y, sin embargo, vive en todas partes entre cadenas»; de modo que «el mismo que se considera amo no deja de ser por ello menos esclavo que los demás». El hombre es por doquier esclavo de las pasiones y de los vicios suscitados por los instintos que la razón, cuyo alcance es limitado, no puede controlar más que en apariencia. Rousseau condena de una vez el derecho y la moral históricos en nombre del derecho superior de la conciencia moral:

«el más fuerte no lo es jamás bastante para ser siempre el amo o señor, si no transforma su fuerza en Derecho y la obediencia de los demás en deber.»

Puesto que

«por naturaleza ningún hombre tiene autoridad sobre sus semejantes», «la fuerza no constituye derecho alguno, y no se está obligado a obedecer sino a los poderes legítimos» (C. S., I. III).

Si antes de Rousseau la legitimidad se desprendía del derecho a mandar que se justificaba por el recto ejercicio del mando, desde entonces, al ser todo derecho inmanente a la conciencia, la legitimidad descansa únicamente en la perfecta identidad moral del que manda con los que obedecen. La manera refinada habitual de expresarlo —aparte de la aclamación tosca— es lo que Dolf Sternberger llama legitimidad pragmática, la elección mediante voto. Este decidido adversario del cambio somete así sin quererlo a las sociedades a una perpetua agitación al poner como problema principal la prueba de legitimidad. La política racionalista tradicional, daba por supuesto que la sociedad es lo estático, lo permanente; veía en el Estado o gobierno la instancia dinámica capaz de ordenar o contener mediante decisiones políticas los cambios que, dada la naturaleza humana, son inevitables. El lugar del cambio histórico era, pues, el Estado. Desde Rousseau aparece la ilusión de que los cambios históricos se operan en la sociedad (cambio social); una de las paradojas del rousseaunianismo consiste en que se espera que sea ésta la que cambie, no los individuos que la componen. La voluntad general manifiesta el sentido de los cambios; funcionando como una ley objetiva (32).

Rousseau era enemigo de todo convencionalismo. Las convenciones constituyen el fundamento de la autoridad que los hombres acostumbran a llamar legítima. Afirma con Hobbes que todo es obra de las pasiones, las cuales

«se originan en nuestras necesidades y progresan con nuestros conocimientos, porque no se pueden desear o tener cosas más que por las ideas que podamos tener acerca de ellas o por simple impulso de la naturaleza» (D., parte 1.^a).

Por eso el primer pacto o verdadero contrato social fundado en el consentimiento unánime no es una convención más, sino la creación de un modo

(32) «En la voluntad general se agrupan las antinomias de lo 'subjetivo' en el cristal de la norma de lo 'objetivo'.» P. C. MAYER-TASCH, *op. cit.*, c. II, 2, pág. 45. La esperanza de Rousseau en el cambio final y definitivo del sistema social, es lo que alimenta la doctrina del cambio social que hace pasar a segundo plano el cambio histórico, al que incluye y supervalora sin embargo.

de vida acorde con la naturaleza del hombre, según las ideas que expresan el sentimiento de reconocer en las demás otro yo idéntico al mío. Después

«de este contrato primitivo, se impone siempre la voz de la mayoría como consecuencia de él» (C. S., IV. II).

La condición es que el pacto fundacional sea rigurosamente unánime, para que a continuación no se produzcan diferencias sustantivas por influencia de la pasión. El pacto fundacional exige la unanimidad porque es sagrado. Pues, afirma dogmáticamente,

«las opiniones de un pueblo nacen de su constitución» (C. S., IV. VII).

Rousseau ha sacralizado lo político, o, más exactamente, lo «social».

Frente a Hobbes, el mismo Montesquieu, o David Hume, amigo y protector suyo durante algún tiempo, que consideraban que la tarea política consiste en encauzar las pasiones, este puritano sostiene que esa política fomenta la desigualdad, puesto que en lugar de controlar aquellas las conserva y alienta. La única solución definitiva está en la relativa vuelta a la unidad de la naturaleza, mediante esa sacralización de la misma a través del nuevo contrato cuyo objeto es dejar oír la voz interior de la consciencia. A la libertad política se opone así el ideal de liberación, el cual sólo es concebible en una sociedad sacralizada donde cada uno es al mismo tiempo soberano y súbdito, según el lenguaje convencional. Forma de vida autónoma nada artificial, cuyos designios todos comprenden hipostáticamente y los obedecen espontáneamente como deber y derecho de la conciencia: «He aquí el problema fundamental cuya solución da el *Contrato Social*». Pues, las cláusulas del nuevo contrato de asociación,

«bien estudiadas se reducen a una sola, a saber: la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad entera; porque, en primer lugar, al darse por completo cada uno de los asociados, la condición es igual para todos; y siendo igual, ninguno tiene interés en hacerla onerosa para los demás» (C. S., I, VI).

A la razón que separa y establece desigualdades y deficiencias, opone el sentimiento que unifica:

«La unión [vocablo que emplean a menudo los contractualistas y que Hobbes había tomado directamente de la lógica nominalista de Guillermo de Ockham] resulta entonces tan perfecta como pueda

serlo, sin que ningún asociado tenga nada que reclamar; pues si les quedasen algunos derechos a los particulares, como no habría ningún superior común que pudiese sentenciar entre ellos y el público, al ser cada uno hasta cierto punto su propio juez, pretendería pronto serlo en todo; en consecuencia, subsistiría el estado natural y la asociación se convertiría necesariamente en tiránica e inútil» (C. S., I, VI).

La razón, fuerza motriz de lo que la Ilustración considera progreso, es el elemento corruptor del buen gobierno fundado en esa unión cordial:

«Mientras el gobierno y las leyes favorecen la seguridad y el bienestar de los hombres reunidos, las ciencias, las letras y las artes, menos despóticas y acaso más potentes, tienden guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro de que están cargadas, sofocan en ellas el sentimiento de una libertad original para la que parecían haber nacido, hacen amar su esclavitud y forman con ello lo que se llama 'pueblos civilizados'. La necesidad suscitó los tiranos; las ciencias y las artes los han consolidado» (D. C. A., parte 1.^a).

Carl Schmitt, Iring Fetscher y otros aseguran que además de la clave del pensamiento político de Rousseau, lo esencial del mismo es esta idea de voluntad general, no la de pacto social. La última carece efectivamente de interés por sí sola; la voluntad general suscita, en cambio, la convicción de que el pacto social no puede fundarse en el poder ni en el compromiso, que es siempre racional y profano, sino precisamente en la adhesión o consenso, cuya índole es emocional o, por lo menos, extrarracional. Sin este ingrediente, la doctrina de la voluntad general sería a su vez pueril, reduciéndose a una mera forma de nombrar el gobierno de la mayoría que confunde el procedimiento de expresión de la unanimidad con lo que es esencial. La verdad es que en esos famosos textos Rousseau ha introducido cambios sustantivos en la temática y en el método de la tradición política.

En primer lugar, ha reificado la *unión* al impregnar este término lógico del sentimiento de comunión en la naturaleza de los individuos entre sí, homogeneizándolos, y al darle al acto de la reunión el valor de comunicación esencial. La unión equivale a una perfecta comunicación de bienes, expresión teológica muy conveniente para explicar este aspecto de la filosofía rousseauiana; supera así moralizándolo, el individualismo del Estado de naturaleza al establecer esa situación de equilibrio que la ley de las mayorías

pretende perpetuar. En cuanto se funda en la comunicación esa moral es, por supuesto, absoluta y exclusivamente moral social.

En segundo lugar, las relaciones interhumanas han de organizarse directamente como públicas. Con ello cambia el sentido y la significación profana de la autoridad política.

En otras doctrinas contractualistas el ejercicio de la función de autoridad recae necesariamente en personas privadas, a las que se inviste así de un carácter mayestático distintivo. Ahora esto resulta imposible porque desde el primer momento —de ahí la importancia de la unanimidad— nadie se reserva nada sino que todos ponen en común hasta sus personas. Nadie puede ostentar entonces la autoridad como algo propio en el sentido de prestigiarse con el cargo, y sobre todo, porque nadie es nombrado para el mismo por su prestigio o individualidad (el caso del legislador a que alude Rousseau es distinto). La autoridad es, pues, la misma sociedad, el todo o ente moral que se ha configurado como República; todos los cargos son delegados o comisarios, que es la expresión secularizada del *ministerium* y el *officium*. Al abolir la distinción entre lo público y lo privado de manera que este ámbito pasa ahora a ser explotado por aquel (33), cree haber eliminado la fuente histórica de la apetencia de poder o, al menos las condiciones que le permiten desarrollarse (34), mediante su socialización.

