

## ROUSSEAU: LIBERTAD DEL HOMBRE Y DEL CIUDADANO

### 1. INTRODUCCION

Una de las causas que explican los constantes conflictos de nuestra época es la insatisfacción de importantes grupos frente al proyecto colectivo en el que de hecho están inmersos. Amplios sectores de la humanidad se sienten al margen de los intereses e ideales que sostienen a los Estados de los que, no obstante, forman parte, que les garantizan el disfrute de algunos derechos y la satisfacción de algunas necesidades. En la práctica, ésto conduce a situaciones difíciles: el aparato de poder del Estado es tan grande que anula, incluso a veces utiliza, esos grupos marginales; hoy resulta utópico pensar en el ejercicio real de un mínimo de libertad sin unas instituciones políticas que lo garanticen, pero al mismo tiempo esa relativa seguridad es sentida frecuentemente como resultado del costoso precio de una proporcional merma de la libertad. El muy socorrido recurso a la voluntad de la mayoría no soluciona el problema de la conciencia que de su magiración tienen tales grupos. Distintos sistemas políticos discuten acaloradamente si se debe poner antes la seguridad o la libertad; teóricamente, parece claro que una debería marchar paralela con la otra, pero en la práctica habrá que seguir buscando la piedra filosofal que dé cauce a este anhelo.

El liberalismo y el absolutismo han luchado encarnizadamente desde los comienzos de la modernidad como alternativas para dirigir la convivencia humana. La crisis de la moderna sociedad burguesa ha dejado al descubierto que el peligro real del absolutismo con su tendencia a degenerar en despotismo no se salda con el sofisma de una libertad individual sin límites que deja el campo libre a la muy real presión de inhumanos poderes fácticos.

Quizá más en el fondo hay un desmoronamiento del proyecto básico de esa sociedad y un consiguiente derrumbamiento de los valores que pretendía encarnar. Lo que se hace problemático entonces es que los distintos individuos estén dispuestos a actualizar ese pacto que, según la opinión más extendida entre los pensadores de la modernidad, está en el fundamento de la sociedad. La situación es poco satisfactoria; las doctrinas contractualistas querían asegurar la *artificialidad* de las instituciones políticas para poner en manos de los hombres modernos, es decir burgueses, los resortes de transformación del antiguo Estado; no podían prever que la contrapartida era la inestabilidad de tales instituciones o

incluso su ruina si un día los hombres, juzgando oneroso el precio a pagar, les negaban su consentimiento. Todos los contractualistas sabían muy bien que un contrato sólo es posible desde la base de una igualdad esencial de los individuos; pero el mismo desarrollo de la sociedad contractual iba a generar nuevas desigualdades que romperían el equilibrio y, en nombre de la libertad, las clases con más poder sólo podrían garantizar una cierta seguridad a costa de la esclavización de otros individuos. A veces se habla hoy de la necesidad de un nuevo contrato social, lo cual significa la falta de vigencia del anterior; pero cabe preguntarse seriamente si resta aún alguna base esencial de igualdad real que haga pensable ese nuevo contrato. Durante mucho tiempo los planteamientos utilitaristas, acordes con los valores dominantes en la sociedad burguesa, pudieron presumir de solucionar satisfactoriamente el problema; pero hoy las compensaciones no son tan claras y el estudio de las condiciones subyacentes al contractualismo clásico puede llevar a la inquietante pregunta de si nuestro tiempo ofrece algunas condiciones que hagan viable un planteamiento semejante <sup>1</sup> o, cuando menos, fuerzan a una refundición teórica a fondo del contractualismo <sup>2</sup>.

El problema es complejo no sólo en la práctica, sino también en teoría. El contractualismo diseñó un esquema teórico básico, del cual sin embargo pueden resultar conclusiones contradictorias. La razón de ello, a mi entender, es que ese esquema no es capaz de colmar satisfactoriamente todos los hiatos teóricos sin introducir elementos foráneos, ordinariamente tomados de otras corrientes de la tradición, y que se aclimatan mal en el nuevo espacio. El ejemplo de Locke, con su mezcla de utilitarismo burgués y Derecho natural tradicional, es más que significativo.

Me parece evidente que el contractualismo sólo puede cumplir sus propósitos si asegura una actualización constante del consentimiento por parte de los ciudadanos. Para ello tienen que darse dos tipos de condiciones: 1º Una igualdad esencial que permita decidir el contrato con plenas garantías; 2º Unas metas que actúen como valores capaces de compensar la cesión de derechos objeto del contrato. Es cierto que, de un modo u otro, todas las teorías contractualistas intentan asegurar esos dos ámbitos; pero hoy se recela de la posible utilización de un formalismo jurídico como un contrato arrancado con engaños y explicitando sólo una parte de las cláusulas, con lo que el contrato se convertiría de hecho en instrumento jurídico para la opresión. Por otra parte, las metas que en una época fueron capaces de concitar el consentimiento general, hoy han dejado de ser valores o, por lo menos, valores suficientes. Si se examinase ésto con atención, es probable que se encontrase en algunos contractualistas (pienso directamente en los teóricos de la escuela del Derecho natural, de Grocio a Pufendorf y sus discípulos) una serie de ambigüedades y artificios teóricos difícilmente creíbles y éso.

1 Así el brillante y discutible estudio de C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, trad. R. Capella, 2 ed. (Fontanella, Barcelona 1979), sobre todo pp. 232-36.

2 Así puede leerse la gran obra de J. Rawls, *Teoría de la justicia*, trad. M. D. González (FCE, México 1979).

como es de suponer, desemboca en la poca fijación de algunos conceptos claves.

Uno de esos conceptos es el de *libertad*, término mágico cuyo contenido es sumamente variable. No resulta fácil de entender que la sociedad política haya necesitado crear una tan compleja red de instituciones coercitivas como el único medio racional, según se dice, de asegurar la libertad. ¿Es que la seguridad y la autoridad que implica significan automáticamente un progreso proporcional de la libertad? ¿Acaso seguridad y libertad son términos de hecho antagónicos y sólo puede crecer una a expensas de la otra? ¿Es la libertad un constitutivo esencial del hombre o una de sus propiedades que puede ceder y, en este último caso, hasta qué punto?

Quizá dentro del contractualismo sólo hay dos posturas verdaderamente radicales. Indudablemente una de ellas es la de Hobbes con una férrea lógica interna que no puede por menos de despertar la admiración de partidarios y contradictores. En todo caso, marca un hito histórico y es punto obligado de referencia en todo el pensamiento político moderno. Hobbes, poseedor de un estilo admirablemente llano y claro, nunca ha ocultado sus propósitos «No tuve otra meta que la de mostrar a los hombres la relación mutua que existe entre la protección y la obediencia»<sup>3</sup>. La única razón de ser del Estado para Hobbes no es otra que garantizar la seguridad, *valor* supremo que justifica la cesión total de derechos que supone el pacto a fin de evitar el mal mayor. En el mejor de los casos, la libertad sería un factor subordinado que se desarrolla en función de la seguridad.

Otro hito en la moderna filosofía política es el planteamiento de Rousseau. Mucho más próximo y, al mismo tiempo, más alejado de Hobbes de lo que suponen las contraposiciones triviales que ya iniciara Diderot, le da la vuelta al problema y busca hacer de la libertad el fundamento y meta última del Estado. Obsérvese esta fórmula concisa: «La esencia del cuerpo político reside en el acuerdo de obediencia y libertad»<sup>4</sup>. ¿Cómo es ésto posible? Rousseau ha tenido que refundir desde los cimientos el moderno contractualismo para hacerlo girar sobre el *valor* supremo de la libertad. Los resultados de tal operación pueden entenderse de muchos modos y no faltaría quien viese en ella, dado que las condiciones que exige no es fácil que se den en la realidad, una reducción al absurdo del contractualismo. Cabría así la sugestiva lectura de entender el contractualismo como un atavismo recesivo heredado de la tradición y ver lo fundamental del ginebrino en el atisbo de planteamientos que se desarro-

<sup>3</sup> *Leviathan*, 'A review, a conclusion', en T. Hobbes, *English Works*, Ed. Molesworth, II, p. 713.

<sup>4</sup> CS, L. III, c. 13, p. 427. Las obras de Rousseau las citaré, salvo advertencia en contra, por la edición crítica de *Oeuvres complètes* en la «Bibliothèque de la Pléiade»; sigla OC, seguida de número romano (tomo) y arábigo (página). Para las obras aquí más citadas, éstas son las siglas que utilizo: SD=*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, ed. de J. Starobinski en OC, III, a la que remiten las páginas. CS=*Du contrat social*, ed. de R. Derathé en OC, III. *Ms. de Ginebra*=*Du contrat social*, 1er. version, dite *Manuscrit de Genève*; ed. de R. Derathé en OC, III.

llarán luego <sup>5</sup>. En cualquier caso, difícilmente se podrá discutir que Rousseau ha puesto el pensamiento político en una nueva encrucijada y la libertad es una de las claves de su innovación.

Alguien podría sospechar, sin embargo, que tal opción debe estar agotada después de dos siglos de ininterrumpido «rusoísmo» en los que su obra ha sido invocada incontables veces. Pero no faltan intérpretes autorizados que creen que esa influencia se propagó por cauces ajenos a la verdadera originalidad de Rousseau <sup>6</sup>; no deja de ser significativo que un estudioso actual concluya su balance crítico del «rusoísmo» con estas palabras: «¿Pero realmente se acaba de hablar de Rousseau?... Aún hoy su obra y su pensamiento encuentran eco, suscitan discusión, interpretaciones y debates... Ante Rousseau se duda. Uno se encuentra perdido y a disgusto; seduce o produce rechazo, incluso ambas cosas a la vez. Su caso apasiona e indigna y ello mismo excita y convida a la lectura» <sup>7</sup>. Por mi parte, en las páginas que siguen no intento otra cosa que reflexionar sobre los datos básicos de un problema cuyo desarrollo adecuado exigiría muchas páginas que no renuncio a escribir algún día; estoy convencido de que no se trata de un ejercicio inútil ni anacrónico ante muchos y acuciantes problemas pendientes.

## 2. LA LIBERTAD EN LA OBRA DE ROUSSEAU

Si uno se decide a estudiarla sin censuras ni cortapisas previas, la obra rusioniana es inquietante. Su cautivador estilo literario no puede ocultar que transmite un mensaje duro y exigente; su escritura impresionista y la brillantez de sus fórmulas redondas sólo a una lectura muy superficial logra disimular una complicada lógica conceptual. El inimitable lenguaje tiene que ser traspasado y la aparente sencillez se transforma en dificultad y oscuridad. Los prejuicios amontonados por dos siglos de superficial rusoísmo son fundamentalmente obstáculos para la comprensión de un pensamiento que, acertado o no, debe ser estudiado desde sí mismo y nunca desde los usos o abusos que de él se hicieron. Doy por generalmente aceptado hoy que la obra rusioniana es un todo indisoluble y unitario; en ello tenía razón le propio Rousseau y, contra la inveterada costumbre de tantos intérpretes, el fraccionamiento en compartimentos distintos sólo está justificado por razones de división de trabajo; por tanto, en Rousseau sólo existe un proyecto básico de existencia del cual su pensamiento antropológico, estético, político o religioso son capítulos concretos que no pueden perder de vista el todo del que forman parte y fuera del cual pierden su sentido <sup>8</sup>. El problema

5 Esta opción la deja entrever la obra clásica de R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, 2 ed. (Vrin, Paris 1979) 378-79. Por supuesto, ello exige una interpretación total del pensamiento político rusioniano que no es éste el lugar de discutir.

6 Así, v. gr. I. Fetscher, *La filosofía política di Rousseau. Per la storia del concetto democratico di libertà*, trad. L. Derla, 2 ed. (Feltrinelli, Milano 1977) 90.

7 R. Trousson, *Rousseau et sa fortune littéraire*, 2 ed. (Nizet, Paris 1977) 158-59.

8 Me parece que no se ha superado el planteamiento de conjunto de la magistral obra de P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, 2 ed. (Vrin, Paris 1973), punto de referencia indispensable para cualquier estudio serio sobre Rousseau.

que se discute es más bien el peso respectivo de cada uno de esos capítulos.

Es fácil encontrar textos de Rousseau para leer su proyecto de existencia sobre el hilo conductor de su doctrina antropológica (Cf. v.gr. SD, 122, 124). Tampoco es difícil apoyarse en el ginebrino para tomar como hilo conductor su pensamiento político; pero quizá ambas cosas no son contradictorias y el aparente dilema es ajeno al pensamiento de Rousseau. Leamos con atención: «Había visto que todo depende radicalmente de la política y que, comoquiera que se mire, ningún pueblo será nunca otra cosa que lo que la naturaleza de su gobierno le haga ser; de este modo, la gran cuestión del mejor gobierno posible me pareció que se reducía a ésta: ¿cuál es la naturaleza del gobierno adecuado para formar el pueblo más virtuoso, el más ilustrado, el más sabio, el mejor en fin si se toma este término en su más alto sentido?»<sup>9</sup>. Textos como éste no sólo no apoyan una interpretación «politicista» de la obra rusioniana, como a veces se ha pretendido, sino que en realidad la imposibilitan<sup>10</sup>. En primer lugar, hay un hecho de observación: cada individuo es lo que la naturaleza del gobierno le hace ser o, dicho de otro modo, las instituciones políticas son el marco necesario dentro del cual se lleva a cabo la humanización y condicionan su desarrollo; es un punto importante que explica muchos aspectos concretos de la obra del ginebrino y uno de los que permiten incluir su nombre entre los antecesores de la sociología política o de la sociología del conocimiento<sup>11</sup>. Si fuese sólo eso, la obra política de Rousseau debería ser un estudio descriptivo de las distintas formas de gobierno. Sin embargo, Rousseau plantea una segunda cuestión que parece interesarle mucho más: la del gobierno «adecuado» para hacer a los hombres «mejores», lo cual no es un hecho, sino un *deber-ser*; este tema introduce valoraciones desde las cuales se juzgan los hechos y exige una *norma* con validez propia, norma que parece ser de tipo ético-antropológico ya que el término de adecuación exigido al gobierno es la «naturaleza humana». Con ello, parece vislumbrarse que antropología y política no son en Rousseau más que dos aspectos de un único problema<sup>12</sup> y el «politicismo» sería una interpretación tan reduccionista como el «antropologismo».

