

CAPÍTULO PRIMERO
ELEMENTOS BIOGRÁFICOS,
CRONOLOGÍAS Y PRINCIPALES ESTUDIOS
SOBRE ROUSSEAU Y SUS OBRAS

I. CRONOLOGÍA INDISPENSABLE A PARTIR DE RAYMOND TRUSSON²

- 1712. Nace el 28 de junio de Isaac Rousseau, relojero y Suzanne Bernard, quien muere días después. El padre tiene que ir a laborar a Nyon y deja al niño en Ginebra al cuidado de su cuñado.
- 1722-1724. Vive en Bossoy, en la pensión del pastor Lambercier.
- 1725. Entra de aprendiz al taller de grabados de Ducommun. El 14 de marzo de 1728 encuentra las puertas de la ciudad cerradas y huye a Confignan y después a Annency, donde comienza su aventura con Madame de Warens, quien le envía a Turín para hacerle abjurar del calvinismo.
- 1736. Se instala en Charmettes con Madame de Warens y compone la opera “Iphis et Anaxerete”.
- 1740. Escribe dos nuevas óperas: “La découverte du Nouveau Monde” y “La dissertation sur la musique française”.
- 1762-1764. Es expulsado por la autoridad bernesa de Yverdon: se instaló en Môtiers, que dependía de Neufchatel, que era a su vez una posesión de Prusia.
- Indignado por la indiferencia de sus conciudadanos ginebrinos³ decide abdicar públicamente de sus derechos de burguesía. Se provoca un escándalo y el procurador Tranchin publica las *Cartas escritas desde la campiña* a las que Rousseau contesta con sus *Cartas escritas desde la montaña* (1764). Voltaire, anónimamente, publica los *Sentimientos de los ciudadanos*

² Trusson, Raymond, “Voilà ce que j’ai fait ce que j’ai pensé, ce que je fus”, en *Rousseau, génie de la modernité*, París, 2010, p. 11.

³ A la condena del *Contrato* y del *Emilio*.

revelando que los hijos de Rousseau fueron dejados al cuidado de un “hospicio de pobres”. Comienza a redactar las *Confesiones*.

- En Môtiers, el pastor incita a los habitantes a hostigar a Rousseau; una turba lapida su casa. Huye a la isla de Saint Pierre, en el lago de Berne; la autoridad le expulsa. Acepta (irremediablemente) la oferta de Hume de pasar a Inglaterra.
- 1776. Se instala en la propiedad de Richard Davenport, en el Derbyshire. Llega a imaginar un complot de sus distantes amigos “filósofos” (Hume incluido); huye a Francia, donde es recibido (durante escasos días) por Mirabeau, en Fleury-sous-Medon. Adopta el nombre clandestino de “Renou” y se esconde en la propiedad del príncipe de Conti, Trye-le-Chateau. En noviembre aparece su *Diccionario de música*.
- Entre 1768 y 1769 está en París, Lyon y Grenoble y se detiene en Bourgoin; se casa con Thérèse Levasseur, su “lavandera” (como decía Diderot, escandalizado), instalándose en una granja de Monquin.
- En 1770 llega a París, en donde da “lecturas públicas” de sus *Confesiones*, prohibidas por la policía a petición de su antigua “amiga”, Madame d’Epinay. En junio concluye las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, emprendidas a petición del Conde Wulhorski. Se relaciona con Bernardin de Saint Pierre, quien será su confidente hasta los últimos años de su vida.
- 1771-1775. Herboriza en los alrededores de París, y compone sus *Cartas sobre botánica* y sus tres *Diálogos (Rousseau juzga a Jean Jacques)*. En 1774 conoce a Christop Willdebald Gluck y redacta ensayos sobre las óperas de éste y un *Dictionnaire des termes en usage en botanique*.
- 1776-1778. El 24 de febrero de 1776 Rousseau intenta depositar los *Diálogos* en el Altar Central de Notre-Dame; la reja, cerrada con cadenas, se lo impide, lo que a sus ojos es una “señal celestial”. Comienza las *Rêveries de un promeneur solitaire*. Su salud, su economía, y su mujer se deterioran rápidamente y, a invitación del marqués René de Gérardin, se instala en Ermenonville el 20 de mayo de 1778, para pasar ahí sus últimos días. El 2 de julio del mismo año sucumbe a una grave apoplejía. Es inhumado por Gérardin en l’Isle de Peupliers. En octubre de 1794, la Convención traslada sus restos al Panthéon, en una apoteosis que Rousseau, a diferencia de Voltaire, posiblemente nunca habría imaginado.

II. EL INCLASIFICABLE

Dice Furet⁴ que “Rousseau inventó la naturaleza, la ecología, el egoísmo, la niñez, la igualdad, la democracia y la inteligencia emocional”, inventa en realidad y con todo lo anterior, la *modernidad*, pero también se construye como “*personaje*”, oponiéndose frontalmente a dicha modernidad, paradoja radical como hay muy pocas. Es, quizá, el primer actor de esa “*mauvaise conscience*”, de ser moderno y el autor de una inquietante afirmación: “no hay progreso —decía— si separa y divide en vez de reunir y armonizar, pues el que conocemos ha sido causante del divorcio de lo individual y lo social”. El *Discurso sobre el origen y las causas de la desigualdad entre los hombres* funda el mundo moderno: es el discurso laico de la redención de esas diosas (la razón y la emoción) que propaló su profeta mayor: Jean-Jacques Rousseau.

Rousseau es inclasificable, lo que aumenta el interés contemporáneo por su obra. Ni enciclopedista ni tampoco académico; no pertenece a ninguna sociedad de “hombres de letras” y le aburrieron muy pronto los brillantes salones parisinos. Se niega a ser un “caballero” tradicional y no consiente cortejar a los poderosos; odia a los tiranos, pero también detesta a las muchedumbres. De sus colegas escritores pensó que, como “casta sacerdotal” de su tiempo, eran un club indiferente a los sentimientos y necesidades populares. Fue ajeno al utilitarismo y a ese “moralismo inglés” del que participa Helvetius; el egoísmo como motor de toda conducta le es insoportable: “*Il est naturellement dans tous les cœurs des grandes passions en réserve*”, decía. Detestaba la generalizada incapacidad de “*sentir la vida*” y le repugnaban los “*sediciosos*” y las “*revueltas*”; por ende, le fueron antipáticas las ciudades populosas (sin las que no hay revolución). El campo, las montañas, los lagos y el bosque encantado de su infancia feliz le atrajeron hasta el día de su muerte. Los salones de los enciclopedistas no podrían haber sido su atmósfera aun cuando admirara el “*savoir faire*” que imprimían las grandes damas de aquel siglo prodigioso, dueñas de esos sitios disputadísimos como si de altas condecoraciones sociales y literarias se tratara. En efecto, eso fueron; no las obtuvo Rousseau y acabó por detestarlas.

Rousseau es la personalidad más subyugante del siglo XVIII, pues ningún otro de los otros grandes (Voltaire, Diderot, D’Alembert, Holbach, Helvetius, Jaucourt) reúnen las contradicciones que le hacen actual. No falta quien haya visto en Celine y su “*Voyage au bout de la nuit*” la “reedición” de Rousseau; ello es no sólo una “*boutade*”, es el reconocimiento de su asombrosa actualidad.

⁴ Furet, Françoise, “Le jeu de la vérité”, en *Le Nouvel Observateur*, 19 de junio de 1978.

III. DISCORDIA HISTÓRICA: ROUSSEAU Y VOLTAIRE

A pesar del asunto por el opúsculo *Sentimientos de los ciudadanos*, acusación y denuncia de un Voltaire que ahí rebajó su gloria, en el que señala a Rousseau con dedo hipócrita de pequeño-burgués (indigno de él), reprochándole al padre haber abandonado a sus (cinco) hijos en el hospicio, no obstante esa sórdida discordia, los dos, Rousseau y Voltaire, son *una sola fuerza, un solo empuje y un propósito idéntico* de lucidez, aunque en distintas versiones y en biografías muy divergentes.

En el grabado anónimo del siglo XVIII, “El genio” conduce a ambos al Templo de la Gloria y a la Inmortalidad, dibujo que consagra la coincidente visión en que se fueron haciendo la opinión y la iconografía del “Nuevo régimen”. En la estampa caminan uno al lado del otro: Voltaire con rica casaca bordada, pechera escarolada, larga y rizada peluca, sonrío (ambos sonrían) llevando bajo el brazo (izquierdo) el manuscrito de la “Henriada” (que un Enrique IV, ecuestre y estatuario, subraya en bronce, desde lejos). Lleva en su mano derecha un lujoso bastón. Rousseau, enfundado en un largo gabán, estrecha con su izquierda las flores y hierbas de su botánica; el otro brazo sujeta *El contrato* y un rollo de partituras y manuscritos musicales. A sus pies (en segundo plano), dos niños pequeños quieren representar el futuro y la promesa de su posterioridad. Son, al final, enemigos amistados por la fuerza de sus obras y en la mente de hoy.

Para dar una idea de lo que representó la rivalidad entre Rousseau y Voltaire recojo aquí algunos fragmentos de la carta de aquél a éste (fechada en Montmorency el 17 de junio de 1770, cinco años después de la publicación del *Discurso sobre la desigualdad*), prueba “irrefutable” del talento de Jean-Jacques para sumir en el oprobio a un Voltaire ya envejecido, achacoso y multimillonario, propietario de Ferney:

Ya no os quiero más Monsieur; me habéis causado los males más graves posibles, a mí, quien fui vuestro más entusiasta discípulo. Me habéis alienado de mis conciudadanos de Ginebra, entre quienes os prodigué aplausos y me haréis morir en tierra extraña. Os odio, porque así lo habéis querido vos. En mí, sólo resta la admiración por vuestro genio y por vuestros escritos. Si sólo puedo honrar en vos vuestros talentos, no es culpa mía.

Entre los dos hay más diferencias que semejanzas, pues se impone el *impulso coincidente*: la liberación intelectual y sentimental de “los modernos”, que ambos contribuyeron a alumbrar, en el doble sentido del término.

Zeev Sternhel sostiene en *Au cœur des Lumières*⁵ que Voltaire no es un “filósofo” estrictamente hablando pues, con todo su genio literario, no consigue una “Weltanschauung”, y su marco conceptual, antiautoritario, no está fundado en *ninguna reflexión filosófica original*. Rousseau, por el contrario, es “el único gran filósofo de las Luces francesas”, motivo (como ningún otro escritor del siglo XVIII) de odios y reproches. Esto le viene —aventura Sternhel— a causa de lo que explicaba Judit Shaklar en *Man and Citizens*: “otros, además de Rousseau, han escrito sobre los desheredados de la fortuna en términos medidos y suelen convencernos frecuentemente, pero no han sabido eslabonar eso, como lo hizo Rousseau, con una prosa ética. Alguno ha dicho que fue el Homero de los perdedores”.

Rousseau vio claramente que todo se cifraba en lo político y que, de cualquier modo en que se mirara, todo pueblo no sería sino lo que la naturaleza de su gobierno lo llevara a ser. La gran cuestión sobre el mejor gobierno posible podía entonces reducirse a esta: “¿cuál es la naturaleza del gobierno propicio a formar un pueblo el más virtuoso, el más esclarecido, el más sabio, en fin, el mejor?” (tomando esta palabra en el sentido más ajustado). En efecto, en el siglo XVIII el poder político se ha convertido en el fundamento de *todo poder*. Rousseau, como ningún otro, comprendió que la libertad política estaba en la base de las demás libertades y sacó, como ningún otro, las conclusiones de ello.

Esta primacía de la política, esta supremacía contraria a la de la cultura, (predicada por sus contemporáneos) es otra más de las razones por la cual Rousseau es figura excepcional de las Luces.

Para otros (Voltaire entre ellos), dicha preferencia era vulgar, campesina, atavismo de cantones suizos. No obstante esa ambigüedad, el claroscuro rusioniano no tiene parangón en la historia de la filosofía política; sus contemporáneos lo sospechaban. Dice Sternhell: “Rousseau es el más grande de los críticos de la desigualdad y de la negación de la autonomía del individuo”. Su más grande admirador y detractor, Nietzsche, al hacer la lista de los “ocho gigantes” no tuvo más remedio que incluirlo: Epicuro y Montaigne; Goethe y Spinoza; Platón y Rousseau; Pascal y Schopenhauer. Hay mucho que separa a Rousseau de Nietzsche, pero les vincula a ambos “el horror al conformismo” que engendra “la ideología de los hechos” y la negativa a inclinar la cerviz ante “la puissance de l’histoire”, el gesto mecánico de aquiescencia frente a toda potencia.

Aun Fénelon, preceptor del delfín en el *Télémaco* y adversario de Rousseau (y de Bossuet), ya había entendido que el mundo salía en aquel enton-

⁵ Sternhel, Zeev, “Au cœur des Lumières”, en *Rousseau, génie de la modernité, cit.*, pp. 16 y 17.

ces de la barbarie y podía lanzarse a la conquista del presente y el futuro. El individuo y las generaciones de las que forma parte serían dueños de su existencia, ya resuelta la querrela entre antiguos y modernos, forjando un mundo que sus ancestros no hubieran podido soñar. Pronto comenzarán a pedir cuentas y a preguntarse sobre la causa de su desdicha e, impacientes, decretarán la revolución. Ese fue el mensaje profundo e imperecedero de la vida y la obra de Rousseau.

El *Discurso sobre la desigualdad*, extraordinario ensayo inaugural de la antropología filosófica, acaba por destruir la concepción religiosa de la vida; enarbola la bandera de la revuelta contra las injusticias sociales. El origen del mal inigualitario son las estructuras sociales, ante todo “la propiedad”. No es extraño que el primer ataque contra Rousseau proviniera de Edmund Burke, fundador del conservatismo y del pánico hacia la Revolución francesa. El antirrusoniano definitivo en el siglo XX fue Hipólito Taine, un archifrancés. Esta y otras paradojas llenan la vida y la obra de Rousseau y las historias de ellas durante doscientos años y más.

Algunos dicitos como los que siguen darán idea del extremismo que le ha envuelto siempre.

El Contrato social para Taine, es “inico” pues ha sido celebrado entre pobres y ricos para garantizarles a estos últimos su supremacía, valiéndose, no sólo de la fuerza, sino de sofisticas falsedades. Es el fundamento del *despotismo democrático*, única fuente de derecho. A la tradición “del siniestro ginebrino”, Renán quiso oponerle una reforma intelectual y moral, denunciando como falsa la política de Rousseau, “democracia terrorista”, “tiranía plebeya” (Joseph de Maistre, Sorel, Barrès y Maurras serán sus seguidores). En una línea de mucho menor registro, Isaiah Berlín desprecia a Rousseau, al punto de calificarlo como “petit voyou de génie”. Con estupidez monumental le emparenta con Hitler, Mussolini y los comunistas. Esta imbecilidad hizo fortuna en lectores y autores frívolos, atentos a “modas” ensayísticas. Hace treinta años Berlín hizo furor entre algunos: hoy casi nadie le lee. Incluso se atrevió a afirmar el siguiente disparate: “convencido de que todo podría ser descubierto por la libre razón humana, Rousseau es uno de los más monstruosos y más siniestros enemigos de la libertad en toda la historia del pensamiento moderno” (*Freedom and his betrayal*), lo que no parece dejar margen ni a la discusión racional ni al libre examen de las ideas. Berlín parece así una suerte de remedo nominativo de aquel profeta, su consanguíneo atento a Jehová y a sus dicitos inapelables, belicosos y abrumadores tan alejados de la modernidad occidental. La disputa irracional, librada hoy en los territorios “bíblicos”, negando derechos, olvidando dolorosas lecciones, enfrentando fundamentalismos anacrónicos ofenden a la razón, el patrimo-

nio común, aun cuando haya quienes la desprecien y le antepongan “revelaciones” incommunicables, que es la inercia de aquellas parrafadas de Berlín, anclado en “arcanas promesas” divinas, antipáticas, excluyentes e inadmisibles. Tuvo Berlín la ocurrencia de pergeñar un opúsculo (que contiene sus peroraciones de las conferencias A. W. Mellon en The National Gallery of Art de Washington) sobre el Romanticismo en el que llega a extremos que se le pueden “pasar” a Voltaire (por haber sido quien es) pero que no tienen ningún lenitivo en este lord ruso-inglés, uno de cuyos apotegmas favoritos, muy profundo y muy trivial, era “todo es lo que es...”. Ya por ahí se van viendo sus indudables limitaciones.

Lo que sigue son algunos extractos del opúsculo citado, a fin de mostrar el tono y el grado de intolerante ignorancia ante los escritos de Rousseau, propalado por uno de los “campeones” de las libertades (*la del mercado en primer lugar*, como puede uno comprobar y hasta suponer). Berlín murió en 1997 no sin antes dejar consignados los siguientes disparates sobre Rousseau:

Sin embargo, el Rousseau *responsable* de las ideas de Robespierre y de las de los jacobinos franceses... que creían [se refiere a los discípulos de Rousseau] en la necesidad de luchar por sus creencias aun con el último respiro de sus cuerpos, en el valor del martirio como tal *sin importar cual fuera el fin de dicho martirio*... El Rousseau era paranoico, salvaje y taciturno... neurótico, como diríamos hoy... La doctrina de Rousseau que heredaron los jacobinos... Rousseau era único y egocéntrico. [Su doctrina] era opuesta a la visión de que la verdad estaba igualmente abierta a todo hombre sensato que no enturbiara sus pensamientos con emociones e ignorancia innecesarias... Rousseau era un sofista... Rousseau, incluso en sus más *violentas* lucubraciones... El *hombre simple* como proclamaba Rousseau.

