



nal, etc., pero por encima de todo por los que confían en los postulados del Estado social y democrático de nuestros días. La razón es que esta sugerente y rigurosa obra, apoyada en abundante literatura del orden nacional e internacional, permite ayudar a construir desde pilares laicos, que no laicistas, una sociedad en la que la convivencia entre creencias defendidas por los ciudadanos en el ámbito democrático resulta posible porque se respeta la diversidad, la libertad de conciencia y el pluralismo religioso.

Cristina Hermida del Llano
Universidad Rey Juan Carlos
cristina.hermida@urjc.es

Robert SPAEMANN

Rousseau: ciudadano sin patria (trad.)

Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2014, 86 pp.
(trad., presentación y notas F. Simón Yarza)

Este es el quinto título de una serie con la que, felizmente, el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales ha recuperado en una «nueva época» la colección *Civitas*, del viejo Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. El libro tiene sólo 86 páginas, pero se trata de una obra muy interesante por varios motivos. El primero de ellos es que tiene por objeto uno de los pensadores sin duda más influyentes no sólo en la filosofía política moderna, sino en el Derecho público occidental. El libro despierta también un vivo interés por su autor, «uno de los grandes pensadores de nuestro tiempo», como señala en su Presentación el traductor, Fernando Simón Yarza. Y, en efecto, así es. Muchas de las obras sobre ética y política de Robert Spaemann han sido traducidas en España con éxito desde hace décadas. Ciertamente, no se trata de un filósofo sistemático, pero pocos como él han analizado con tanta profundidad un aspecto tan central para la Filosofía y el Derecho como la tensión dialéctica, típicamente moderna entre naturaleza y cultura. *Lo natural y lo racional* y *Crítica a las utopías políticas* –editados en su momento por «Rialp»– son un buen testimonio de ello. El libro destaca también por su esmerada presentación y traducción.

Unificados bajo un mismo y sugerente título –síntesis del núcleo del pensamiento político del ginebrino–, el libro agrupa cuatro trabajos publicados por el autor en diferentes épocas y lugares. Van precedidos de un Prólogo escrito para la ocasión en el que Spaemann enuncia cuál es el propósito de todos



ellos: intentar «llegar al fondo de la paradoja de Rousseau y reconstruir la idea cuyos *disjecta membra* se reflejan en su obra». Este carácter contradictorio de la obra *rousseauiana* se debe a «que expone por primera vez (...) las paradojas del concepto moderno, no teleológico, de naturaleza». Y es que, una «naturaleza no teleológica, esto es, un inicio en el que no está señalado ningún fin» y hacer de «un principio semejante la norma y medida significa» o bien «desencadenar la revolución permanente, la anarquía total, puesto que toda institución es la represión de tal naturaleza», o bien «someter la naturaleza anárquica, radical y consecuentemente, a sus condiciones institucionales de conservación». Ambas posibilidades –vivas por la historia posterior de las naciones como «derecha» e «izquierda»– son sentidas y analizadas por Rousseau. De ahí que se convierta «en el padre de todos los modernismos y antimodernismos recientes: de la Revolución y de la Restauración, del Estado liberal de Derecho y de la dictadura populista, de la pedagogía antiautoritaria y del totalitarismo, del cristianismo romántico y de la etnología estructuralista».

El primer capítulo lleva por título «*Existencia natural y existencia política en Rousseau*» y fue el contenido de la conferencia pronunciada por Spaemann para su habilitación en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Münster en enero de 1962. Las primeras páginas se refieren a las interpretaciones dominantes sobre Rousseau en diferentes épocas, para centrarse en dos tendencias fundamentales que pueden seguirse en la literatura sobre el pensador ginebrino. La primera se caracteriza por entender la obra rousseauiana como una unidad, como un sistema coherente e integrado, como una síntesis entre el ideal del hombre natural y el del ciudadano en el sentido de la doctrina kantiana de la libertad. La otra tendencia, en cambio, pone de relieve su carácter antinómico. Es la línea de Faguet, Maritain, Groethuysen o Burgelin. Este último, sin embargo, ha dado paso a una interpretación filosófico-existencial de Rousseau, conectándola con su propia vida y psicología. Spaemann acepta este planteamiento pero se propone completarlo. Para él la antítesis entre el hombre natural y el ciudadano es en Rousseau mucho más que un sentimiento vital escindido. Se trata, efectivamente, de una experiencia vital pero *ejemplar*, en el sentido de que dicha antinomia es una contradicción general de la época, de modo que no está exento de significado teórico y general. Cita a este respecto las siguientes palabras del propio Rousseau en el Prefacio de su obra de teatro *Narcisse*: «Es cierto que algún día se podrá decir: este enemigo declarado de las ciencias y de las artes hizo y publicó, con todo, obras de teatro; y este discurso será, lo reconozco, una sátira amarga, mas no sobre mí sino sobre mi época». En este sentido, lo que caracteriza al burgués es la contradic-