En tercer lugar, queda eliminada la relación de mando y obediencia en razón de la igualdad moral que se establece. Pues, según sus propias palabras, «cada individuo se halla obligado bajo una relación doble: como miembro del soberano para con los particulares y como miembro del Estado para con el soberano». Ahora bien, este calvinista, cuyo verdadero soberano es sólo Dios, no ha podido prescindir de la ficción, de suponer —con una hipótesis típica de todo el racionalismo— que Dios se expresa a través del pueblo como un todo sí, hablando platónicamente, se suprimen las divisiones de la sociedad institucional para que el alma popular se pronuncie libremente. A no ser que se acepten expresamente la teodicea de Malebranche (35) y la ontología de Spinoza, el régimen es todavía por lo menos democrático y la democracia una forma de dominación aunque ésta tenga aquí un carácter

(33) H. SCHELSKY: *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*, München, 1977, II, 5, págs. 172 y sigs.

(34) *Ibidem*, I, págs. 49 y sigs. Según Schelsky, la *hybris* de los intelectuales contemporáneos muestra la reaparición encubierta de esa apetencia como aspiración a dictar el sentido y significado de lo público y el alcance de la explotación de lo privado, al que se sustrae cada vez más autonomía en nombre de la razón, una vez manipulada convenientemente la opinión.

(35) Véase J. MOREAU, *op. cit.*, XI, 4, pág. 196.

informal. Como para evitar equívocos, Rousseau mismo subraya el inmanentismo de su concepción, afirmando que

«no puede aplicarse aquí el principio de Derecho civil según el cual los compromisos contraídos consigo mismo no crean ninguna obligación, porque hay una gran diferencia entre obligarse consigo mismo y obligarse con un todo del que se forma parte» (C. S., I, VII).

resulta que toda su construcción descansa en un típico argumento abductivo discutible, pues la premisa mayor es esa evidencia teológica.

En cuarto lugar, la unión se convierte, ciertamente, en comunidad. O sea, en un todo animado y dotado de vida mediante el equilibrio entre sus partes, cuya alma o principio vital rector, lo que verdaderamente le constituye es *directamente* la voluntad general, su ley objetiva sustitutiva de la razón de Estado. Después de Rousseau se desbordará el voluntarismo político contenido dentro de los diques del racionalismo, tanto en la filosofía como en la práctica (nacionalismo) (36), al perder credibilidad la hipótesis en que se funda el razonamiento de Rousseau.

Sugiere Starobinski que la verdadera patria de Rousseau, su comunidad poderosamente integrada, es una patria ideal que no se identifica con la Francia o la Ginebra de la realidad. Esto no contradice su anticosmopolitismo; se trata de un modelo mecánico y abstracto aplicable *normativamente* a las comunidades concretas, entre las cuales sí cabe la discordia; es el arquetipo del Estado moral que excluye la discordia interior. Rousseau transfiere las oposiciones al campo de las relaciones internacionales, donde a diferencia de las relaciones estatales que se rigen por los intereses que configuran la razón de Estado de cada uno, se trata ahora de las voluntades de

(36) «En los grandes Estados nacionales a los que se trasplantó el principio de Rousseau (por lo demás de forma que no correspondía a la propia opinión de aquél) —escribe G. Ritter— se seguía una forzada orientación paralela de todos los intereses...» *El problema ético del poder*, Madrid, 1972, c. 4, pág. 122. «Pero lo propiamente disolvente y al propio tiempo constructivo, es que este contrato social, por el que todos se entregan a una totalidad con cuanto son y tienen, no es otra cosa —decía hace tiempo Alfredo Weber— que la intuición política del pueblo; ésta se percibe aquí por vez primera, aunque envuelta todavía en fórmulas jurídicas, como en todo compuesto de individuos cambiantes, que se constituyen exteriormente en el Estado *soi dissant* por contrato, pero que sigue existiendo y reservándose siempre tras él como una totalidad viva fluctuante, justamente en la *volonté générale*; es algo último natural, frente a lo que no hay derechos adquiridos, y que constantemente puede transformar el Estado conforme a sus necesidades, e incluso puede llevarle a la disolución.» *La crisis de la idea moderna del Estado en Europa*, Madrid, 1932 (ed. alemana, Stuttgart, 1925), c. II, 2, págs. 37-38.

las personas-nación. El Estado no comprometía necesariamente a todo el pueblo; la sociedad-nación implica todo el pueblo, que se convierte de este modo en sujeto de la historia. De hecho, mientras desaparecen las demás relaciones políticas fundamentales, los presupuestos mando-obediencia, público-privado, se vigoriza la tensión amigo-enemigo que la escasa sensibilidad política de Rousseau no supo percibir en la ciudad antigua.

IDEOLOGIZACIÓN DEL SENTIMIENTO RELIGIOSO

La teoría política de Rousseau es una teoría religiosa de la sociedad. Su concepto de comunidad implica homogeneidad fundada en la igualdad y en la fraternidad. Es una transfiguración de la vieja idea del cuerpo místico refundida con el cuerpo político del racionalismo (Rousseau suele decir el *todo* y, con frecuencia emplea ambivalentemente el término «sociedad»). En cuanto persona moral posee voluntad propia, que no necesita ser representada por un individuo o grupo separado. Por eso la forma democrática de dominación descansa «en la realización de la representación de la voluntad del pueblo» (37); esa voluntad no es voluntad de todos. No como un concepto sintético frente a otro analítico, sino como un concepto independiente de la suma y más que ella, puesto que encarna la ley de Dios en la naturaleza humana. La ficción (no para él, ciertamente,) de Rousseau no es, empero, gratuita: en cuanto presupone el espinosismo y la concepción más dinámica del P. Malebranche, resulta que el todo así configurado es superior y ajeno a la historia efectiva, porque es verdadero desde el principio y la verdad es de más calidad que lo fáctico. Justamente lo subversivo de

(37) H. SCHELSKY, *op. cit.*, I, 5, pág. 40. Rousseau no pensaba en la democracia como forma política de su sistema pues decía que «tomando la palabra en su acepción rigurosa, no ha existido ni existirá jamás verdadera democracia» por ser «contra el orden natural que el mayor número gobierne y los menos sean gobernados» ... «Si hubiera un pueblo de dioses se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres» C. S., III, IV. Rousseau es, pues, ajeno a la democracia, aunque sus ideas hayan servido para fomentar determinado tipo de democracia radical. Por ejemplo, los partidos son extraños a su sistema, el cual si responde a alguna forma, sería una suerte de teocracia. Sin embargo, aquéllos se han ido impregnando de rousseaunianismo a lo largo de su existencia política; usurpan la función propia de los representantes y llegan a excluir conscientemente de manera habitual la publicidad y la discusión. El caso extremo es el partido único. El rousseaunianismo ha penetrado asimismo en la vida social, en la económica y prácticamente en todo tipo de relaciones, difundiendo la *creencia* en una mente colectiva y ensalzando el valor y la importancia de la conciencia colectiva como fuente de la verdad. Uno de los efectos más extraordinarios es que esto constituye la fuerza del progresismo.

Rousseau frente a lo histórico se inspira en la reivindicación de esa totalidad originaria, en la *Wiederholung* de la voluntad ética en el seno del cuerpo político. Voluntad que constituye, evidentemente, una aplicación de la idea teológica del cuerpo místico a los distintos cuerpos políticos (una consecuencia de la reunión del poder espiritual con el temporal). Es ahí donde juega un importante papel la formación calvinista de Rousseau (38).

En el fondo, sobre todo si se tienen en cuenta sus supuestos, ello revela una grave pérdida de la fe en el hombre; ya que frente a otras concepciones ilustradas más optimistas —por ejemplo, las de Hume o Montesquieu— sólo se reconoce consistencia a la vida humana suponiendo detrás del mundo aparente otro real más valioso; para el calvinista estricto el reino de Dios, para el intelectual Rousseau lo divino en la naturaleza, que debe impregnar la vida social.

Como los instintos son más primarios que los sentimientos, están más enraizados en la naturaleza. La salvación está, por tanto, en hacer del espíritu lleno de divinidad la verdadera realidad humana. El espíritu, que es lo ingenuo y originario, expresa a través del sentimiento las razones del corazón; es lo bueno frente a los maleficios de las razones de la inteligencia práctica, que sólo vive del egoísmo instintivo. Romanticismo equivale para Rousseau a misticismo. Una de las cosas más llamativas es que no da ninguna explicación de cómo se pueden reconocer los signos de la voluntad general. Hasta la atribución de la representación de la misma a la mayoría o a la voluntad de todos trasluce toda clase de reservas y de reticencias.