El infundado reproche de ser Rousseau el progenitor de Robespierre y el jacobinismo es un lugar común y, como tal, una rutina sin reflexión. Más adelante apoyados en análisis —eso sí serios y documentados— habremos de ver cómo se disuelve y no queda nada de aquel juicio facilón. Lo que asombra y decepciona es que el “gurú” favorito del mundo anglosajón en el tema de “libertades civiles, premiado por sus paisanos jerosolomitano, haya podido desbarrar de este modo imperdonable. Las otras calumnias de I. Berlín contra Rousseau, lo de “paranoico” y “salvaje”, “neurótico”, “irracional”, “sentimental”, “mártir ciego de propósitos”, son demonios con que Berlín cargó inexplicablemente. ¿Inexplicablemente? Quizá no lo sea tanto: en la vida del famoso divulgador, ennoblecido por Inglaterra y su ejemplar casa reinante, hay episodios de persecución y el trauma infantil que le produjo la revolución bolchevique de 1917 que creyó provenía de los jacobinos,

luego entonces también de Rousseau. El joven hubo de mimetizarse en los grandes colegios ingleses en donde reina la muy británica prohibición sobre los sentimientos, lo irracional y lo salvaje que hay en todos los hombres: antirrusoniana químicamente pura. Al acusar Berlín a Rousseau de sofista, acusación sin argumentos ni sustento alguno, lo que hace es simplemente caracterizarse él mismo: sofista de segunda fila, filósofo del refrito.

Rousseau llegó a acumular detractores hasta bien entrado el siglo XIX: Benjamín Constant, con displicencia aristocrática, rehusó ingresar a esa “cofradía de espíritus subalternos, enemigos de las verdades valientes. Rousseau —dijo— fue el primero en convertir el sentimiento de nuestros derechos en algo del dominio popular”. El amigo de Madame de Staël con esto honró su “intelecto antirrusoniano”.

“¿Qué debe hacerse para instaurar la soberanía de la ley?”; esa era “la gran pregunta”. Rousseau responde con la *ley de la mayoría*, pues sólo una de ellas requiere *la unanimidad*: el pacto social, “la voz del mayor número obliga a todos”. No podría haber imaginado que el principio llegara a ser fundamento de poderes dictatoriales de toda laya, pues para él dicho pensamiento debía estar anclado en componentes éticos.

Llegó la última ola antirrusoniana: el neoconservatismo o neoconservadurismo, es decir, Thatcher, Reagan, pandilla infecta, “econoteólogos” incluidos, “de pacotilla”, ¡la invariable “pacotilla” de derechas! Sabemos el desastre en que concluyó aquello que fue, en efecto, “el fin de una historia”, de una minúscula y baratona historieta “desilustrada”.

IV. EN BUSCA DE LA VIRTUD MORAL

En el *Diccionario filosófico portátil* de Voltaire, publicado en 1764, se afirma que la virtud es hacer el bien, “beneficiar al prójimo”. El giro es radical pues la fe y la esperanza y la templanza y las otras cardinales, si no guardan relación con los demás, es decir, si no son sociales no pueden considerarse virtudes. A la salvación como valor supremo, le reemplaza la felicidad en esta tierra y a la perspectiva escatológica el interés por la vida presente y sus requerimientos apremiantes, impostergables: la felicidad está en la inmanencia y no hay porqué situarla en trascendencias de ultratumba.

“La felicidad deviene una idea nueva en Europa”, dirá Saint-Just más tarde. La réplica teológica no se hace esperar y en el *Diccionario filosófico portátil* de 1770, Paulian responde indignado a Voltaire denunciando “la audacia de sugerir que no debiera considerarse vicioso un solitario, glotón,

ebrio y librado a los excesos más infames, siempre que todo esto quedara en secreto”.

Voltaire al final de cuentas y radicalizando a Pierre Bayle (1647-1706) (*Nouvelles de la Republique des lettres*) hizo surgir la novedad de una *comunidad intelectual* más allá de pertenencias religiosas y nacionales. El pesimismo antropológico sobrevuela el pensamiento de Bayle: los cristianos pueden actuar por motivos desviados y los ateos pueden, por un bien fundado interés o por la mera “estética del orden”, comportarse virtuosamente. La religión natural (fundamento de las religiones positivas) rompe el monopolio de la revelada. Se deja atrás el pecado original y la conciencia de una culpabilidad innata. De ahí a la destrucción del judaísmo, del cristianismo y del mahometismo no hay sino un paso. Holbach y Condillac acabarían dándolo. Onfray lo ha glosado recientemente,⁶ revisando los dictados clásicos sobre los enciclopedistas. Dicha virtud, estrictamente humana, depende de “une bonne nature”, de una bondad natural que fue preciso comprobar. Los viajeros evocaban poblaciones lejanas en las que practicaban un primitivo comunismo y una solidaridad muy contrastante con el egoísmo acaparador los “pueblos civilizados”, pero otros registraban escenas de antropofagia y de crueldades. La pregunta de los filósofos del siglo XVIII gira alrededor de esa “naturaleza humana”, que determina el comportamiento. Hay que recordar que el siglo se inclina mayormente al empirismo: nuestras ideas y principios provienen de nuestras experiencias y costumbres, de la educación que hemos recibido; pero ¿hay una conciencia moral persistente en cada uno de nosotros, anterior a la que resulta del aprendizaje de la vida social de la costumbre? Rousseau estaba convencido de que así ocurre. “*Conscience, conscience, instinct divin, immortelle et celeste voix*”. La piedad permite que reconocamos a un semejante en otro ser humano y se transmuta en conciencia para hacernos actuar en el sentido de una “solidaridad instintiva”.

La historia de la búsqueda de la “naturaleza humana” es el itinerario brillante y audaz del siglo XVIII. Offray De Le Mettrie (1709-1751) concluyó reduciendo todo a la máquina del organismo que aprende a reaccionar por un impulso que nos inhibe de hacer a otro lo que no quisiéramos que nos hiciera a nosotros mismos. No es tanto un altruismo cuando un sabio egoísmo, un egoísmo inteligente, saludable para la especie y para el individuo. Los remordimientos son mera consecuencia de la educación recibida: prejuicios. La formación médica de Le Mettrie leataba al principio de “lo innato” y sus determinismos orgánicos (Rousseau tuvo con los médicos y su saber actitud ambivalente, paradójica: creía estar aquejado

⁶ Onfray, Michel, *Los ultras de las Luces*, Barcelona, 2010.

de todos los padecimientos imaginables, pero rechazaba el conocimiento médico de su época, calificándolo de maligno y oscurantista. Recomendaba se atuvieran exclusivamente a lo observado. En virtud de esa mirada, objetiva y analítica, desecharían las preconcepciones y dogmas medicistas acumulados en el curso de los siglos. Aquejado de prostatitis y de insuficiencia renal, en medio de agudos dolores, rectificó aquella descalificación. A Bernardino de Saint-Pierre le confió: “Si hiciera una nueva edición de mis obras, suavizaría lo que he escrito sobre los médicos. En todos los países son los verdaderamente sabios”. Claro que aquello lo dijo después de una reconfortante sedación).

Claude Adrien Helvetius (1715-1771) representa la versión moral del realismo económico, con su idea del equilibrio de los intereses individuales en la confrontación de los egoísmos o “amores propios”. Recusó los sentimientos abstractos e innatos, “inherentes a la humanidad” y propuso aceptar la relatividad de nuestros valores, los que únicamente deben ser calificados por su utilidad social. La benevolencia (el sentido moral de la bondad) debe ser proporcional a la utilidad que ella represente.

Thiry d’Holbach (1723-1789) también admite, como Helvetius, que “l’intérêt est le unique mobile des actions humaines”. No todos los hombres estamos organizados de la misma forma, determinada y modificada por la educación. Algunos pueden verse atraídos a placeres “plus moraux ou moins immédiats” y encuentran un interés (que nada tiene de paradójico) en *el altruismo*. La virtud tiene su recompensa en practicarla. A diferencia de la moral religiosa, que sitúa la recompensa en el más allá, la moral laica hace a cada uno libre, responsable y autónomo. La sociedad tiene por función intervenir en el equilibrio general de las pasiones y los intereses, *introduciendo la sanción jurídica* para castigar las infracciones a dicho equilibrio y para alentar la solidaridad entre los individuos (la universidad de Ginebra, en la que algunas de estas notas han sido escritas, viene de publicar: *El arte jurídico de castigar*, que descuella en la mesa de nuevas ediciones, en la biblioteca de la Facultad de Derecho de Plainpalais: el título algo tiene de descarnado y glacial).

Las leyes forman parte de ese cálculo que cada uno es capaz de efectuar sobre su interés personal. Cuando las leyes sean injustas (como a Holbach le parecieron las de su tiempo) toca al hombre replegarse a la esfera privada, a fin de aguardar los cambios del porvenir.

Benevolencia y beneficencia son los nombres laicos de los antiguos amor al prójimo y caridad. Actuamos para nuestros hijos y para nuestra descendencia; creamos para las generaciones futuras y deseamos permanecer en su memoria: la historia remplaza “a la diestra de Dios”, destino ultraterreno

de los justos. Por ello Holbach puede concluir su moral con la fórmula: “de todos los proyectos, el más impracticable para quien vive en sociedad, es el de ser *solitariamente* feliz”.

Holbach le sirvió a Rousseau como el modelo de “Wolmar”, el ateo en *Julia o la nueva Heloisa*. Sade solía complacerse al identificarse con Wolmar. Diderot trabajó esta misma línea en *El sobrino de Rameau*, que permaneció inédito, hasta que en 1805 Goethe lo tradujo. La edición francesa hubo de aguardar a 1823. En la obra hay rastros de Shaftesbury que le interesó a Diderot tanto como para traducirlo. Shaftesbury fue el campeón de esa benevolencia universal, la gran favorita del siglo XVIII.

La nueva Heloisa y la “*Clarissa*”, de Robertson inician una distinta sensibilidad en ávidos lectores y la nueva forma literaria preparará la pasión burguesa por la novela durante los siguientes siglos.

Según Diderot en *El sobrino de Rameau*, todos los días hay pruebas de que la conciencia moral tiene excepciones: así como hay sordos y ciegos, también los hay para los dictados éticos. En una carta a Sofía Volland, dice que “un hombre débil es incapaz de soportar grandes males, pero lo es también para contender con grandes bienes”. Sade, con este arsenal, jugará a descubrir la ecuación que iguala el placer de uno con el sufrimiento de otro. Con ello se sitúa en las antípodas de la Ilustración y en la locura postrera de Charenton.

V. GINEBRA. LA REALIDAD Y EL DESEO

D’Alembert es autor del artículo “Ginebra” de la *Encyclopédie* (1757). Influida e informado por el Voltaire de Des Délices (su mansión arriba de la Puerta Cornavin) fabrica “un elogio”, que se explica en virtud de la finalidad última: denunciar (indirecta aunque no tan sutilmente como pudiera suponerse) el estado de cosas de la Francia de Luis XV: Monarquía absoluta *versus* República democrática de libertades civiles; catolicismo de disputas teológicas (quietismo, jansenismo, molinismo) frente al cristianismo racionalista, austero y frío de los pastores espirituales de Ginebra; el claroscuro era evidente. Además, derroche de dineros públicos allá, austeridad severa aquí, la tenaz cigarra francesa y la pacífica hormiga alpina: Le Parc des Cierfs vicioso y el bosquecillo salutífero Des Eaux Vives; disolutos aristócratas en las riberas del Sena y piadosos burgueses, de paciente relojería, al borde del lago cristalino imbele, en cuyas aguas se reflejaba la prosperidad del sentido común ligado a un igualitarismo legal, sin escarapelas ni fanfarrias. Pronto habría de surgir el penoso tema del espaldarazo de Rousseau a

la supresión del teatro en Ginebra (un Rousseau sospechoso de segundas intenciones). D'Alembert, escandalizado por dicha censura, exigió su derogación y se encaró a Rousseau y no le faltaba razón, pues a la noble tradición francesa de la escena la encomiaba no sólo en clave estética: el teatro enseña asimismo respeto por el lenguaje, cortesía y buenos modales, refinamiento de costumbres y de reacciones humanas, siendo un agente poderoso de la civilización (así lo vio Richelieu y al usarlo posibilitó a Racine el camino de la gloria).

Rousseau expresó “una rara violencia contra el teatro”. Dice Duflo que por ello se hizo antienciclopedista, acusación grave, ya que no podía ignorar que la empresa pasaba por sus momentos más difíciles, no tan “momentáneos” pues sería suprimida durante nueve años: fue la *gran ruptura* de aquel entonces. Rousseau no podía soslayar (como tampoco Montesquieu) que lo importante para la República era promover la “verdad” (en el sentido que aquí ha quedado expuesto) y el amor a la igualdad (en la acepción que explicaremos más adelante). Una cosa era París corrompido, disoluto, libertino y perverso, y otra Ginebra, frugal, laboriosa, temerosa de Dios, tan sosegada que el trajín teatral sólo habría de acarrearle desventuras. Rousseau pensaba además, que el teatro no es sino una forma de halagar o justificar y, a veces hasta enaltecer nuestras pasiones, pues el espectáculo está sujeto siempre al favor del público, en consecuencia, al gusto dominante: nada puede tener de reformista a menos que pretendiera herirse de muerte, lo que sería absurdo. Ni Aristóteles puede alegarse en defensa del teatro, pues es falso que la tragedia encause las pasiones: excitadas ficticiamente una convoca a sus hermanas, pues siguen siendo inseparables y las demás acuden en tropel a donde se encuentre cualquiera de ellas.

Duflo propone la analogía: como en las series televisivas de hoy, el teatro del siglo XVIII no aproxima al sufrimiento o a los problemas y dolencias de otros; lo que en realidad ocurre es que los pone a suficiente distancia como para ser asimilados (es decir relativizados); resulta entonces contraproducente, pues refuerza la indiferencia moral ante la desgracia ajena. El hecho innegable es que el teatro francés del siglo XVIII pretendió ser modelo de cortesía, urbanidad y de buenas maneras y fue, en realidad, un reflejo (elaboradísimo si se quiere) de la corrupción aristocrática parisiense, que en los primeros años de la regencia, durante la minoridad de Luis XV, alcanzó en el Palais Royal el sulfurado prestigio de que gozó con justicia. Se comprende que Rousseau reaccionara con antipatía a estas constataciones que confirmaban su tesis acerca de una corruptífera civilización, errónea y despreciable y que la rechazara para Ginebra. El trasfondo es el de la frontera de los derechos de expresión y manifestación y los dictados de “salud pública”.

Finalmente, sostuvo que el arte de los comediantes es vergonzoso, pues reside en la capacidad y oficio de mentir, de confundir, de aparentar lo que no se es. Además, los actores suelen parecer afeminados y todo sería tolerable excepto esta fundamental contravención de la naturaleza. ¿Quién le iba a decir a Rousseau que este *dictum proto-homóforo* sería rescatado, doscientos y pico de años, por los herederos de sus enemigos? ¿Cómo podría haber adivinado que les hacía el juego a oscurantistas execrables?

La visión rusioniana, virtuosa e igualitaria, tenía, por fuerza de necesidad, que tomar distancia de las ocurrencias de sus compañeros franceses, ligados a la corte, venidos algunos de la aristocracia y beneficiarios casi todos de privilegios y distinciones ajenas a su amado mundo ginebrino, mayormente homogéneo que defenderá hasta que le sea imposible hacerlo, cuando al fin abra los ojos y despierte ante la ingratitud e indiferencia de sus conciudadanos.

La *Encyclopédie ou dictionnaire raisonne des sciences, des arts es et des métiers* que Diderot fue publicando a lo largo de casi tres décadas, contó con la colaboración principalísima de D'Alembert. Este último fue el redactor del artículo "Genève", el polémico dictamen sobre la ciudad-Estado de Rousseau, quien lo objetó con la vehemencia con que se defienden las cosas que nos son entrañables. Había en él varios juicios que enojaron al filósofo y a pesar de la amistad generosa (le visitó en su prisión en Vincennes) que le unía a Diderot, los descalificó sin contemplaciones y acabó rompiendo con los enciclopedistas, quienes nunca le fueron simpáticos del todo. Eran los árbitros de la literatura francesa, protegidos por el partido "progre" en Versalles (Pompadour a la cabeza) y, en consecuencia, enemigos temibles que Rousseau enfrentó asumiendo desagradables consecuencias muy previsibles. Todo el mundo se le echó encima, comenzando, claro está, por Voltaire. Nadie le defendió.

El artículo de la *Enciclopedia*, al elogiar la forma del gobierno ginebrino ("con todas las ventajas de la democracia sin ninguno de sus inconvenientes"), metía en problemas a Rousseau por varias razones: pintaba un cuadro de esa sociedad como indiferente en materia de religión, casi deísta más que cristiana (en la línea del desiderátum de la "religión natural") y él era entusiasta de los evangelios. Pero, además, esto se hacía no sin antes reprocharle a Calvino el suplicio y la muerte de Miguel Servet a causa de la disputa por la naturaleza divina de Jesucristo, recordando, en contrapartida la de San Bartolomé de Catalina de Médicis y el suplicio de J. Hus, grandes atrocidades, ambas del "catolicismo político". Eso hubiera sido lo de menos, aunque nadie podía soslayar que se trataba de juicios históricos que habrían de perdurar. Lo que no se podía disimular era el reproche desdeñoso de los

enciclopedistas franceses por la cultura de Ginebra: mal gusto musical —dijeron—, mal gusto ornamental y pésimo gusto literario. Propusieron un remedio: las comedias que les enseñaran a hablar, a sentir y a portarse como es debido. Y aquello, con razón, resultó de una petulancia inadmisibles y obligó a Rousseau a defender lo suyo.⁷ Además, el tema de los espectáculos públicos (que tanto le habían gustado en sus estancias parisinas) le tenía un cuanto hastiado y en París no se le había hecho mucha fiesta a sus obras musicales y a sus comedias. Un dejo de resentimiento demasiado humano hubo en su fulminante respuesta y en su acre ruptura con “les philosophes”.

Tenía conciencia que, entre esos filósofos, él era el único verdaderamente original, aunque el gremio europeo no le concediera su reconocimiento. Todo se conjuró para que Rousseau pudiera exclamar ¡ya basta!, como lo hizo de ahí en adelante, una y otra vez. En el “affaire” del artículo para la enciclopedia ¡cuánto menosprecio, hacia Rousseau! Diderot pudo muy bien asignárselo inobjetablemente; en vez de hacerlo así, no por amistad, sino por ser el mejor informado prefirió (o fue presionado para) encargarlo a D’Alembert, endeble y libresco. Con ello faltó doblemente a la pulcritud intelectual y a la amistad, es decir, eligió el peor de los caminos.