Si traducimos esto a la producción escrita de Rousseau, surgen algunas consecuencias. El pensamiento político del ginebrino no es inteligible únicamente desde las obras «políticas», salvo que se dé a este término un sentido distinto del habitual. De modo más concreto: *El contrato social* desarrolla en la producción literaria de Rousseau un tema monográfico que supone su anterior producción desde sus cele-

<sup>9</sup> *Les Confessions*, L. IX: OC, I, 405. No es una ocurrencia pasajera, pues el tema se repite muchas veces; cf. v. gr. *Discours sur l'Economie politique*: OC, III, 251; CS, L. IV, c. 7: OC, III, 459.

<sup>10</sup> Entiendo «politicismo» en sentido restringido como reglas de ordenación del poder político; no entro aquí en la discusión de si en Rousseau la ética individual comanda la organización social, o si es a la inversa.

<sup>11</sup> Menciono sólo por vía de ejemplo el importante estudio de E. Durkheim, *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie* (Rivière, Paris 1953) y la sugestiva obra de G. Namer, *Rousseau sociologue de la connaissance* (Klincksieck, Paris 1978).

<sup>12</sup> Punto tratado con precisión en I. Fetscher, o. c., pp. 80-87.

brados *Discursos* a la Academia de Dijón; con ello no me pronuncio sobre el tema de la posible coherencia de su evolución intelectual a lo largo de esa década. Es tal la complejidad, el laconismo, la riqueza de alusiones que contiene *El contrato social* que resulta finalmente ilegible si no se encuadra debidamente en la producción literaria de su autor y, contra lo que pueda parecer a algún incauto, nadie discutiría seriamente a uno de sus más autorizados intérpretes que «*El contrato social* sigue siendo uno de los textos más difíciles de la literatura política»<sup>13</sup>.

El tema de la libertad muestra bien lo anterior desde el mismo paradójico comienzo de la obra aludida: «El hombre ha nacido libre y en todas partes está encadenado. Cuando se cree más dueño de los otros no deja de ser más esclavo que ellos» (CS, L. I, c. 1, p. 351). Evidentemente, es el Estado quien lo encadena; pero la justificación del Estado sería ésta: «Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y el bien de cada asociado y por la cual cada uno, uniéndose a todos, sólo obedece a sí mismo y permanece tan libre como antes» (CS, L. I, c. 6, p. 360). Al colocar juntos textos como éstos, uno siente la tentación inmediata de pensar en un juego de paradojas; por una parte, el hombre, que era libre, se ha encadenado (*hecho*) y, sin embargo, lo que le llevó a formar sociedades políticas fué la defensa de su libertad. ¿Por qué el hombre, que ya era libre, se empeñó en crear artificialmente instituciones que luego resultaron esclavizadoras a fin defender una libertad que ya tenía? ¿De qué «libertad» estamos hablando? No ciertamente de las «libertades» que existen de hecho en las instituciones políticas dadas, sino de otra que se anhela como deseable. Es claro que el deber-ser es aquí distinto del ser y el hecho de que algo sea no basta para justificarlo, punto en el cual Rousseau se une a la tradición frente a actitudes como la de Hobbes. Pero tal deber-ser no es una pura utopía, sino que se funda en un hecho de orden distinto: la naturaleza humana; porque el hombre es esencialmente libre, las instituciones políticas tienen que defender esa libertad si quieren defender al hombre. Como se ve, el problema de la libertad es al mismo tiempo antropológico y político; cabría decir que es un problema político porque es un problema humano, pero al mismo tiempo sólo será una realidad humana si las instituciones políticas ofrecen cauces para el desarrollo de esa libertad. El alcance de ésto es mucho más radical de lo que permite suponer la retórica política al uso que juega alegremente con términos altisonantes.

A primera vista al menos, existen aquí dos conceptos distintos de libertad. No puede ser lo mismo la libertad que se conquista o se espera conquistar por medio de las sociedades políticas —llamémosla *libertad política* o *civil*— que la que existe al margen de ellas —llamémosla *libertad natural*; la razón es clara: si fuesen lo mismo resultaría injustificable la existencia de instituciones políticas pues hacen problemático («encadenan» a veces) lo que sin ellas estaría asegurado. Surge luego el problema de saber si esa libertad «natural» se identifica con la esencia del hombre —denominémosla *libertad esencial*— o si ésta supone el des-

13 R. Derathé, o. c., p. 2.

arrollo de la primera en las instituciones. Parece que en Rousseau, que hereda esta compleja problemática del Derecho natural y de la filosofía política inglesa, estos tres conceptos de libertad tienen importantes rasgos diferenciales, pero puede ser que el mismo tiempo mantengan relaciones constitutivas que no hagan abusivo denominarlas a todas «libertad».

No considero ocioso un intento de precisar estos conceptos e indicar las consecuencias más importantes de su significación. El término «libertad» es uno de los términos claves de la modernidad, pero recubre un campo semántico no bien delimitado. Rousseau vive en una época que Diderot llamaba «el siglo de la libertad», pero los fuertes componentes emocionales que despierta el término no favorecen en nada su claridad.

A nadie se le oculta que el anhelo y defensa de la libertad en todos los órdenes es uno de los motivos básicos de la obra del ginebrino. No se puede circunscribir este tema a un ámbito concreto ni a una obra determinada; parece más bien como si se tratase de un absoluto en el que Rousseau carga todo su fuerte *pathos*. De este modo, no existe una obra o un lugar especial en que sea tratado el tema de la libertad, sino que ésta es una diagonal que atraviesa toda la temática rusioniana y no sería abusivo tomarla como hilo conductor de la obra del ginebrino<sup>14</sup>; unas anotaciones rápidas darán idea de la amplitud del tema.

El primer escrito maduro de Rousseau —el *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1750)— contiene, como es sabido, una inmisericorde crítica de la civilización de la época. Aunque las bases de esta crítica son variadas y están expuestas un tanto rapsódicamente, una de las básicas es la necesidad que encuentra el civilizado de vivir «fuera de sí», es decir, «esclavo» de la opinión y condenado a *parecer* algo distinto de lo que *es*. El tema no desaparecerá nunca de la obra de Rousseau y vuelve al primer plano en la crítica a la corrupción de las costumbres por el teatro moderno en la *Carta a d'Alembert* (1758).

El *Discurso sobre el origen de la desigualdad* (1755) es para algunos la obra «filosóficamente» más importante de Rousseau<sup>15</sup>. Explica este estado de cosas mediante una sombría visión de la historia que se presenta, frente a las entonces habituales historias del progreso, como una historia de la decadencia. No es abusivo decir que tal decadencia se inició el día nefasto en que los hombres fueron obligados a renunciar a su libertad, renuncia que desencadenó el inexorable proceso de envilecimiento de la humanidad.

¿Posibilidades de regeneración? Contra algunas imágenes vulgares, lo cierto es que para Rousseau son escasas y muy costosas. Se necesitaría una regeneración de los individuos y reeducarlos para la libertad, programa complejo que expone *Emilio* (1762) y que exigiría no sólo ni fundamentalmente métodos pedagógicos nuevos, sino una nueva cosmovisión con exigencias metafísicas, éticas y religiosas.

14 Así sucede en la obra de O. Vossler, *Rousseaus Freiheitslehre* (Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1963) con cuyo planteamiento y conclusiones no puedo identificarme del todo. El tema está indicado con fuerza también en L. Martínez Gómez, 'Rousseau o la utopía. De la soberanía poder a la soberanía libertad', *Pensamiento* 34 (1978) 177-96 (aquí sobre todo 185-86, 190-93).

15 Cf. V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau* (Vrin, Paris 1974) 12-13.

El problema se complica de nuevo porque tal educación exigiría un nuevo tipo de familia que la permitiese y favoreciese, familia que a su vez debería estar compuesta por seres educados en la libertad. Este mutuo condicionamiento fuerza a Rousseau a buscar la salida mediante la creación novelesca de la comunidad encantada de Clarens en *La nueva Eloísa*, reducida célula humana en la que seres excepcionales obran en conformidad con la naturaleza casi por el milagro de una especie de armonía preestablecida.

Sólo así las relaciones humanas estarían fundadas en la libertad, lo cual tampoco sería posible sin la existencia de unas instituciones políticas que las protejan; con ello surgiría una nueva aporía ya que, a su vez, esa ciudad que describe *El contrato social* (1762) exigiría unos ciudadanos libres.

En conjunto, estas tres últimas obras, publicadas en un cortísimo intervalo de tiempo, configuran una alternativa coherente y muy elaborada a la decadencia de la civilización o, cuando menos, un intento de frenarla. Tal alternativa en sí misma no es utópica ni irrealizable, pero Rousseau sabía sobradamente que las circunstancias reales de su tiempo hacían prácticamente imposible el ensayo<sup>16</sup> y la reacción en cadena que suscitaron las dos últimas obras no hizo más que confirmárselo. ¿Cabría alguna salida?

Quizá al menos cabría una salida casi heroica a título individual. En las *Confesiones* Rousseau reconstruye un autorretrato en el cual el sentido de su existencia queda asegurado por una línea de indomable libertad e independencia; vive en la sociedad, pero al margen de sus valores. No sólo el precio a pagar es muy elevado, sino que ésto termina provocando una nueva escisión entre su imagen pública —«Rousseau»— y su individualidad —«Jean-Jacques»—; serán los diálogos que tituló *Rousseau juez de Jean-Jacques* los que intenten reunificar su desgarrada figura. Pero aún ésto es ambiguo; las inconclusas *Ensoñaciones del paseante solitario* son un intento de defender la libertad interior a través de una renuncia al mundo y la creación de otro nuevo, señalando más claramente que nunca la interdependencia de libertad y soledad<sup>17</sup>. ¿Éxito o fracaso al fin? Ni el mismo Rousseau se atrevería a asegurar que ganó del todo la batalla.

Como se puede observar, la amplitud del tema es inmensa. Aquí me fijaré tan sólo en la pérdida de la libertad natural y la recomposición por una nueva libertad civil.

### 3. LA LIBERTAD «NATURAL»

No es posible entender este problema en Rousseau si no se parte de algunas precisiones importantes, ordinariamente ignoradas o pasadas por alto. El texto básico del segundo *Discurso* es de extremada dificultad debido a la novedad de algunos planteamientos, así como a la enorme

<sup>16</sup> Baste recordar el conocido pasaje de la carta al Marqués de Mirabeau del 26 de julio de 1767: «Si malheureusement cette forme de gouvernement n'est pas trouvable, et j'avoue ingénument que je crois qu'elle ne l'est pas...»: en J.-J. Rousseau, *Lettres philosophiques*, ed. H. Gouhier (Vrin, Paris 1974) 166.

<sup>17</sup> Me parece que uno de los caminos más prometedores por los que se orienta la actual investigación sobre Rousseau es el intento de utilizar *filosóficamente* sus escritos autobiográficos; es esencial el planteamiento de A. Philonenko, 'Essai sur la signification des «Confessions» de J.-J. Rousseau', *Rev. de Métaphysique et de Morale* 79 (1974) 1-26.



complejidad metodológica que tiene en su base; la costumbre del autor de pensar por antítesis tampoco favorece en una primera lectura esas matizaciones sin las cuales, sin embargo, su pensamiento resulta inteligible<sup>18</sup>. El problema del «estado de naturaleza» lo recibe Rousseau muy embrollado por la tradición jurídico-política moderna; así Pufendorf, pensador poco original pero codificador de toda una escuela y punto constante de referencia para Rousseau<sup>19</sup>, había distinguido tres sentidos distintos del concepto de «estado de naturaleza»<sup>20</sup>. Desde esta tradición, uno de los méritos del ginebrino es el intento de poner orden en las ambigüedades transmitidas sobre todo por la escuela del Derecho natural<sup>21</sup>.

En primer lugar, es necesario distinguir entre «estado de naturaleza» y «naturaleza humana», conceptos a primera vista idénticos. Para ello, en efecto, bastaría considerar que el «estado de naturaleza» está formado por lo que es, la inmutable «naturaleza humana» desnuda de todos los accidentes con que la adornó (o afeó) la civilización y ambos conceptos quedarían identificados; de ese modo, el estado de naturaleza sería el mismo estado actual del hombre del que hipotéticamente se sustrae lo accidental, pues en la perspectiva racionalista el cambio histórico es un mero accidente del hombre. Consecuencia lógica de esta identificación sería la identidad del problema del origen del Estado y el de su fundamento jurídico<sup>22</sup>, siendo el «contrato social» el punto clave. Rousseau critica con dureza un modo de proceder que le parece arbitrario cuando censura en sus antecesores haber «trasplantado al estado de naturaleza ideas que habían tomado de la sociedad» con lo cual «estaban hablando del hombre salvaje, pero dibujaban al hombre civil»<sup>23</sup>. Se ha caído así en un error básico de método: «Hacer del hombre un filósofo antes de hacer de él un hombre» (SD, 126). «Estado de naturaleza» es un concepto que intenta solucionar el problema del hombre a nivel *genético*, lo cual es un problema «científico», mientras que «naturaleza humana» es un hecho antropológico-metafísico, utilizado además como norma de valor para un deber-ser no realizado. La «vuelta a la naturaleza» debería significar tomar como norma de valor absoluto la naturaleza humana, pero de ningún modo la impensable involución de la humanidad a un puro «estado de naturaleza»; la imagen de un primitivismo en Rousseau, a pesar de su divulgación<sup>24</sup> y persistencia, no puede reclamar en su

18 En este punto el monumental y ya citado estudio de V. Goldschmidt es un examen preciso y minucioso de la compleja problemática de esta obra, aún contando con que algunas de sus interpretaciones pueden y deben discutirse; hoy resulta ya imprescindible para todo estudio serio del segundo *Discurso* y, por tanto, del pensamiento de Rousseau.

19 Como demostró contundentemente R. Derathé, o. c., pp. 75-84 sobre todo.

20 Cf. S. Pufendorf, *De jure naturae et gentium libri octo*, reimp. anastática de la edición de Leipzig-Frankfurt de 1759 (Minerva, Frankfurt a.M. 1967), lib. I, cap. V, § 7: ed. citada, vol. I, p. 72 ss.

21 Piénsese, por ejemplo, que Pufendorf en el cap. II del lib. VII de su obra citada para fundar el Estado necesita de dos pactos y de un decreto, que luego su discípulo G. Achenwald convertirá en tres pactos, lo cual puede dar una idea de la ambigüedad de este concepto clave.

22 Más precisiones en R. Derathé, o. c., pp. 172-82.

23 SD, 132. La crítica va dirigida expresamente contra Grocio y Pufendorf, pero también contra Hobbes, tratado ampliamente en el fragmento *L'état de guerre*: OC, III, 611-12.