En fin, cuanto más natural es el hombre más cerca se encuentra de la plenitud entitativa; por eso procede una y otra vez, incansablemente, a la poda de lo histórico, al desenmascaramiento intelectual de los artificios de la razón para ahondar en lo real, y a sustituir de una vez la creencia en el reino de Dios, todavía subyacente en todo el pensamiento moderno, por ejemplo en Hobbes, por una idea secular e inmanente, inspirada en el antiquísimo mito del reino.

Frecuentemente se menciona en relación con Rousseau la influencia clásica y de otros pensadores. Pero no se capta bien su espíritu si no se insiste una y otra vez en la impronta que dejó en él su educación y en la profundidad de sus vivencias religiosas, que probablemente explican que «nunca pudiese saber lo que quería» (Talmon). La comunidad rousseauiana es una verdadera *ecclesia* en que lo temporal desaparece bajo el resplandor del espíritu (39).

(38) Véase la nota de elogio a Calvino en C. S., II, VII.

(39) «La unanimidad llega tan lejos, según Rousseau, que las leyes llegan a existir *sans discussion*.» C. SCHMITT: *Die geistesgeschichtliche Lage...*, pág. 19.

Soberano es anafóricamente Dios (el «Autor de las cosas», concepto voluntarista); pero la palabra soberano sólo sirve, como todo el lenguaje, para designar algo humano: lo divino *en los grupos* humanos, que sólo se reconoce cuando éstos expresan su voluntad. El grupo es el verdadero soberano.

La innata religiosidad de Rousseau es paradójicamente (era perfectamente consciente del carácter paradójico de su obra), lo que hace de él un pensador para el cual carece de sentido la trascendencia. Desde él la religión se convierte en un sentimiento de la inmanencia de lo divino en las cosas y, por tanto, en un asunto puramente secular. Es él quien ha consumado el proceso de secularización iniciando con firmeza la separación entre religión y cristiandad que ha estudiado Boenhoffer en relación con el protestantismo. Esto es lo verdaderamente revolucionario del rousseauianismo (40).

La religión, toda religión es obra humana, y el cristianismo en cuanto revelación, no se confunde por su propia índole con la religión; pero constituiría un error creer que se trata solamente de continuar la renovación de la tradición de la teología civil iniciada por Hobbes; pues tampoco es simplemente una soteriología que a fin de cuentas vale sólo para los individuos. La religión de Rousseau tiene la pretensión de poseer la verdad absoluta igual que cualquier otra; su verdad, asentada en la tradición cultural, se perfecciona precisamente a través de la voluntad general. Por eso, el rousseauianismo es en su esencia una religión social cuyas sustancia y liturgia se encuentran íntimamente ligadas a la vida del grupo dentro del cual operan como sus leyes naturales. Su dogma cardinal es la infalibilidad de la voz de la conciencia relacionada con su concepción de la verdad en ese sentido hebraico de *emunah*, y su virtud teológica fundamental la igualdad fraternal. Lo que vive y pervive es el grupo, no sus miembros individuales. La salvación es para la sociedad como un todo, y dentro de ella se salvan los individuos. El Estado moral constituye un fin en sí, no un medio como el Estado político hobbesiano. Si de ese modo sublimaba su propia existencia solitaria trashumante y automarginada es una cuestión ciertamente interesante. Lo que importa es que aunque aparentemente se trata de una visión intemporal de la antigua *polis*, de hecho, debido a esa óptica religiosa (que le permite hablar *sub specie aeternitatis*), los ciudadanos son a la vez soberanos y súbditos. El poder que Hobbes atribuía al soberano y el espacio sacro, que éste circuns-

(40) H. SCHELSKY, *op. cit.*, II, 4, pág. 145, destaca la confluencia en el siglo XVIII de la tendencia constructivista procedente de la ciencia natural con la opinión de una pluralidad de sentidos de la vida, en contraposición a la dogmática y a la doctrina de la salvación de la tradición cristiana. El pluralismo ideológico es otro de los mitos que derivan de Rousseau y la Ilustración. Por otra parte, corresponde aparentemente, pues nada tienen en común, al creciente pluralismo institucional.

cribía a una parte, la de la soberanía, se confunden ahora con el todo transfigurándolo. El mero acto de asociarse,

«convierte al instante la persona particular de cada contratante en un ente moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, que recibe de este mismo acto su unidad, su *yo* común, su vida y su voluntad. La persona pública de esta manera constituida, mediante la unión de todos los demás, tomaba en otro tiempo el nombre de Ciudad y hoy toma el de República o Cuerpo Político, denominándose *Estado* cuando es activo, *potencia* en relación a sus semejantes. Por lo que se refiere a los asociados, éstos toman colectivamente el nombre de *Pueblo* y particularmente el de *ciudadanos* en cuanto partícipes de la autoridad soberana, y *súbditos* por estar sometidos a las leyes del Estado» (C. S., I, VI).

Hobbes contribuyó decisivamente a la secularización de la teología al llenar de referencias teológicas los conceptos políticos. Pero lo peculiar y trascendente del pensamiento de Rousseau es que introduce en la política no sólo los significados religiosos sino sentimientos de esta naturaleza empezando por su manera de concebir la verdad. El fermento del rousseauianismo (que explica también su modo de reproducirse en *revivals*) sigue siendo los anhelos típicos del cristianismo calvinista. Así como en las sociedades de este origen como Ginebra, el régimen resultante en la práctica es una democracia-teocrática, si vale la expresión, la política de Rousseau aboca igualmente a una teocracia imanentista, radicalmente secularizada (41) hasta el punto de auto-divinizarse. F. Glumm ha caracterizado la filosofía de Rousseau como el modelo más perfecto de la *Staatslehre des Solidarismus*, y Sergio Cotta la ha definido como una teología política en cuyo centro está el Estado y no Dios. La homogeneidad típica de la democracia de masas y sus demás rasgos característicos, son una consecuencia de su pensamiento.

El problema que plantea la política práctica rousseauiana consiste en determinar el sentido esencial de las vivencias comunitarias. Rousseau se expresa inequívocamente en cuanto al marco religioso en que aquélla ha de realizarse:

(41) En la dedicatoria del *Discurso* a la República de Ginebra, observa que quizá solamente esta ciudad «puede presentar un ejemplo edificante de tan perfecta unión entre una sociedad de teólogos y de hombres de ciencia». Simbiosis que constituye sin duda el ideal más caro de Rousseau: las ciencias y las artes dignifican al hombre si se someten a la dirección de la teología (política).

«el orden social constituye un derecho sagrado que sirve de base a todos los demás» (C. S., I, II).

«Existe, pues, una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos deben ser fijados por el soberano, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad sin los cuales no se puede ser buen ciudadano ni súbdito fiel. Sin poder obligar a nadie a creer en ellos, se puede expulsar del Estado a quien no los admita o acepte; puede expulsarlo no como impío, sino como insociable, como incapaz de amar sinceramente las leyes, la justicia, y, en caso necesario, de inmolar su vida en aras del deber. Si luego de haber admitido públicamente estos dogmas, se conduce como si no los creyese, castíguesele con la muerte: ha cometido el mayor de los crímenes, ha mentado ante las leyes» (C. S., IV, VIII).

Hay que eliminar toda transacción entre intereses diferentes, todo compromiso entre opiniones distintas; por encima de todo partido o grupo se pone la exigencia de un yo común. Completa así su doctrina de las creencias básicas para alcanzar el consenso:

«Los dogmas de la religión civil deben ser sencillos, reducidos en número, enunciados con precisión, sin explicaciones ni comentarios. La existencia de la Divinidad poderosa, inteligente, binhechora, previsora y providente, la vida futura, la felicidad de los justos, el castigo de los malvados, la santidad del contrato social y de las leyes: he ahí los dogmas positivos. En cuanto a los negativos, los limito a uno sólo: la intolerancia, que forma parte de todos los cultos que hemos excluido» (*Idem Id.*)

En los párrafos del penúltimo capítulo del *Contrato Social*, Rousseau ha establecido las bases de la mencionada separación entre cristianismo y religión, encomendando a los intelectuales laicos la custodia e interpretación de las verdades de aquélla. El consenso fundante políticamente del grupo, constituye la manifestación externa de la sacralización laica de la política. La consecuencia directa de este hecho es, con palabras de Talmon, que «la idea de un pueblo queda, naturalmente, restringida a los que se identifican con la voluntad general y con el interés general. Quienes quedan fuera no pertenecen realmente a la nación. Son extranjeros» (42). El contenido de los sentimientos religiosos pertenece a la naturaleza.

(42) J. L. TALMON, *op. cit.*, c. III, d, pág. 52.