“Au fond, Genève suffit pour expliquer Rousseau”. La sentencia, acuñada en 1851 por Hornung, resume la pretensión helvética de recuperar al más famoso de sus hijos, su gran figura universal, y también el más incómodo. Los años de indiferencia y rechazo frontal no son para enorgullecer a nadie y hubo de intentarse el ya consabido “borrón y cuenta nueva” sin el que no es posible vivir mirando hacia el frente, en cuestiones históricas e ideológicas, como fue el caso. El partido ginebrino progresista (el “partido radical”) se movilizó enarbolando el estandarte reivindicatorio frente a la oligarquía dueña de la ciudadela calvinista, cuyos ideólogos Vinet y Topffer habían logrado establecerlo como pestífera figura impresentable, muy peligrosa para la Suiza romana. Pero la revalorización de Rousseau era necesaria para los fines de identidad nacionalista que privaban entonces en Europa (Alemania e Italia son los ejemplos más destacados). Surgió la teoría según la cual sus virtudes se debían a Ginebra, y los extravíos, en cambio, había que reprochárselos a la corrupción parisina en la que sobrenadó, simpleza que, sin embargo, fue útil y revaloró la originalidad de su pensamiento. Los historiadores de la literatura suiza, Godet y Rossel, construyeron —dice Meizoz—⁸ “el arquetipo ginebrino rusioniano”, invocado el

⁷ *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers (articles choisis)*, París, 1986, t. II, pp. 137-143.

⁸ Meizoz, Jérôme, *Le Gueux philosophe (Jean-Jacques Rousseau)*, Lausanne, 2003, p. 73.

apotegma de Bonald: “la littérature est l’expression de la société”. Después vendría la fundación de la *Société Jean-Jacques Rousseau* que, desde 1905, publica los imprescindibles *Annales* y la monumental erudición de Ritter.

La polémica se trasladó a otros términos: ¿Rousseau debe ser enfocado y leído en clave suiza o en clave ginebrina? Resalta, desde luego, la debilidad intrínseca de esta dicotómica forma de abordar un asunto tan complejo como es la mente de Rousseau y sus productos: se le llegó a diagnosticar sentimientos de “helveticidad” y convicciones patrióticas de un sustento más que discutible. Y no faltaron los inevitables lugares comunes sobre la “etnicidad” y “el medio ambiente natural y espiritual” para reclamarlo suizo, puramente suizo, sin adherencias “extranjeras” que fueron —se dijo— causa de sus numerosos problemas. El hijo pródigo había regresado al hogar paterno y la *Nueva Heloísa* era la novela que únicamente el Lago Léman podía haber inspirado. Todo aquello quedó colgado de una frase de Rousseau en su carta de 29 de noviembre de 1758 a Sarasin: “*Tout ce que j’ai dit de bon, je le tiens de mon pays*”. Pronto, los perspicaces suizos comprendieron que el auténtico valor del ginebrino era su universalidad, su dimensión trasnacional, que es lo verdaderamente importante en su trascendente fertilidad. Hoy, el orgullo por él se funda en que es orgullo para todos, sin distingos.

VI. “LES PHILOSOPHES” CONTRA EL FILÓSOFO

François Waquet en *Au temps de la République des Lettres* dice que Rousseau hace uso de la expresión en 1750 en el primer discurso. El *Diccionario* de la Academia Francesa de 1694 asentaba que equivalía a las gentes de letras (los literatos en general), considerados como formando un cuerpo, una corporación. Voltaire se refirió a ella en el siglo de Luis XIV: “esa gran sociedad de espíritus, expandida por doquier y por doquier independiente”. Se trataría de un Estado universal, inmune a las diferencias confesionales, cuyos “ciudadanos” gozarían de la libertad republicana de las bellas letras, diferente de los Estados jerarquizados, monoconfesionales. Así, habría una doble pertenencia, al estado particular y a la comunidad universal. Pero dicha dualidad sería el germen de un conflicto que desembocaría, en cierto modo, en “la globalización” actual, propiamente llamada mundialización. Para François Waquet en *Au temps de la République des Lettres*, Voltaire es en dicha República el corresponsal de todo el mundo y su epistolario suma miles de páginas. Desde Berlín, Formey (1711-1797) remite más de diecisiete mil cartas: es la hora estelar del servicio postal, recorriendo Europa entera. Al mismo tiempo, las academias destacan; las sociedades científicas, literarias y jurídicas surgen por doquier, jugando un papel “federativo”, al promover

proyectos y concursos: la de Dijon quedó condecorada con las insignias más eminentes cuando Rousseau ganó el famoso certamen y el Discurso premiado le valió el ingreso al “territorio letrado” (el segundo, no premiado, fue el reconocimiento de su genio y de las inherentes dificultades y envidias de aquella “ciudadanía”). A las “trasnacionales eclesiásticas”, la católica y la protestante, vino a emparejarse y a oponerse la “multinacional de las letras” la que, con las logias masónicas, irradió sus productos intelectuales y científicos por el mundo de entonces. La propia *Encyclopédie* hubiera sido inviable sin la red tramada por los ilustrados. Rousseau, “comme d’habitude”, usó la red para rebatir y contradecir todo y a todos. Waquet⁹ subraya el papel que los “salones” parisinos tuvieron en dicha “soberanía intelectual”. Rousseau fue refractario a esas mundanidades, que acabó detestando con ferocidad muy explicable.

La conscience de former une communauté universelle fut alors renforcée par un sentiment qui gagne en puissance et s’insinue dans tous les domaines de la pensée et de l’action : le cosmopolitisme. Pour en rester à l’ordre intellectuel, et à l’idée d’une solidarité universelle dans le savoir, idée qui était splendidement énoncée par la Royal Society lors qu’ en 1743 elle honora à Benjamin Franklin de la première médaille Copley. Les hommes de lettres et les philosophes de toutes les nations, devant se considérer eux-mêmes et chacun d’eux comme les parties constituantes et les membres d’une seule et même République.¹⁰

Es fácil identificar hasta donde han llegado las redes y el cosmopolitismo; las dificultades comienzan a la hora de analizar los contenidos de aquellos mensajes del siglo XVIII y lo que hoy prolifera y el sentido mismo del cosmopolitismo ilustrado ante nuestra mundialización, en ocasiones enclaustramiento xenofóbico, homofóbico, fundamentalista, misógino o todo ello a la vez, el polo opuesto de la Ilustración.

La Ginebra del siglo XVIII fue la “Helvetia mediatrix” en virtud de su pujanza editorial, análoga a la holandesa, y la ciudad —dice Waquet—,¹¹ “fue uno de los mayores centros de la “Librería Europea”. En Suecia, periferia de entonces, las Luces tienen a la eminencia de Linneo, y la Universidad de Upsala cobija su importante investigación botánica. Al fundar Franklin en Filadelfia la American Philosophical Society (1743-1744), la Ilustración

⁹ Waquet, François, “Au temps de la République des Lettres”, en *Rousseau, génie de la modernité*, cit., p. 28.

¹⁰ *Ibidem*, p. 29.

¹¹ *Idem*.

pudo contar con un bastión en ultramar. Pronto verá frutos en el Acta de Independencia y en la Declaración americanas.

Charles Pinot Duclos, en sus *Considérations sur les mœurs du siècle*, dividía la “Republique des lettres” en clases: las de los eruditos, la de los sabios en ciencias exactas y la de las gentes de letras, los literatos, los “beaux esprits”. Los primeros, muy contados, y los últimos, numerosos e influyentes. Los de enmedio, los científicos, gracias a la exactitud de su cálculo social, se hicieron de abrigo con las academias que fundaron: Berlín, París, San Petesburgo, pioneras para difundir el conocimiento científico: “la República de las letras” acabó siendo la República de las letras de los escritores de artículos, ensayos, diálogos, obras de teatro, crítica de arte, novelas y cuentos con que moldeó una nueva sensibilidad. No había forma de obtener las credenciales del club cosmopolita sin haber demostrado poseer “espíritu filosófico”, según los cánones implacables del maestro Voltaire, espíritu cuya composición incluía una pizca de escepticismo religioso y un gesto anticlerical, aunque fuera discreto. En suma, no había cabida en esa República para el conformismo, el prejuicio y la superstición. Luego entonces, *a fortiori* era elitista, exclusivo y nada populachero. Todas esas cosas no podían sino irritar a Rousseau, quien había nacido y vivido en una ciudad socialmente horizontalista. El dichoso club, la proclamada “República de las letras”, tenía todo lo que él requería para justificar su declaración de guerra. Los hechos conflictivos estaban dados en esos términos y la discordia no tardaría en aparecer. Él haría de la disputa un asunto histórico; otros, muy por debajo de Rousseau, excluidos de esas cumbres no obstante su talento, hubieron de limitarse al tratamiento del “cordial de perlas pulverizadas” con el que los médicos de entonces creían curar las depresiones de algunos frustrados (*v. gr.* Condorcet).

El requisito volteriano insoslayable decía, además, que “les véritables gens de lettres se mettent in état de pater leurs pas dans différentes terrains”, es decir, que no había más remedio que ser enciclopédico, lo que no deja de tener sentido hoy en día, sobre todo entre lectores de Ortega y Gasset y de otros detractores del “especialismo”, esa mutilación y miopía del intelecto, moda académica de la segunda mitad del siglo XX, enclaustramiento del que parecen haber salido más problemas que remedios. Solamente los mejores, los más lúcidos y creativos, se negaron a renunciar a su parte alícuota en la herencia de la Ilustración: Levi-Strauss, Foucault, Kelsen, Sartre, Einstein, Bergson, Wittgenstein, Percey, Alfonso Reyes y no muchos más. Rousseau aparece (únicamente comparable a Voltaire) como el gran “multidisciplinario”, aunque ajeno y distante del Club de Polígrafos institucionalizado por los franceses, Diderot incluido.

Tienen razón quienes han dicho (entre otros Waquet) que las palabras “felicidad”, “justicia”, “libertad”, “progreso” y “razón” no fueron solamente consignas de los “republicanos de las letras”; fueron también un conjunto de prácticas (o de tentativas) guiadas por un propósito de utilidad y servicio a los demás. En consecuencia, sabiendo y queriendo ser útiles, los “philosophes” (entre los que se contaban no pocos juristas) reivindicaron desde un principio el lugar que les conduciría a las antecámaras del poder; Federico II, Catalina la Grande, la Pompadour fueron transmutados como interlocutores, es decir, abandonaron durante un lapso y solamente para ellos el trono monologante del absolutismo sin réplica. Haber logrado tal cosa merece “aplausos estruendosos”, pero en semejantes ocasiones suele perderse la objetividad y sobre todo la modestia discreta. Rousseau fue del parecer de que tantos encomios a los poderosos y de estos a los “philosophes” resultaban contraproducentes a la causa liberto-igualitaria que él convirtió en su personal razón de ser. Dicha vehemencia no la compartió con ningún otro de sus contemporáneos. Es preciso contribuir a explicar dicha singularidad y sus efectos jurídico-filosóficos, que es el objetivo central de estas páginas.

VII. LA RADICAL ORIGINALIDAD

Si Rousseau dijo que toda su obra no es sino su autorretrato, Starobinski por su parte ha dicho, refiriéndose al trabajo autobiográfico, pero especialmente al de Rousseau, que éste tiene un secreto:¹² “Je suis a la *recherche de moi-même*. Et même lors que je m’oublis et me perds dans ma parole, cette parole me révèle et m’exprime encore”.

De ahí lo novedoso de la obra de Rousseau: el lenguaje se convierte en el lugar de una “*expérience immédiate tout en demeurant l’instrument d’une médiation*”. El juicio clarividente de Starobinski sobre los escritos de Rousseau es deslumbrante: “on peut dire qu’il a été le premier à vivre d’une façon exemplaire le dangereux pacte du moi avec le langage”.¹³

La “transparencia” de Jean Jacques anuncia “el triunfo de la sociedad del espectáculo”, que prima desde hace décadas, formando parte indisoluble de la *posmodernidad*. Rousseau consideró problemático el contraste entre el poder y la reputación, valores muy parisinos, pero universales frente a sus caros valores ginebrinos: austeridad, laboriosidad y modestia. Los primeros son meros atributos sociales, mientras que los segundos consisten en esforzadas calidades individuales. Regresar a la naturaleza

¹² Starobinski, Jean, *La Transparence et l’obstacle*, París, 1976.

¹³ *Ibidem*, p. 39.

no significa un retroceso tempo-espacial imposible, sino una “voluntad de autenticidad”¹⁴ desechando los artificios sociales y las pasiones ficticias, que no tienen fundamento natural y que, artificiales como son, desfiguran la índole esencial del hombre. Voltaire, desde un principio, desconfió de esa “voluntad de autenticidad” y le sublevó la crítica de Rousseau a los hombres de letras pues, como se lo dijo con claridad, Rousseau era uno entre ellos, “es usted como Malebranche, que escribe contra la imaginación haciendo gala de mucha imaginación”.

Constantinides es de la opinión (que le viene probablemente de sus trabajos sobre el ultra conservador hasta los tuétanos, Joseph de Maistre, con quien simpatiza) de que la nostalgia rusioniana de lo natural no es sino la confesión de su “incapacidad de vivir en sociedad”, de su “paranoia” y “mal humor”, juicio facilón y gratuito que no llega, por supuesto, a ser un argumento. Nada se avanza en el conocimiento de su obra, en la búsqueda de sus influencias anímicas e intelectuales del texto rusioniano, con salidas “de pie de banco”. Menos aún proclamando a Rousseau como el campeón de la “extimidad”, neologismo debido a Serge Tisserand.

Ha habido, por otra parte, juicios duros, muy duros contra él, comenzando con los apóstrofes de Voltaire. El de Nietzsche, por ejemplo, quien lo definió como “un idealista y un canalla en una sola persona”. ¿Será su sino el de seguir despertando, como ocurrió durante su vida, voces escandalizadas ante su dificultosa originalidad, inasible, huidiza y casi siempre exasperante, a veces denegada de un plumazo, el de los etiquetadores de siempre, como irracionalismo sentimentaloides y patológico? Sin embargo, y pese a todo, su obra es *el transfondo ideológico y la agenda de la modernidad*.

También el autodidactismo de Rousseau suele ser pasado por alto, produciéndose una “interferencia” para entender con claridad el mensaje; es necesario tenerlo presente a fin de reconocer el valor que Rousseau asigna a “la sensibilidad” y a la “capacidad de imaginar” que para él fueron motores de conocimiento: les concede tal importancia que “ellas son el fundamento de la igualdad”¹⁵ más allá de las distinciones sociales. Rousseau reniega de “las abstracciones”; una conduce a considerar que los derechos del hombre no tienen nada que ver con concretas y específicas situaciones sociales, con los pesares y las andanzas históricas. *Todos serían libres e iguales si usaran correctamente las luces de la razón*. Esta tesis ha demostrado con creces ser insostenible; no es necesario refutarla aquí *in extenso*. Rousseau la denunció de

¹⁴ Yanes, Constantinides, *Rousseau, génie de la modernité, cit.*, pp. 36-39.

¹⁵ Martín-Haag, Eliane, “La Philosophie faite homme”, en *Rousseau, génie de la modernité, cit.*

“falsedad abstracta y deficiente”, situada sobre *el tiempo y espacio* de la historia humana, posición, a la postre, insostenible.

Martín-Haag propone una lectura de la que resulte la “genealogía política y social del lenguaje abstracto o idealista de la razón”. Rousseau, al postular que la filosofía pueda escribirse en clave literaria, funda con ello una “ética de la comunicación filosófica”. Si el filósofo tiene el deber de decir la verdad de forma atractiva y amena es porque existen verdades que son propiedad de todos y que igualan a todos, lejos de vanas erudiciones y abtrusas metafísicas que son las que establecen las desigualdades, pues expresan opiniones y juicios incompatibles, y justificaciones artificiosas para los privilegios y las corrupciones. Sus heraldos han sido, ayer y hoy, filósofos al servicio de ricos y poderosos, rodeados de halagüeños reconocimientos. Se singularizaron —dice Martín Haag— por sus vacuas abstracciones o por un escepticismo destructor que asfixiaba todo interés por la verdad. La “conscience” expresa el sentimiento de lo justo que existe en cada uno de nosotros y es un dictamen, un tribunal ético, en el que los sentimientos son más fiables que los razonamientos, los sentimientos naturales e indestructibles del “buen juicio” social. Este es el lugar para advertir la importancia que, en la argumentación rusioniana, hubo de tener esa formación autodidacta. En efecto, Rousseau, antes que libresco, fue hombre de experiencias agudas, algunas de ellas íntimas, privadas, otras públicas, “ciudadanas”, destacadamente la del aprendizaje de las virtudes ginebrinas (austeridad, laboriosidad, veracidad y modestia) que su padre, pacífico y honrado relojero, inculcó en él y que sin duda guiaron sus lecturas iniciales, las aficiones y juicios de los primeros años de su juventud y que están en el basamento de su obra y en el *Discurso sobre la desigualdad* muy especialmente.

Rousseau, a diferencia de la mayor parte de los ilustrados mayores, nunca tuvo, de respiración natural, el aire refinado de las sedes, los salones y los mecenas de las letras y las artes del siglo; su obra parece siempre mirar hacia bosques, montañas y lagos, los de su infancia feliz, antes que dirigirse al supremo artificio mundano de los salones parisinos, con sus empucaudos “habitués”, conversando sin tregua y rivalizando en la agudeza de sus charlas. No es dialogando con exquisitas marquesas y melindrosos abates como llega a sus conclusiones; se socializa entre burgueses, artesanos, profesores y comerciantes, y en esa reciprocidad anímica han de explorarse *las fuentes del “Discurso sobre la desigualdad”*. Es en la vivencia de aquella República democrática de Ginebra y en el régimen representativo en el que nacieron él y sus padres, en esa democracia fiable en virtud de las reducidas dimensiones físicas y demográficas en que ocurre, donde surgieron para él las preguntas sobre el pacto social, el origen del poder y el derecho y las relativas

a la inequidad social, la peor amenaza a su comunidad entrañable y en la que aprendió la lección más importante: la de saber vivir libre y autónomo, sujeto a leyes e instituciones consensuales y siempre revocables, al abrigo del capricho despótico y del fanatismo eclesiástico, pues Ginebra también había aprendido su lección mayor, la del valor inmutable de sus libertades ciudadanas.