24 Quizá fue Voltaire el primero en entender así malévolamente a Rousseau, en su célebre carta de agosto de 1755: «Nunca se ha empleado tanto talento en intentar

favor ni un solo texto decisivo del ginebrino. Aún si pudiese aceptarse que en un cierto sentido<sup>25</sup>, Rousseau sigue conservando como recurso el «Derecho natural, ello no exige la existencia histórica de un puro estado de naturaleza<sup>26</sup>, sino la existencia real de la «naturaleza humana» que, aún cuando esté tan desfigurada por la civilización como la irreconocible estatua de Glauco (SD, 122), sigue existiendo en el hombre. Afirmar lo contrario exigiría suponer que esa naturaleza humana se presenta de modo perfecto y paradigmático en puro estado de naturaleza. ¿Es ésto lo que piensa Rousseau?

Nadie va a negar que el puro estado de naturaleza es un revelador de la naturaleza humana, pero es preciso de nuevo que nos entendamos. La tradición jurídico-política de la modernidad ha dado una definición fundamentalmente negativa del estado de naturaleza: se define por la ausencia de sociedad organizada. De este modo, es el hipotético estado humano antes de que por el contrato surja la sociedad, un estado de carencia que remedia el Estado; aunque no todos ofrecen el mismo cuadro del estado de naturaleza, todos parecen estar de acuerdo en que su término está marcado por el contrato. Inmediatamente surge una dificultad: o los hombres en estado de naturaleza mantenían ya relaciones entre ellos regidas de modo satisfactorio por la ley natural, pero entonces no se acaba de ver que el contrato aporte otra cosa que una modificación gradual no fácil de justificar; o, de lo contrario, no existían ningún tipo de relaciones entre los hombres, y entonces no es fácil imaginarse cómo se darían las condiciones previas para un acto jurídico tan complejo como es el contrato. La visión rigidamente atemporal del racionalismo no daba una explicación satisfactoria de esta aporía, a la que Rousseau hará frente introduciendo el vector temporal como esencial para el desarrollo de la naturaleza humana. No se trata de cambiar un planteamiento teórico por otro *histórico*, en el sentido actual del término, lo cual sería de nuevo contradictorio, pero sí de reconstruir temporalmente la *génesis*<sup>27</sup> de las manifestaciones de la naturaleza humana.

De este modo, el estado de *pura* naturaleza no es ni puede ser un hecho circunscribible cronológicamente, sino un concepto-límite que expresa el mínimo pensable de humanidad y una especie de «punto-cero»<sup>28</sup> a partir del cual se puede reconstruir genéticamente el desarrollo de la humanidad. Se trata de un estado «que ya no existe, que quizá no ha existido, que probablemente no

tornarnos bestias. Dan ganas de andar a cuatro patas cuando se lee vuestra obra»: OC, III, 1379. Kant leía mucho mejor: «Rousseau wollte im Grunde nicht, dass der Mensch wiederum in der Naturzustand zurück gehen, sondern von der Stufe, auf der er jetzt steht, dahin zurück sehen sollte»: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (A 324, B 322): en I. Kant, *Werkausgabe*, ed. W. Weischedel (Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1978), XII, p. 681.

25 Cf. A. Kremer-Marietti, 'Droit naturel et état de nature chez Rousseau', en *Jean-Jacques Rousseau et la crise de la conscience contemporaine*. Colloque International du deuxième centenaire de la mort de J.-J. Rousseau (Beuchesne, Paris 1980) 175-200 y la subsiguiente discusión con J. Moreau (pp. 206-7); cf. también del propio J. Moreau, *Jean-Jacques Rousseau* (Puf, Paris 1973) 119-23.

26 Como creía L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, trad. franc. (Plon, Paris 1954) 369 ss. Cuando ya parecía definitivamente abandonada, esta tesis ha sido retomada, sin razones convincentes a mi entender, por M. García, 'Rousseau y la democracia', *Pensamiento* 35 (1979) 37-58.

27 «Genealogía», dice Rousseau en la *Lettre à Mons. de Beaumont*: OC, IV, 936. ¿Pregfiguración del concepto nietzscheano homónimo? Así parece insinuarlo V. Goldschmidt, o. c., pp. 328-29.

28 J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle* (Tel-Gallimard, Paris 1976) 344.

existirá»<sup>29</sup> y al que sólo se puede acceder por «conjeturas», «prescindiendo de todos los libros científicos», en suma «dejando de lado los hechos» (Cf. SD, 123, 125, 132). Aunque es plausible pensar que la «historia hipotética» de que habla Rousseau en el «Prefacio» (SD, 127) se refiera tan sólo a las causas del desarrollo posterior de la historia humana, no parece que el carácter conjetural pueda dejar de afectar también al estado de pura naturaleza porque así lo afirma Rousseau y porque, en caso contrario, su metodología sería del todo incoherente<sup>30</sup>. Ese mínimo de humanidad pensable se concreta en una especie de «geometría antropológica»<sup>31</sup> que, siguiendo el modo de proceder de los filósofos del Derecho natural y también del biólogo Buffon (su máxima autoridad «científica»), se presenta en Rousseau como «una antropología negativa: el hombre natural se define por todo aquello que no pertenece específicamente a la condición del hombre civilizado»<sup>32</sup>. La única diferencia aquí es que, frente a los monótonos y descoloridos cuadros de sus antecesores, Rousseau pone en el suyo su inmenso talento poético hasta hacérselo sentir al lector como algo palpable y casi real<sup>33</sup>.

Este estado de pura naturaleza, sin embargo, quedará roto por la incidencia de una serie de accidentes que dan lugar a un cambio esencial en la vida humana. Los hombres forman asociaciones e inician una historia que irá tomando una dirección bien definida. No se ha abandonado todavía el «estado de naturaleza» porque falta aún un largo proceso hasta el contrato, pero el hombre va siendo modificado y su existencia se va plasmando en aspectos muy concretos y muy distintos al cuadro del estado de pura naturaleza. Por tanto, cuando se habla de «estado de naturaleza» en Rousseau hay que precisar si nos referimos al hipotético estado de *pura* naturaleza o al estado de naturaleza sin más, el que denominaríamos «estado salvaje» si Rousseau hubiese sido más cuidadoso con su terminología<sup>34</sup>. En este segundo es evidente que hay «hechos» y gran parte de las notas del segundo *Discurso* ofrecen amplia documentación sobre los pueblos «salvajes» a través de los relatos de los viajeros; lo que sucede se que Rousseau maneja esos datos con gran libertad y la narración finalmente es «una especie de prehistoria novelada»<sup>35</sup>. Dentro de ese estado salvaje hay aún fases distintas y un poco embrolladas, dado que el texto del *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, innegablemente relacionado con el *Discurso*, complica la exposición.

El término final de ese estado, como ya apuntábamos, no ofrece duda alguna: el contrato social. Pero esto plantea una nueva gama de problemas, en primer

<sup>29</sup> SD, 123, 160. Confirmación en la importante *Lettre à Mons. de Beaumont*: «Cet homme n'existe pas, direz-vous; soit. Mais il peut exister par supposition»: OC, IV, 952; cursivas mías.

<sup>30</sup> Cf. el amplio tratamiento de los aspectos metodológicos del segundo *Discurso* en V. Goldschmidt, o. c., pp. 107-68.

<sup>31</sup> La expresión es de H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau* (Vrin, Paris 1970) 15.

<sup>32</sup> J. Starobinski, o. c., p. 361. Cf. P. Burgelin, o. c., p. 219.

<sup>33</sup> Cf. R. Polin, *La politique de la solitude. Essai sur J.-J. Rousseau* (Sirey, Paris 1971) 40.

<sup>34</sup> Cf. SD, 171 donde Rousseau critica a los que confunden el hombre natural con el salvaje, pero luego de hecho él mismo es poco cuidadoso con la terminología y con la distinción de los diversos «momentos». Me parece bien temerario oponerse expresamente a Rousseau e identificar «hombre natural» y «hombre salvaje», como hace C. Rihs, *Les philosophies utopistes. Le mythe de la cité communautaire en France au XVIII<sup>e</sup> siècle* (Rivière, Paris 1970) 43, 59, 60.

<sup>35</sup> H. Gouhier, o. c., p. 24. A este mismo respecto habla de «construcción historio-sófica» el importante estudio de B. Baczkó, *Rousseau. Solitude et communauté*, trad. franc. (Mouton, Paris-La Haye 1970) 59 ss.

lugar porque no está claro que el contrato sea un hecho histórico. Antes he recordado que en Pufendorf existen dos contratos distintos, lo cual allí puede no plantear excesivos problemas porque la sucesión entre ellos es de orden lógico y no cronológico. En Rousseau, como *hechos* también existen dos contratos: el de rico-pobre y el de gobierno<sup>36</sup>. El primero, propiamente hablando, no establece la *sociedad política*, sino lo que denominaríamos con más precisión *sociedad civil*, supuesto y condicionante de la segunda como tal hecho, es decir, independientemente de su validez jurídica. No se puede por menos de notar la perspicacia de Rousseau dentro del moderno contractualismo al exigir como condición de todo posible contrato la existencia previa de asociaciones y, desde ahí, separar totalmente el problema del hecho del contrato y el de su validez como fundamento jurídico de la sociedad, poniendo así al descubierto la inconsistencia de algunos artilugios teóricos tradicionales<sup>37</sup>.

Pues bien, la descripción rusioniana del estado de pura naturaleza deja bien claro que allí la «naturaleza humana» está presente sólo de modo fundamental, y virtual<sup>38</sup>, reconocible sólo gracias a un análisis de tipo retrospectivo. Las cualidades específicamente humanas son allí virtualidades sin desarrollar y esa naturaleza humana sólo se actualizará como tal al contacto con circunstancias apremiantes. Frente a la concepción tradicionalmente inmovilista del ser humano, Rousseau defiende su enorme plasticidad y maleabilidad hasta el punto de que, si bien probablemente sería exagerado decir que el tiempo transforma esencialmente la naturaleza humana<sup>39</sup>, es innegable que es la causa ocasional decisiva para que esa naturaleza se actualice de un modo u otro. Esa maleabilidad permite desarrollos concretos unilaterales que de hecho desequilibran la naturaleza humana; el estado ideal no es ciertamente la humanidad originaria donde el hombre es feliz a causa de su total estupidez, sino un estado en el que el desarrollo mantiene un equilibrio unitario que, según Rousseau, se habría dado en ese momento de la vida salvaje que ensalza como «juventud del mundo» y que define como «un justo medio entre la indolencia del estado primitivo y la petulante actividad de nuestro amor propio» (SD, 171) o, con la definición quizá más precisa de la *Carta a Mons. de Beaumont*, el momento en que «hay menos oposición de intereses que concurso de luces»<sup>40</sup>. El segundo *Discurso* coloca de modo impreciso este feliz momento después de lo que llama «primera revolución» (época de las chozas) y antes de la segunda (invención de la agricultura y la metalurgia); el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*<sup>41</sup>

36 SD, 177, 184. El doble contrato, aunque con matices distintos, se repite por la misma época en el *Discours sur l'Economie politique*: OC, III, 245, 273.

37 No es preciso insistir en la coherencia que en este punto muestra también Hobbes al rechazar todo lo que no sea un único pacto de asociación; puede verse el cap. XIV de *Leviathan* y los comentarios de R. Derathé, o. c., pp. 217-22 o la obra de R. Polin, *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*, 2 ed. (Vrin, Paris 1977) 90-93.

38 Cf. en el mismo sentido R. Derathé, *La rationalisme de Jean-Jacques Rousseau* (Puf, Paris 1948) 14-15, 112-25.

39 Son muy sugestivas, pero discutibles, posturas como las que reflejan las siguientes líneas: «La primera característica de la idea rusioniana del hombre, respecto a la ley del ysnaturalismo, es su 'historicidad'. A nuestro entender, ello equivale a decir que Rousseau no desarrolla meramente la idea de una 'esencia' humana inmutable y normativa, sino que, cuando menos en principio, estudia la mutación empírica del hombre para extraer un cierto número de *tipos humanos fundamentales*»: I. Fetscher, o. c., p. 54. «Der Hieraklittismus Rousseaus» llega a escribir R. Brandt, *Rousseaus Philosophie der Gesellschaft* (Frommann, Stuttgart 1973) 31.

40 OC, IV, 937.

41 *Essai sur l'origine des langues*, ed. crítica de C. Porset (Ducros, Bordeaux 1970), cap. IX, p. 105. Uno de los *Fragments politiques* («De l'état de nature», 6) habla de *troupeau* (OC, III, 476). El *Ms. de Ginebra*, L. I, c. 2, p. 283, sencillamente de estadio intermedio entre la «estupidez primitiva» y «hombres ilustrados».

parece concretarla en el momento de los pueblos pastores, utilizando probablemente una distinción de Montesquieu<sup>42</sup>. Si se dice que Rousseau ensalza el estado de naturaleza como modélico, en ningún caso se puede pensar en el estado de *pura* naturaleza, sino en ese momento de la vida salvaje<sup>43</sup>; pero incluso en este caso su carácter modélico no significaría el anhelo de una imposible vuelta a él, sino una pauta para un equilibrio que habría que buscar dentro de la irreversible situación actual, que tiene sus problemas específicos y conlleva sus propias exigencias.

Habrà, pues, que distinguir el «estado de naturaleza» y la «naturaleza humana»<sup>44</sup> y así evitaremos los contrasentidos de su confusión. Si tomamos el término «estado de naturaleza» en su sentido tradicional, «no confundamos los tiempos» como pide el propio Rousseau<sup>45</sup>. Cuando menos es esencial distinguir entre el «estado de *pura* naturaleza» y lo que denominariamos genéricamente «estado de naturaleza» o, si se quiere evitar confusiones, «estado salvaje». En cualquier caso, la «naturaleza humana» no es exclusiva del «estado de naturaleza» porque son dos problemas distintos; el «estado de pura naturaleza» es tan inadecuado para captar en su plenitud la «naturaleza humana» como el estado de civilización, aunque por muy distintas razones.

De este modo, hay que matizar el tema. Preguntamos: ¿Es libre el hombre en estado de *pura* naturaleza? En caso afirmativo, ¿qué significa aquí el término «libertad»? ¿El despliegue de las virtualidades del ser humano fué un aumento o una merma de la libertad? Vistas las precisiones anteriores, es claro que ésto no es un pasatiempo; si la libertad pertenece a ese mínimo humano pensable, las consecuencias serán muy distintas que si se trata de una adquisición posterior.