ción consigo mismo, puesto que representa la insociabilidad y autorreferencia del hombre natural pero al mismo tiempo carece de autarquía, pues depende constantemente de la aprobación de la sociedad y de la opinión pública para satisfacer su egoísmo. Por lo demás, Rousseau señala en el *Emilio* que no se puede formar al mismo tiempo al hombre y al ciudadano. Frente a Platón, que había pretendido comprender la existencia política como realización de la naturaleza humana, Rousseau reabre la brecha preplatónica entre *physis* y *nomos*; y entre una educación del hombre y una educación del ciudadano como integración total en el Estado, señala que esta última ya no es históricamente posible. Spaemann indica que la razón de ello la da Rousseau en el último capítulo del *Contrato Social*: el cristianismo. La religión cristiana es para Rousseau la «religión del hombre», en el sentido de que pone en libertad al hombre en cuanto hombre y lo hace ciudadano del universo, acabando así con el monismo político antiguo y eliminando también con ello la posibilidad de una educación pensada como integración total.

De todo ello se derivan dos consecuencias, una en la propia obra de Rousseau y otra en relación con su interpretación. Sobre lo primero, se explica que Rousseau, al tiempo que considera el cristianismo la «santa, sublime y verdadera religión», caracteriza el cristianismo *eclesiástico* como un compromiso incongruente entre el universalismo cristiano y un espíritu de cuerpo particularista. Y en relación con lo segundo, Spaemann interpreta el *Contrato Social*, frente a su recepción más usual, no tanto como un proyecto de futuro, cuanto como la certificación de una realidad en estado de disolución: el monismo político antiguo.

El capítulo se cierra señalando que si bien la obra de Rousseau no pretende abolir la «autoalienación» que representa el burgués, ciertamente da los pasos preparatorios en esa dirección. Es sobre todo esa tensión dialéctica entre emancipación e integración lo que legó Rousseau a las generaciones siguientes. Para Spaemann, nadie como Marx asumió ese problema con tanta radicalidad, al pretender eliminar de raíz esas contradicciones de la existencia humana. La razón es que en Marx, emancipación e integración social total devienen idénticas.

En el segundo capítulo, que apareció publicado por primera vez en 1973, es la polémica sobre el primer *Discours* de Rousseau lo que permite a Spaemann profundizar en la separación entre *polis* y naturaleza. En 1749 la Academia de Dijon convocó un premio al mejor trabajo «Acerca de si el restablecimiento de las Artes y de las Ciencias ha contribuido a mejorar las costumbres de los ciudadanos». El primer premio lo ganó un todavía desconocido Rousseau





defendiendo, contra la opinión general de la época, una respuesta negativa. Spaemann resume las razones en las que se basa el premiado en su trabajo. Rousseau señala, en primer lugar, que la civilización se funda en un progresivo crecimiento de las necesidades, y como cada necesidad es una nueva cadena, el progreso –tal y como se concibe en la época moderna– lleva consigo una paulatina pérdida de libertad. En segundo lugar, Rousseau denuncia igualmente que la civilización se apoya en el distanciamiento entre ser y apariencia. Frente a ello, Rousseau propugna o bien la anulación del ser o bien la de la apariencia, pues tanto en un caso como en otro se cancela esa desavenencia. Con ello se postula o bien el retorno a la naturaleza o, si ello no es posible, la desnaturalización del hombre en la condición de ciudadano. Otra idea basilar en la tesis de Rousseau es que las artes y las ciencias fomentan lo que distingue a los hombres y desatienden lo que les une. Frente a ello, Rousseau apela a un saber que no consiste en conocimiento transmitido, sino en el conocimiento del corazón.