En su peripécia vital Rousseau conoció, después de una libre, feliz e instruida infancia, en la religión de la libertad y la igualdad, de su padre y de los “compagnons” de éste en un “club de lectores” compuestos por maestros relojeros, la experiencia opuesta durante sus años de aprendiz de grabador en las prensas ginebrinas, tan famosas y florecientes como las holandesas. Entonces pudieron haber llegado a su mente, por obra del recuerdo de esa contrastante experiencia, sus conclusiones preliminares: la sensibilidad física y moral del hombre es un *amour de soi* que le impele buscar su bienestar y a satisfacer sus necesidades. La sensibilidad moral, empero, encuentra su objeto en las relaciones con los demás. El duro aprendizaje que sufrió el joven le abrió los ojos a la cruda realidad de la desigualdad y a lo que suele ocurrir en la facticidad de dichas relaciones en las que aparece, muy a menudo, una brutalidad atropellante: la impotencia ante ella y la desigualdad consiguiente transforma necesariamente al hombre y lo convierte en un bribón (un *fripón*) interesadamente egoísta y enemigo, como sus amos, de la igualdad. Es el advenimiento del *amour-propre*.

La colocación como aprendiz era un acontecimiento solemne que se establecía mediante un contrato ante notario entre un maestro artesano y los padres del muchacho. El contrato estipulaba los deberes de cada una de las partes: el maestro debe enseñar su arte “sin ocultar nada” y proporcionarle alimento, cobijo, luz, calefacción y lavado de ropa. Por su parte, los padres del aprendiz se comprometen a darle la cama y la ropa, así como una cierta suma de dinero. El chico, a su vez, debe obedecer, no ausentarse, no trabajar en otro sitio. Los padres y el maestro establecen un acuerdo sobre la necesidad de que muestre buenas costumbres y sana conducta. Las relaciones entre las tres partes son agitadas, pues el aprendiz, en plena juventud, no soporta con facilidad ese panorama de obligaciones. Una gran cantidad de quejas —dice Arlette Farge—¹⁶ se refieren a golpes y malos tratos recibidos por los aprendices, situación intolerable que muestra algunos aspectos de la vida cotidiana del taller y de su intimidad, más bien conflictiva y apremiante. Hay una permanente rivalidad entre la autoridad paterna y la del maes-

¹⁶ Farge, Arlette, “La vida frágil”, *Violencia, padres y solidaridades en el París del siglo XVIII*, México, 1994, p. 131.

tro y menudean los abusos, la violencia y la fatiga desconsiderada, inhumana, en la que juega un papel la esposa del dueño, quien propina golpes y pellizcos a los chavales. Es una esclavitud cotidiana en la que el maestro del taller es el dueño no sólo del espacio, sino también del tiempo. Son muchos los ojos que vigilan al aprendiz, los sirvientes y oficiales del taller también intervienen con él; es, por así decirlo, de la propiedad de todos quienes le rodean. La fuga del aprendiz, cosa harto frecuente, era un auténtico drama en el que padres y maestros pierden dinero y reputación, y anulaba desde luego, el título de aprendizaje.

En esta atmósfera, enrarecida y sombría, Rousseau acabó de despertar a la vida y a la conciencia, y su obra, en cierto modo, es una larga reflexión del *contrato* (de aprendizaje) de la rígida *desigualdad*, inequitativa y opresora del taller, de la negación *pedagógica* que entrañaba y de los poderes formales y reales, sin legitimación ética, que gravitaban sobre su ánimo cuando *la ensoñación* de su feliz infancia fue destruida y cedió paso a la corrupción y al abuso, el cruel aprendizaje al que le sometió, como a muchos otros, el mundo laboral del siglo XVIII.

VIII. EL PROBLEMA DE “LO SOCIAL”

Un principe philosophique fondamental est alors acquis: comme être à la fois moral et physique, l'homme est soumis aux mécanismes des conditions sociales qui changeant ses mœurs est sa sensibilité; de même que l'histoire collective, l'histoire individuelle retrace la généalogie des passions a partir des situations matérielles. L'inégalité produit le désir de se distinguer et la haine d'autrui: l'idéal de l'amour-propre exacerbé consiste en vouloir qu'autrui renonce a l'amour de soi et s'abaisse jus qu'a se nier lui-même pour préférer la satisfaction du plus puissante a la sienne.¹⁷

Al tomar conciencia de lo anterior, la vida y la obra de Rousseau se orientaron hacia el horizonte que había de definirlos, la juventud “extraviada” a la que se referirá en la Dedicatoria del segundo discurso. Ginebra perdió durante largo tiempo a su hijo, quizá para que la llamada “iluminación de Vincennes” (la intuición básica de su sistema) tuviera lugar, pues hasta allá llegó Juan Jacobo a fin de visitar al preso, su amigo Diderot (quien nunca superó del todo el horror a la cárcel, cuyo mero recuerdo le enfermaba). Diderot provenía de una familia pobre y era, con Rousseau, el único ilustrado que no pertenecía ni a la aristocracia ni a la burguesía: ni a

¹⁷ Martín-Haag, *op. cit.*, p. 42.

la *noblesse de robe*, ni a la de *épée*. Esa marginalidad es un *eje explicativo* del sello peculiar de sus vidas y sus obras.

L'homme trouve sa liberté dans la causalité intérieur de la conscience, qui produit le sentiment et la volonté du juste; mais la conscience ne peut réaliser son amour du juste qu'a condition d'instaurer, dans les faits, une égalité conforme au droit au sa sensibilité morale. Il revient à la conscience de redresser une culture de la raison calculatrice, qui fournit le savoir des moyens et des causes matérielles pour saisir les causes historiques de l'inégalité.¹⁸

Es por ello que los legisladores (no meros diputados o representantes) son geniales. Los legisladores de la talla de Licurgo, Numa y Justiniano inventan, por su imaginación creativa, un acuerdo entre la razón y la conciencia en la “civitas” a fin de hacerla feliz y hacer felices así a cada uno de sus ciudadanos: la operación es exactamente inversa a la de aquella anglofamosa (y odiosa) “mano invisible”, que ya fue identificada, con pelos y señales, en la Gran crisis, la más reciente, 2009.

La ley es el acto de la voluntad general que emana de todos para aplicarse a todos, pues ella dicta el interés común, sin excepción alguna. El legislador actúa para la ciudad a la manera como Dios actúa para la naturaleza: la ley es la razón de Estado, razón pública, que es lo más opuesto a la egoísta y calculadora razón del interés personal. Esta será la materia esencial para la ideación del “Contrato” y sobrepasa el objeto del presente estudio.

“L'ordre juste de la cité”: este es el problema a resolver desde Platón, vigente en nuestros días. Para Rousseau la respuesta adviene si se admite que dicho orden exige a cada individuo normarse en ese todo, reconocido como ciudadanía deliberante y resolutive la que, a su vez, se ocupará, bajo el principio de igualdad, de cada uno de aquéllos.

Hemos aludido arriba a un fenómeno característico de la Ilustración: la multiplicación de las academias y sociedades científicas y literarias, rebasando a la Universidad del Antiguo Régimen, ya esclerótica en sustancia e intolerante en su forma: la esencia y los accidentes de ese modo de producción del saber estaban agotados y los hombres de ciencia y literatos quedaron convencidos de la necesidad de continuar sus tareas bajo otras condiciones, las que fijaron ellos mismos a fin de perseguir objetivos acordados asimismo entre ellos. Es importante tener presente el fenómeno al iniciar la lectura del segundo discurso de Rousseau, pues nunca hubiera brotado de la fuente académica tradicional.

¹⁸ *Idem.*

Duchet y Launay¹⁹ han advertido problemas de sincronía y diacronía del *Discurso* y el *Ensayo sobre el origen de los lenguajes* contribuyendo con ese planteamiento a arrojar luz sobre el discurso. Llama poderosamente la atención el hecho de la sincronía de los dos escritos: origen del lenguaje y causas de la desigualdad. A primera vista pudieran parecer asuntos disímbolos, muy distantes uno del otro; haber entrevisto las relaciones entre ambos hechos no es mérito soslayable y en ello reside uno más de los geniales “golpes de vista”, la de incipiente antropología política rusioniana, cuyo comentario queda más adelante.

IX. LAS PARADOJAS EVIDENTES

En 1985 el historiador Jacques Julliard (figura principal en los años setenta del influyente “Nouvel Observateur” de Jean Daniel) publicó un ensayo sobre las consecuencias históricas de la idea de la soberanía popular, que constituye una de las mejores síntesis del pensamiento jurídico-político de Rousseau,²⁰ texto en el que propone descifrar tres antinomias:

Primera: La confusión entre la voluntad general y la soberanía popular, que hace imposible su coexistencia real: “La volonte general est toujours droit et tend tout tours a l'utilité publique. Mais il ne s'ensuit pas que les délibérations du peuple aient la même rectitude. On veut toujours son bien mais on ne le comprend pas toujours”. Bien sea que “la voluntad general”, una suerte de idea platónica, se confunda con el bien común y entonces se está frente a una tautología: “l'idée de bien comuna tend infailliblement au bien commun”, o bien que “la voluntad general” no exista fuera de la soberanía popular que, por así decirlo, la encarna y entonces su pretendida infalibilidad no puede ser sostenida como absoluta, pues sólo es infalible ¿cuando no se equivoca!, lo que constituye un *petitio principii* inadmisibles. Sólo queda la democracia directa: *ergo*, toda representación está herida de ilegitimidad, lo que sin duda se constituye en material explosivo a la hora de la lucha entre las clases sociales y en la formulación jurídica de las instituciones políticas.

Segunda: Si cada uno debe enajenar, en el contrato social, las dosis de fuerza de bienes y de libertades para hacer posible la sociedad política y si, por otro lado, es el soberano quien decide la cuantía de dichas dosis y soberano sólo lo es el “pueblo”, entonces los sacrificios individuales de esos

¹⁹ Duchet, Michèle y Launay, Michel, “Synchronie et diachronie”, “Essai sur l'origine des langues et le second Discours”, *Extrait de la Revue Internationale de Philosophie*, núm. 82, 1967, fascículo 4.

²⁰ Julliard, Jacques, “La Faute à Rousseau”, en *Rousseau, génie de la modernité*, cit.

bienes los determina una suerte de “tirano colectivo” que sería el enemigo mayor de la libertad y la igualdad, lo que también resultaría inadmisibile.

Tercera: Rousseau concibió al gobierno como un endeble Ejecutivo que hoy se ha convertido en un poder autónomo, “el poder” por antonomasia, no sólo en el texto de la ley, sino en el imaginario colectivo, generando así el proceso circular de su propio reforzamiento. Es el soberano de lo ordinario; el pueblo, en cambio, debe reducirse a ser, muy de cuando en cuando, el soberano de lo extraordinario, “in referéndum in extremis”. La confesión de Julliard es memorable: “Alors, Rousseau, inutile et incertaine ? Je place au camarade Jean Jacques dans mon cœur, dans quelque part entre la ‘Déclaration des Droits de l’homme’ et le ‘Sermon sur la montagne’, parmi les choses qui ne sont pas, mais que permettent de supporter celles qui sont”.²¹ Es gracias a Rousseau que hemos abierto los ojos ante dichas contradicciones, que parecieran insalvables pero ante las que es preciso encontrar una salida, jurídica y política (y no solamente lógica, aunque ello también es menester).

X. EL SISTEMA JURÍDICO-POLÍTICO

Du Contrat Social Ou Principes du Droit Politiquee, (Ámsterdam, 1762) no es otro título de la obra mayor (en ese asunto) del “profeta ginebrino”. Adviértase la “completitud” (como se dice australmente) del nombre del libro, pues suele soslayarse que se trata de *principios del derecho político*; es decir, de una taxonomía de los fundamentos jurídicos del sistema político y es necesaria la advertencia pues ha sufrido a menudo una “expropiación”, muy prolongada y antigua contra el derecho, se le ha reivindicado como objeto propio (y hasta exclusivo) de filosofías, politologías y sociologías, en ocasiones incontroladas y fantasiosas. En cambio, el saber jurídico se ha empobrecido al prescindir del *corpus* Rousseau. Mario de la Cueva lo advirtió a tiempo y luchó con denuedo a fin de recordarles a los juristas que los escritos de Rousseau eran de interés superior en el conocimiento jurisprudencial. Su antología sobre Juan Jacobo, que publicó siendo coordinador de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México en 1966, no deja dudas al respecto. Es posible rescatar a Rousseau desde el ángulo de la investigación jurídica (David Pantoja lo hizo con Sieyès) y ello ha de servirnos como un buen ejemplo de pulcra restauración jurídica, aplicado ahora a las formas que exploró quien gustaba de firmar como “*citoyen de Genève*”, tal y como lo hizo en la primera edición de su clásica literatura,

²¹ *Ibidem*, p. 62.

problemática y polémica y en ocasiones llegada hasta los últimos confines de la contradicción, que es una de las claves para leerla con provecho.

Como ocurre con los clásicos, Rousseau desencadenó un fervor hermenéutico en absoluto reprochable. Hay una tradición, un linaje secular de glosadores y posglosadores del *Contrato*, de los discursos, del *Emilio*, las confesiones, las ensoñaciones, la profesión de fe, las cartas y los artículos para la *Enciclopedia*, sin dejar de lado su crítica a la música francesa (Rameau diría que era la de un sordo) y las sugerencias técnicas de una nueva notación musical; hasta las observaciones botánicas han sido anotadas y, claro está, el análisis de “Julia” (“La nueva Heloisa”), la novela más vendida del siglo XVIII, además de sus proyectos de constitucionalista para Polonia y Córcega, por si faltara algo en esta lista inverosímil. En nuestros días, Alan Bloom, el filósofo norteamericano especialista en el enciclopedismo y cuyo libro sobre el tema, apenas traducido al castellano, ha devenido un clásico, abordó en “L’Ame désarmée” el mecanismo de este corpus que le hace tan “escandalosamente” actual, o como dice Aude Lancelin²² del “rousseauismo espontáneo de la psique contemporánea”. También está Mondolfo y su “Rousseau y la conciencia moderna”, aparecido hace varias décadas en la editorial de la Universidad de Buenos Aires o el Groethuysen.²³ Entre nosotros y para lo jurídico-político habría que releer a De la Cueva, profesor emérito de la Universidad Nacional Autónoma de México, autoridad en este tema.

Lancelin sostiene que el aporte más valioso de Rousseau al desarrollo intelectual de Occidente es la elaboración técnica de la posibilidad de liberación de la servidumbre, cognoscitiva y social de todos los seres humanos y no únicamente de la elite, a la que gustaban de dirigirse sus compañeros de la Aufklärung. Fue el “apóstol de la libertad” de los hombres ordinarios, de los ciudadanos de a pie, lo que lo convirtió en el filósofo y el teórico social más influyente en los siglos siguientes, aun cuando en el siglo XVIII, Voltaire ganó la partida con creces (tanto que alguien, con un dejo humorístico, concluyó ese balance favorable al de Ferney recordando que la más famosa boutique ginebrina se llama “Zadig & Voltaire”). Ya sabemos el elogio supremo de Kant a Rousseau, al que consideraba el “Newton del mundo moral”, lo que viniendo de Kant es de perpetua recordación.

A los ilustres nombres rousseauianos ha de añadirse el de Bruno Bernardi, reconocido como uno de los mayores especialistas en *El contrato* y en la *Profesión de fe*. Esta preeminencia le viene de la calidad de sus hallazgos, entre los que se cuenta haber desentrañado en *El contrato* (cuya pregunta

²² Lancelin, Aude, “Tous enfants de Rousseau”, en *Rousseau, génie de la modernité, cit.*, p. 84.

²³ Groethuysen, Bernhard, *Jean Jacques Rousseau*, París, 1949 (traducción española de Aurelio Garza del Camino, México, 1985).

central inquiera sobre las “*condiciones de posibilidad*” de la sociedad política) una veta desapercibida: la “sociedad política” es aquella en la que los hombres libres quedan libremente obligados entre ellos: *obligados*, no *dominados*.

En el rescate o reivindicación de Rousseau para la investigación jurídica que proponemos desde la introducción de este trabajo, hay tarea para largo: la historia en clave jurídica y las distintas vertientes legales de un concepto como “obligación” (que cobra en Rousseau el radical sentido moral y jurídico que ha encerrado desde siempre) requieren de precisos análisis jurídico-filosóficos, de hermenéutica que hoy adolece de una lectura precisa y controlada, y eso para poner sólo un ejemplo. No hay necesidad de presentar de trasmano credenciales que, desde el principio, fueron expedidas por Rousseau para juristas que tendrían que verse con su “*derecho político*”, vale decir con su “contrato social”, que eso es: derecho político, sin confundir lo sustantivo con lo adjetivo, a fin de proceder en sentido inverso a lo que ha acaecido académicamente: la insoslayable necesidad de que Rousseau vuelva a ser un eje para el beneficio del saber jurídico.

Dicho eje, ¿con qué puntos se construye? La respuesta se estructura en diversos segmentos. Pueden ser descritos de la siguiente manera:

El siglo XVIII hereda, respecto del orden político, tres grupos de ideas, amalgamadas en los registros intelectuales, no obstante su heterogeneidad, que la Encyclopédie consagra paradigmáticamente. Uno de esos grupos se reúne en torno al principio de la soberanía, que pudiera parecer asunto escolástico y hasta bizantino; sin embargo y a pesar de las apariencias, no lo es en absoluto, pues con dicha expresión es sellada la vivencia occidental de las guerras de religión, las de la Fronda y las de la revolución, incluidas las de Bonaparte.