Hay argumentos razonables para dudar cuál es la respuesta exacta de Rousseau a la primera cuestión. Hablando del hombre en estado de pura naturaleza, escribe: «Veo en él un animal menos fuerte que otros, menos ágil, pero, para decirlo todo, organizado más ventajosamente que ninguno» (SD, 134-5). La ventaja, sin embargo, es ésta: «Cada especie tiene su instinto propio y el hombre, al no tener quizá ninguno que le pertenezca, se los apropia todos»<sup>46</sup>. En consecuencia, «errante en los bosques, sin industria, sin palabra, sin domicilio, sin guerra y sin unión, sin necesidad alguna de sus semejantes y sin ningún deseo de perjudicarles, quizá incluso sin reconocer a nadie individualmente, sujeto a

42 «Il y a cette différence entre les peuples sauvages et les peuples barbares, que les premiers sont de petites nations dispersées, qui, par quelques raisons particulières, ne peuvent pas se réunir; au lieu que les barbares sont ordinairement de petites nations qui peuvent se réunir. Les premiers sont ordinairement des peuples chasseurs; les seconds, des peuples pasteurs»: *De l'esprit des lois*, L. XVIII, cap. 11: *Oeuvres complètes de Montesquieu*, ed. A. Masson (Nagel, Paris 1950), I, p. 386. Sin embargo, Montesquieu no está hablando de «estado de naturaleza».

43 Muy preciso en este punto I. Fetscher, o. c., p. 36.

44 «Il y a bien de la différence entre l'homme naturel vivant dans l'état de nature, et l'homme naturel vivant dans l'état de société»: *Emile*, L. III: OC, IV, 483.

45 *Essai sur l'origine des langues*, cap. IX, p. 101.

46 SD, 135. Esto establece una barrera insalvable entre la posición de Rousseau y posteriores teorías de corte vitalista que definen al hombre como «ser deficitario», al estilo por ejemplo de A. Gehlen, en realidad una posición similar a que entonces sustentaba Buffon; sobre éste cf. M. Duchet, *Antropología e Historia en el Siglo de las Luces*, trad. F. González Aramburu (Siglo XXI, México 1975) 199-242.

pocas pasiones y bastándose a sí mismo, no tenía más que los sentimientos y las luces propias de tal estado... No había ni educación ni progreso, las generaciones se multiplicaban inútilmente y, partiendo cada una siempre del mismo punto, los siglos transcurrían en toda la rudeza de las primeras edades; la especie era ya vieja y el hombre permanecía siendo niño» (SD, 159-60). En definitiva, el hombre sería una máquina de impulsos destinados a asegurar su propia conservación; su imaginación nula «no le pinta nada» que pueda ambicionar, su razón está sin desarrollar y no es capaz de «ninguna idea del porvenir, por próximo que pueda ser» (SD, 144). Todo parece indicar que se trata de aplicar al hombre el modelo del animal máquina<sup>47</sup>, al estilo de Lamettrie o Helvecio, o quizá el modelo mecanicista de Hobbes. ¿Qué sentido podría tener aquí el término «libertad»?

Pero para Rousseau el hombre no es un mero animal: «No veo en el animal otra cosa que una máquina ingeniosa a la que la naturaleza ha dado sentidos para reponerse a sí misma y para asegurarse hasta un cierto punto frente a todo aquello que tiende a destruirla o arruinarla. Percibo exactamente las mismas cosas en la máquina humana, con esta diferencia: que la naturaleza lo hace todo sola en las operaciones del animal, mientras que el hombre ayuda a las suyas en calidad de agente libre. La una acepta o rechaza por instinto, mientras que el hombre lo hace por un acto de libertad; esto lleva a que el animal no puede apartarse de la regla que le ha sido prescrita, incluso cuando le sería ventajoso hacerlo, mientras que el hombre se aparta, frecuentemente en perjuicio suyo» (SD, 141). Un poco más adelante precisará aún más: «No es el entendimiento quien distingue específicamente a los animales y el hombre, sino la cualidad de agente libre del segundo. La naturaleza ordena a todo animal y la bestia obedece. El hombre percibe la misma impresión pero se reconoce libre para asentir o resistir; y es sobre todo en la conciencia de esa libertad donde se muestra la espiritualidad de su alma» (SD, 141-2).

Estos conocidos pasajes plantean una gran cantidad de interrogantes. Parece que a un nivel físico el mecanicismo es autosuficiente y se cierra sobre sí mismo; sobre él se introduciría un agente espiritual que obraría de modo distinto, pero semejante introducción no parece menos misteriosa que la glándula pineal de Descartes. Sin embargo, es evidente que no basta con yuxtaponer ambas cosas porque la conciencia de la libertad rompe el cerrado mecanismo del instinto lo cual, en principio y como ve muy bien Rousseau, sólo plantea problemas ya que no se ve muy bien con qué instrumentos responderá a semejante desafío el hombre en estado de pura naturaleza. Si no tiene la menor capacidad prospectiva, ¿cómo podría elegir? Si sus ideas no van más allá de sus sensaciones actuales, ¿sobre qué datos elaboraría una respuesta? ¿No sería más coherente decir que en puro estado de naturaleza la libertad es una mera virtualidad, es decir, el fundamento de lo que luego se adquiriría como libertad?

47 De nuevo es muy precisa a este respecto la *Lettre à Mons. de Beaumont*: «Il ne hait ni n'aime rien; borné au seul instinct physique, il est nul, il est bête». OC, IV, 930.

En efecto, a primera vista Rousseau parece olvidarse inmediatamente del tema. A renglón seguido, parece que la libertad como diferencia específica del hombre es substituída por el término más neutro de *perfectibilidad*, neologismo creado por el filósofo: «Aún cuando las dificultades que rodean a todas estas cuestiones dejarían algún margen para la discusión en lo que respecta a esta diferencia entre el hombre y el animal, hay otra cualidad muy específica que los distingue y que no puede ser contestada: es la facultad de perfeccionarse»<sup>48</sup>. Es difícil no conceder que Rousseau se corrige a sí mismo. Las «dificultades» que se podrían enfrentar a su posición proceden con toda verosimilitud de una explicación materialista de los hechos, que ciertamente Rousseau no comparte, pero sería desviarse del tema si entrase aquí en una discusión metafísica. Sin desechar su concepción espiritualista, a Rousseau le basta ahora con el recurso a la perfectibilidad, que sin duda es «otra» cualidad y no puede intercambiarse con la libertad. Si bien ésta resulta poco menos que inconcebible sin la perfectibilidad (o degradabilidad), ese carácter perfectible del hombre en principio sería compatible con posiciones metafísicas distintas y Rousseau no quiere llevar ahora la discusión a este punto. En este sentido, me parece innegable que L. Strauss tiene una parte de razón al indicar que la substitución de la libertad por la perfectibilidad se debe al intento rusioniano de elaborar su teoría al margen de la polémica entre espiiritualismo y materialismo manteniéndose en una neutral actitud «científica»<sup>49</sup>; ello no significaría, sin embargo (y aquí no tendría razón L. Strauss) que Rousseau renuncié a operar de hecho con un dualismo metafísico de la naturaleza humana a lo largo de toda la obra, aunque sólo lo explícite más tarde; por otra parte, habría que explicar porqué Rousseau no borra de hecho el pasaje sobre la libertad y la espiritualidad. Quizá podría decirse que para el ginebrino la libertad es la concreción necesaria de la perfectibilidad y un hombre no libre sería una contradicción en los términos, como el propio filósofo afirma criticando el presunto derecho de esclavitud de Pufendorf: «Los jurisconsultos que gravemente han sentado que el hijo de un esclavo nace esclavo han decidido con otros términos que un hombre no nacería tal hombre»<sup>50</sup> o, con la contundente fórmula posterior: «Renunciar a su libertad es renunciar a su cualidad de hombre, a los derechos de la humanidad e incluso a sus deberes» (CS, L. I, c. 4, p. 356).

La perfectibilidad le sirve a Rousseau para distinguir al hombre del animal y es la base del camino que hará posible la «historia humana», colocada desde su fundamento fuera del reino de la necesidad y bajo el signo de la libertad. Incluso si determinadas circunstancias fortuitas

48 SD, 142, cursivas mías; cf. p. 211.

49 Cf. L. Strauss, o. c., p. 274. Véase, no obstante, V. Goldschmidt, o. c., pp. 285-6. Lo que no parece aceptable en ningún sentido es hacer de la perfectibilidad un «instinto», como quiere C. Rihs, o. c., pp. 45, 47, 52.

50 SD, 184. Rousseau critica aquí el que Pufendorf defienda como lícita la cesión de la libertad porque la concibe como una adquisición similar a la propiedad: «Et uti per pacta jus ad rem nostram, ita et per submissionem jus circa libertatem viresque nostras disponendi in alterum conferri potest. Unde, verbi gratia, si quis ultro sese in servitudinem mihi pacto tradat, revera potestatem herilem confert»: S. Pufendorf, *De jure naturae et gentium*, lib. VII, cap. 3, § 1; ed. citada, II, p. 158.

producen necesariamente desarrollos concretos dados, la historia como tal «es contingente por partida doble: participa de la contingencia de la historia que excluye la necesidad de la naturaleza; por otra parte, en su origen un azar excluye la necesidad de hecho que la hace ser esta historia. Por consiguiente, esta historia que es la nuestra pudo ser distinta; de ningún modo constituye una fatalidad»<sup>51</sup>.

Esto arroja alguna luz sobre nuestro problema. La substitución del término «libertad» por el de «perfectibilidad» es puramente incidental y no significa de ningún modo el abandono de la primera como consustancial al hombre; podríamos decir quizá que la perfectibilidad se concreta en el caso del hombre en su esencial libertad, lo cual, al romper el círculo del instinto animal, exige otro principio de explicación. La concepción de un dualismo en la naturaleza humana resulta así inseparable del pensamiento rusioniano y es difícil estar de acuerdo con R. D. Masters cuando ve la metafísica rusioniana —y precisamente este dualismo psico-físico— como algo que se puede pasar por alto (*detachable*) sin menoscabo del pensamiento rusioniano<sup>52</sup>. Más verosímil sería pensar que el pensamiento de Rousseau no está del todo maduro y crea algunas tensiones la superposición mal integrada de un planteamiento genético, heredado de Locke a través de Condillac, y una metafísica espiritualista<sup>53</sup>, herencia del cartesianismo y directamente de Malebranche. En definitiva, Rousseau se mueve aquí a nivel *descriptivo* y no tiene por qué introducir un debate metafísico fuera de contexto; a ese nivel la libertad se encontraría con la dificultad de que «sólo se puede captar a través de un acto puramente espiritual del que es incapaz el primitivo»<sup>54</sup>. Sin embargo, no están resueltas aún las dificultades antes anotadas sobre lo que pueda significar «libertad» en estado de pura naturaleza.

Rousseau parece definir la libertad como capacidad de elección hasta el punto de que el argumento para afirmar la libertad parece ser la «conciencia» que de ella tiene el hombre. Sin embargo, ésto resulta extraño, dada la descripción rusioniana del puro estado de naturaleza. Si se niega al hombre toda capacidad prospectiva, por mínima que sea, ¿no se anula con ello toda capacidad de elección? Para elegir hay que preferir unas cosas a otras y ello exige unas nociones, por elementales que sean, de las relaciones entre las cosas; pero Rousseau parece negar tal capacidad al hombre natural<sup>55</sup> y en realidad es el bienestar físico el único móvil de

51 H. Gouhier, o. c., p. 28. Me parece que olvida ésto M. Guérout cuando habla del desarrollo de la historia de la humanidad como de «un eterno retorno, de inspiración platónica, previsible *a priori*. Es a la vez lógicamente necesario y psicológicamente ineluctable»: M. Guérout, 'Naturaleza humana y estado de naturaleza en Rousseau, Kant y Fichte', trad. R. Puszkin, en el volumen colectivo *Presencia de Rousseau* (Nueva Visión, Buenos Aires 1972) 156.

52 Cf. R. D. Masters, *The political Philosophy of Rousseau* (Princeton Univ. Press, Paperback 1976) 54-105, 147-57, 428-30. I. Fetscher, o. c., pp. 69-87, muestra bien la importancia decisiva de tal dualismo.

53 Es claro que esta doble consideración no se identifica con la distinción que establece Rousseau entre «hombre físico» y «hombre moral»: SD, 141.

54 V. Goldschmidt, o. c., p. 289.

55 Cf. SD, 149-50 (a raíz de los nombres abstractos), 152 (a raíz de las nociones morales), 158 (a raíz de la elección de pareja sexual).



sus acciones: «Sus deseos no sobrepasan sus necesidades físicas; los únicos bienes que conoce en el mundo son el alimento, una hembra y el descanso» (SD, 14). ¿No basta para ello con las operaciones puramente animales? El hombre primitivo «comenzará por las operaciones puramente animales. Sentir y percibir será su primer estado común con todos los animales; querer y no querer, desear y temer serán las primeras y casi las únicas operaciones de su alma hasta que nuevas circunstancias provoquen en él nuevos desarrollos» (Ib.). Es claro que, frente a la necesidad que determina las operaciones de los animales, el hombre puede querer o no querer a la hora de dar una respuesta a sus necesidades físicas y éstas son operaciones de su «alma». El hombre natural desarrolla una elemental capacidad de elección circunscrita al presente que, sin embargo, es impensable en un animal, aunque tal elección esté condicionada por sus instintos. ¿En qué ámbitos? En los mismos abarcados por sus necesidades. Por ejemplo, en la necesidad física de alimentarse, Rousseau supone una naturaleza primigenia sobreabundante en la que el hombre, sin necesidad de cultivarla, puede satisfacer a placer sus necesidades; su característica biológica de animal omnívoro le daría la posibilidad de escoger los alimentos entre los que la naturaleza le ofrece generosamente; no se trata aquí de algo que, visto desde fuera, pareciese guiado por un instinto seguro, sino de un acto explícito ejercido por el hombre al escoger entre alimentos que, tomados en sí mismos, podrían satisfacer del mismo modo sus necesidades. Ello provoca en el hombre una conciencia de su libertad, quizá muy rudimentaria, pero en cualquier caso ininteligible desde el reino de la necesidad. De momento, diríamos que Rousseau prueba la libertad desde la conciencia de esa libertad, continuando así un planteamiento interiorista habitual en el pensamiento del ginebrino<sup>56</sup>. Parece innegable que esta rudimentaria conciencia de la libertad lleva en sí misma gérmenes de ulteriores desarrollos, pero éstos no se actualizarán a menos que lo exijan las circunstancias porque el hombre es feliz así. A partir de este nivel descriptivo es fácil identificar otras características de esa libertad natural.