LA ULTRAPOLITICA DE ROUSSEAU: LIBERTAD Y REPRESENTACION

Se aduce con frecuencia que Rousseau se contradice; pues si bien es firme partidario de la libertad acaba por destruirla al reconocer el derecho de la comunidad a obligar a ser libre al individuo o a la minoría que discrepa de la voluntad general:

«A fin de que este pacto social no sea, pues, una vana fórmula, encierra tácitamente el compromiso, que por sí sólo puede dar fuerza a los otros, de que cualquiera que rehúse obedecer a la voluntad general, será obligado a ello por todo el cuerpo; lo cual no significa sino que se le obligará a ser libre, pues tal es la condición que, otorgando cada ciudadano a la patria, le garantiza contra toda dependencia personal; condición que constituye el artificio y el juego del mecanismo político y que es la única que legitima las obligaciones civiles, las cuales serían absurdas y tiránicas sin ella y quedarían expuestas a los mayores abusos» (*C. S.*, I, VII).

Como ha observado Carl Schmitt esta fórmula, la llamada «paradoja de la libertad», enuncia el deber fraterno de convertir al egoísta en ciudadano. No se trata de coaccionar a nadie, en sentido político, sino de librar del error en sentido religioso al discrepante, para que pueda salvarse:

«Cada uno emite su opinión al dar su voto, y del cómputo de ellos se infiere la declaración de la voluntad general. Así pues, si prevalece una opinión contraria a la mía, ello no prueba sino que yo estaba equivocado, y que lo que consideraba ser la voluntad general, no lo era. Si prevaleciera, en cambio, mi opinión particular, habría hecho algo distinto de lo deseado, que era someterme a la voluntad general» (*C. S.*, IV, II).

Los dictámenes de la voluntad general son prescripciones religiosas cuya inobservancia perturbaría la comunidad. El motivo de desear someterse a la voluntad general no puede ser más que de índole religiosa. De ella se desprende esa libertad como «activismo imperioso» que según Jouvenel caracterizó una época de la Revolución, y que se sigue manifestando en todos los movimientos de influencia rousseauniana.

El argumento contra Rousseau es correcto si se interpretan sus opiniones e ideas como una requisitoria contra la sociedad de su tiempo, políticamente

absolutista, pero que gracias a la proporcionalmente escasa presión social de lo político toleraba una gran libertad de pensamiento. La crítica a Rousseau es también consistente y de gran alcance si se trata de contraponer la voluntad de todos a la voluntad general, la tradición del compromiso a la doctrina del consenso. Es decir, cuando se apoya en la concepción política y en el tipo de mentalidad que precisamente quiere destruir Rousseau. Lo que, por cierto, no significa que sus ideas fuesen extrañas a su época, sino que aspira a ir más allá de ella.

Contribuye a aumentar la idea de paradoja el hecho de que a pesar de sus reticencias, admite expresamente que la voluntad general se manifiesta como mayoría. Resulta entonces fácil caracterizar sin más el rousseauianismo como una doctrina contra las minorías, el peligro que percibieron Tocqueville y Stuart Mill en el igualitarismo democrático. Siendo esto verdad, no es, sin embargo, lo decisivo. Con palabras reiteradas del mismo Rousseau:

«La ley de la mayoría en los sufragios es ella misma fruto de una *convención anterior* (subrayado mío), que supone unanimidad, por lo menos una vez» (C. S., I, V).

Cuando completa la exposición de la célebre paradoja, explica que

«el carácter *esencial* (*tous les caracteres*, subrayado mío) de la voluntad general está en la mayoría (*pluralité*); cuando deje de estar en ella, deja de existir la libertad, cualquiera que sea el partido que se adopte» (C. S., IV, II).

No es que la mayoría tenga el derecho de liberar a la minoría que disiente por ser mayoría, sino porque expresa la *esencia* (*tous les caracteres*) de la voluntad del ente moral constituido mediante un pacto o contrato. La mayoría no actúa entonces como mayoría sino en calidad de *guardián representante de la ortodoxia* de la sociedad, para cuyo pacto inicial o fundamental se exigió la unanimidad (43). Rousseau quiere fundamentar la vida social sobre la verdad, de modo que su «paradoja» no va directamente contra un posible desviacionismo político, sino sentimental, contra el *error* que induce a apartarse de la *verdad* socialmente establecida en la que se funda la Comunidad o *Ecclesia* que ofrece la salvación. La sociedad auténtica no se establece me-

(43) Lo expresa muy bien P. C. Mayer-Tasch: «La ficción de autonomía de Rousseau vive —en el caso que cabe suponer normal— de la identidad de comunidad y mayoría. Si la suposición se muestra ilusoria, la ficción pierde su base lógica. La autonomía se pone entonces a la sombra de la autoridad.» *Op. cit.*, c. II, 2, pág. 56.

diante ningún acto de fuerza, pues sería ilegítima, o mediante un compromiso en que participen las voluntades de todos y cada uno como suponían los demás contractualistas —sería incompleta y no garantizaría la salvación— sino en el reconocimiento de la verdadera naturaleza humana y del modo de vida *perfecto* que le pertenece (44). Obligar a ser libre a quien se aparta del consenso equivale a enseñarle el verdadero sentido de lo real (45). El consenso o acuerdo fundado en la naturaleza de las cosas, impregna de su religiosidad a los individuos socializando su voluntad, por lo que se convierte aquél en la única fuente de legitimidad; la voluntad general es el resultado de la ortodoxia que da homogeneidad a los miembros individuales del grupo.

Así, pues, el término mayoría es siempre relativo. Puesto que lo que cuenta es lo esencial, una minoría que no sea mayoría absoluta, por ejemplo, la nueva hierocracia de Schelsky, puede ser la que custodie y represente las verdades sagradas.

La política de Rousseau opera, pues, en dos planos: en el de las mayorías si se mantiene el consenso y en el de las minorías si el consenso es mínimo. Prevé también que el grado de consenso o unanimidad sea siempre proporcional a la importancia de los asuntos. Puesto que, de hecho

«no ha existido ni existirá jamás la verdadera democracia», al ser «contra el orden natural que el mayor número gobierne y los menos sean gobernados» (C. S., III, IV),

pueden representar el consenso minorías plebiscitariamente designadas, o lo que es más común en el siglo xx, los partidos políticos (aunque Rousseau no dejaba sitio para ellos). La elección se convierte fácilmente en un plebiscito para designar el partido o grupo que interprete mejor lo esencial pues,

«el pueblo quiere siempre el bien, pero no siempre lo ve. La voluntad general es siempre recta, pero el juicio que la dirige no es siempre esclarecido. Es necesario hacerle ver los objetos tal como son, a

(44) «Un desco no llega a ser general porque sea deseado por todos, interpreta TALMON, *op. cit.*, III, c, págs. 47-48, sino solamente cuando lo que se quiere se conforma a la voluntad objetiva... No se concibe aquí el ejercicio de la soberanía si no significa ratificación de la verdad.»

(45) El mismo autor entiende que la voluntad general llega a convertirse en un problema de instrucción y moralidad: «Aunque el cumplimiento de la voluntad general pudiera consistir en crear armonía y unanimidad, la aspiración general de la vida política consiste realmente en educar y preparar a los hombres para que deseen la voluntad general, sin sentir la coacción.» *Ibidem*, pág. 45.

veces, tal como deben parecerle; mostrarle el buen camino que busca; garantizarla contra las seducciones de las voluntades particulares; acercarle a sus ojos los lugares y los tiempos; compararle el atractivo de los beneficios presentes y sensibles con el peligro de los males lejanos y ocultos. Los particulares conocen el bien que rechazan: el público quiere el bien que no ve. Todos tienen por igual necesidad de conductores. Es preciso obligar a los unos a conformar su voluntad con su razón y enseñar al pueblo a conocer lo que desea. Entonces, de las inteligencias públicas, resulta la unión del entendimiento y de la voluntad en el cuerpo social; de ahí el exacto concurso de las partes y, en fin, la mayor fuerza del todo. He aquí de dónde nace la necesidad de un legislador» (subrayados míos) (C. S., II, VI).