Un segundo grupo de ideas es responsable del afloramiento de la noción “Razón de Estado”, imprescindibles mayúsculas que anuncian cuestiones de entidad superior que encabezan la racionalidad política.

El tercer grupo lo integra un *corpus* heteróclito de *derecho natural* del siglo XVIII dominando por Grocio, Pufendorf y Wolff, derecho natural mayormente racionalista y, por ende, irremediablemente llamado a ser indiferente primero, neutral enseguida y, después, ferozmente adverso a pretensiones teológicas ya sepultadas por el aluvión incontenible de la razón.

Dichos ejes, fluentes y dinámicos, al coincidir, originan un vector que deberá invariablemente entrar en los cubículos universitarios. No parece posible y menos aún deseable que la pesquisa académico-jurídica pase de largo ante dichos interrogantes irresolutos. He aquí a los actores y al protagonista estelar de este libreto: Jean-Jacques Rousseau y un mundo misterioso y enigmático, pero también otro de radiante claridad.

XI. EL PLANTEAMIENTO LIBERTARIO

La “libertad” anhelada por burgueses, magistrados y pequeños aristócratas, no era el único motivo de discusión y esfuerzo político, teórico y práctico, en las postrimerías del Ancien Regime: estaba también el problema de las desigualdades que no se dejaba descifrar tan concluyentemente como ocurría con su gemelo histórico: la libertad. La igualdad, su mera enunciación, parecía a muchos un pregón de guerra civil, estandarte que convocaba a un virulento antagonismo social de muy otra naturaleza que el clamor por las libertades civiles, que operan sobre la ficción de la igualdad. De ahí el abstruso problema.

El principio de sociabilidad es recusado: ¿quién dice y por qué dice que la sociabilidad sea un impulso natural? Por el contrario: el orden civil ha nacido de un encadenamiento causal, contingente (y entonces nunca puede ser natural) y, a la vez, necesario en el sentido de que, una vez acaecido, es irreversible.

El principio de la soberanía de los agentes libres e iguales es, cuando menos, indispensable sobre todo en el segundo de sus predicados. La voluntad general se guía por su fin inmanente: garantiza la vida, la libertad y los bienes de uno de los miembros de la sociedad. Los principios del derecho político son irreductibles al derecho natural.

L'existence naturelle de l'homme est absolue: c'est la formation de lien civil qui, en rendant cette existence relative, donné une consistance possible a l'idée d'obligation. Mais la raison n'est pas une faculté primitive : elle suppose l'invention de langage, la capacité à distinguer, a comparer, définir, généraliser. Ces opérations me son rendues possibles qui par le développement des relations sociales et sont suscitées par les passions qu'il éveille en l'homme : la envie y la rivalité en particulier.²⁴

La divergencia central de Rousseau y los pensadores políticos de su tiempo es la tesis suya sobre la imposibilidad de oponer la pasión contra la razón, pues dependen la una de la otra y su desarrollo en el hombre es coextensivo: “l'entendement humain doit beaucoup aux passions qui, d'un commun aveu lui doivent beaucoup aussi: c'est par leur activité qui notre raison se perfectionne: nous ne cherchons à connaitre qui parce qui nous désirons à jouir”, dirá en el segundo discurso.

Esta perspectiva (contenida en el *Discurso sobre la desigualdad*) retoma la vieja antinomia escolástica entre intelectualismo y voluntarismo que, para

²⁴ Bernardi, Bruno, “Liré le Contrat Sociale”, en *Rousseau, génie de la modernité, cit.*, p. 66.

el derecho, tuvo en Francisco Suárez y su *De Legibus ac Deo Legislatore* su exposición más desarrollada.²⁵

Para que una racionalidad política sea posible es preciso el desarrollo de afectos que son sus condiciones de posibilidad: el amor a la libertad y a la igualdad y todos los que contribuyen a la generalización de las voluntades particulares. Por el contrario, hay que descartar las pasiones que contradicen dichos afectos, en primer lugar la del individualismo (individualismo posesivo, diría Macpherson)²⁶ que lleva a concebir y manejar el interés particular disociado del interés común. Sólo una “política de afectos de socialización” puede dar origen a una “razón pública”. Rousseau persigue, en la misma línea de la generación de pensadores de la ilustración el “*Proyecto político de las Luces*” (Bernardi): “creer les conditions de possibilité d’un peuple éclairé et, donc, autonome”.²⁷ Bernardi sostiene que esas diferencias de Rousseau con sus contemporáneos lo actualizan, pues las dificultades teóricas que motivaron dichas divergencias las reencontramos en nuestros días, lo que también impulsa la confección del presente ensayo.

La escuela de derecho natural hizo de la autonomía moral un atributo esencial e inalienable del hombre, deduciendo, en consecuencia, el derecho de cada hombre para conducir su vida según sus propios valores, salvo el caso de colisión con el derecho de los demás. El pluralismo ético —sostiene Bernardi— es consecuencia necesaria y cimiento del liberalismo político y corolario de lo que Weber denominó “la guerra de los dioses” (hoy muy fragorosa entre islamistas y cristianistas). Bajo la denominación de “derechos del hombre” la modernidad ha recibido también la respuesta del iusnaturalismo a su propia aporía: el respeto a los derechos constitutivos de la persona sería el principio normativo común de las sociedades pluralistas. Las dificultades no tardan en aparecer: la antropología iusnaturalista se autopostula como verdad universal cuando, en realidad, es deudora de una configuración, teórica e histórica, de raíces griegas, romanas y judeocristianas exclusivas de Occidente. Es por ello, entre otras razones, que Habermas y Rawls (afirma Bernardi) han optado por una “deducción procedimental” no substancialista: no es partiendo de la naturaleza humana como han de trazarse las normas de la sociedad política sino inversamente: la autonomía

²⁵ Carrillo Prieto, Ignacio, *Cuestiones jurídico políticas en Francisco Suárez*, *cit.*

²⁶ Macpherson, C. B., *La théorie politique de l’individualisme possessif*, París, 1971 (ed. original Oxford, 1962).

²⁷ Es revelador que, desde el siglo XIX, la Universidad de Ginebra haya inscrito en el frontispicio de su edificio del Parc Des Bastions, “Le Peuple de Genève, en consacrant cet édifice aux études supérieures, rend hommage aux bienfaits de l’instruction, garantie fondamentale de ses libertés”.

es condición de posibilidad de la deliberación pública y, por tanto, debe ser protegida con toda la fuerza de la sociedad política. Pero hay más: si bien la autonomía es la condición formal de la comunidad deliberativa es también el fin, el objeto mismo de la deliberación. “Rousseau, dans le cadre qu’il appelle droit politique, donne un contenu normatif positif à l’idée de bien public : l’autonomie comme fin commun”.²⁸

Si la modernidad política ha recibido del jusnaturalismo su principio normativo (los derechos del hombre), ha sacado su principio de organización de la relación de representación (uno de esos derechos es el de elegir a quienes adoptarán decisiones en nombre de todos). La articulación de esos principios es lo que llamamos democracia representativa. Rousseau se percató de la debilidad de dicha articulación: delegar el poder de elegir equivale a alienarlo. Delegar el poder de decisión necesariamente difiere la deliberación. Si los ciudadanos quedan al margen de dicha deliberación se inhibe la formación de una “raison publique” y queda degradada a mera “opinión publique” (como nos hemos cansado de constatar hoy en día). Para que la democracia pueda gozar de alguna consistencia es preciso contar con algo así como una “colectividad experta” (¿universidad para lo político?). Ahí queda una cuestión de la mayor relevancia, una más de las incógnitas con que Rousseau interpela a las instituciones de nuestros tiempos. Vale entonces reexaminarlo críticamente.

Habermas postula, en esta línea teórica, *un espacio público deliberativo regido por el uso que hace de la racionalidad un público ilustrado*. El problema con este enfoque es que prolonga una concepción dicotómica que viene de Diderot quien, para la práctica democrática deliberativa, exigía *silencio de las pasiones* a fin de que la “voluntad general” se dejase escuchar: los afectos y pasiones son *de populismo*; solamente la razón es *de democracia*. Salta a la vista lo irreal de esta concepción y lo fantasioso de la antropología en ella subyacente. Para Rousseau, como lo ha explicado Bernardi, la generalización de las voluntades particulares, de la que depende la constitución de un espacio deliberativo público es, claro está, un proceso cognitivo (hacer que cada uno reconozca en el interés común el suyo propio), pero dicho proceso, a su vez, demanda *condiciones pasionales*: generalizar supone deseo por generalizar: “*es preciso que los sentimientos crezcan para que las ideas sean entendidas*”. Así Rousseau desarrolla “*una política de las pasiones sociales*”, no para sustituir a las luces públicas, sino para permitir el mejor desarrollo de éstas. Hay, por tanto, una “*patología de los sentimientos democráticos*” que encuentra su causa eficiente en el “individualismo posesivo”. Con Spinoza, Rousseau se niega a disociar, en la

²⁸ Bernardi, *op. cit.*, *loc. cit.*

verdadera humanidad, la razón de la pasión; es por ello que la participación creciente e incesante de los ciudadanos en la orientación de la sociedad es el factor más poderoso de la cohesión social.

Géraldine Lepan ha subrayado²⁹ la dialéctica entre el género y el individuo, entre lo universal y lo particular, que opera en los *Principios del derecho político* (subtítulo de *El contrato social*). Con perspicacia excepcional, Rousseau abordó el problema de la mediación necesaria entre reglas universales del derecho y su inscripción en la realidad histórica y la articulación de la cuestión jurídica de la fundación del Estado. En el *Discurso*, esta mediación recibe, además, un enfoque antropológico. Se trata entonces de la que hace el puente entre la existencia social y “el sistema del corazón humano” y la idea de “perfectibilidad”, que para Rousseau no es unívoca ni en sus medios ni en sus fines, sino condicionada por las circunstancias y “les manières de vivre” diversas con que Rousseau acaba por derogar un eurocentrismo ya imposible en virtud del alcance del conocimiento y por los descubrimientos geográficos, sobre todo los habidos en los grandes viajes australes que terminaron el trazo de los planisferios y fueron causa de relatos marítimos excepcionales: no habrá más “terra incógnita” por descubrir para los hombres estudiosos del siglo XVIII y los aborígenes australianos, africanos, amazónicos y polinesios; obligaron a la mudanza de la antropología clásica. Se anunciaban “les tristes tropiques” que consagrarían, mucho después, la obra de Claude Lévi-Strauss, en la que culmina el nuevo multiculturalismo del que fue pionero Jean-Jacques Rousseau. Su divisa, para el tema de estas notas, puede enunciarse del modo siguiente: (novedoso ayer y debatible siempre) “les institutions nationales forment le génie, le caractère, les goûts et les mœurs d’un peuple”.

La tesis, de ser demostrada, tendría un impacto político-jurídico de incalculable alcance, pues resulta de todo punto evidente que, en la formulación de la política legislativa, habrá de contemplarse el erigir las instituciones idóneas al “génie, le caractère, les goûts été les mœurs” del pueblo en cuestión. Aunque es ineludible, por otra parte, la circularidad lógica del argumento: las instituciones donde los hombres de leyes y los legisladores se hayan formado, “moldeado” intelectual y moralmente, condicionarán indefectiblemente aquella hipotética “política legislativa”. Se trata, en todo caso, de una tarea de largo alcance, transgeneracional y generosa, a fin de poner en marcha instituciones (es decir, normas jurídicas) que contribuyan a fomentar las costumbres y el gusto por la libertad y la igualdad, por la democracia. Y eso puede resultar inalcanzable durante la vida pública de

²⁹ Lepan, Géraldine, “Ce qui fait un peuple”, en *Rousseau, génie de la modernité, cit.*, p. 68.

una sola generación. La democracia no es, no puede ser, sino la obra de “la ronda de las generaciones” en la plaza de esa República, racional y pasionalmente libre y niveladora. Hay necesidad, para arribar a dicho estado, de una nueva pedagogía y será preciso formularla en *Emilio* y en *La profesión de fe del vicario saboyano*, planes maestros del nuevo ser humano de la modernidad, con todos los riesgos que implica planificar, mediante manuales, el alma infantil. Sin embargo, resultaba imperioso proponer, al lado de los catecismos cristianos y de la escuela confesional, el decálogo republicano y lanzar el ancla laica del nuevo saber moderno.

En su *Proyecto de Constitución para Córcega* Rousseau actúa bajo la hipótesis de que el legislador es instituyente de la nación en un doble aspecto: da existencia política a un grupo de seres humanos ya ligados por el hábito de vivir en colectividad e instaura una Constitución no ideal, sino el gobierno y las instituciones que mejor convienen a una sociedad determinada en un momento dado según criterios tales como la dimensión territorial, el clima, los recursos naturales y su relación con la población. Lo mismo opera en sus *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*: es preciso convertir al hombre en apto para la vida social, unificando el espíritu social. “No basta con ejecutar las leyes: es necesario además aprender a amarlas para que adquieran imperio en el ámbito volitivo”, afirma en su *Discurso sobre la economía política* y para ello es preciso que la “religión civil” fije los sentimientos de sociabilidad sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni asumir la sacralidad del contrato social y sus leyes.³⁰

No existe confusión entre los “principios del derecho político” y el “derecho político positivo” como Rousseau lo reprochaba a Montesquieu. Hay en el ginebrino el descubrimiento o deducción de la particularización jurídico-política a partir del planteamiento abstracto o utópico, y algunas de sus cartas, sobre todo la escrita a D’Alembert y las llamadas “de la montagne”, muestran con creces que para Rousseau la República de Ginebra no era un recuerdo nostálgico, sino una muy concreta y dinámica realidad política. En todo caso, Córcega y Ginebra son espacios propicios para la democracia por una radical cualidad material: sus dimensiones geográficas. Córcega, claro está, no es Ginebra; la pobre campesina frente a la rica y culta urbe alpina. Allá conviene que la soberanía popular elija una aristocracia que, con perseverancia, lleve a la isla a la autarquía y así consiga la nivelación social, la igualdad que es el mejor escudo de la libertad.

El problema es diverso en Polonia, grande, poblada y objeto de la codicia de sus vecinos, exactamente lo indeseable en el *Contrato* para la reforma

³⁰ *Ibidem*, p. 69.

democrática, muy urgente para el pueblo sometido a una aristocracia feudal, única portadora de las cualidades ciudadanas. Pero, al decir Lepan, la Polonia que consultó a Rousseau por medio del conde Wielhorski poseía, en cambio, una ventaja: “l’énergie patriotique”, el sentimiento nacional identitario, favorecido por la opresión interna y el acoso del exterior. Para Córcega, la igualdad como primer imperativo; para Polonia, la educación para reforzar dicho sentimiento y aquella energía. Además, era recomendable poner en pie un ejército defensivo de la integridad territorial. Ya se ve que Rousseau, de soñador no tenía en esto nada, sobre todo en cosas tan serias como lo son la vanidad y la ambición. El remedio a los efectos disolventes de esos males, productos del *amour propre*, se halla al transmutarles en orgullo colectivo o cívico: la voluntad de permanecer unidos, “el plebiscito cotidiano” que dijo Renan, “los lazos materiales, históricos y anímicos” que hacen la “suave Patria” del “íntimo decoro”, de nuestro poeta rusoniano en más de un sentido.

La nation est ainsi la forme de la collectivité qui correspond au renouvellement du concept de mœurs. Car ces derniers constituent ce point de départ et le fondement de la loi; la volonté des citoyens est le fondement de leurs actions. Pour chaque individu, les costumes nationaux et l’opinion publique dévouement le noyau véritable de son existence, en sorte que chaque particulier ne soit plus sensible que dans le tout. Si la cité à besoin d’un fondement affectif, la nation devient des lors son socle naturel o naturalisé.³¹

Se impone al legislador una tarea trascendente a cual más; el impulso a una educación pública que forme las “almas nacionales”, dirigiendo de tal modo sus gustos y opiniones que “sean patriotas por inclinación, por pasión, por necesidad”, mamando, como la leche materna, el amor de la patria desde el primer minuto de la existencia de cada nuevo ciudadano que a los veinte años no podrá ser sino un patriota integral. Pero la patria verdadera, la auténtica, es la que conforman las instituciones, las leyes que nos hacen libres, no la tierra de los ancestros ni el país natal.

Lejos de fundar su reflexión —afirma Lepan— en la idea de arraizamiento según la visión naturalista, Rousseau se refiera a “mécanismes d’indentification et les moyens de naturaliser la convention”. Se articulan entonces normas y afectos, instituciones y sentimientos, optando por una vía original entre las dos lógicas de la idea de nación: la nación-contrato, revolucionaria o democrática, fundada sobre la adhesión voluntaria y racional a un conjunto de principios, y la lógica romántica, basada en la idea

³¹ *Ibidem*, p. 70.

de adhesión y pertenencia. De ahí que, en otro terreno, en el manuscrito publicado por vez primera en 1861, Rousseau admire en Jesucristo (“el mayor reformador de la historia”), desde su obra póstuma intitulada *Morceau allégorique sur la révélation*, el giro radical por la unicidad del género humano. “Antes de Cristo — dice Rousseau — los hombres sólo sentían pertenecer a su tribu: él es quien llama a reconocer a nuestros semejantes en toda palabra, en todo rostro humano”. Rousseau tiene a Jesucristo como fundador de la más pura “religión natural” (otra cosa había sido el decurso histórico-institucional de ésta que le mereció las más acerbas críticas, sobre todo en el llamado *Manuscrito de Ginebra*, que es el antecedente, la cantera de *El contrato social* o *principios del derecho político*). La religión natural reformulada como “religión civil” es, en la obra, ingrediente necesario para la cohesión social en virtud del postulado de la tolerancia: una afirmación condicional del Dios de todos los hombres, más allá de las fronteras. Es la pertenencia, la adhesión a este principio, lo que posibilitará el progreso de la República, pues no cabrán entonces disensiones y disputas que, al dividir a los hombres, debilitan los lazos que conlleva el *Contrato*. Al propio Rousseau su “catecismo laico” le auxilió en las horas de pesadumbre y ostracismo que padeció frecuentemente y que supo remontar, sin desesperar del todo, hasta el final de su vida, provechosa, aleccionadora y trágica.