Si el hombre no desarrolla sus virtualidades es porque no lo necesita. Como es sabido, Rousseau, enfrentándose a toda la tradición (excepto Hobbes una vez más), niega un instinto natural de sociabilidad y el hombre natural es concebido como una mónada solitaria porque ni necesita de sus semejantes ni tiene ningún interés en dañarlos. De este modo, no hay ninguna posibilidad de que las relaciones sociales coartan la libertad del individuo al crear en él nuevas dependencias o establecer relaciones de dominio entre los hombres. La soledad se funda en la *autosuficiencia* del individuo y, por tanto, su libertad se identifica con la *independencia*, fundamento a su vez de la felicidad, la cual se da «no porque los hombres estuviesen reunidos, sino porque estaban sepa-

56 Recuérdese cómo prueba la libertad R. Descartes, *Principia philosophiae*, I, 39: *Oeuvres*, ed. Adam-Tannery, VIII-1, pp. 19-20. El vicario saboyano insistirá en el mismo argumento: OC, IV, 585. Para R. Mondolfo, *Rousseau y la conciencia moderna*, 2 ed. (Eudeba, Buenos Aires 1967) 29: «Reivindicación de la interioridad: tal es el punto central de la filosofía de Rousseau».

rados»<sup>57</sup>. En efecto, en una situación natural de abundancia en la que el hombre puede limitarse a la mera función de «recolector»<sup>58</sup>, no se ve por qué «en ese estado primitivo un hombre tendría más necesidad de otro que un mono o un lobo de su semejante» (SD, 151). El hombre no tiene ningún interés en entrar en relación con nadie porque se basta a sí mismo en un estado que podría definirse, según la bella y precisa fórmula de R. Polin<sup>59</sup>, como «soledad en la abundancia».

Esta independencia de los demás produce asimismo una situación «moral» que podríamos denominar *autonomía*: el hombre natural no está sometido a ninguna otra ley que no sea él mismo, su propia naturaleza. Su mismo bienestar, su «amor a sí mismo» (SD, 126) es la ley de sus actos que, en sentido estricto, no son buenos ni malos, sino *amoraes*. Parece que de aquí debería derivarse una feroz agresividad de cada uno contra todos que, persiguiendo cada cual su propio «amor a sí mismo», lo convertiría en enemigo innato de todos los demás. Pero, contra Hobbes, Rousseau insiste constantemente en el hecho de que la ausencia de relaciones sociales lleva consigo la ausencia de animosidad recíproca al no existir concurrencia de intereses, la cual es impensable si el indiferente «amor a sí mismo» no se transforma en «amor propio» y egoísmo y ello exige el desarrollo de la razón (Cf. CD, 156). Es cierto que caben eventuales encuentros fortuitos entre los hombre, pero la ausencia de todo interés en perjudicarse hace que un instintivo sentimiento natural de piedad hacia los semejantes<sup>60</sup> sea suficiente para regular sus relaciones según un principio que podría formularse: «Busca tu propio bien con el menor mal posible del otro» (SD, 156).

Podemos decir, pues, que en estado de pura naturaleza el hombre es libre porque es autosuficiente; es decir, su vida humana depende sólo de sí mismo y no necesita buscar fuera de sí la satisfacción de sus anhelos. Esto es tan importante que no sería exagerado decir que todo lo que el hombre tiene de específicamente humano se compendia en esa «libertad». El análisis «negativo» que Rousseau pone en marcha choca con esta característica última irreductible y, como ha escrito V. Goldschmidt, «en Rousseau la libertad es análoga al *cogito* cartesiano por lo que toca a las cosas que se pueden poner en duda: se presenta como el único principio que se puede sustraer al mecanicismo universal»<sup>61</sup>. Las consecuencias de ésto serán importantísimas: el más o menos de libertad definirá el más o menos de humanidad y la marcha de la vida del hombre

57 *Essai sur l'origine des langues*, c. IX, p. 95.

58 I. Fetscher, o. c., p. 30.

59 R. Polin, *La politique de la solitude*, cit., p. 256.

60 SD, 126, 155-57. No me detendré aquí en la discusión que ha provocado entre los intérpretes el hecho de que en *Emile* (OC, IV, 505-10) y ya en el *Essai sur l'origine des langues* (c. IX, p. 93) Rousseau parece derivar la piedad de un más primitivo amor a sí mismo. Mientras R. Derathé (*Le rationalisme*, cit., pp. 98-100) habla de un «cambio» en el pensamiento, otros defienden posturas distintas: cf. v. gr. I. Fetscher, o. c., pp. 66-69; J. Derrida, *De la grammatologie* (Minuit, Paris 1967) 243-72 o el amplísimo tratamiento de V. Goldschmidt, o. c., pp. 331-56.

61 V. Goldschmidt, o. c., pp. 284-85. Quizá incluso podría perfeccionarse la comparación si se piensa que apoyándose en algunos textos cartesianos la libertad es condición de posibilidad de la duda misma.

y de la humanidad será ascendente o descendente según acreciente o restrinja la libertad esencial; como se ha indicado<sup>62</sup>, hay aquí un principio de interpretación filosófica de la historia que luego conocerá amplios e independientes desarrollos en el idealismo alemán de Kant a Hegel. En definitiva, esa libertad expresa la inmediatez del hombre, un ideal rusioniano siempre presente en todos los ámbitos de la realidad: «La meta de Rousseau es la inmediatez, la inmediatez del hombre consigo mismo, con los demás hombres, con las cosas»<sup>63</sup>.

Si ésto es así, si en el estado de pura naturaleza el hombre puede desarrollar su característica específicamente humana sin trabas aunque carezca de otras adquisiciones, Rousseau no puede denostar el estado de naturaleza. Sin ninguna añoranza de primitivismo, el hombre natural era «feliz» porque no sentía más anhelos que medios tenía para satisfacerlos por sí mismo. En este sentido, si el estado natural hace al hombre humano por la libertad, ningún estado será propiamente humano si no se basa en ese ideal que define precisamente ese mínimo humano pensable; por ello dice R. Polin: «Como la libertad de independencia es la condición de todas las demás, conformará el modelo de una existencia propiamente humana en el seno de las sociedades de la historia; ella bastará para garantizar la humanidad en lo que tiene de esencial porque asegurará la autonomía respecto a los demás, que es la condición de una existencia moral»<sup>64</sup>. Con ello es claro que disponemos de un hilo conductor para lo que sigue: ¿Cómo realizar en las nuevas condiciones impuestas por la historia esa libertad esencial?

#### 4. LA PERDIDA DE LA LIBERTAD Y LA CORRUPCION DE LA SOCIEDAD

La suficiencia intrínseca del puro estado de naturaleza en Rousseau hace que la salida de tal estado no se puede explicar por deficiencias internas; la introducción de la historia es una radical discontinuidad con la naturaleza y en ello Rousseau se aparta de sus antecesores. En ese estado ciertamente el hombre no está plenamente desarrollado, pero hay una proporción exacta entre sus aspiraciones y sus posibilidades. Esa proporción sólo se puede romper si las circunstancias que posibilitan la vida típica del hombre natural cambian hasta el punto de hacerla imposible; en ese caso, el hombre no puede seguir viviendo como antes y no tiene otra alternativa que salir fuera del estado de naturaleza si quiere seguir siendo hombre. Ciertamente es la libertad en tanto que indeterminación natural la que le permite salir del estado de naturaleza, pero será el libre albedrío del hombre el que puede volver la nueva situación contra el ejercicio real de esa libertad. Todo el problema consistirá en encontrar un camino que no signifique pequeñas ventajas desdénables a costa de sacrificios esenciales.

62 Cf. R. Polin, o. c., p. 256.

63 R. Brandt, o. c., p. 19.

64 R. Polin, o. c., p. 42. En un sentido similar cf. asimismo P.-F. Moreau, 'De la pure nature', *Rev. philosophique* 103 (1978) 343-49.

No interesa aquí seguir en detalle el paso de la naturaleza a la historia. El problema resulta bastante complicado en Rousseau porque, al llevar consigo un cambio completo en la vida humana, son muchos los factores que intervienen de modo interconexionado<sup>65</sup>. Desde el punto de vista de la naturaleza física, se trata del paso de una situación de abundancia a otra de escasez; la tierra por sí sola ya no produce lo suficiente para satisfacer a los hombres y ello provoca la concurrencia de intereses entre los hombres y modifica las relaciones entre ellos obligándolos a añadir a la fertilidad natural el esfuerzo de la industria humana. No importan ahora tampoco los factores concretos que desencadenan ese proceso; pueden ser factores geológicos, climatológicos, demográficos o todos ellos juntos<sup>66</sup>. El resultado en todo caso es que se pasa de una vida de ocio a una vida activa de trabajo o, si se prefiere de un *trabajo lúdico* (si «trabajo» puede denominarse el recoger los frutos que ofrece la naturaleza) a un *trabajo oneroso*. Inmediatamente, la razón humana, que hasta entonces pudo mantenerse en estado de aletargamiento, comienza a desarrollarse para responder al nuevo desafío de la situación así creada. Con ello, los sentimientos tienen que sufrir también una transformación esencial<sup>67</sup>: el individuo deja de ser un absoluto en sí mismo y lo que sea o parezca va a depender de su relación con los otros. Es ésto lo que va a provocar una inflexión decisiva en la vida de la humanidad, pues «el que quiso que el hombre fuese sociable tocó con el dedo el eje del globo y lo inclinó sobre el eje del universo»<sup>68</sup>.

Rousseau parece indicar que fué el hecho de que los hombres necesariamente tuviesen que encontrarse y, además, en idéntica situación de escasez lo que provocó las primeras y más elementales agrupaciones: asociaciones circunstanciales que se hacen para defenderse frente a enemigos comunes como el hambre o los rigores climáticos. El hecho de tener que estar juntos les hizo ver las ventajas de unir las fuerzas de varios para una empresa común; en cualquier caso, en ese primer momento las ambiciones no iban más allá de las necesidades físicas y, si se introdujo quizá una elemental división del trabajo (sobre todo, entre varones y hembras), seguía faltando la ambición de buscar lo superfluo y no se rompía la igualdad esencial. Al no existir desequilibrio entre lo que se tiene y lo que se ambiciona, el hombre, actualizando ya sus capacidades específicamente humanas, seguía siendo básicamente feliz. Esto es lo que, a mi modo de ver, define lo que Rousseau denomina «primera revolución» (SD, 167) y que, después de algunas escaramuzas solucionadas de modo muy elemental en orden al provecho recíproco, conformó aquella «juventud del mundo». Obsérvese que seguimos aún en un estado

65 ¿Son unificables los procesos que expone el segundo *Discurso* y el que aparece en el *Essai sur l'origine des langues*? No todos están de acuerdo; confróntese la posición de M. Launay, *Jean-Jacques Rousseau écrivain politique* (1712-1762) (CEL-ACER, Cannes-Grenoble 1971) 207-13 con la de M. Duchet, o. c., pp. 278-306. Aquí este problema es secundario y seguiré con preferencia el primero de estos textos.

66 Puede verse de nuevo V. Goldschmidt, pp. 400-32.

67 Nadie negará a Engels la importancia que Rousseau atribuye a los factores económicos, pero no resulta tan fácil concederle que el proceso aquí expuesto sea un anticipo del «materialismo dialéctico», como aduce en una conocida página de *Anti-Dühring*. Piénsese que las concepciones económicas de Rousseau son sorprendentemente arcaicas y está lejos de comprender el funcionamiento de la economía burguesa.

68 *Essai sur l'origine des langues*, cap. IX, p. 109.

de equilibrio y autosuficiencia muy adecuado al género humano, «hecho para permanecer siempre ahí» y del que sólo pudo salir «debido a algún funesto azar que nunca debería haber ocurrido en aras de la utilidad común» (SD, 171).

¿Reedición a nivel histórico del puro estado de naturaleza? Hay una diferencia básica de gran alcance: el hombre ha abandonado para siempre la soledad y como individuo tiene que contar con los otros. Esto sólo traería ventajas si fuese una mera interdependencia económica, pero al acentuar fuertemente los rasgos individuales comienza en cada uno la oposición entre el individuo y los demás. El primitivo e indiferente «amor a sí mismo» se transforma en «amor propio» y cada cual busca su interés excluyendo a los demás o anteponiéndose a ellos. El hombre comenzó sintiéndose superior a los animales y capaz de vencerlos: «Fué de este modo como la primera mirada que se echó a sí mismo produjo el primer sentimiento de orgullo; fué de ese modo como, sabiendo apenas distinguir los rangos y viéndose el primero por su especie, se preparaba remotamente para reclamar lo mismo para su individualidad» (SD, 166). Estamos ya en una pendiente fatal en la que cada nuevo paso, por insignificante que parezca, tendrá consecuencias imprevisibles. El aumento de fuerzas para las necesidades deja un tiempo libre que ya no se emplea en dormir, como sucedía en el primitivo, sino en «procurarse muchos tipos de comodidades desconocidas por sus padres» (SD, 168). El descubrimiento y el gusto de lo superfluo genera inmediatamente un comportamiento competitivo en el que cada hombre ya no es él mismo, sino que necesita ser mirado por los otros: «Cada cual comienza a contemplar a los demás y quiere que le contemplen a él, con lo que la estima pública adquiere un precio. Aquel que canta o danza mejor, el más bello, el más fuerte, el más diestro o el más elocuente se convierte en el mejor considerado» (SD, 169). El hombre ya no es tal desde sí mismo, sino desde «fuera de sí» y no basta con ser algo, sino que también es necesario parecerlo o, finalmente, importa más «parecer» que «ser», pasando así de la autosuficiencia natural a una situación de extrañamiento<sup>69</sup>. Evidentemente, la libertad natural ha disminuido de modo importante al quedar limitada por esta dependencia respecto al juicio de los demás. Sin embargo, se sigue tratando de agrupaciones esporádicas y poco duraderas en las que en principio cualquier individuo presumiblemente puede cambiar de agrupación cuando lo desee, pues nadie ni nada le ata a un determinado lugar o grupo. Todavía la historia de la humanidad puede tomar muchos derroteros distintos y cabe la posibilidad de que la industria humana encuentre un correctivo a esos primeros peligros. No se debe olvidar ésto para lo que sigue.