Spaemann da cuenta de las objeciones que sucesivamente se dirigieron a la tesis de Rousseau. Tanto ellas como las respuestas que exigieron de Rousseau sirven para entender la génesis de la famosa fractura que se produce en esa época en el pensamiento del ginebrino entre el ideal «político» y el «natural». En relación con la crítica del desarrollo de las necesidades, Rousseau explica que hay una única norma objetiva para la necesidad: la necesidad física. Una vez que se ha superado la frontera de la necesidad física, existe el riesgo de que se ponga en marcha un proceso interminable, en que la insatisfacción de necesidades provoca la aparición de la frustración. Por ello por lo que considera una «imprudencia enorme» el incremento de las necesidades; porque de esa manera el hombre hace depender su felicidad cada vez más de otros hombres y de las circunstancias externas, cuando –para Rousseau– la autarquía es característica esencial de la felicidad. Ahora bien, puesto que las pasiones egoístas desencadenadas en la sociedad son inevitables, se precisa una pasión más fuerte, un egoísmo colectivo –el patriotismo– capaz de contrarrestar o equilibrar aquellas. Por eso la *polis* misma, concluye Rousseau, dando un profundo giro a su pensamiento, se entiende ahora como sucedáneo de la naturaleza (irremediablemente) perdida. Sólo así, y en tal medida, pueden aceptarse las ciencias y el arte: como paliativos de nuestras cadenas.

El capítulo titulado «*La prehistoria del concepto de naturaleza en el siglo XVIII*» se publicó por primera vez en 1967 y en él Spaemann describe los antecedentes intelectuales de la particular noción de naturaleza que luce en los escritos de Rousseau, así como la decisiva influencia de ella en su pensamiento





político. Hasta más o menos el siglo XVII, el concepto de naturaleza denotó siempre algo que no es puesto por el *nomos*, por la *techne*, por la libertad; al mismo tiempo, sin embargo, denotaba también una condición de posibilidad que el contexto vital del hombre presuponía. En concreto, para la tradición platónica, el concepto de *physis* se construye de tal modo que el *nomos* se presenta como la realización de la naturaleza humana pensada teleológicamente, el *kalón* como el *agatón*, lo noble como lo simultáneamente conveniente. Sin embargo, en los inicios de la época moderna el concepto de naturaleza parece desintegrarse en una ambigüedad incongruente. Se pueden indicar dos razones para eso. La primera es precisamente el abandono de la consideración teológica de la naturaleza, debido a autores como Boyle o Bacon, pero del que se pueden rastrear antecedentes en la teología cristiana medieval. La segunda razón es, precisamente, de carácter teológico y se refiere a la distinción entre «natural» y «sobrenatural», de modo que cuando la crítica de la Ilustración elimine lo segundo, el concepto de naturaleza se refiere a la totalidad de la realidad. Sin par con que contraponerla, la naturaleza es entonces la sustancia que puede pensarse sin referencia a ningún otro concepto, tornándose así en un concepto ambiguo.

Por todo ello, en definitiva, Rousseau plantea la cuestión de la legitimación del poder como una pregunta por el origen, no desde el concepto teleológico de la naturaleza. La pregunta por la legitimación jurídico-natural del poder sólo se puede plantear, desde tal perspectiva, como derivación de una igualdad establecida originariamente. La pregunta por la ley natural se convierte, pues, en la pregunta por un *status naturae* anterior a la sociedad. Pero, como no es posible obtener –tras la deformación padecida en la historia– un concepto suficiente de lo natural desde la mera experiencia empírica, el *status naturae* deja de ser un estado fáctico-histórico y se convierte en un estado puramente hipotético que debe asumirse por razones metódicas. Y el método para determinar la naturaleza en su contenido positivo es la reflexión sobre la propia espontaneidad aún no mediada por el lenguaje, una meditación sobre «las primeras y más simples operaciones del alma humana».

Se enlaza, así, con el tema del último capítulo, titulado «*El Emile de Rousseau: ¿Tratado sobre la educación sueños de un visionario?*» Se profundiza aquí en los fundamentos antropológicos sobre los que se levanta la filosofía política de Rousseau. Abandonado el concepto teleológico aristotélico sobre el hombre, Rousseau parte de una concepción de hombre natural que, por carecer de lenguaje y ser asocial, no puede ser ciudadano. Si se introduce en un estado histórico-social –por las circunstancias externas y por una apertura específica