La unanimidad no es necesaria después del consenso, y uno de los hallazgos de Rousseau y lo que verdaderamente quiere decir al admitir la diferenciación posterior en mayorías y minorías, es que dentro del consenso cabe todavía un pluralismo (concepto mucho más rousseauniano de lo que parece) respetuoso con la ortodoxia fundacional. Por lo demás esto es totalmente congruente, dado que el verdadero sentido, en cada caso, de la voluntad general, no es necesariamente evidente por sí mismo. Son las «inteligencias públicas» las encargadas de descubrir el mensaje oculto del ser esencial, en contradicción tal vez con el ser existencial. En este sentido considera Rousseau que es la aristocracia la forma más prudente de gobierno. De hecho, de acuerdo con su siglo, su forma de gobierno es la República, entendida ésta en el sentido de Cicerón, Maquiavelo y otros escritores, como una suerte de forma mixta capaz de contener la corrupción, el debilitamiento y la pérdida de la virtud, favoreciendo, en cambio, la revitalización del espíritu público y de la virtud ciudadana según el modelo de la ciudad antigua. Por eso la figura del legislador resulta un tanto retórica, un tributo a la tradición. Legislador es quien, en el momento fundacional o crítico, emprende «la tarea de instituir un pueblo» (C. S., II, III), haciendo que «las relaciones naturales y las leyes vayan siempre de acuerdo, no haciendo éstas, por decirlo así, más que asegurar y ratificar aquellas» (C. S., II, IX). El legislador presenta como constitución el sistema de la verdad que ha de regir y regenerar al pueblo; sistema que confiere el valor de verdad o legitimidad a los actos legislativos posteriores, las «disposiciones» o «medidas», como ha llamado Carl Schmitt a la legislación contemporánea (46). La ley pierde el valor de legal que le

(46) «El legislador es el principal responsable de llevar a cabo la transformación radical y la 'desnaturalización' que presupone la participación del hombre en la so-

atribuía el racionalismo; como ley-disposición sólo puede ser legítima o acaso ilegítima, según los casos y los intérpretes. Depende de que perpetúe la esencia de la voluntad general de modo que el ciudadano, síntesis de súbdito y soberano, siga siendo libre (47). La ley se convierte en instrumento de dominación.

Para la concepción de la voluntad de todos, la libertad política es histórica, pues depende de las condiciones concretas. Para Rousseau, la verdadera libertad es ahistórica. Es ya un estado de perfección. La libertad de conciencia por la que luchó el siglo xvii contra las iglesias es lo que entiende como libertad política. Por eso hacer libre a un hombre es en sentido práctico, impedir que se extravíe en la historia mediante una «disciplina salvadora», en expresión de J. Plamenatz. Sólo cabe guardarse del mal moral e histórico dentro de la Sociedad-Iglesia constituida según la naturaleza (48). Ciudadano es el hombre liberado de todas las ataduras, de modo que obedezca solamente a la conciencia. La petición de principio que esto implica desde el punto de vista de la experiencia, no lo es para Rousseau, puesto que él se sitúa en el plano ideal de lo que debe ser: «Despojarse de la libertad equivale a despojarse del ser moral.» La libertad rousseauiana se parece mucho al *amor intellectualis Dei*.

La misión liberadora de la política consiste en crear las condiciones de existencia que, acordes con esa cierta disciplina salvadora, impidan el extravío en la historia, en el mal absoluto. La entrada y la pertenencia exclusiva a la Sociedad-Iglesia es lo único que puede liberar de las contradicciones; es decir, salvar al hombre de su soledad. De ahí la única ley natural (en sentido muy hobbesiano) de valor absoluto:

ciedad civil.» Según R. GRIMSLEY: *La filosofía de Rousseau*, Madrid, 1977, 7, página 137. Cfr. el comentario de TALMON, *op. cit.*, III, d, pág. 53. El legislador de Rousseau es en verdad una figura extraña. Aunque se parece al fundador de la tradición clásica, sin embargo, ni es soberano, ni implica magistratura alguna, ni tiene que ver con el gobierno. Es el mítico legislador de la tradición republicana atlántica. Véase J. G. A. POCCOCK: *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, 1975.

(47) C. S., IV, XIII. Esto y no otra cosa es lo que entiende Rousseau por democracia, advertido por Hobbes de que en el mejor de los casos «una democracia no es más que una aristocracia de oradores, interrumpidos a veces por la monarquía temporal de un orador». *Elements of Law*, p. 2.º, c. 2.º, 5, págs. 120-121.

(48) Por eso resulta tan ambiguo el revolucionarismo de Rousseau. Para ser revolucionario «carecía en exceso tanto de sentido histórico como de perspicacia en lo que concierne a las fuerzas económicas y sociales a las que pertenecía el futuro». K. GRIEWANK: *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Geschichte*, Frankfurt, 1969, VII, pág. 167.

«Sólo hay una ley que exige por su naturaleza el consentimiento unánime: la ley del pacto social, pues la asociación civil es el acto más voluntario de todos» (C. S., IV, II).

El programa de esa sociedad es una escatología mundana (49); en él participa directamente el individuo mediante el método de *Émile* que completa su *politique positive*.

Rousseau condenó la voluntad de todos como perversión moderna de la voluntad general. La voluntad de todos expresa el estado de lucha por el derecho, en rigor una lucha de *opiniones*, independiente incluso de los intereses y sin fines predeterminados. Esa lucha se resuelve, en los regímenes representativos, en el compromiso político, al que se llega después de la libre discusión pública en torno a las opiniones fundamentales sobre intereses comunes aunque estén relacionados con los privados (50). La voluntad general hace que todo sea público, quedando reducido lo privado a los sentimientos no encontrados con la voluntad general, aunque eso quede lejos del ideal. No percibió Rousseau, o confiado en la bondad natural y en la perfectibilidad humana desechó la sospecha, de que entonces, aunque todo se llame público, los acuerdos políticos se hacen de nuevo en secreto y que la voluntad general no expresa sino conveniencias u opiniones de una minoría. Ya hace tiempo que se ha dicho: *Vielleicht geht die Epoche der Diskussion überhaupt zu Ende* (C. Schmitt).

El rousseauianismo ha desarraigado las creencias en todo lo que no es inmediatamente espontáneo y, en este sentido, «legítimo» contribuyendo así, paradójicamente, a aumentar el sentimiento de la necesidad de dependencia; ha conferido a la política un carácter normativo que no le pertenece; para

(49) «Si el pacto social encuentra opositores, tal oposición no lo invalida e implica solamente su exclusión; serán considerados como extranjeros entre los ciudadanos. Instituido el Estado, la residencia es señal implícita de consentimiento: habitar el territorio equivale a someterse a la soberanía.» C. S., IV, II. «La libertad es para Rousseau —comenta Talmon— el triunfo del espíritu sobre la naturaleza, el instinto elemental. La aceptación de la obligación moral descansa en el contrato social, marca el nacimiento de la personalidad humana y su iniciación en la libertad. Cada ejercicio de la voluntad general constituye una reafirmación de la libertad del hombre.» *Op. cit.*, III, pág. 44. El estado de Rousseau es, en todo, una comunidad religiosa.

(50) «Publicidad de la opinión, defensa mediante la libre discusión, libertad de prensa y de unión, e inmunidades parlamentarias, significa en el sistema libertad de opinión en todos los variados significados que tiene la palabra libertad en el liberalismo... la libertad de opinar es una libertad de gente privada; es necesaria para la competencia de opiniones en la que vence la mejor.» *Die geistesgeschichtliche Lage...*, II, págs. 49-50.

sustituir la libertad por la liberación o salvación mundana ha contribuido a hacer más gratuitamente violenta la lucha política debido a la exigencia de unanimidad; y al obligar, en nombre de la moral social, a que todos participen en ella, no sólo fomenta el deseo de poder, sino que obliga a disimular la voluntad de poder a los que no persiguen otro fin, fomentando la demagogia en lugar de la democracia como método político. Con ello ha preparado el ambiente para la aceptación de la legitimidad de la *Herrschaft durch Sinngebung* (Schelsky) al transferir a los intelectuales la titularidad del poder espiritual en cuanto intérpretes necesarios de la voluntad general.

LEGITIMIDAD CONTRA POLITICA

Al hacer del contrato consensual el acto político fundamental del que todo deriva mecánicamente, Rousseau, cuyo propósito inconsciente es insertar la burguesía, sobre todo la pequeña burguesía, en el Estado nacional configurado por las monarquías absolutas, al someter los intereses y la libertad de opinar a los sentimientos, ha introducido la Sociedad en el Estado; por cierto, un hecho en el cual veía H. Arendt lo esencial del totalitarismo.