El siguiente paso fatal va a producir una dirección ya prácticamente irreversible. «En tanto no se dedicaron más que a obras que podía realizar uno solo y a artes que no necesitaban del concurso de muchos

<sup>69</sup> Como es de esperar, son varios los autores que han interpretado esta situación desde el concepto hegeliano o marxismo de *alienación*: cf. H. Barth, 'Ueber die Idee der Selbstentfremdung des Menschen bei Rousseau', *Zeitsch. f. Philos. Forschung* 13 (1959) 16-35; I. Mészáros, *Marx's Theory of Alienation*, 4 ed. (Merlin Press, London 1979) 48-65; y, sobre todo, B. Baczkó, o. c., pp. 13-58.

manos, los hombre vivieron libres, sanos, buenos y felices, hasta donde podían serlo por naturaleza y continuaron gozando de las dulzuras de un comercio independiente» (SD, 171). Sin embargo, el contacto mutuo no sólo desarrolló un lenguaje elemental, sino que fué generando poco a poco una comprensión más amplia de las relaciones y alguien tuvo una infausta idea: «En el instante en que alguien tuvo necesidad de la ayuda de otro, desde que se dió cuenta de que era útil a uno solo tener provisiones para dos, la igualdad desapareció, se introdujo la propiedad, el trabajo se hizo necesario y los inmensos bosques se convirtieron en prados risueños que fué necesario regar con el sudor de los hombres y en los cuales bien pronto se vió la esclavitud y la miseria germinar y crecer con las mieses» (SD, 171). El ansia de sobresalir llevó a un hombre más astuto que los otros a buscar un medio para hacer estable su posición privilegiada. Fué aquel impostor que cercó un terreno y dijo «*esto es mio*», encontrándose con gente «lo bastante simple» para no desmentirlo (SD, 164), en realidad porque quizá no llegaban a vislumbrar las consecuencias que ésto traería. Se pasó de una economía de consumo a otra de acumulación, se rompió la igualdad porque unos tenían y otros no y, al extenderse el procedimiento, los segundos iban a terminar esclavizados a los poseedores de la tierra. La apropiación de la tierra hizo que la vida del hombre dependiese de un determinado lugar al que estaban unidos sus intereses y de los otros hombres que necesitaba para su subsistencia. En realidad, se equivocaron unos y otros porque al ambicioso también va a estar sometido a sus tierras y dependerá de los otros hombres que trabajan para él, pero no cabe duda de que serán éstos quienes lleven la peor parte.

Sin embargo, ésta es sólo una situación de hecho sin ninguna garantía de permanencia. En principio, podría pensarse que nadie pondría excesivos reparos al derecho que pretende el primer ocupante al colocar su cerco mientras los demás puedan hacer lo mismo (así argumentaba Locke); pero la situación de escasez, la ambición de poseer más que el otro, el mismo aumento de la población hará que ese pretendido «derecho del primer ocupante» se enfrenta con el «derecho del más fuerte» y lo que se ideó astutamente como medio para aumentar la propia felicidad se transforma en causa de inacabables querellas. No queda otra salida que buscar algún artilugio racional que permita convertir el hecho de la «apropiación» en «propiedad» jurídicamente establecida; dicho de otro modo, la apropiación exige por lógica irrefrenable el paso a un ordenamiento jurídico y por ello Rousseau califica al primer impostor como «el verdadero fundador de la sociedad civil»<sup>70</sup>. Esta no será otra cosa que la consagración jurídica de esa situación de hecho definida por la desigualdad de poseedores y desposeídos.

Es preciso detenerse en algunas consecuencias de este paso tan transcendental como irreversible. Rousseau no acepta que la propiedad sea «natural» al hombre, sino que se produce por una causa tan artificial como es el propio orgullo y, en última instancia, por un cálculo utilitario

<sup>70</sup> SD, 164. «Not simple possession, but the claim to a right to property, is the source of human misery»: R. D. Mastrs, o. c., p. 178.

que luego resultará erróneo; la situación originaria es un usufructo común de la tierra, no porque no exista propiedad *privada*, sino porque no existe ningún tipo de propiedad y ni siquiera la misma idea de propiedad. No hace falta decir que con ello Rousseau se opone diametralmente a la línea general del pensamiento moderno y, de modo muy especial, al «sabio Locke» (SD, 170) para quien es definitiva todos los derechos derechos pregonados como «naturales» se reducen finalmente al derecho a la propiedad<sup>71</sup>. Sin embargo, Rousseau concede a Locke que es el hecho de la apropiación el que directamente genera la sociedad civil y, por lógica interna como veremos, la sociedad política; dicho de otro modo, la historia de la humanidad sería la historia de la propiedad. Aún en este caso, lo que para Locke es un hecho que exige un deber-ser (el Estado liberal), para Rousseau no pasa de ser un hecho negativo que está montado sobre un fraude carente de la más elemental garantía jurídica; la famosa división de poderes en Locke es la limitación del poder político por la sociedad civil defensora de la propiedad del individuo, pero en Rousseau no cabría ninguna división de la soberanía ni la separación entre sociedad civil y sociedad política<sup>71\*</sup>.

La invención de la agricultura y la metalurgia —«segunda revolución» (SD, 171)— incubó un estado de cosas que resultó un mal cálculo: «Surgió entre el derecho del más fuerte y el derecho del primer ocupante un conflicto que sólo se terminó con combates y asesinatos. La sociedad naciente dejó paso al más horrible estado de guerra» (SD, 176). Con ello, casi se ha invertido totalmente el primer estado y nos encontramos ante el *bellum omnium in omnes* de Hobbes, con la esencial diferencia de que el filósofo inglés piensa que éste es el estado inmutable del hombre, mientras que el ginebrino cree que se trata de una situación derivada de circunstancias fortuitas que hicieron de la ambición y la competencia la norma universal de conducta<sup>72</sup>. Este error de cálculo que se vuelve contra sus mismos inventores necesita de un correctivo; las vicisitudes por las que ha pasado la historia humana han permitido el suficiente desarrollo de la razón como para afrontar «el proyecto más reflexivo que haya surgido nunca en el espíritu humano» (SD, 177). Como son los

71 Soy consciente de la gravedad de semejante afirmación frente al problema tan arduo que a toda interpretación ofrece el cap. V del *Second Treatise of Government*. No me deciden a ello tanto las poderosas razones del muy discutible C. B. Macpherson, o. c., pp. 172-91, cuanto la afirmación del propio Locke cuando dice que «a las vidas, las libertades y las tierras de los hombres las denomino con el término general de *propiedad*»: J. Locke, *Two Treatise of Government* (Dent, London 1975) 180, reiterada en las pp. 159, 206, y por otra parte: «La *finalidad suprema* y principal que lleva a los hombres a unirse en comunidades y someterse al gobierno es la *defensa de la propiedad*»: Ibid., p. 180, afirmación constantemente reiterada: cf. pp. 163-64, 183, 187, etc. Puede verse R. Polin, *La politique morale de J. Locke* (Puf, Paris 1960) 259-60, 281.

71\* Parece que el Rousseau del segundo *Discurso* y del artículo 'Economía política' utiliza ampliamente los conceptos de Locke, aunque invirtiendo su valoración, mientras que después se aleja de ellos. R. Derathé, *Rousseau et la science politique*, cit., pp. 113-20 sospechaba en este punto una importante *evolución* del pensamiento de Rousseau, aunque me resulta dudoso que la línea allí indicada sea la correcta.

72 Curiosa y significativamente, lo mismo que hoy reprocha a Hobbes C. B. Macpherson, o. c., pp. 27-37. En otro sentido, puede verse el interesante estudio de J. J. Ruiz-Rico, 'Sobre una posible lectura del capítulo XIII de *Leviathan*', *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n. 14 (1974) 159-85.

ricos quienes tienen intereses en peligro, son ellos los que elaboran el proyecto al que los pobres se someten por ignorancia o necesidad.

Es el momento decisivo del *contrato social*, que no hace otra cosa que dar una sanción jurídica a la situación existente consiguiendo la hazaña de comprometer a los pobres en la empresa. La fórmula de este contrato merece citarse íntegra: «Unámonos para garantizar a los débiles frente a la opresión, contener los ambiciosos y asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertenezca; instituyamos reglamentos de justicia y paz a los que todos estén obligados a someterse, que no hagan excepción respecto a nadie y que de algún modo reparen los caprichos de la fortuna sometiéndolo por igual al débil y al poderoso a deberes mutuos. En una palabra, en lugar de volver nuestras fuerzas contra nosotros mismos, unámonos en un poder supremo que nos gobierne según sabias leyes, que proteja y defienda a todos los miembros de la asociación, rechace los enemigos comunes y nos mantenga en eterna concordia»<sup>73</sup>. Este pacto es un modelo de sofistería y engaño por una de las partes y no pasa de un contrato leonino en el que sólo una parte tiene ventajas; pero el engaño surte su efecto: «Todos corrieron detrás de sus cadenas creyendo asegurar su libertad porque, con razón excesiva para sentir las ventajas de un ordenamiento político, no tenían suficiente experiencia para prever sus peligros; los más capaces de presentar el abuso eran precisamente los que esperaban sacar provecho de ello» (SD, 177-8).

No me detendré en mostrar que este contrato, aún cuando fuese un hecho, carece de toda garantía: el consentimiento es arrancado mediante un engaño y, por lo demás, la situación de desigualdad entre las partes contratantes hace que la más débil no sea libre para rehusar su consentimiento<sup>74</sup>. Más importante es advertir que ese contrato formal jurídico no cambia en nada la situación real anterior y se limita a introducir un correctivo en la dirección de ciertas fuerzas, pero dejando intacto e incluso sancionado jurídicamente ese estado. La consecuencia es la partición del hombre en dos mitades: tiene que seguir valiéndose por sí solo como en estado de naturaleza, pero ha trocado la primitiva situación de independencia por otra de dependencia frente a los demás; es la misma escisión de «hombre» y «ciudadano» que Rousseau condenaba con nitidez a otro respecto: «Viviendo al mismo tiempo en el orden social y en el orden de la naturaleza, estamos sujetos a los inconvenientes de ambos sin encontrar la seguridad en ninguno de los dos»<sup>75</sup>. El puro estado de naturaleza es insuficiente para afrontar los nuevos problemas, pero el estado civil sólo garantiza un pequeño margen de segu-

73 SD, 177. Otra fórmula casi contemporánea llega al sarcasmo; habla el rico: «Vous avez besoin de moi, car je suis riche et vous êtes pauvre; faisons donc un accord entre nous: je permettrai que vous ayez l'honneur de me servir, à condition que vous me donniez le peu que vous reste, pour la peine que je prendrai de vous commander»: *Discours sur l'Economie politique*, OC, III, 273. Compárese el fondo con el pacto del cap. VIII del *Second Treatise of Government* de Locke (ed. cit., p. 164 ss.).

74 Estas y otras exigencias las ha traducido J. Rawls en su concepto básico de «la justicia como imparcialidad» (*Fairness*); cf. o. c., pp. 19-73 y *passim*.

75 *L'état de guerre*: OC, III, 610. Cf. también *Emile*, L. V: OC, IV, 848.



ridad a costa de negar todo vestigio de independencia. Ello no afecta sólo a los desposeídos, sino también a los mismos ricos, víctimas de su propio engaño y condenados a depender del trabajo de los pobres, como recuerda la famosa fórmula que abre *El contrato social*: «Cuando más dueño se cree de los otros sigue siendo su esclavo» (CS, L. I., c. 1, p. 351), pues estamos en pleno círculo infernal de la dialéctica señor-esclavo<sup>76</sup>. La humanidad ha enfrentado los nuevos desafíos anteponiendo la ambición a la libertad y dejando así agonizante lo que de humano hay en el hombre. Al institucionalizarse como motores de la historia el egoísmo y la competencia mutua, su suerte está echada; es sólo cuestión de tiempo llegar al fatídico desenlace.

La usurpación de los ricos, aún contando con la sanción de un contrato dolosamente arrancado, no deja de ser una usurpación poco estable; para durar necesitaría que todos los miembros de la sociedad tuviesen el mismo interés en mantenerla, cosa impensable dada la desigualdad de esos miembros. Tal sociedad «no consistía entonces más que en algunas convenciones generales que todos los particulares se comprometían a observar» (SD, 180), pero no se precisó mucho tiempo para ver la facilidad con la que impunemente se violaban los acuerdos. Fué la insuficiencia de ese contrato la que llevó a estipular un contrato ulterior mediante el cual se confiaba la autoridad a alguno o algunos con poder coactivo para imponer el respeto a lo estipulado: «Sin entrar ahora en las investigaciones que aún hay que realizar acerca de la naturaleza del pacto fundamental de todo gobierno, me limito, siguiendo la opinión común, a considerar aquí el establecimiento del cuerpo político como un verdadero contrato entre el pueblo y los jefes que él elige»<sup>77</sup>. Al pacto primero «de unión» sucede ahora un pacto «de sumisión» que pone en escena recursos nuevos para solucionar los problemas.

Obsérvese que tampoco el contrato político cambia en nada las condiciones reales del primero; si allí eran los ricos los más interesados en defender la situación, la cesión del poder político será el nuevo medio que se utilice para conseguirlo. La primera usurpación no sólo no ha sido corregida, sino que ha sido doblada con una nueva en la que el pobre, sin dejar de serlo, se ha convertido también en súbdito y ha visto desaparecer toda posibilidad real de mejorar la situación. El pobre sigue llevando la peor parte; a la dependencia económica se le sumará la dependencia política mediante unas leyes que de hecho, e incluso independientemente de la voluntad explícita de algunos gobernantes concretos, están hechas para defender los derechos de los ricos. Estos, por su parte, tampoco pueden defender su relativa independencia econó-

<sup>76</sup> De la que en Rousseau pueden encontrarse antecedentes tan explícitos como éste: «Ce desir effréné de s'approprier toutes choses est incompatible avec celui de détruire ses semblables; et le vainqueur, qui ayant tout tué auroit le malheur de rester seul au monde, n'y jouirait de rien par cela même qu'il auroit tout... Au lieu de tout massacrer, el mettra tout dans les fers pour avoir au moins des Esclaves»: *L'état de guerre*, OC, III, 601.

<sup>77</sup> SD, 184. La «opinión común» es, a todas luces, la del yusnaturalismo y, en concreto, la de Pufendorf; cf. V. Goldschmidt, o. c., pp. 667-73.

mica si no es al precio de ceder una parte de su libertad y verse forzados a someterse a las leyes.