XII. LA CONSTRUCCIÓN DEL CIUDADANO

A pesar de no ser directamente el tema de estas líneas, la nueva pedagogía que él funda debe ser aludida, aun sea brevemente, pues es la visión para formar un “hombre nuevo”: el ciudadano de la República democrática. Todo estudio sobre Rousseau ha de tener presente el *Emilio*. Se ha sostenido que el libro “est l’ouvrage majeur de la pensée de Rousseau, celui qui il définit lui-même dans les Dialogues comme l’aboutissement de sa réflexion philosophique et le livre le plus important qu’il ait jamais écrit”.³²

Recuérdese que 1762, año de la publicación del *Emilio o de la educación* es el de la expulsión de los jesuitas de Francia, formadores intelectuales de la elite, y que diversos artículos de la *Encyclopédie* proponían recluir la educación infantil en los hogares, visto el deterioro académico de los colegios, rebosantes de “profesores de mentiras” (expresión que resuena clara en los oídos mexicanos, descriptiva de su educación pública, secuestrada por un grupo de “agentes de ventas” electorales y por un cacicazgo anacrónico y disfuncional).

³² L’Arminot, Tanguy, “La formation de l’homme Nouveau”, en *Rousseau, génie de la modernité*, cit., p. 76.

Se ha dicho, con razón, que Rousseau “inventó” la infancia en el sentido que, antes de su obra, el niño era considerado como “adulto en miniatura”, lo que desenfocaba totalmente el abordamiento del problema educativo. Para Rousseau (quien tuvo una infancia feliz y un padre amoroso y dedicado a él) esta es una etapa vital única y crucial de la que depende todo, o casi todo. L’Arminot ha explicado que Rousseau propone una “éducation négative”, no en el deplorable sentido “montesioriano”, “*de laisser faire, où l’enfant n’apprend rien*” (como el experimento demostró con creces), sino a efecto de que el niño descubra el mundo en compañía de sus maestros, maestros que han de ser amigos y compañeros de juegos del infante: atentos, observadores y cuidadosos en no ser permisivos, sino más bien dejando actuar a la naturaleza, absteniéndose (de ahí lo de educación negativa) de mezclarse con ella y, menos aún, ceder a la tentación de sustituirla o de contrariar sus operaciones. “*Laisser mûrir l’enfant dans les enfants*” y, por ende, evitar las tediosas horas ante pizarrones y manuales, silabarios y cartones pues esto, opinaba Rousseau, coloca al niño en actitud de pasividad, contrariando así su natural vivacidad (lo que les ocurre a los nuestros de hoy ante videojuegos, televisores y análogas recreaciones, sedentarias y enfermizas). *Emilio* aparece dos meses después que *El contrato* y consigna una frase profética, crudamente anticipatoria: “*Nous approchons de l’état de crise et du siècle des révolutions*”. La mayor de ellas hará de él su heraldo y consagrará apoteósicamente a quien quiso ser un ciudadano de Ginebra, donde su padre había sido el mejor de sus maestros, en la ribera del Léman, cuya glauca y serena liquidez lo marcaron por siempre.

La muerte, que le alcanzó el 2 de julio de 1778 en Ermennonville, no le trajo reposo: fue exhumado el 8 de octubre de 1794 y sus restos fueron llevados, con “pompa y circunstancia”, al Panthéon, la antigua iglesia de Sainte-Genève en París. Una inscripción ahí es el mayor homenaje al poderío de su mente y a la sensibilidad de su corazón: “*Il reclama, le premier, les droits imprescriptibles de l’homme*”. Para llegar a merecerla fue necesario ganar un áspero debate.

Desde entonces su vida y su obra no han cesado de inquietar y entusiasmar, por partes iguales: Kant frente a Nietzsche (quien le detestó siempre), Derrida frente a Russel (que no lo aceptó nunca), Constant frente a Mme de Staël, quien le admiraba y, así, hasta hoy. Los neoconservadores le tienen como su *bestia negra* favorita y han pretendido enjaularlo, domarlo y hasta ignorarlo. Rousseau todavía camina; esos ultras ya no son sino ceniza amarga y estéril, y sus propuestas, un fardo.

XIII. ALGUNOS ELEMENTOS PARA EL ANÁLISIS

1. La “razón vital” de Rousseau

Cada vida —escribió Ortega y Gasset— es un punto de partida sobre el universo. El ser de las cosas no existe “en sí” ni “para sí” sino en relación a cada vida. Mediante el concepto “tomamos a las cosas cuyo conocimiento nos es necesario y las ubicamos respecto de nuestra vida, “vitalizadas”. La vida —dijo también— es ante todo *vida posible*, es decir entre posibilidades lo que, en efecto, vamos a ser. Circunstancia y decisión son los dos elementos radicales de que se compone la vida.³³

Conviene recordar lo anterior para acabar de precisar el enfoque sobre Rousseau que haga comprensible su unicidad, esa originalidad y radicalidad suya que le distingue de los enciclopedistas, de Voltaire y Montesquieu, de Hume y Kant, en las cuestiones del derecho y la política.

Scharfstein³⁴ sostiene que el padre de Rousseau fue un hombre aventurero, dotado de poderosa imaginación, que había vivido en Constantinopla, aficionado a la música y al baile. Rousseau tenía un hermano siete años mayor que él, despegado del padre y que huyó del hogar y del taller de relojería en el que estaba colocado en calidad de aprendiz. “Casi no puedo decir que llegara a conocerle alguna vez —confiesa Rousseau—, pero no dejaba de quererle tiernamente. Finalmente mi hermano fue maleándose de forma tal que un buen día desapareció de improviso y ya no volvimos a saber de él nunca más”. El padre de Rousseau se volcó por entero en el hijo que le recordaba a su llorada esposa Suzanne y se convirtió en mentor del niño y en su compañero de lecturas.

Mi madre había dejado algunas novelas. Mi padre y yo nos poníamos a leerlas después de cenar. Al principio era para adiestrarme en la lectura de libros amenos; pero pronto mi interés se hizo tan fuerte que leíamos por turnos sin descanso y nos pasábamos la noche en esta ocupación. Nunca pudimos parar antes de terminar el libro. A veces mi padre, al oír las alondras por la mañana, decía avergonzado: “vámonos a dormir. Soy un niño más que tú” (Rousseau tenía por entonces siete años).

³³ Ortega y Gasset, José, *Estética de la razón vital*, Buenos Aires, 1956, p. 120.

³⁴ Scharstein, Ben-Ami, *The philosophers, Their lives and the Nature of Their Thought* (trad. de Alfredo Brotons, *Los filósofos y sus vidas*, que es la que consultamos para estas líneas), Madrid, 1984, pp. 208-219.

“Cuando no estaba leyendo o escribiendo con mi padre, o cuando no estaba de paseo con mi nodriza, siempre estaba con mi tía, viéndola bordar, oyéndola cantar, sentado o de pie junto a ella, y era feliz”. Pero la felicidad desapareció cuando su padre se vio obligado a huir de Ginebra a resultas del pleito con el propietario de un terreno particular, cuyo límite traspasó mientras cazaba, quien al reclamárselo tiempo después, originó que el padre de Rousseau le retara a duelo a lo que el propietario se negó, arguyendo la baja condición del retador, quien desenvainó la espada y le marcó con ella el rostro. Amenazado de arresto se evadió y expatrió por el resto de su vida “a fin de no ceder un ápice —dice Rousseau— del honor y la libertad que le parecían que le correspondían”.

No es difícil colegir que este episodio crucial de su vida sostiene sus reflexiones acerca de las reglas sociales, la propiedad, la desigualdad y la justicia denegada a los pobres. ¿Cómo olvidarse de este momento en el que su niñez toca a su fin y su felicidad se desvanece? ¿Cómo no enlazar este momento a la segunda parte del Discurso y la denuncia del “hecho de fuerza”, la apropiación de la tierra, de las estacas y del foso, la propiedad privada y la recolección de los frutos de la tierra? Este acto fundante de la sociedad civil sería para él como la causa remota del golpe decisivo que marcó su vida y el inicio de su adolescencia. Es la circunstancia quizá más importante en su formación, una dura lección de la que muchos años después sacaría las consecuencias que plasmó en el *Discurso* sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad.

2. La doble pertenencia: Ginebra y Francia. ¿Esparta y Atenas?

Groethuysen explicó, hace medio siglo, el dilema vital, anímico y político, de Juan Jacobo, dividido entre la Francia, ejemplarmente civilizada, culta y de finos modales, y la Suiza, hospitalaria, saludable y sencilla, dueña de una tradición inestimable de democracia ejercida, en ocasiones, directamente por ciudadanos probos y frugales. En Francia, los desniveles y divisiones sociales eran abismales a diferencia de lo que privaba en Suiza, no solamente en la Ginebra republicana, cuyo rostro era del todo diferente al de la artificiosa cara, cubierta de afeites, de la Francia del “bienamado” Luis XV, pero de cuya lengua y de cuyo “esprit” Rousseau había quedado prendado; él seduciría a Francia por la fuerza y originalidad de su obra.

Así, una “razón vital”, la de Rousseau, puede ayudar a explicar la génesis del *Discurso sobre la desigualdad*. Groethuysen³⁵ asume (y es preciso hacerlo)

³⁵ Groethuysen, Bernhard, *op. cit.*

que en esa factura jugó un papel importante la desgarradura vital a la que hemos aludido, pero que eso no significa necesariamente que el contraste que Rousseau encontraba entre Francia y Ginebra existiera exactamente en los términos que él pretendía: la imaginación y el recuerdo embellecido por la distancia hubieron de hacer su obra en dicha antinomia existencial del ginebrino y consecuentemente, en *el Discurso sobre la desigualdad*, en *el Contrato*, en las *Enseñanzas* y en la *Profesión de fe*, además de lo que dejan traslucir sus famosas *Letras escritas de la montaña*, que son amargo reproche a los que no pudieron admitirlo plenamente como uno de los suyos. Ha nacido ginebrino, ha seguido siendo ginebrino. Y esto es lo que no hay que olvidar jamás cuando se trate de juzgar los conflictos que surgieron entre Rousseau y sus contemporáneos. “Lo que constituye la fuerza de Rousseau es aquello que hay en él de una individualidad que encuentra fundamento en tradiciones que expresan la mentalidad de un pueblo, el pueblo ginebrino”.³⁶ Hay más en el fondo: cuando critica a la sociedad, tiene una realidad que oponerle: Ginebra, su patria.

Sin duda alguna, la Ginebra que toma como ejemplo es un poco la Ginebra de sus sueños; pero si concibe una Ginebra a su manera, no por ello ha dejado de inspirarse en las tradiciones, en el espíritu de su ciudad natal. Así invoca a la República de Ginebra contra quienes no creen en la “virtud” y, en el pueblo, ven solamente al populacho...³⁷

Podría haber hecho suyo el párrafo de Borges, labrado en la placa de mármol de la Gran Rue en la “vielle ville”: “De todas las ciudades del mundo, de todas las patrias íntimas que un hombre busca merecer en el curso de sus viajes, Ginebra me parece la más propicia a la felicidad”.

Las teorías de Rousseau no son, ciertamente, una descripción de lo que se hacía en Suiza, opuesto a lo que ocurría en París, aunque tuvo siempre ante los ojos una noble “imagen” de la libertad y de la igualdad, de “su visión” de Ginebra, una suerte de “idea-fuerza” que recorre su obra, especie de utopía que le imprime ese rigor persuasivo del que goza su escritura. Con todo, en el ocaso de su existencia, le confesó a Mirabeau: “Amo a Francia y la echaré de menos toda mi vida; si mi destino dependiera de mí, iría allí a acabar mis días”.³⁸ Llegó a afirmar su amor a Francia como vergonzante, pues ahí reinaba todo cuanto era contrario a sus “máximas”. Sin embargo, sostuvo hasta el final que “veneraba en el francés al único pueblo que ama verdaderamente a los seres humanos y que es benéfico por naturaleza”. El

³⁶ *Ibidem*, p. 250.

³⁷ *Ibidem*, p. 252.

³⁸ *Ibidem*, p. 254.

gran obstáculo entre Francia y él fue la muralla imponente del ideario republicano y la práctica política ginebrina, aprendida en su infancia.

El último gran tipo de régimen político que se podía encontrar en Europa era la República. La República de Venecia y, especialmente, la holandesa eran Estados internacionales de cierta importancia, pero la mayoría de las repúblicas eran pequeñas ciudades-Estado, como Génova, Lucca o Ginebra. Venecia y estas ciudades-Estado habían perdido, desde hacía tiempo, el componente democrático en sus gobiernos y eran oligarquías impermeables. Europa poseía una rica selección de sistemas políticos, pero lo que sorprende, desde una perspectiva moderna, es la ausencia de un gobierno basado en el consenso democrático. Raros eran los visionarios, como el marqués d'Argenson, quien predijo³⁹ que la Casa de los Comunes gobernaría un día Inglaterra: por este camino habrá una democracia auténtica. Los senadores serán elegidos por cada provincia y ciudad, escogidos por la pluralidad de aquellos capaces de votar y la duración del Parlamento se fijará en tres años.

Rousseau había abierto el camino para este género de reflexiones y augurios ya que, en el fondo de todos ellos, por fuerza de necesidad, alentaba su teoría de la “soberanía popular” tal y como había visto ser practicada, aún imperfecta y precariamente, en Ginebra, su alta joya alpina.

3. *Libertad individual vs. libertad comunitaria*

Se alude a otra dicotomía cuando se presentan oponiéndose. Para algunos (Albrecht Willmes, entre los más destacados)⁴⁰ la libertad es un concepto estrechamente ligado a una concepción universal de los derechos humanos, aunque los términos del dilema nunca se dan, en la práctica, “químicamente puros”: los *individualistas* deben aludir siempre a una autoorganización democrática de las sociedades y los *comunitaristas* pugnan, una y otra vez, por el mejor encuadramiento de la libertad individual. La dicotomía fue percibida por Rousseau y sus respuestas a ellas son básicas para una lectura correcta del *Contrato* y del segundo *Discurso*, en los que se propuso enfrentar “*la cuestión mayor de la filosofía política*”.

El *Discurso sobre el origen y las causas de la desigualdad entre los hombres* aparece y prospera, se lee y es rebatido en un marco social específico, que conviene tener presente, un entorno cuyas líneas principales perfilan el medio en el que actuaban los diversos actores y se mezclaban distintos ingredientes.

³⁹ Blannig, T. C. W, “El siglo XVIII”, en *Historia de Europa Oxford*, Barcelona, 2002, p. 24.

⁴⁰ Wellmer, Albrecht, *Modelos de libertad en el mundo moderno*, Barcelona, 1991, pp. 104-135.

En primer término, el entorno parece dominado por las disputas entre los parlamentos y el monarca, especialmente en Francia, donde se produjeron enfrentamientos radicales en ocasiones sangrientos. En realidad, se trataba de divergencias entre las elites de propietarios, aristócratas y burgueses: el “estado llano”, el tercer estamento, tenía entonces relativa relevancia, que irá creciendo hasta llegar a la dimensión que Sieyès advirtió en su famoso opúsculo. Este proceso ideológico ¿cuánto le debe a las tesis del *Contrato social*? Al parecer poca cosa. El panorama en que podía incidir se limitaba a Suiza y a Francia, distintas a Inglaterra, Escocia, Suecia o Polonia, cuyos procesos histórico-políticos obedecían a otros factores.

Una de las consecuencias más profundas del crecimiento económico del siglo XVIII fue la emergencia de un público más próspero, educado y políticamente consciente. Regiones tan diferentes como Escocia, Suecia, el norte de Francia, Bélgica y la República de Holanda podían jactarse de poseer una casi completa alfabetización masculina y, con la excepción de Rusia, la mayor parte del resto del Continente se les acercaba. El mercado de las noticias políticas, en forma de diarios, libros y publicaciones periódicas, experimentó gran auge. Gran Bretaña estaba a la vanguardia en este aspecto, con una venta anual estimada en dos millones y medio de diarios en 1713, cifra que llegó a los doce y medio millones en 1775. La República de Holanda también tenía una saludable demanda de literatura política en el republicano diario *Nederlandch Jaerboehen* o en los semanales *Post y Kruyer*, que se publicaban en tiradas de algunos miles. En Francia, la *Gazette* era poco más que circulares de la Corte, pero las *Nouvelles ecclésiastiques*, clandestinas y jansenistas, consiguieron cosas más serias.⁴¹

Salas de lectura, cafés, clubes académicos y salones selectos completaban este fenómeno de explosión cultural, de sed por las letras y debates sociales y políticos. Anhelado generalizado por juzgarlo todo y razonar sobre todo lo habido y por haber, que es el entorno en que se movió Rousseau.

Pero la participación política propiamente dicha era otra cosa, muy limitada por las divisiones sociales y los estamentos: a lo más a que se podía aspirar era a la presentación de peticiones o “cahiers” de quejas e inconformidades innúmeras, tanto que en 1791 la Asamblea francesa acabó por prohibirlas. Las peticiones suponían organización, polémica y reuniones públicas y su expresión más acabada fue la *Sociedad para la Abolición del Comercio de Esclavos*, que “pulsó la fibra moral y humanitaria en Gran Bretaña, con Wilberforce a la cabeza. Se firmaron peticiones y fue sabotada el azúcar de

⁴¹ Véase Swann, Julián, *Política y Estado en el siglo XVIII*, Barcelona, 2002, pp. 19-59.

las Indias Occidentales”.⁴² ¿Es posible relacionar la inquietud por la nivelación social del *Discurso* con esta aspiración por abolir las barreras raciales entre los hombres? No hay elementos para concluirlo. Lo que no puede soslayarse es la coetaneidad del impulso igualitario y la formulación profunda y trascendente debida a Rousseau en su *Discurso*.