Hobbes politizó lo privado que afectaba al interés de todos. Rousseau, en su empeño por eliminar lo político, quiso suprimir las distinciones, al menos formalmente, sustituyéndolo por la socialización radical de la existencia humana. De esa manera identifica el existir con el ser. La razón particular impregnada de sentimiento comunitario queda sometida a la pública, lo que tendrá sus consecuencias a partir de 1848, «la revolución de los intelectuales», en que culmina el romanticismo político. Si del absolutismo y del hobbesianismo puede derivar el impulso del gobierno a extenderse por todas partes («estatismo»), del rousseaunianismo nace inevitablemente el «socialismo» en ese sentido específico del normativismo que potencia el Estado como una Iglesia secular; tan distinto, ciertamente, del socialismo antiestatista que todavía se invoca en recuerdo de una tendencia política que, de hecho —Hayek ha insistido en ello—, desapareció prácticamente con la revolución de 1848. La sociedad se introduce normativamente en el Estado mediante la taumaturgia que resulta de la idea de que todo es político mientras no se hayan abolido las diferencias formales:

«cuanto mejor constituido está un Estado, más preeminencia tienen los negocios públicos sobre los privados, los cuales disminuyen considerablemente, dado que al suministrar la suma de bienestar común

una porción más cuantiosa que la de cada individuo, necesita éste buscar menos en los asuntos particulares» (C. S., III, XV).

El carácter normativo del pensamiento de Rousseau se pone de relieve especialmente en su actitud frente a la representación política, que sugiere inmediatamente una realidad fáctica o existencial:

«tan pronto como un pueblo se da representantes deja de ser libre y de ser pueblo» (*Idem, id.*).

Consecuente con su teoría de la voluntad general, el pueblo no puede estar representado en el poder legislativo, aunque debe serlo en el ejecutivo, «que no es otra cosa que la fuerza aplicada a la ley».

Su teoría del soberano, en la cual el pueblo no deja de serlo jamás, encubre varias peticiones de principio cuya desvelación deja ver el fuerte grado de racionalismo de su pensamiento que es, por otra parte, la causa de la huida de la vida y de la realidad que reflejan sus paradojas. Y eso aun cuando se considere, como es justo, que la educación constituye el término medio entre el punto de partida, el consenso y la configuración apolítica o pseudopolítica resultante (51).

Efectivamente, la idea moderna de la representación es coherente con la política de poder y más aún con la política de compromiso; pero resulta absolutamente inadecuada para la política consensual, a la cual hay que atribuir la crisis del parlamentarismo (52).

Implica una diferencia entre la Sociedad y el Estado, por lo que o bien la legalidad equivale a legitimidad, o bien ésta la posee el soberano por su relación con la divinidad. Desde luego la representación «tiene su origen en el hecho de la lucha política» (C. Schmitt), por lo que no es un fenómeno

(51) «La teoría clásica de las formas de Estado se convierte con esto en una mera doctrina de las formas de administración. La pregunta acerca de la configuración monárquica, o aristocrática, se refiere ahora solamente al ejecutivo.» P. C. MAYER-TASCH, *op. cit.*, c. II, 2, pág. 40. Lo que coincide con la afirmación, por ejemplo, de Schmitt de que «la crisis del Estado actual radica, pues, en que una democracia de masas y de seres humanos no puede realizar ninguna forma de Estado y tampoco un Estado democrático». *Die geistesgeschichtliche Lage...*, pág. 82. Se podría añadir que el descuido sino el desconocimiento de la doctrina de las formas, por parte de la ciencia política y hasta de la teoría constitucional, es casi total.

(52) «Lo característico de toda Constitución representativa (es decir, el Parlamento moderno a diferencia de la representación estamental) consiste en que las leyes nacen de una lucha de opiniones (no de una lucha de intereses).» C. SCHMITT, *op. cit.*, pág. 9.

normativo, sino existencial (53). Mas la exacerbada sensibilidad estética y religiosa del pequeño burgués de Ginebra era tan incapaz de la menor empatía con la realidad política como la masa de crédulos intelectuales del siglo xx que, al menos en este sentido, son sus herederos. Rousseau sólo ve en la representación una mediación extraña e innecesaria que en vez de unir separa. Su doctrina al respecto es de lo más claro y menos ambiguo del *Contrato Social*:

«La soberanía no puede ser representada por la misma razón de ser inalienable; consiste esencialmente en la voluntad general, pero la voluntad no se representa: es una o es otra. Así, pues, los diputados del pueblo no son ni pueden ser representantes, siendo únicamente sus comisarios, y nada pueden resolver definitivamente. Toda ley que no ratifica el pueblo, es nula...» (C. S., III, XV).

Si hay representación el pueblo existe como *unidad-política*, y esto es justamente lo que ataca Rousseau; pues entonces adoptaría una forma política ya que no hay Estado en sentido propio sin representación. Sin embargo, el principio de la identidad constituye para él el único principio político, porque sólo concibe la unión como unidad-social. De ahí, por una parte, la exigencia del consenso y, por otra, la de que todo nuevo acuerdo «político» se funde en la ortodoxia establecida (54).

Adelanta el pensador ginebrino un argumento reiterado después en numerosas ocasiones por los críticos del parlamentarismo: el pueblo inglés cree que es libre, pero se engaña, pues lo es solamente durante la elección de los miembros del Parlamento: tan pronto como éstos son elegidos, escribe, vuelve a ser esclavo, no es nada (55). Ha comprendido que «en tanto el Parlamento es una *representación* de la unidad política se encuentra en contraposición

(53) «La dialéctica del concepto representación está en que se supone como presente lo imperceptible, al mismo tiempo que se le hace presente... En la representación adquiere apariencia concreta una alta especie de ser. La idea de representación se basa en que un pueblo existente como unidad política tiene una alta y elevada, intensiva, especie de ser, frente a la realidad natural de cualquier grupo humano con comunidad de vida. Cuando desaparece la sensibilidad para esa singularidad de la existencia política, y los hombres prefieren otras especies de su realidad, desaparece también la posibilidad de entender un concepto como el de representación», recuerda C. SCHMITT: *Teoría de la Constitución*, 16, III, 2, págs. 242-243.

(54) En el proyecto de Constitución para Córcega de 1765, parece aceptar Rousseau la representación y con ello el régimen parlamentario. Mas, según Cobban, se trata, igual que en el caso de Polonia, del respeto de Rousseau a lo concreto que no contradice el carácter abstracto de la teoría del *Contrato*. *Op. cit.*, II, 5, pág. 58.

(55) C. S., III, XV.

con democracia». Es decir, que «lo representativo es precisamente lo no-democrático en esa 'democracia'» (56). Por eso opone legitimidad a representación.

Aunque admira a Montesquieu y tiene en cuenta la relación entre el gobierno y el tamaño y la población de los Estados, prefiere ser consecuente con sus principios aun a costa de la realidad, transfiriendo a la política su optimismo educativo. En su opinión, puede resolverse la dificultad apelando a la fórmula de las confederaciones entre pequeñas *cités*, donde la identidad entre súbdito y soberano, entre soberano y gobierno puede llevarse a cabo sin demasiada dificultad. Su concepto de la unidad es ontológico, no político, o, lo que es lo mismo en su caso especial, moral. El típico impulso romántico que desdeña este mundo en pos de un ideal estético más confortable acentúa el mérito solamente de los valores comunitarios. Las oposiciones existenciales de que se alimenta la política desaparecen en el hiperbóreo limbo del consenso:

«Cuanto más concierto reina en las asambleas, es decir, cuanto más unánimes son las opiniones, más dominante es la voluntad general; en tanto que los prolongados debates, las discusiones, el tumulto, son anuncio del ascendiente de los intereses particulares y, por consiguiente, de la decadencia del Estado» (C. S., IV, II).

En su angélico mundo no hay lugar para la violencia, el miedo, la servidumbre y la corrupción o, simplemente, la lucha de intereses o la contradicción de opiniones. Al final resulta que todo depende del sistema, si bien la transformación del sistema social histórico en moral tiene que empezar por el individuo. Toda su crítica al parlamentarismo y a la política en nombre de esa comunidad se condensa en estas líneas en que muestra su repugnancia hacia lo histórico:

«La idea de los representantes es moderna; nos viene del gobierno feudal bajo cuyo sistema la especie humana se degrada y el hombre se deshonor» (C. S., III, XV).

Sí no hay representación no es posible el compromiso ni la decisión política; predomina el secreto sobre la discusión pública. Los diputados o «representantes» son sólo comisarios del pueblo o delegados, como le gustaba también decir a Lenin. Para que la discusión pública de los asuntos (que en modo

(56) C. SCHMITT: *Teoría de la Constitución*, 16, IV, 2, pág. 253.

alguno equivale a negociación) no parezca usurpación de la soberanía, re-
 dúcese a una exposición oficial general de lo secretamente convenido. El
 rousseaunianismo acaba vaciando de significación al parlamentarismo (57).
 Jouvenel ha sugerido que en la práctica, si los representantes se conciben
 de verdad como delegados o comisarios, se trata de mantener la ficción de
 que los dirigentes son legítimos por su armonía con la opinión pública. Fic-
 ción que tiende a ser lo normal en la democracia de masas, en la cual los
 los partidos sustituyen de hecho, en parte por una derivación inesperada del
 rousseanismo, a los diputados. Hasta tal punto suplanta Rousseau lo po-
 lítico por el concepto teológico-moral de legimitidad que

«no hay en el Estado ninguna ley fundamental que no se pueda
 revocar, incluso el pacto social, pues si todos los ciudadanos se reunie-
 sen para romperlo de común acuerdo, es indudable que ese acto sería
 legítimo» (C. S., III, XVIII).