del instinto, pero no porque su naturaleza lo reclame—, el hombre entra en una contradicción interna, que sólo puede remediarse mediante su socialización completa (la ciudadanía clásica tipo Esparta, el patriotismo). Sólo así recupera el hombre lo que pierde con la salida de la naturaleza: la unidad consigo mismo, ya que la apariencia que deviene total es ella misma una especie de ser. Sin embargo, este tipo de ciudadanía, de republicanismo clásico totalizante, ya no es posible —como se apuntó antes— merced al cristianismo. Este emancipa al hombre en cuanto hombre y disuelve su identificación con la *polis*. Siendo imposible también una «vuelta a la naturaleza», Rousseau sitúa precisamente en la educación una especie de «tercera vía» para anular la contradicción entre ser y apariencia que caracteriza al hombre burgués. El objetivo que se propone es el de una educación encaminada a lograr que el hombre desarrolle plenamente sus fuerzas, sus capacidades y su sensibilidad, sin ser víctima de la alienación. O —con otras palabras— que el hombre pueda apropiarse del nivel cultural de la propia época, pero sin dejar de mantener en sí mismo el centro de gravedad que poseía el hombre natural. Una pedagogía, en definitiva, que conserve y promueva adecuadamente las condiciones de la autarquía en cada estadio del desarrollo, desde la infancia, hasta la madurez, pasando por la pubertad, a la que Rousseau compara con un «segundo nacimiento». Así es como se explican determinadas pautas educativas como la de evitar una confrontación directa y prematura del niño con la ciencia, el mundo y la moral; o la de un educador que sea, al mismo tiempo, una especie de amigo. Spaemann señala cuál sería para Rousseau el resultado final de dicha educación: el de un hombre que no cumple sus deberes ciudadanos desde la pasión patriótica (como hace el ciudadano), ni desde la del cálculo de la propia ventaja y prestigio (como el burgués), sino desde la conciencia del deber de un estoico cristiano. Aunque es cierto que no tiene una patria, sí que tiene un país; y, aunque tampoco debe todo al país en el que habita, le debe lo suficiente para poner sus servicios a disposición de aquél cuando le sean exigidos. Bien mirado —apostrofa el propio Spaemann—, depurado el utopismo y el totalitarismo rusoniano, apenas podrá mantenerse otra postura más racional que esta ante lo político en el contexto de la modernidad.

Estamos, en definitiva, ante un libro sumamente esclarecedor. De pequeñas dimensiones físicas, arroja —sin embargo— numerosas luces y proporciona claves muy sugerentes para interpretar el pensamiento de Rousseau. Además, como todo buen libro, sugiere y plantea nuevas cuestiones que interpelan al lector y estimulan su reflexión. Así, en el significado que Rousseau otorga al cristianismo como emancipación del individuo respecto de la *polis* total, podría





quizá rastrearse uno de los orígenes intelectuales que los totalitarismos posteriores han deparado al fenómeno religioso en general y al cristiano en particular. En su despliegue histórico ese influjo podría tener incluso una doble dirección. No es extraño que cuando el horizonte de la perfección humana se ha situado en la identificación con la nación, la raza o la clase, el cristianismo se haya constituido –más o menos directamente– en un estorbo al que reducir. Pero tampoco lo es que, en paralelo al proceso de secularización, en sociedades de larga tradición liberal resurjan, paradójicamente y a veces en nombre de esa misma tradición, propuestas impregnadas de un cierto aroma totalitario. Todo ello trasciende, como es lógico, de las relaciones del individuo consigo mismo. En una cultura así tiende a verse en el diferente al absolutamente otro, frente al cual sólo caben dos posturas: o la integración total, o la eliminación (si no en términos físicos, sí en términos políticos, negándole carta de ciudadanía). Después de todo, no es sólo que el Estado democrático y constitucional de Derecho se haya forjado en el seno de sociedades cristianas: es muy probable que su propia pervivencia dependa, a la postre, de un *ethos* cuyos postulados fundamentales se muevan en esa dirección. Y es que cuando el hombre deja de ver en Dios a su padre, es sumamente fácil que deje de ver en los demás hombres a sus hermanos.

Manuel Rodríguez Portugués

Universidad de Córdoba
dp2ropom@uco.es

J. L. MUÑOZ DE BAENA

El ocaso de la política Carl Friedrich von Gerber y la ciencia jurídica alemana
Comares, Granada 2012.

Hay libros con título y libros con título y subtítulo; los del segundo tipo revelan un contenido no sintetizable en una sola frase, con lo que, de un modo u otro, se advierte al lector que se va a enfrentar con un contenido algo complejo. Y es que la relación entre título y subtítulo admite múltiples variantes: el título puede ligarse con el subtítulo por medio de dos puntos, por medio de punto y seguido, o sin puntuación alguna; el título puede ir en mayúsculas mientras el subtítulo en minúsculas; el título y el subtítulo pueden ir en el mismo tipo de letra, mayúscula o minúscula, pero con diferente tamaño de letra... Variantes que, ciertamente, denotan diferentes grados de complejidad