Vistas las cosas a este nivel, el problema de la forma concreta que presente el gobierno es muy accidental: «Las distintas formas de gobierno tienen su origen en las diferencias más o menos grandes que se dan entre los particulares en el momento de su constitución» (SD, 186). Pero pronto los hombres se olvidarán incluso de esta mínima legalidad primera y descubrirán que el poder político es el mejor medio para dominar a los otros; entonces harán todo lo posible para utilizar los instrumentos que el poder les ofrece en interés propio y se olvidarán de toda cláusula contractual imponiendo un estado de fuerza. El poder «legítimo» (o considerado como tal) se tornará arbitrario y el despotismo cerrará el círculo fatal: «Es éste el último paso de la desigualdad y el punto extremo que cierra el círculo y se toca con el punto de donde hemos partido; es aquí donde todos los hombres vuelven a ser iguales y, al no tener los sometidos otra ley que la voluntad de su dueño ni éste otra regla que sus pasiones, las nociones del bien y los principios de la justicia se desvanecen de nuevo; es aquí donde todo se reduce a la ley del más fuerte y, en consecuencia, a un nuevo estado de naturaleza distinto de aquél por donde hemos comenzado que era el estado de naturaleza en su pureza, mientras que éste último es el producto de un exceso de corrupción» (SD, 191). Un tirano y todos los demás esclavos: con ello no se hizo más que consumir los resultados de la primera usurpación que llevaba en sí misma el sello de la decadencia fatal; no sólo son esclavos de hecho, sino que al evolucionar paralelamente sus sentimientos, los hombres terminan teniendo conciencia esclava y, por tanto, anulando su conciencia humana.

¿Cuál es el motor de esta sombría historia? No podría aducirse seriamente una especie de tendencia natural en los hombres a sentirse dominados; más increíble aún resulta pensar que entregaron el derecho a que alguien les mandase sin ninguna contrapartida. Una y otra vez veíamos la necesidad de recurrir a engaños interesados, pero aún ésto mismo ha salido mal porque finalmente los engañadores terminan siendo víctimas de sus propios fraudes en manos de un tirano. La raíz del problema está en un desafío que los hombres no supieron resolver: «Es preciso resaltar que una vez comenzada la sociedad y establecidas ya las relaciones entre los hombres, se exigía de ellos cualidades distintas de las que tenían por su constitución primitiva» (SD, 170). El irreparable error fue seguir manteniendo comportamientos válidos en estado de pura naturaleza dentro de la sociedad; dicho de otro modo, el defecto básico de las sociedades son los restos que conservan del primitivo estado de naturaleza y que escinden al hombre en dos mitades. Así, quisieron conservar la misma libertad natural en el estado civil, cosa absolutamente imposible porque aquélla presupone un estado de soledad y la ausencia de relaciones

78 «Celui qui dans l'ordre civil veut conserver la primauté des sentiments de la nature, ne sait ce qu'il veut. Toujours en contradiction avec lui-même, toujours flottant entre ses penchans et ses devoirs il ne sera jamais ni homme ni citoyen; il ne sera bon ni pour lui ni pour les autres. Ce sera un de ces hommes de nos jours; un François, un Anglois, un Bourgeois; ce ne sera rien»: *Emile*, L. I: OC, IV, 249-50.

sociales; al seguir entendiendo la libertad como autosuficiencia individual, el desarrollo de las inevitables relaciones sociales sólo puede hacerse a costa de una lucha de unos contra otros. En consecuencia, cada nuevo artilugio que se ensaya para defender la primacía individual implica una nueva dependencia hasta llegar al momento final en que no queda ni sombra de libertad porque incluso el mismo tirano depende tan absolutamente de sus esclavos como éstos de aquél. La progresiva pendiente de envilecimiento supone un progresivo deterioro de la conciencia de la dignidad humana que, en medio de una verdadera subversión de valores, prefiere algunas comodidades a su libertad esencial; en el fondo los hombres pueden ser engañados porque ya están corrompidos por la ambición y dispuestos a serlo, por lo que «todos corrieron detrás de sus cadenas creyendo asegurar su libertad», es decir, la confabulación es recíproca. La sociedad civil sostiene la sociedad política y la sociedad civil está minada por un básico individualismo antisocial que no supo o no quiso afrontar las exigencias del nuevo orden social<sup>79</sup>.

¿Es el lúgubre camino que describe esta génesis ideal el único posible? Es innegable que este camino tiene su propia lógica interna, pero la historia como totalidad está fundada en una contingencia que hace que no termine aquí toda historia posible<sup>80</sup>. Para cambiarla parece que bastaría con que a su debido tiempo el hombre natural se transformase en plenamente social. Indicaré brevemente lo que significa ésto.

##### 5. LA LIBERTAD, FUNDAMENTO Y META DEL ESTADO.

La pérdida de la libertad no es una pérdida cualquiera. El hombre puede renunciar a muchas cosas sin graves trastornos, pero «renunciar a la libertad es renunciar a su condición de hombre» (CS, L. I, c. 4, p. 356). Ni aún en el caso de que el individuo consintiese explícitamente en ello, sería lícita tal renuncia porque un hombre no libre es una contradicción y, como la libertad es lo que define al hombre, ése sería el único derecho que cabría llamar «natural»<sup>81</sup>. Una sociedad que atente contra la libertad humana está ya suficientemente juzgada aún cuando contase con el beneplácito expreso de todos y cada uno de sus miembros.

Sin embargo, a partir de un determinado momento la sociedad es necesaria y deseable. El hombre como ser natural sólo puede ser feliz en estado de naturaleza, pero, roto ese estado, la mera naturaleza no es guía suficiente y el orden social «no tiene su fuente en la naturaleza, sino que está fundado en una convención» (CS, L. I, c. 1, p. 352). Colocados en una situación artificial, la vida humana requiere el concurso

79 ¿Podría entenderse desde aquí la *ungesellige Geselligkeit*, de que habla Kant, 'Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht', en *Werkausgabe*, cit., XI, p. 37? En tal caso sería evidente la distinta perspectiva de ambos, a pesar de la confesada admiración de Kant hacia Rousseau: cf. A. Philonenko, *L'oeuvre de Kant* (Vrin, Paris 1972), II, p. 41 ss.

80 «N'est que la fin du premier acte», dice J. Starobinski, o. c., p. 345.

81 Kant formulará con nitidez esta idea: «Das angeborne Recht ist nur ein einziges Freiheit»: *Metaphysik der Sitten*, I: *Rechtslehre*, en *Werkausgabe*, VIII, p. 345.

del arte humano; en tal estado «la dulce voz de la naturaleza ya no es para nosotros una guía infalible ni la independencia que recibimos de ella deseable; la paz y la inocencia se nos han escapado para siempre antes de que hubiésemos gustado de sus delicias» (*Ms. de Ginebra*, L. I, c. 2, p. 283). Que sea necesaria una desnaturalización (*dénaturation*) del hombre es algo indudable; el problema reside en que la artificialidad de ese acto no garantiza de antemano su éxito.

Con ello tocamos un punto bien difícil y litigioso dentro del pensamiento rusioniano, en cuyos detalles no es preciso entrar ahora. Formulado de modo muy esquemático, el problema podría centrarse en la posibilidad de compaginar la actitud abiertamente crítica frente al proceso de socialización, tal como aparece en los *Discursos* para la Academia de Dijon, y, por otra parte, la valoración inequívocamente positiva de la sociedad en los restantes escritos y, sobre todo, en el *Contrato social*. Para no complicar las cosas, digamos que en este segundo caso Rousseau toma «a los hombres tal como son y las leyes tal como podían ser» (CS, L. I, intr., p. 351), mientras que en los *Discursos* se toman ambos como son de hecho; aquí basta con decir que, puesto que ambos objetivos son muy distintos, es verosímil que no se interfieran.

Si la libertad es un absoluto en tanto que especifica al hombre como tal, el Estado tiene que ser el cauce adecuado para la realización de esa libertad o, de lo contrario, la socialización será un fracaso. De entrada, Rousseau tiene que rechazar el «Estado-Leviathan» de Hobbes porque somete la libertad a la seguridad, pero tiene que rechazar también el Estado «liberal» de Locke que necesita de un recorte de competencias para no interferir la libertad de individuo. La salida del estado de naturaleza sólo será posible si la sociedad implica automáticamente el afianzamiento de la libertad y la seguridad aumenta proporcionalmente con esa libertad.

Para ello, hay que comenzar por prescindir sin nostalgias de la «libertad natural». La base de ésta era la soledad de los individuos y éso se ha hecho ahora totalmente imposible. La desnaturalización del hombre debe ser total y, si antes era totalmente *asocial*, ahora debe ser totalmente también *social*, sin que sea suficiente el que mantenga en algunos aspectos su individualidad asocial y sólo en otros se haga parcialmente social. Evidentemente, ello exige una violencia respecto a sus impulsos naturales, guía suficiente y segura en estado de naturaleza, pero destructores en el nuevo estado: «Este paso del estado de naturaleza al estado civil provoca en el hombre un cambio muy notable al ser la justicia quien substituye al instinto en su conducta y al otorgar a sus acciones una moralidad de la que antes carecían» (CS, L. I, c. 8, p. 364). El hombre ya no puede contentarse con ser «bueno» en el sentido de obedecer pasivamente a sus impulsos; ahora tiene que ser «virtuoso» y ésto exige necesariamente un grado de violencia<sup>82</sup> frente a sus impulsos. Con ello, el hombre perderá su libertad natural a fin de ganar un nuevo modo de realizar su libertad que Rousseau denomina «libertad

<sup>82</sup> Ha rastreado este punto a lo largo de la obra rusioniana M. Ansart-Dourlen, *Dénaturation et violence dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau* (Klincksieck, París 1975).

civil»; de ningún modo podría justificarse un cambio de un estado de libertad por otro de esclavitud.

No todo Estado de hecho es adecuado para ello. La cuestión a resolver es la siguiente: «Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado y por lo cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sin embargo a otro que él mismo y permanezca tan libre como antes» (CS, L. I, c. 6, p. 360). Cada cual tendría que sentirse tan identificado con el cuerpo social que se entregase a él sin reservas, convencido de que sólo así sería él mismo. Dejaría de ser «hombre» (en sentido natural), pero no se convertiría en siervo («rico-pobre», «fuerte-débil», «tirano-esclavo»), sino que adquiriría la nueva cualidad de «ciudadano» en la que la pérdida igualdad natural será substituida por la más estable «igualdad ante la ley». De este modo, «sólo comenzamos a ser hombres en sentido propio después de ser ciudadanos» (*Ms. de Ginebra*, L. I, c. 2, p. 287). ¿Cómo llegar a ser «ciudadanos» y qué significa ésto?

El paso fundamental entre el hombre y el ciudadano tiene como fundamento jurídico un *contrato*, que crea al mismo tiempo el «ciudadano» y el «Estado» del cual cada uno es miembro. Que Rousseau siga recurriendo a la vieja ficción jurídica del contrato no deja de suscitar problemas<sup>83</sup> de interpretación; sin embargo, no es fácil encontrar otra salida lógicamente razonable al problema. Como el hombre no está sometido por naturaleza a las relaciones sociales, Rousseau no ve otro modo de fundamentar la obligatoriedad de las leyes si no es mediante una decisión voluntaria y libre de someterse a ellas por parte del hombre. Sin embargo, ello hace temer un punto de partida *individualista* que acerque a Rousseau peligrosamente a la concepción liberal<sup>84</sup>; puede ser, no obstante, que el término «individualismo» no sea aquí exacto porque, negada la socialidad como componente natural del hombre, el individualismo carece de sentido ya que el hombre sólo adquiere conciencia de su individualidad dentro de las relaciones sociales y frente a los demás. En cualquier caso, Rousseau piensa que el contrato libre es la vía jurídica razonable para formar la sociedad; otra cosa sería que como hecho (expreso o tácito) ése fuese un camino necesario. Lo decisivo es saber qué se estipula en ese contrato.

A ello responde la famosa fórmula rusioniana tantas veces citada: «Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general y, al mismo tiempo, recibi-

83 Véase el análisis riguroso, pero contestable, de L. Althusser, 'Sobre el Contrato Social', en el colectivo *Presencia de Rousseau*, cit., pp. 59-101.

84 Este es el reproche fundamental (injusto quizá) que, a través de Fichte, le hará Hegel: «Rousseau ha tenido el mérito de establecer como principio del Estado uno que no sólo según su forma (...), sino también por su contenido es *pensamiento* y, a decir verdad, el *pensar* mismo: la *voluntad*. Pero su limitación reside en haber aprehendido la voluntad tan sólo en la forma determinada de la voluntad *individual* (*einzelnen*), mientras que la voluntad general no es entendida como lo es en sí y para sí racional de la voluntad, sino sólo como lo común (*Gemeinschaftliche*) que brota de aquella voluntad *en tanto que consciente*...»: G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. J. Hoffmeister, 4 ed. (Meiner, Hamburg 1955) 209. El resultado, como es sabido, será el rechazo del contrato.

mos cada miembro como parte indivisible del todo»<sup>85</sup>. A ese cuerpo social lo denomina Rousseau «voluntad general» y es el resultado de la desnaturalización total del hombre que adquiere ahora la categoría de ciudadano. Como es sabido, la voluntad general no se identifica con la voluntad de la mayoría ni siquiera con la suma de la voluntad de todos<sup>86</sup>, sino que es un nuevo todo dirigido al bien general de sus miembros y que necesariamente defenderá la salud de cada uno de ellos porque ni el cuerpo como tal ni ninguno de sus miembros puede sentirse sano si no lo está el todo. Como «miembro» del cuerpo social, el hombre se entrega a él sin reservas y sólo esta cesión total de derechos le convierte en ciudadano y puede conseguir que el cuerpo funcione. En ese caso, el verdadero interés de cada ciudadano tiene que coincidir necesariamente con el interés general.

Esa voluntad general es la depositaria de la soberanía y no puede de ningún modo ni fraccionarla ni enajenarla. La soberanía se manifiesta en la promulgación de una legislación que expresa el modo de actuar de la voluntad general y afecta a todos los miembros por igual y del mismo modo: en tanto que partes indivisibles del todo. Esto soluciona el enigma rusoniano de una total sumisión a la ley que no coarta la libertad; el hombre es libre a través de la obediencia a las leyes porque éstas no son algo impuesto desde fuera, sino que él mismo, en tanto que miembro de la voluntad general, se las impone a sí mismo; por tanto, al obedecer a las leyes sólo se obedece a sí mismo. La ley hace al hombre libre porque lo garantiza frente a la opresión arbitraria de otro y frente a cualquier intento de usurpación de la soberanía. Naturalmente, de aquí se deduce que sólo serán verdaderamente leyes las que dimanen de la voluntad general y se ordenan al bien del todo; las que favorecen el interés particular de individuos o grupos concretos no merecen la denominación de «leyes», por muy promulgadas que estén, y, en consecuencia, tampoco exigen obediencia. La obediencia a las leyes es la realización de la libertad civil; es cierto que para ello hay que perder la autosuficiencia de la libertad natural y es en la total interdependencia recíproca donde se consigue una nueva libertad que es fundamentalmente *autarquía*, con la importante ventaja de que ello posibilita al mismo tiempo el desarrollo de todas las potencialidades del hombre sin peligro de que ello genere una decadencia de la humanidad.