Legitimidad equivale a unanimidad; si el consenso o acuerdo originario es
 la fuente de toda vida y actividad humana, de la Comunidad, es también la
 fuente exclusiva y excluyente de la legitimidad, palabra teológica que pasa
 al primer plano como idea política en cuanto fundamento directo de la
 autoridad e indirecto, a través de ésta, de la legalidad. Tradicionalmente la
 fuente de la legitimidad era lo sagrado, de forma que en el terreno eclesiástico
 legalidad y legitimidad son sinónimos. Por eso, como desde Rousseau la
 fuente de la legitimidad es el consentimiento unánime, la legalidad pasa a
 ocupar un lugar dependiente y secundario: es mero desarrollo y ejecución
 de lo que se considera legítimo.

Varias consecuencias se desprenden de esta doctrina.

La primera, la superfluidad del concepto mismo de legitimidad respecto
 a la ostentación y ejercicio del poder. La legitimidad excluye la diferencia
 —que es siempre el resultado de la percepción individual—: puesto que se
 funda en la comunión sentimental y en la no distinción entre papeles y
status, todas las acciones son igualmente legítimas; en cuanto prolongación
 directa de la acción del soberano quedan impregnadas de moralidad. Un
 régimen político consensual está inmunizado contra la crítica moral y frente
 a cualquier argumento que no dé por supuesta la aceptación de la ortodoxia

(57) «Si la publicidad y la discusión han llegado a ser en la realidad fáctica de
 la empresa parlamentaria una vacía y huera formalidad, entonces ha perdido el Par-
 lamento, tal como se ha desarrollado en el siglo XIX, los fundamentos y el sentido
 que tenía hasta ahora.» C. SCHMITT: *Die geistesgeschichtliche Lage...*, II, pág. 62.

establecida: puede ser relativamente eficaz la demostración de la inexistencia o la falsificación del consenso y, por tanto, la radical ilegitimidad de todo el aparato normativo. Pero sólo la crítica utilitaria puede resultar mortal para un sistema —sistema, puesto que no hay forma— de esta índole.

En segundo lugar, la consecuencia apuntada de que históricamente el Estado de Derecho imaginado por Hobbes, pero inspirado por Locke, se resquebraja, pues se difunde la creencia en la no legitimidad del mismo al desprestigiarse el principio de la representación (58). Esto sucede tan pronto como se hace de la igualdad el principio y el fin de la escatología mundana; a saber, en el sentido de liberación de toda constricción física y social en contraposición con el principio histórico-político de la libertad.

En tercer lugar, el rousseauianismo contiene una crítica radical y total del parlamentarismo tradicional que concibe el Parlamento como el lugar en que los representantes contraen compromisos con independencia de los representados, que afectan a la vida colectiva (59). En la concepción rousseauiana el Parlamento sólo puede ser el ámbito de deliberación que ilustra e ilumina la voluntad popular, una especie de club de notables, como propondría después, por ejemplo, Stuart Mill; pero no un lugar donde se tomen decisiones.

El rousseauianismo es el núcleo de la ideología de la clase dominante «informadora o productora de sentido» (*Sinnvermittler oder Sinnproduzenten*), cuyo poder descansa en la difusa religiosidad social que disimula la lucha por el poder, que ya no tiene lugar entre «burgueses» y «proletarios», sino entre intelectuales y trabajadores (H. Schelsky) (60). El desprestigio del par-

(58) Desprestigio y oscurecimiento que se deben asimismo en gran parte al hecho de que «los partidos políticos y no como antes los diputados, en su calidad de personas representativas, dominan el Parlamento y pasan a ser la clave del proceso legislativo», G. LEIBHOLZ: *Problemas fundamentales de la democracia moderna*, «El legislador como amenaza...», pág. 29. Cfr. la opinión de Talmon en el sentido de que los partidos no se consideran vehículos de las diversas corrientes de opinión, sino representantes de intereses parciales. *Op. cit.*, c. III, c, pág. 48.

(59) «La publicidad de las negociaciones del Parlamento asegura su influencia a la opinión pública, garantiza la conexión entre diputados y electores como partes de uno y el mismo público.» J. HABERMAS: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt, 1971, 11, pág. 106.

(60) J. Habermas, refiriéndose a la planificación, afirma que no hay producción administrativa de sentido, por lo que la creación de legitimidad es autodestructora, tan pronto se adivina de qué modo se proporciona. No obstante, «la legitimación de dominación, reglamentos y normas básicas (*Basisnormen*) se entienda como una especialización de esa función de dar sentido». *Legitimationsprobleme und Spätkapitalismus*, Frankfurt, 1973, II, 4, pág. 163.

lamentarismo y la decadencia del liberalismo democrático son proporcionales a la creciente preponderancia entre los *clerics* de la noción práctica de delegación aun en el caso de que se hable de representación, y del sistema asambleario en lugar del parlamentario; todo ello en pos de la legitimación más perfecta (61).

En cuarto lugar, resulta indudable que las primeras configuraciones totalitarias habidas hasta ahora se relacionan con las ideas principales de Rousseau. Si no directamente, con su falta de explicación de cómo se podría formar la voluntad general en los Estados grandes y medianos que no responden al tipo de la *cité*. La aspiración a transformar en comunitarias las relaciones sociales mediante el consenso, míticamente interpretado como manifestación de la verdad (62), son elementos esenciales del totalitarismo; sistema que carece de forma, porque consiste precisamente en anular todas las diferencias: todo depende de todo y no existe auténtica Constitución. Esta sólo es verdaderamente constituyente de una unidad si mediante una decisión, *precisa y define* en un sentido determinado lo que frente a la ambigüedad de lo social debe entenderse por existencia política. Únicamente en este caso unifica la sociedad al oponer a la homogeneidad del tiempo social y a la diversificación de la cultura una cierta concepción del tiempo histórico, e imprimírle una dirección concreta. Resulta entonces indiferente la legitimidad de la legalidad que se desprende de ella, porque no tiene como fin directo imponer conductas, sino determinar responsabilidades.

En fin, «consenso» —un concepto moral— es, ha escrito hace poco H. B. Acton, «el eufemismo que se emplea en la segunda mitad del siglo XX en lugar de 'ortodoxia'» (63). Justifica los cambios continuos impuestos por el «Estado educacional», el cual no es sino la sociedad en marcha, que,

(61) «El nuevo modelo de Estado comporta como característica fundamental, según B. de Jouvenel, la inversión de la relación psicológica existente entre el Gobierno y la nación. El Gobierno se halla en manos de una *élite* ilustrada, homogénea en su concepción del mundo, y transmite esa concepción al resto de la sociedad. Viene a ser algo así como un maestro y sus discípulos. Esa idea de uno que enseña y otro que aprende, inherente a la nueva idea de gobierno, contribuye a la legitimación de quienes lo ejercen.» *Los orígenes del Estado moderno. Historia de las ideas políticas en el siglo XIX*, Madrid, 1977, prólogo, pág. 27.

(62) Precisamente la aparición de las teorías del mito (Sorel) constituye la evidencia más fuerte de que la relativa racionalidad del pensamiento parlamentario ha perdido su evidencia. C. SCHMITT: *Die geistesgeschichtliche Lage...*, III, pág. 89. El mito es inconfundible con la utopía que es racionalista. Véase la comparación entre mito y utopía en M. GARCÍA PELAYO: *Mitos y símbolos políticos*, Madrid, 1964, páginas 33 y sigs.

(63) *La moral del mercado*, Madrid, 1978, VI, pág. 203.

desde un centro sin fijeza, destruye una y otra vez todas las instituciones, las cuales resultan ser en cierto modo superfluas (64).