Desde el cuadro general de estos elementos se levanta una conclusión: había muerto para siempre el derecho divino de los reyes y el gobierno, ahora, debía ser un mecanismo de leyes, instituciones y personas que respondieran al nuevo paradigma: *la soberanía popular*, cuya más acabada fórmula se debe a Rousseau. Es esta la circunstancia del “yo” que produjo el *Discurso sobre la desigualdad*. Por supuesto que hubo mucho más, como se verá adelante.

Al mismo tiempo era concluida la *Puerta de Brandenburgo*, que siglos después habría de ver pasar bajo ella a un ejército empeñado, hasta el límite de todo horror, por erradicar la Ilustración. Era una porción de la nación de Kant y Goethe dimitiendo de lo mejor de ella misma: ¿traición a la Ilustración y a los valores esenciales de Occidente? ¿La dialéctica de esos mismos elementos? ¿El enciclopedismo y Rousseau convocaban ineluctablemente a la revolución, a la ruptura sanguinaria? Groethuysen es de la opinión⁴³ que, si bien la obra de Rousseau es revolucionaria, él mismo nunca lo fue y aduce, entre otros testimonios, una carta del 27 de septiembre de 1776 en la que sostiene: “La sangre de un solo hombre tiene mayor valor que la libertad del género humano”. Parece más un recurso retórico antes que el transfondo ideológico de sus libros, sobre todo de los llamados *Escritos de combate*. En un párrafo de las *Confesiones* dice:

...cuando se tomaron las armas en 1737 estando en Ginebra, vi al padre y al hijo salir de la misma casa, el uno para subir al Hotel de Ville, el otro para marchar a su barrio, seguros de encontrarse dos horas después, el uno frente al otro, expuestos a degollarse mutuamente. Este espectáculo espantoso me hizo una impresión tan viva que juré no mezclarme jamás en ninguna guerra civil y no sostener jamás la libertad con las armas al interior ni personalmente ni por mi consentimiento, si alguna vez recobrarse mis derechos de ciudadano.

Pero con todo es innegable que avizoró el advenimiento de la gran Revolución y que ella hizo de él una suerte de “sumo profeta y sacerdote”, contrariando su expreso “dictum” pues el *Contrato* es “para repúblicas pequeñas y no es factible en grandes naciones”. Sin embargo, tampoco debe soslayarse que, en el propio *Contrato*, Rousseau sostuvo la legitimidad de “*la revolución*

⁴² *Ibidem*, p. 51.

⁴³ Groethuysen, B., *op. cit.*, pp. 242 y ss.

por derecho”: “En tanto que un pueblo está obligado a obedecer y obedece, hace bien; en cuanto puede sacudirse el yugo y lo sacude hace todavía mejor porque al recobrar la libertad por el mismo derecho que se le ha arrebatado o está autorizado a recobrarla o no lo estaban para quitársela”.

4. *Radicalismo antiprogresista vs. optimismo racional-enciclopedista*

El primero es uno de los más inquietantes elementos en el discurso jurídico-político de Rousseau. Mientras los racionalistas, ingleses, franceses y alemanes, postulan el horizonte del progreso gracias a la ruta de la racionalidad para manejar la naturaleza y la sociedad, Rousseau piensa que esta perspectiva es errónea, pues está situada sobre una falsa base: la relativa bondad (o maldad, según se vea) de las creaciones humanas, inadmisibles para quien, por lo contrario, postuló la radical carencia, la indigencia fundamental de todo lo societario y de la sociedad como realidad, en tanto que concepto y como referencia del actuar humano.

La reforma, toda reforma, es inútil y ociosa, pues equivale a alterar defectuosos ingredientes históricos que reclaman, en cambio, algo mucho más serio: su destrucción, su sustitución racional y radical. Groethuysen interpreta esta posición inicial inmovible de Rousseau atribuyéndola a su carácter luchador y sanador, al mismo tiempo; un talante peculiar que le diferencia de sus contemporáneos (excepción hecha de Lichtenberg).⁴⁴ Un sino trágico, pues al pretender combatir universales carencias y desdichas generales no hay forma de identificar al enemigo con precisión y entonces acaba por no combatirle de ningún modo, ya que no es factible abatir abstracciones incorpóreas e intangibles. Alonso Quijano los materializó en los molinos de viento del Quijote; de otro modo son, a lo sumo, fantasmas de una pesadilla.

Groethuysen,⁴⁵ con sencillez didáctica, estima que en el asunto de las revoluciones, el primer problema “revolucionario” es identificar con nitidez al adversario que debe plantearse simultáneamente al de la constatación de un *malestar generalizado*. Si el ideal estriba en *liberar al espíritu*, el adversario a vencer es el fanatismo clerical y popular; si de lo que se trata es *asegurar los derechos de todos*, unidos en una comunidad de iguales, en la que reinará la voluntad general, el adversario será el despotismo. El primer punto de vista dominó entre los filósofos del siglo XVIII; el segundo es el de Rousseau.

⁴⁴ Véase Carrillo Prieto, Ignacio, *Los ilustrados, infatigables inventores de derechos vitales. Escolio a una obra de Lynn Hunt*, México, 2010.

⁴⁵ *Op. cit.*, pp. 272 y 273.

Se ve, a las claras, la mayor complejidad del segundo planteamiento y la carga jurídico-política resultante. “Les philosophes”, los volterrianos y los enciclopedistas, serían *evolucionistas* en materia política y *revolucionarios* en el tema religioso; Rousseau, en cambio, representaría lo contrario a aquéllos en esos dos campos.

Hay un destello deslumbrante en su nueva visión de estas cosas: el mal moral, la precariedad del hombre, deviene de su inserción social. El delito, la falta, la transgresión a las reglas de la conciencia proviene de las condiciones sociales de la conducta humana. Luego entonces, el tratamiento del problema y sus soluciones requieren de una clave política, es decir, de la formulación de un orden de ideas y de prácticas que regulen la vida del hombre en sociedad, a fin de erradicar en ella (o cuando menos paliar) esa fundamental falla que proviene de la pérdida irreversible del hipotético “estado de naturaleza”. ¿Una revolución, el trastrocamiento de los cimientos sociales podría conducir a reformar la índole gregaria que es, causal y finalísticamente, la “última ratio” de toda conducta? Rousseau no parece inclinarse por la ruptura violenta como respuesta y hay el lugar en sus escritos consignados arriba que autoriza afirmar su aversión por la revolución, la “real y sanguinaria” que había barruntado en Ginebra y que adivinaba alzarse en el horizonte. En el *Tercer diálogo* se autoproclama “el hombre del mundo que profesa el respeto más sincero a las leyes y a las Constituciones nacionales y que siente mayor aversión por las revoluciones y por los coligados de toda especie”, benévola apreciación de sí mismo, al final de su vida; vale como un fatigado testamento, pero no despoja a sus escritos de su innegable carga explosiva.

Con todo, el destino de la obra de Rousseau fue el quedar ligada a la Revolución francesa, especialmente con la etapa de la República jacobina, pues el sufragio universal y la democracia directa que ésta promovió podían rastrearse en el *Contrato* y las medidas sociales y económicas a favor de los pobres en el *Discurso sobre la desigualdad*.⁴⁶ El “pensamiento duro” de Rousseau quiso hallarse en las raíces del entramado autoritario y populista de los jacobinos y su República (1792-1794). Robespierre entonces resultaría el sumo sacerdote del culto al ginebrino, lo que a éste seguramente mucho le hubiera repugnado. En todo caso, hizo fortuna historiográfica el juicio de Benjamin Constant: “los jacobinos tomaron de Rousseau y del abate Mably la tesis de que todos los ciudadanos deben quedar firmemente sujetos a fin de que la nación sea del todo soberana. El individuo no fue nada y el

⁴⁶ Cfr. Manin, Bernard, “Rousseau”, en Turet y Ozout (comps.), *Dictionnaire critique de la Révolution Française*, París, 1988, pp. 872-886.

Estado lo fue todo”. Talmon retomaría, tiempo después, esta idea a la hora de formular su teoría sobre los orígenes del “totalitarismo voluntarista”. La filiación rusioniana de la Gran revolución quedó convalidada en las actas de la Asamblea Nacional, que registran menciones y elogios reiterados a Juan Jacobo, fuente inspiradora entre otros de Saint-Just, el radical. La veneración “religiosa” por Rousseau se produjo mucho antes que la apoteosis del Panthéon, en octubre de 1790: su busto y un ejemplar del *Contrato* presidieron el Salón de Sesiones de la Asamblea Nacional, institución, por cierto, muy ajena a su teoría.

Robespierre, en el discurso del “18 floreal del año II” sobre el culto al Ser Supremo, hizo elogios de Rousseau, invocando su autoridad indiscutible. Boissy d’Anglas, el célebre asambleísta, se refería siempre al “inmortal autor del Contrato social”. Ya se verá adelante lo problemático de esta identificación.

La inevitable resaca revolucionaria que acaudilló Bonaparte hizo exclamar al primer cónsul en Ermenonville, al visitar la habitación mortuoria del genial “pasante solitario”: “¡Estaba loco vuestro Rousseau!”. Para acabar de sacarle de quicio, Madame de Staël, furibunda detractora de Napoleón, consagró páginas inmortales (*Cartas sobre Jean Jacques Rousseau*) celebrando encomiásticamente al excéntrico y desconcertante hijo de una Ginebra idílica que también ella amó.

La permanente naturaleza polémica de los escritos de Rousseau se explica por “la textura abierta” de ellos, razón de la fertilidad que encierran todavía hoy: es preciso aprovecharla de nuevo, para analizar algunos “locus classici” del derecho y la teoría política.

XIV. ROUSSEAU Y EL SABER JURÍDICO MEXICANO

Sería menester distinguir en este apartado dos cuestiones diversas, a saber, la atribución de las tesis de Rousseau a ciertos momentos y documentos constitucionales, por una parte y, por la otra, la elaboración, académica y teórica a partir de su obra, por tratadistas mexicanos del derecho público. Para ambas áreas hemos elegido algunos escritos debidos a un jurista impar: *Mario de la Cueva y de la Rosa* (1901-1981) que profesó y escribió en y desde la Universidad Nacional Autónoma de México, de la que fue su rector y director de su Facultad de Derecho⁴⁷ impulsando en varias generaciones de estudiantes el perseguir la excelencia intelectual y moral mediante

⁴⁷ Cueva, Mario de la, “La idea de la soberanía”, en *Estudios sobre el Decreto Constitucional de Apatzingán*, México, UNAM, 1964, pp. 245-333.

su cátedra y en virtud de sus ejemplos vitales, de gran valor civil, empresa en la que Rousseau contaba esencialmente. Un largo ensayo, “La idea de la soberanía”,⁴⁸ contiene las reflexiones principales de De la Cueva sobre Rousseau, “el primero que se proclamó ciudadano” a decir de Víctor Hugo.

De la Cueva consigna, en el proemio de ese escrito, una sentencia de Alexandre J. Martín, rector de la universidad de Ginebra: “La gloria del *Contrato social* consiste en haber sido el instrumento de una resistencia delante de la cual se estrellaron los esfuerzos absolutistas de la Europa entera”, frase laudatoria pronunciada en ocasión del primer centenario de la muerte de Rousseau (1878). De la Cueva cifró su ensayo en clave genético-ideológica a fin de encontrar fuentes rusionianas en los documentos mayores del proceso militar, político y jurídico de la independencia mexicana, es decir, de la reivindicación de la soberanía nacional, postulada como soberanía popular y por ende, pasibles de adscripción al corpus filosófico político de Rousseau.

En *Rousseau y su tiempo* De la Cueva deslinda el terreno y no duda, frente a la obra de Locke (el más formidable competidor de Rousseau), dictaminarla en los siguientes términos: “Los *Ensayos sobre el gobierno civil* no son un tratado sobre la democracia y una defensa de los derechos del hombre, entendidos como libertades del espíritu, sino un libro que se propone justificar la propiedad y organizar una estructura política capaz de defenderla”. Concluye diciendo: “Lo cierto es que el pensamiento de Locke⁴⁹ es, en el mejor de los supuestos, una solución intermedia en el dilema de la soberanía del pueblo frente a la soberanía del príncipe”.

De la Cueva dejó consignado, a fin de mejor explicarse a Rousseau, que

...sobre la historia de la democracia suiza se ha especulado con exceso, pero, según la opinión de P. G. Petitain, la ciudad de Juan Jacobo estaba muy lejos de la democracia, pues el gobierno se encontraba en manos de dos consejos; uno, el Pequeño Consejo o “Consejo de los Veintiocho” y el otro, el Consejo de los Doscientos, ambos integrados con representaciones de familias patricias; es verdad que existía un Consejo General, formado por el conjunto de ciudadanos, que sólo se reunía si era convocado por los dos primeros. Las *Cartas de la montaña* son la crítica amarga de aquella estructura...⁵⁰

Para De la Cueva el tema del *Discurso* sobre la *desigualdad* es la asimetría política, aunque no puede dejar de lado el fondo del asunto: la *desigualdad social*, comentando el famoso apóstrofe:

⁴⁸ Bibliografía de Don Mario.

⁴⁹ De la Cueva, *op. cit.*, p. 269.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 274.

El primer hombre a quien, después de cercar un terreno, se le ocurrió decir “esto es mío” y halló gentes bastantes simples como para creerlo, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuantos crímenes, guerras y asesinatos!; cuantas miserias y horrores habría evitado al género humano aquel que hubiese gritado a sus semejantes, arrancando las cadenas de la cerca o cubriendo el foso: guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y la tierra de nadie.

De la Cueva lee el pasaje entendiéndolo como una suerte de “protomarxismo”, discutible e impreciso. De cualquier modo, es inocultable que tuvo la necesidad de acudir a un conjunto eidético menos cuestionable que el del marxismo-leninismo (usado en forma partidista, sectaria y simplista por los de obediencia moscovita). Galvano Della Volpe había hecho parangón un *clásico ítem* del debate con su “Rousseau y Marx”:

...la instancia socialista (científica) de la emancipación del proletariado mediante la lucha de clases es el desarrollo resolutivo de la instancia democrática (rusoniana) de una libertad igualitaria o libertad de iguales.⁵¹

El *Discurso* es un libro filosófico y sociológico que se ocupa de fenómenos reales. El *Contrato social* pertenece a las grandes utopías políticas de la historia y es una declaración de guerra.⁵²

El *Contrato social* persigue una sola finalidad: asegurar la libertad del hombre por la igualdad del ciudadano... el único poder legítimo sobre los hombres, libres por naturaleza, es el que ellos ejercen sobre sí mismos; la libertad y el poder se hallan así en una relación dialéctica: la libertad de cada hombre, al unirse a la de los demás seres libres engendra el poder que no es otra cosa que la voluntad común de ser libres; la soberanía es el poder común de la libertad.⁵³

Con esta cadena de premisas, De la Cueva construyó su interpretación de Rousseau, que resultó fundamental al concebir sus cursos de Derecho Constitucional y de Teoría del Estado, muy influyentes en la academia jurídica mexicana durante las décadas del cincuenta y del sesenta del siglo XX.

De la Cueva también promovió un proyecto novedoso, alejado de las rancias glosas rutinarias de un derecho constitucional entre letrista y epopéyico, que privaba en algunos rincones de la Facultad de Derecho. La figura central de aquel impulso fue, asimismo, Rousseau. En su papel de coordi-

⁵¹ Della Volpe, Galvano, *Rousseau y Marx y otros ensayos de crítica naturalista*, Buenos Aires, 1963, p. 83.

⁵² *Ibidem*, p. 279.

⁵³ Cueva, Mario de la, *La idea de la soberanía*, cit., p. 283 (54).

nador de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México y bajo el rectorado de Ignacio Chávez, De la Cueva, a partir de los sesenta, se dio a la tarea de tender puentes interdisciplinarios: los vasos comunicantes que hay entre los saberes no siempre eran aprovechados.

Para romper con la insularidad del conocimiento en el campo de las humanidades, propuso vías de comunicación entre el derecho, la ciencia política, la filosofía y la historia. Un producto de esta visión multidisciplinaria (que hoy pudiera parecer insuficiente y un tanto lírica) son los *Estudios sobre el Decreto Constitucional de Apatzingán* en los que Morelos aparece debiéndole a Rousseau. Las principales referencias hermenéuticas de dichos trabajos fueron sugeridas, a no dudarlo, por el propio De la Cueva a partir de su exhaustiva lectura del filósofo. Con lucidez fue preparando, en su cátedra y en el Seminario de Derecho Constitucional, la forja de armas conceptuales (en aleaciones políticas y jusfilosóficas) capaces de derrotar al autoritarismo y a la desigualdad. La “mano invisible”, la “anglodivina providencia” del capital al que interrogó críticamente en su monumental *Derecho mexicano del trabajo* (insuperado hasta el día de hoy) fue uno de los temas con el que polemizó constantemente.

De la Cueva no fue sólo un catedrático eminente; fue *el maestro*, reconocido por numerosos universitarios, quienes, al descollar en la política, la academia y el trabajo profesional vehicularon sus ideas, entre ellas las del culto al *Contrato social*. Rousseau pudo llegar así a lugares insospechados del septentrión americano, lo que seguramente le hubiera dejado asombrado, pues para él nuestras tierras habrían sido solamente reductos del “buen salvaje”.

En los últimos años de una vida generosa y fértil, Mario de la Cueva escribió, en un “tour de force”, *La idea del Estado*,⁵⁴ cuya dedicatoria explica en parte el apremio con el que redactó esta última reflexión sobre la política y el derecho: “A los estudiantes y al pueblo de México caídos en la lucha por la libertad y la justicia el 2 de octubre de 1968 en la tumba de las Tres Culturas y el 10 de junio de 1971 en las calles de San Cosme”. El país que él y Vasconcelos y Gómez Morin soñaron era imposible: había que recurrir a la razón eminente de los clásicos en demanda de explicaciones y de soluciones ante la encrucijada nacional.