Ante este descarnado esquema, se agolpan las dificultades de todo tipo. No me detendré a examinar las dificultades que presenta el paso de estos principios teóricos a un Estado concreto, punto en el que Rousseau me parece más bien pesimista porque en última instancia de hecho todo depende de la azarosa for-

85 CS, L. I, c. 6, p. 361. La fórmula del *Ms. de Ginebra* sólo explicita más: «Chacun de nous met en commun sa volonté, ses biens, sa force et sa personne, sous la direction de la volonté générale, et nous recevons tous en corps chaque membre comme partie inalienable du tout»: L. I, c. 3, p. 290 (Las cursivas indican las diferencias con el texto definitivo de CS). La fórmula de *Emile* (L. V, OC, IV, 840) es prácticamente idéntica a la del *Ms. de Ginebra*.

86 «Il ya a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale»: CS, L. II, c. 3, p. 371. Otra cosa distinta es si en la práctica y con ciertas precauciones la voluntad de la mayoría puede tomarse como indicador de la voluntad general: cf. CS, L. IV, c. 2, «Des suffrages».

tuna de que cada pueblo encuentre el legislador que sepa interpretar su voluntad general en el momento oportuno, lo cual es poco menos que un milagro<sup>87</sup>. Tampoco examinaré todo el entramado administrativo que ello exige, las ventajas y limitaciones de las distintas formas de gobierno, la posible actualización de esos principios por vías distintas, tales como las presentadas por el propio Rousseau en el *Proyecto de constitución para Córcega* (1765) y en las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* (1772). Interesa más aquí una breve reflexión sobre lo que representa esta alternativa frente al camino anterior de la sociedad corrompida.

Basta leer con un poco de atención para percatarse inmediatamente de que el contrato de que aquí se habla no tiene nada que ver con el «contrato de gobierno» del segundo *Discurso*, en el que Rousseau seguía «la opinión común» de modo provisional y a la espera de «las investigaciones que aún hay que realizar»; ésto puede entenderse como una reserva mental exigida por sus propios estudios ya en marcha que, en realidad, hacían inservible ya la «opinión común»<sup>88</sup>. En efecto, el que Pufendorf denominaba *pactum subjectionis* se hace en una situación previa de marcada desigualdad (ricos-pobres, fuertes-débiles), carece de reciprocidad y supone la cesión de una parte de la soberanía a los jefes elegidos; para Rousseau, en cambio, la soberanía es inalienable, el contrato exige una situación de igualdad ante la ley al menos en el momento de realizarlo y el gobierno es «comisionado» de la voluntad general, pero de ningún modo depositario de la soberanía<sup>89</sup>.

Más complicada es la cuestión de saber cual es el momento adecuado para el contrato dentro de la historia ideal que diseña el segundo *Discurso*. A mi modo de ver, ésto no tiene una respuesta absoluta<sup>90</sup> porque ambos planteamientos son distintos y el planteamiento del *Contrato social* es fundamentalmente ajeno al planteamiento genético del segundo *Discurso*; ahora bien, precisamente por ello no debe tratarse de planteamientos incompatibles o contradictorios. Que el puro estado de naturaleza no es situación adecuada que permita el contrato es algo que se le alcanza a cualquiera con sólo pensar que allí las facultades humanas no están lo suficientemente desarrolladas como para afrontar un acto semejante al contrato. Si fué la necesidad la que obligó a buscar el camino del contrato, lo lógico sería pensar que en *teoría* el momento más propicio sería el del contrato leonino del rico y el pobre; ya entonces los hombres no podían seguir viviendo en estado de naturaleza y quizá el error básico consistió en seguir manteniendo restos de ese estado en lugar de una desnaturalezación total que substituiría la libertad natural por la libertad política. Hay aún más razones a favor de esta hipótesis: tanto el contrato del rico y el pobre como el que preconiza Rousseau son *contratos de asociación* (*pacta unionis*, diría Pufendorf) y no significan cesión de la soberanía<sup>91</sup>. De este modo, las cosas serían bien diáfanas: habría un camino *erróneo* que pasa de la naturaleza a la alienación de la soberanía por medio de la sociedad civil, dominada por intereses particulares; de la misma encrucijada

87 Cf. el importantísimo capítulo 7 del L. II del CS dedicado al legislador y el preciso análisis de R. Polin, *La politique de la solitude*, cit., pp. 221-42.

88 Incluso dentro del propio *Discursos* cf. el agudo análisis de V. Goldschmidt, o. c., pp. 686-90.

89 Cf. CS, L. III, c. 16: «Que l'institution du gouvernement n'est point un contrat». Las semejanzas y diferencias con Hobbes están resumidas con claridad en J. Moreau, o. c., pp. 132-35.

90 El propio Rousseau lo deja entrever en el *Ms. de Ginebra* (L. I, c. 3, pp. 293-94) al hablar de situaciones diferentes frente a la propiedad.

91 Cf. de nuevo el detenido análisis de V. Goldschmidt, o. c., pp. 567-86, muy digno de consideración aún cuando a mí no me resulta del todo convincente.

saldría otro camino *recto* que pasaría de la naturaleza a la sociedad política mediante una total transformación del hombre en «ciudadano» sin necesidad de asumir los papeles de pobre, débil o esclavo<sup>92</sup>. De este modo, la crítica de Rousseau apuntaría frontalmente al camino liberal-burgués como lo diseñó Locke y rechazaría cualquier instauración de la «sociedad civil» regida, como dirán los economistas, por «leyes naturales» y escindida de la «sociedad política», como denunciarán con planteamientos distintos Hegel o Marx. No se podrá olvidar, sin embargo, que las cláusulas y condiciones excepcionales del contrato rousoniano hacen de él un concepto nuevo y con consecuencias también novedosas.

Opino que ésto es exacto «en teoría», pero no se puede absolutizar. Es cierto que todo contrato tiene una impronta voluntarista al depender de la decisión de los contratantes; pero no es menos cierto que el contrato rousoniano, si se quiere entender como un hecho, sería una coincidencia azarosa harto improbable; el contrato, en realidad, sólo se actualiza cuando la voluntad general de un pueblo se le revela a éste mismo gracias a su interpretación en un sistema jurídico por obra del sabio legislador. Que un pueblo determinado encuentre el legislador apropiado en el momento oportuno es un «afortunado azar» que se puede contraponer rigurosamente al «funesto azar» que rompió el estado de «juventud del mundo» (SD, 171). Como tal «azar», el legislador no es previsible por leyes históricas determinadas y en principio no parece que se pueda negar la posibilidad de esa desnaturalización en momentos distintos; en definitiva, cada pueblo tiene características distintas, exige formas de gobierno propias y los principios de la legislación no pasan de ser formales en el sentido de que necesitan traducirse en leyes concretas que no tienen por qué ser idénticas en todos los pueblos<sup>93</sup>. Es cierto que cuanto más se aleje un pueblo del estado de naturaleza por el camino erróneo más difícil será de hecho esa transformación porque las raíces de los intereses particulares serán más profundas, pero no peca Rousseau de exceso de optimismo y a veces parece pensar que lo único que se puede conseguir es retardar la inevitable decrepitud de los Estados: «El cuerpo político, del mismo modo que el cuerpo del hombre, comienza a morir desde su nacimiento y lleva consigo mismo las causas de su destrucción» (CS, L. III, c. 11, p. 424). En resumen, Rousseau no parece pensar que la ciudad, del *Contrato* surja de hecho por la automática coincidencia de las voluntades de todos, como si fuese el resultado final de una elaboración racional que los ha llevado a ver con claridad que el verdadero bien de cada uno coincide con el de la voluntad general; más bien se deja de lado la elección voluntaria de cada cual<sup>94</sup>, que a lo sumo llevaría a una mera agrupación de individuos, y habría que forzar a la elección del verdadero bien o, según su expresión paradójica, «obligarle a ser libre» (CS, L. I, c. 7, p. 364).

92 Así I. Fetscher, o. c., pp. 100-4.

93 El propio I. Fetscher, o. c., p. 128, se ve obligado a aceptar una tesis similar. Cf. en otro sentido J. Starobinski, o. c., p. 353.

94 A mi entender, ésto equivale a reconocer que el contrato no es ningún «hecho» histórico y Hume tenía toda la razón en este punto: Cf. «Of the Original Contract», en D. Hume, *Philosophical Works*, ed. Green-Groose, III, pp. 443-80. Se trata de una fundamentación jurídica del estado social, pero no de una solución al problema de la génesis de las sociedades; como dice J. Starobinski, «le pacte social ne s'accomplis pas dans la ligne décrite par le second *Discours*, mais dans une autre dimension, purement normative et situé hors du temps historique» (o. c., p. 45). El contrato no se hace en ningún «momento» porque en su naturaleza no entra la dimensión temporal, aunque los «acontecimientos» condicionen su posibilidad; cf. P. Burgelin, o. c., p. 531. Hasta donde yo sé, quien ha repensado más a fondo esta problemática en la actualidad es J. Rawls, o. c., pp. 35-40, 143-223.



Esto muestra que en la libertad política la elección no pasa de ser una condición negativa para el proceso de desnaturalización, pero ni es causa suficiente ni lo decisivo. Tampoco la libertad significa ahora independencia, sino una total interdependencia respecto a todos los demás y una completa subordinación, igual para todos los ciudadanos, ante la ley. Lo que definiría a la libertad civil será la *autarquía*; en tanto que miembro de la voluntad general, el ciudadano sólo obedece a las leyes que él mismo se ha dado, es autolegisador y esas leyes son su defensa frente a los intentos de opresión por los otros. La libertad civil quiere realizar la desafiante paradoja de que el individuo ejercite su libertad estableciendo las leyes a las que debe someterse de modo categórico y el resultado será que la obediencia absoluta es la garantía de su independencia frente al dominio de los demás.

En cualquier caso, la defensa de la libertad es lo único que puede llevar al hombre a crear instituciones políticas, pero éstas sólo están justificadas en tanto que medios para desarrollar esa libertad, la cual se convierte en un verdadero deber-ser que marca la meta única a que deben tender las instituciones políticas y, al mismo tiempo, su límite. Defender la libertad es defender al hombre, coartar la libertad no puede ser otra cosa que una degeneración de la humanidad.

## 6. REFLEXIONES FINALES

Los escuetos análisis anteriores dejan pendientes gran cantidad de problemas necesitados de tratamientos más detenidos, pero quizá pueden dejar entrever que Rousseau se toma en serio la defensa de la libertad y está lejos de cualquier utilización meramente retórica del término. El hombre sólo es tal en tanto que es libre y, por tanto, nada está justificado en último término si no es por esa libertad. No es el Estado quien crea la libertad ni quien es dueño de ella, sino que el hombre ya es libre antes de ser social; si bien la libertad natural es imposible en la sociedad política, ésta sólo tiene sentido si es capaz de transformarla debidamente, pero no puede limitarla ni destruirla sin acabar con su propia razón de ser. Ambas libertades tienen rasgos suficientemente diferenciables, pero también algunos aspectos comunes que hacen que no se trata de un término equívoco. Quizá el rasgo común básico sea la *autonomía*: autonomía negativa en estado de pura naturaleza, autonomía positiva en la sociedad política mediante una subordinación a unas leyes que son expresión de la autarquía del hombre. Quizá en última instancia ambas sean realizaciones de lo que podríamos denominar *libertad esencial*, que exigiría un análisis antropológico-metafísico del que aquí hemos de prescindir.

En el terreno de la filosofía política Rousseau encara una opción radical. Es cierto que no existirían sociedades políticas si el hombre no buscase en ellas una mayor seguridad, pero Rousseau niega que sea ése un valor lo suficientemente elevado como para justificar la pérdida de un solo ápice de libertad. Si la sociedad política no garantiza la seguridad de los ciudadanos no hay razón que justifique el que exista, pero si obstaculiza la libertad no *debe* existir porque pone como precio algo

inalienable. El desafío de Rousseau sigue siendo la búsqueda de una organización social en la que el aumento de libertad signifique también un crecimiento de la seguridad.

Ya Hobbes había dejado claro que la seguridad exige la obediencia política y Rousseau está de acuerdo; que ello lleve consigo una cesión total de derechos por parte del individuo al soberano es algo en lo que también coinciden Hobbes y Rousseau contra los teóricos del liberalismo. Pero para el ginebrino no se podrá conseguir que esa obediencia no sea una esclavitud ni que tal cesión no sea una pérdida irreparable a menos que la propia soberanía resida en las leyes que el propio ciudadano establece para sí mismo. Cómo organizar ésto de un modo concreto, ése es el desafío de Rousseau para todos los profesionales de la política, cosa que ciertamente él ni era ni quería ser.

Los contemporáneos de Rousseau estaban muy satisfechos con el avance de su época en la protección de las libertades públicas. Rousseau, a quien Voltaire denominaba peyorativamente «meteco», no se siente comprometido en nada con esa sociedad y tiene la inquietante ocurrencia de turbar la paz con el intento de examinar los fundamentos últimos de esa sociedad tan preciada de sí misma. Entonces les hace ver que ellos, los «ilustrados», eran víctimas complacidas de una increíble ceguera; confundían la libertad con las «libertades» y con esa denominación entendían ciertos bienes secundarios y de ningún modo imprescindibles (Rousseau intentará mostrárselo incluso con el ejemplo de su propia vida) por los que se renunciaba a la libertad con el engaño de su afirmación formal, artificio utilizado frecuentemente para esconder una esclavitud real. Puede haber y hay bienes que son medios para el desarrollo de la libertad, pero será nefasto el día en que la libertad sea instrumentada como medio para alguna otra cosa.

Si ésto es así, es claro que la libertad debe servir como guía de todos los aspectos de la vida humana: educación, familia, economía, moral e incluso religión. Rousseau creyó que ésta era la única alternativa para la humanidad, otros pensaron que era una utopía; utopía o no —de ello habría mucho que hablar—, la postura de Rousseau es inquietante porque supo dar expresión a una aspiración profunda, si es que no la más profunda del hombre.

Si se desarrollase suficientemente lo que aquí queda sólo indicado, se vería que esa defensa de la libertad es mucho más que un inarticulado grito visceral, que tiene unos contenidos precisos y exige un determinado tipo de conducta; desde la obra rusioniana, la hábil utilización de algunas frases brillantes fuera de contexto pasa por alto la seriedad y complejidad del problema. Como quiera que sea, Rousseau estimula nuestra conciencia actual para obligarnos a dudar si el irrefrenable progreso de nuestras comodidades es una ganancia neta o si, por el contrario, estamos pagando por ello un precio desorbitadamente abusivo.