CONCLUSION. LA DESCONFIGURACION DEL ESTADO

Las ideas políticas vigentes pertenecen todavía a la metafísica del siglo XVII. La Ilustración inició una reacción contra aquella teología política principalmente a través de los filósofos ingleses y escoceses que prescindieron del método genético de Hobbes y criticaron el modo de pensar espacial y continuista implantado por Descartes y Spinoza. Esta tendencia fue pronto ahogada por el moralismo romántico que al identificar el Estado y la sociedad en la nación, herencia de la visión cartesiana del hombre moderno, revigorizó la teología política. Casi lo único que permite establecer diferencias entre nuestras ideas políticas y las de aquel siglo es, efectivamente, el grado de romanticismo que las envuelve, el cual se impuso en el lenguaje político a partir de 1848. Así, pues, aunque uno de los méritos de la política moderna consistió en reconocer el valor político de los conceptos, como las creencias perduran más que la práctica, elaborados aquéllos en condiciones muy distintas dominadas por el modo de pensar continuista, resultan inadecuados para aprehender la realidad de la «época de la discontinuidad» (65). La permanente crisis del Estado, que refleja la crisis del pensamiento político, constituye un testimonio suficiente.

Desde aquella pseudorrevolución política, pero en otro sentido tan efectiva por cuanto entonces cobra cuerpo la emancipación de la clase de los

(64) Sin embargo, en cualquier caso, «legitimidad y representación son dos conceptos completamente distintos», de modo que «por sí sola la legitimidad no presta base ni a la autoridad, ni a la *potestas*, ni a la representación. En la época de su existencia política más intensa —recuerda C. Schmitt— la monarquía se llamó *absoluta*; esto significaba *legibus solutus*: precisamente la renuncia a la legitimidad... Una monarquía que no es sino 'legítima' está ya por eso, política e históricamente, muerta». *Teoría de la Constitución*, 16, III, 2, pág. 245. Al respecto, escribía A. Weber en 1925: «Ideas regias e imperiales flotarán aún durante mucho tiempo como fuerzas efectivas sobre la vida política de los antiguos países legitimistas y actuarán en ellos. Ni siquiera es imposible que sobrevengan aún en estos países restauraciones de reyes y emperadores. Lo que entonces vuelva será la monarquía, pero no el antiguo legitimismo; no será la realeza por la gracia de Dios intacta, sino un régimen puramente exterior, apoyado en la fuerza y muy limitado; es decir, por tanto, una monarquía pretoriana, mera forma monárquica de expresión de la voluntad popular, limitada por ella y que sólo podrá moverse dentro de los límites que ésta le trace.» *Op. cit.*, VI, 2, pág. 122.

(65) P. DRUCKER: *The Age of Discontinuity*, Londres, 1970.

clercs, depositaria del *pouvoir spirituel*, es una realidad que la filosofía y el pensamiento en general, con las escasas excepciones de Nietzsche, Sorrel o Weber, se desentienden de la cualidad de ser existencial de la política. Las ideas políticas, utilizadas como armas de esa clase en ascenso y, por tanto en sentido antiestatal, tienden a ser en la civilización científica ideas sobre las ideas, es decir, métodos, si vale la definición de Spinoza de que el método es la idea de las ideas, en progresivo alejamiento o desfiguración de su objeto. Es precisamente Rousseau el más preclaro promotor de esta actitud de la inteligencia política cuyo sentido histórico se reduce a un geneticismo sin pruebas. Ahóndase así la distancia entre la política y la realidad efectiva, distancia que aumenta todavía más el positivismo de la *political science* al hacer imposible el pensar sobre la reflexión permanente (*Dauerreflexion*) (66).

De ahí la gran necesidad de justificación que, como ha señalado J. Ellul, tiene el hombre de nuestro tiempo. Necesidad que la práctica política trata de compensar mediante la legitimidad, fundada sin solución de continuidad, en el consentimiento universal. Lo de menos es que la legitimidad sea uno de los muchos conceptos políticos contrarrevolucionarios que se apropian los intelectuales después de 1848; lo importante es que se trata del concepto que necesita el pensamiento continuista para enmascarar las discontinuidades que se dan en la realidad efectiva. Es, en suma, uno de esos conceptos analíticos que, según ha notado Schelsky, al superponerse a la realidad social se convierten en forma de la realidad social inmediata, autoeliminan su función analítica y llevan todo el proceso de conocimiento subsiguiente a un plano cada vez más abstracto e indiferente a los contenidos. De esta manera, su misma ambigüedad hace de la palabra una de las armas políticas más poderosas; pues puede ser aplicada de la manera más contradictoria, tanto a los actos técnicos en que se produce el gobierno de la democracia de masas, como a aquellas situaciones a que dan lugar con su natural inestabilidad las Constituciones que al institucionalizar la voluntad del pueblo, ven su forma desbordada por el excesivo contenido de materia.

En la tradición política, al ser lo político un campo existencial, lo decisivo es que, simplemente, un Gobierno no sea ilegítimo, es decir, tiránico, al establecerse, ya que, de hecho, todos los regímenes empiezan así; el satisfactorio ejercicio del poder constituía la fuente de legitimación. Pero según la *intelligentzia*, el Gobierno no se justifica por su actividad en una situación fáctica, sino por el hecho de que se incline hacia un determinado sistema

(66) Véase H. SCHELSKY: *El hombre en la civilización científica y otros ensayos*, Buenos Aires, 1967, especialmente 4, págs. 105 y sigs.

de ideas. La lucha política tiene entonces por objetivo la determinación del sentido del hombre, y su realización en un asunto meramente técnico o de gobierno. Es ésta una actitud típicamente rousseauniana, pues cualesquiera que sean las maneras concretas en que se formule, da por supuesto que el resultado ha de ser un hipotético *sistema* en que los fines de los individuos son idénticos a los de su sociedad. Por cierto que la idea de democracia pierde ahí toda su sustancia clásica convirtiéndose en una ilusión, pues, como el mismo Aristóteles había advertido ya a Platón, la identificación de los fines individuales con los sociales destruye a los dos. Si bien Rousseau no propone ningún mito, al menos en el sentido del *Leviathan* de Hobbes, sin embargo, el rousseaunismo político es todo él en su conjunto, una forma racionalista de un mito que siempre se renueva en tiempos de crisis: el «mito del reino» (67).

Pues, efectivamente, Rousseau pertenece al racionalismo, ya que no se opone a ese modo de pensar en continuidades; constituye quizá, por el contrario, en cuanto pensador político, uno de los ejemplos más característicos si se exceptúan entre los metafísicos al padre Malebranche y a Spinoza. Le distingue que al combatir las consecuencias políticas de la metafísica del poder, omitió el duro realismo respecto a la naturaleza humana que confería su fuerza a las concepciones políticas del siglo xvii. Al diluir la realidad del poder, contribuyó más que nadie, a desviar el pensamiento político de su verdadero objetivo, haciendo de él una especie de juego estético. Entonces, mientras la práctica política va por un lado, la reflexión se ocupa permanentemente de hechos y de teorías que pertenecen al pasado. Para colmar el *gap*, sólo se dispone de mitos o ficciones como el consenso y la legitimidad. El rousseaunismo, al querer disolver el poder, concibe el dominio como una simple relación de autoridad y obediencia; se olvida del descubrimiento de Hobbes de que la dominación es también protección y reconocimiento; es decir, que no consiste sólo en poder, sino que también es derecho. Con ello mina lentamente la trama del Estado de Derecho de inspiración hobbesiana, sin ser capaz de ofrecer más doctrina de la forma política que una vaga mixtura republicana. Pone en su lugar la actividad y la reflexión permanentes sobre la legitimidad, como única propuesta para reincorporar al hombre del siglo xx al lugar que ha perdido en la realidad política; de hecho, hace que su comportamiento dependa siempre más del sistema el cual (por cierto, a diferencia de la forma), dada la naturaleza de la acción técnica objetiva en que se manifiesta la actividad estatal

(67) Véase M. GARCÍA-Pelayo, *op. cit.*, «El reino feliz en los tiempos finales», págs. 9 y sigs.

en la civilización científica, tiende a dejar de lado incluso a las ideologías que lo propugnan; ni siquiera siente la necesidad de refutarlas, limitándose a servirse de ellas para sus fines. El cambio histórico queda continuamente aplazado por la prioridad que se atribuye al cambio social, mientras el Estado prolonga su existencia compleja e informe en una crisis permanente, de cuyos momentos más agudos, que se citan como tiempo nuevo, pueden salir también Estados u órdenes nuevos; que todo lo más son una recomposición de materiales viejos junto con la asunción de otras funciones que se suscitan en la sociedad, que es ahora más innovadora que el Estado, y que pertenecen a ella. Pues la política que elude sistemáticamente la decisión acerca de lo que es político no puede ser sino un arreglo de cuentas e intereses y una incansable y absurda tarea de salvamento. De ahí extrae, sin embargo, su pretensión de realismo y su apariencia de bondad.