De la Cueva advierte:

...este ensayo sobre el Estado es el resultado de las enseñanzas que recibí de mis maestros, de 1921 a 1925, en la Escuela Nacional de Jurisprudencia

⁵⁴ *La idea del Estado*, México, UNAM, 1975.

de la Universidad Nacional de México, y de 1931 a 1933, en Die Friedrich Wilhelm Universität zu Berlín. Contiene las lecciones que impartí en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional Autónoma de México a partir de 1929 y las observaciones y sugerencias de mis alumnos que contribuyeron a despertar el amor por el saber y la libertad.

La Introducción no deja dudas de que Manuel Gómez Morín, amigo de su familia y quien le llevó de la medicina al derecho, rectificando una elección más bien tradicional que íntima, fue su mentor intelectual.

En el capítulo décimo primero “Juan Jacobo Rousseau y la utopía de la democracia”, afirma:

Éste inicia la historia del Estado contemporáneo, porque sus obras contienen la oposición más rotunda al pensamiento medieval y al de la Edad Moderna, la negación más firme de cualquier pretendido derecho de alguien o de algunos para gobernar a los hombres, y la afirmación apasionada de que el único gobierno que se legitima es el de las leyes que emanan de quienes van a cumplirlas. Los enciclopedistas, defensores del derecho natural, no comprendieron que la igualdad y la libertad del hombre no tienen más garantía que la participación activa del ciudadano en el gobierno (cosa que a De la Cueva le resultaba especialmente urgente a la luz del autoritarismo del régimen corporatista mexicano en la primera mitad de la década del setenta).

En suma, el pensamiento de Rousseau para De la Cueva no tiene como objetivo la limitación del poder de reyes y parlamentos, sino *su derrocamiento y la instauración del gobierno de los ciudadanos para los hombres*, pues de conformidad con la sentencia de Cicerón “la libertad no consiste en tener un buen amo sino en no tener ninguno”. De la Cueva adscribe a Rousseau a un proto-marxismo⁵⁵ discutible y retórico, pero lo que es cierto es su lúcida intuición de que el *Discurso sobre la desigualdad* es inaugural, fundacional y visionario: lo leyó cuidadosamente y encontró su núcleo polémico de gran fertilidad, a saber, la denuncia de la apropiación de la tierra y de sus frutos y la consiguiente división de la sociedad ante apropiadores y desposeídos. Para nuestro maestro emérito, la denuncia era análoga a la de Proudhon y Marx, y no le faltaba razón. Pero la cosa debe detenerse hasta ahí, pues empeñarse en restantes similitudes, no soporta rigor crítico. Es central, asimismo, su afirmación de que “el individualismo de la Edad Moderna, incluidos Hobbes y Locke, consideró al *contrato social* como el hecho histórico que dio nacimiento a la sociedad civil, en tanto el problema de Rousseau es muy distinto: en el origen de la sociedad hay un “*hecho de fuerza*”, consiste en la imposición

⁵⁵ Que toma de la obra de Labrousse, Roger, *Rousseau y su tiempo*.

de la propiedad privada; por lo tanto, es necesario partir de la existencia de una sociedad civil en la que priva la desigualdad. Por otra parte, De la Cueva comenta a Lacharrière (“*Etudes sur la Théorie démocratique*”, París, 1963) sosteniendo que la legitimación del poder político no ha de buscarse en la historia, sino en el derecho y que, por ello, ha de postularse la cuestión en clave jurídica.

“Rousseau dio un significado y una función nueva al derecho natural, que ya no sería un conjunto de derechos individuales para limitar al poder público”. Los dos derechos naturales básicos, la libertad y la igualdad (aunque De la Cueva, al invertir el orden de su presentación conceptual refuerza su tesis de lo ilusorio de la libertad entre desiguales, ilusorio porque queda condenada a ser disuelta en la pugna igualitaria y por la resistencia violenta de los apropiadores frente a los desposeídos) tendrán el papel de justificar al poder político, que no puede ser otro que el surgido de la voluntad de “*los idénticamente libres*” (expresión que se debe a él). Por consiguiente, la democracia es la única forma legítima de organización y ejercicio del poder.

De la Cueva, con excepcional brillo y pulcritud, acuña una conceptual definición, que suele ser olvidada, pero que resulta útil en las tareas analíticas: “democracia *en sentido material* es los derechos del hombre y concretamente la igualdad y la libertad civiles, democracia *en sentido formal* es los derechos del ciudadano y especialmente la universalidad del derecho activo y pasivo de voto en relación con todos los asuntos y para todos los cargos públicos”.⁵⁶ El corolario no se le escapa: “En el pensamiento rousseauiano las dos dimensiones se hallan unidas y son inseparables pues la democracia, como forma, es el camino necesario y único para conquistar la democracia como sustancia; si no persiguiese esta finalidad carecería de sentido y se negaría a sí misma”.

Un tema (que hoy casi es de arqueología ideológica) también mereció la atención de Mario de la Cueva. Se construye con las “objeciones” de Boutmy y Jellinek a la teoría rusioniana de la voluntad general como culpable de los excesos jacobinos de 1792 y ante la posibilidad de la limitación de aquélla, el mexicano rápidamente despacha al francés y al alemán aduciendo las propias razones del *Contrato social*, lo que, sin duda, no deja de ser impecablemente lógico.

La “gran cuestión” de la soberanía (que nuestro mayor tratadista jurídico elevó a insospechadas alturas conceptuales, lo largo de sus ensayos, incluido el prólogo al libro de H. Heller sobre el tema) es para él la *cima rusioniana*, tanto que, en un giro sorpresivo, la opone a la clásica “separación” de

⁵⁶ Cueva, Mario de la, *La idea del Estado*, cit., p. 107.

poderes postulada por Montesquieu, pretendiendo que la invalida (lo que pudiera haber hecho correr ríos de sangre, si se tomara al pie de la letra). Sin embargo, lo verdaderamente notable, aun cuando pudiera parecer marginal, es el desciframiento que hace De la Cueva de la *relatividad del principio de prescriptibilidad*, heterodoxia jurídica que él podía permitirse:

La imprescriptibilidad de la soberanía (en Rousseau) superaba otro principio milenario del derecho civil, que aceptaba la usurpación de los bienes: la libertad (esa sustancia primigenia de la soberanía) es una nota de todos los hombres, que no pueden perder (por prescripciones) porque perderían su esencia con el simple transcurso del tiempo.⁵⁷

La conclusión del examen que, durante muchos años emprendió, una y otra vez De la Cueva, suele pasar (o más bien se ha querido hacerlo pasar) desapercibido o disminuido pues, sin duda, es explosivo:

El estado carece de sustantividad en el pensamiento de Juan Jacobo... La persona pública construida por la unión de todas las otras recibía anteriormente el nombre de ciudad y toma ahora el de República o cuerpo político el cual es llamado por sus miembros Estado cuando es pasivo y soberano cuando es activo o potestad si se le compara con sus semejantes... Esta ausencia de una idea del Estado es la consecuencia natural de la vocación por la democracia... El único derecho que puede regir legítimamente la conducta de los hombres es el derecho que crean los mismos hombres (sin mediaciones, filtros ni hipótesis, pudiera agregarse). En la democracia, los únicos “gobernantes” son los ciudadanos y los que así suelen ser llamados serán, en todo caso, magistrados, funcionarios, servidores o mandantes pero nunca podrán propiamente ser gobernantes.⁵⁸

De la Cueva debe ser reconocido como el rusioniano ilustre que fue, y el apóstol en la cátedra, y con el ejemplo de su vida, de las libertades y los derechos que miraba ultrajados y secuestrados, confiscados por una fórmula política prevalente en las décadas del veinte al setenta. Se valió, entre otros, de Rousseau para llamar al despertar en alborada democrática que postuló e impulsó desde su juventud universitaria sellada por su mentor el rector Gómez Morin, hoy tan olvidado en lo esencial, aun por quienes se ostentan como herederos políticos de su iniciativa cívica.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 110.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 112. Repárese que no se trata del programa marxista de la abolición del Estado y del derecho; no hay un “concepto” de lo estatal pero se asume, en consecuencia, la “realidad” del mismo y su permanencia pues nada hay en Rousseau que permita afirmar lo contrario.

XV. FECHAS DE LAS PRINCIPALES OBRAS DE ROUSSEAU RELACIONADAS CON ADELANTOS Y DESCUBRIMIENTOS CIENTÍFICOS⁵⁹

- 1735. *Primer fragmento de “Dios”*.
La Condamine viaja a la región del Amazonas y la explora en profundidad. *De Maupertuis* explora Laponia. Se confirma la idea de Newton sobre la forma ovoidal de la Tierra. Taxonomía de *Linneo*. Explicación sobre la mecánica de los vientos alisios.
- 1738-1739. *Probable composición de las dos “Oraciones”*.
 Teoría cinética de los gases (*Bernoville*). *De la Verendixe* descubre el lago Winípeg y los hermanos *Mallet* las Montañas Rocosas.
- 1740. *Proyecto para la educación del señor de Saint-Marie*.
 El suizo *Tremblex* descubre la “hidra de agua dulce”, un microorganismo de apariencia vegetal que, como la mítica, se regenera.
- 1742. *“Proyecto de nuevos signos para la música” “Narciso” (comedia comenzada en 1729)*.
 La escala de temperatura *celsius* reemplaza a la de *fahrenheit* en muchos sitios, pues no tiene el inconveniente de fijar en 32 grados el punto de ebullición del agua.
- 1743-1745. *“Las musas galantes” (ópera)*.
 Fecha de la *conjetura de Goldbach*: una afirmación matemática, que se estima cierta pero que no se puede probar, es susceptible de ser presentada como *conjetura*. Botella de *Leyden* (acumulador de electricidad).
- 1747-1748. *Colaboraciones para la “Encyclopédie” de Diderot*.
Lind descubre los efectos de los cítricos sobre el escorbuto. *Nollet* descubre la mecánica de la osmosis con la membrana semipermeable.
- 1749-1750. *Refutación al “Espíritu de las leyes” por encargo de los Dupin*.
Discurso sobre las ciencias y las artes. En 1750 lo premia la Academia de Dijon al declararlo el vencedor del concurso sobre la cuestión de la contribución de ciencias y artes al depuramiento de las costumbres.
Buffón comienza a publicar su *Historia natural* (44 volúmenes) y su teoría evolucionista y atea.
- 1751-1752. *Polémica (muy viva) entorno al “Discurso sobre las ciencias”*
“El adivino de la aldea” (intermezzo musical) Gran éxito.
 Prólogo para *“Narciso”*.
 Aparece el primer tomo de la *Encyclopédie de Diderot*. *Cronstedt* logra aislar un nuevo metal: el níquel. *Franklin* inventa el pararrayos.

⁵⁹ Según G. Benrekassa, Madrid, 1979. Las citas de los avances científicos y los descubrimientos provienen de Asimov, Isaac, *Historia y cronología de la ciencia y los descubrimientos*, Barcelona, 2007 (los comentarios son del autor).

- 1753. *Carta sobre la música francesa*.
- 1754. Rousseau sale de París hacia Ginebra y fecha en Chambéry la *dedicatoria del segundo Discurso* a la ciudad-Estado: “A la República de Ginebra” (lo que equivalía al Consejo General, es decir al conjunto de todos los ciudadanos). Se reintegra al calvinismo y es admitido a la comunión; la condición de *ciudadano* al fin le es devuelta. Trabaja sobre un proyecto de “*Instituciones políticas*”, que nunca concluyó.

Joseph Black descubre el método para producir, mediante sólidos sometidos a altas temperaturas, el *dióxido de carbono*.

- 1755. *Publicación del “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres”*.

El epígrafe que elige Rousseau para su obra es del libro I de *La política* de *Aristóteles*: “lo que es natural no lo buscamos en los seres depravados sino en los que se comportan conforme a la naturaleza” (“Non in depravatis sed in quoe bene secundum naturam se habent, considerandum est quid sit naturale”).

Este ensayo, como se sabe, concursa ante la Academia de Dijon a fin de responder a su interrogante: “¿cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres y si está autorizada por la ley natural?”.

La Academia, asombrada por su inaudita audacia (habida cuenta del escándalo que levantó el premio al primero, el de las artes y las ciencias), le niega el galardón. El manuscrito se extravía hasta la mitad del siglo XIX, y de nueva cuenta, la polémica pública y el fuego cruzado le abruma; resuelve salirle al paso combatiendo el acoso y derribo que se ciernen sobre él. Sus defensas y excepciones continuarán hasta su muerte y siguen vivas en la historia del pensamiento político y en la “deficiente” realidad que les ha acompañado y que Rousseau advirtió a tiempo.

Kant aplica el término griego “galaxia” a la Vía Láctea, postulando que el Sol era una de las numerosísimas estrellas que existían en un conjunto de forma lenticular y que la Vía Láctea aparecía ante los ojos al mirar dicho conjunto a lo largo del eje prolongado de dicha “lente”. También postuló que las nebulosas (Andrómeda) eran “galaxias”, lo que se confirmó medio siglo después.

- 1756. *Carta sobre la Providencia* (que es la respuesta al Voltaire de los poemas sobre ley natural y a la invectiva atea del “Desastre de Lisboa”).

Comienza la composición del “best seller” del siglo XVIII, *Julia o la nueva Heloisa*.

“*Ficción o fragmento alegórico sobre la Revelación*”. *Desnavest* establece que entre Francia e Inglaterra hubo un puente terrestre en lo que hoy

es el Canal de la Mancha, abriendo paso a la idea de la *movilidad de los continentes*.

- 1757-1758. Prosigue con “*La nueva Heloisa*”, que concluyó en septiembre de 1758.

La redacción de una nota en la *Carta a D’Alembert* origina la ruptura con Diderot (la cita del *Eclesiastés* fue causa y razón de esta adicional enemistad, que Rousseau sumaba a tantas otras: “Si has sacado la espada contra tu amigo, no desesperes, que aun puede volver; si contra tu amigo has abierto la boca, no te inquietes, que aun cabe reconciliación, salvo caso de ultraje, altanería, revelación de secretos, golpe traidor, que ante eso se marcha todo amigo”.⁶⁰ Rousseau la firmó: “J. J. Rousseau, ciudadano de Ginebra, y la publicó en Ámsterdam con el pie de imprenta de Marc Michel Roy “MDCCLVII”. Es su respuesta al artículo “Ginebra” de la *Enciclopedia* de Diderot, en aquella absurda polémica sobre la representación de comedias, inconveniente entretenimiento según un platónico Juan Jacobo, ya curado de dramaturgias parisinas y entonces muy preocupado por las disolventes fantasías que pudieran originar entre los sanos espectadores oriundos de las riberas del Léman.⁶¹

Es la ruptura definitiva con los enciclopedistas parisinos y el inicio de su “*síntesis de radicalización*”.

El pronóstico de *Halley* se realiza y aparece el cometa, que fue pintado por *Giotto* en la *Natividad* (el cometa fue avistado por el astrónomo aficionado *Palitzsch* el 25 de diciembre de 1758).

- 1759. Primera versión de *Emilio o de la educación* que le traerá sinsabores y las persecuciones de quienes percibieron, que con la obra, ganaba el futuro y la inmortalidad, pues el tema es de incalculables dimensiones en su trascendencia social.

Nacimiento de la *embriología* por la obra del fisiólogo *Kaspar Friedrich Wolff*.

- 1760-1761. *El contrato social o principios del derecho político*.

Primeras ventas de *La nueva Heloisa* en Londres y París, “éxito inaudito” (Benrekassa).

A raíz del terremoto de Lisboa, *John Michell* funda la *sismología* al relacionar los sismos con áreas de actividad volcánica y afirmar que los temblores generan ondas que viajan a través de la tierra a velocidades mensurables.

⁶⁰ *Eclesiastés*, XXII, 21, 22 (trad. del latín de Salustiano Massó, en *Jean-Jacques Rousseau, escritos de combate*, Madrid, p. 267).

⁶¹ ¡Qué desagradable coincidencia fonética con Lehman (Brothers), esos estafadores del siglo actual!

Giovanni Battista Morgagni, al detallar las 640 autopsias que realizó durante años, funda la *patología*.

- 1762. *Cuatro cartas autobiografías a Malesherbes*.

Publicación del *Contrato social* (Ámsterdam) y del *Emilio* (París). El gobierno francés y los parlamentos, al igual que la Sorbona, condenan los dos y ordenan la hoguera para ambos, acompañándola de una orden de prisión contra Rousseau. Huye a Ginebra en donde también se ordena aprisionarlo y quemar sus libros.

Carta a Christophe de Beaumont, arzobispo de París sobre el *Emilio*.

Blake descubre el “*calor latente*” que influyó en el desarrollo de la máquina de vapor.

- 1763. *Cartas de la montaña*. Se naturaliza vecino de Neuchâtel, abandonando toda esperanza de reencontrarse con Ginebra. Primera versión de las *Confesiones*.

Kohbreuter divulga el mecanismo de la polinización de las plantas y su “sexualidad”.

- 1766-1767. *Diccionario de la Música*.

Cavendish descubre el hidrógeno liberado por los metales sometidos a la acción de los ácidos. *Haller* pone las bases de la neurología.

- 1770-1771. Conferencias (“lecturas públicas”) en París sobre las *Confesiones*.

- 1772-1775. *Diálogos. Rousseau juez de Jean-Jacques*.

Rutherford descubre el nitrógeno.

- 1776-1777. *Comienza las “Ensoñaciones del paseante solitario”*.

Blumenbach clasifica los grupos y poblaciones humanos bajo la nueva categoría de “raza” que comprende cinco subdivisiones: caucásica (europeos), mongólica (orientales), malaya (asiáticos occidentales), etíope (africanos y subsaharianos) y americana (aborígenes del Nuevo Mundo).

- 1778. *Décimo paseo de las “Ensoñaciones”* que queda inconcluso. *Muere el 2 de julio en Ermenonville*. Sus restos reposan en el Panthéon, frente a los de Voltaire.

Cook descubre el archipiélago de Hawai, al que bautizó como Islas Sándwich en honor del celeberrimo duque, jugador de naipes interminables, entreverados con ese bocado