

## LA CONCEPCIÓN DE LA HISTORIA EN ROUSSEAU

### 1. EL PROBLEMA

Cuando Rousseau inicia su carrera intelectual se está gestando un cambio importante dentro de la mentalidad moderna. La habitual oposición naturaleza-cultura —nunca del todo clara, nunca del todo abandonada— se está quedando rezagada y está alumbrándose la nueva antítesis naturaleza-historia. «Historia» va a ser un nuevo paradigma en el que se buscará unificar la complejidad del mundo humano, pero necesita dejar de lado tantos prejuicios inveterados, necesita la puesta a punto de tal cantidad de recursos intelectuales que sólo comienza a dar pasos titubeantes. El problema central será la necesidad de algún principio capaz de otorgar unidad al turbulento curso histórico, pero este principio se busca en la filosofía porque sólo puede ser metahistórico. Esto nos lleva a una situación desazonante: aunque la historia aparezca como el punto de vista más rico, sin embargo como totalidad está afectada por un índice de radical contingencia, hasta el punto de que los hechos históricos son sólo reflejo de un sentido que les viene de fuera. En el mismo momento en que se va diferenciando la idea de progreso como hilo conductor de la unidad histórica, Rousseau pone en primer plano la cara opuesta de la decadencia; quizá todos los grandes relatos históricos de Occidente terminarán siéndolo del progreso o de la decadencia; al final, puede ser que progreso y decadencia sean sólo dos caras de la misma moneda.

En este contexto, la visión de Rousseau toma la forma de lo que hoy llamamos un gran relato; frente a los habituales grandes relatos de aliento épico y heroico, Rousseau se mueve en el tono sombrío de un agobiante drama que, sin embargo, no se convertirá nunca en tragedia. Por ello, es importante analizar el gran relato de Rousseau, no sólo por lo que tiene de argumento narrativo, sino por los sentidos a los que sirve de vehículo. Este relato dice referencia constitutiva al estado de pura naturaleza, que actúa ahora como referente opuesto.

La construcción rousseauiana del estado de pura naturaleza ha suscitado los más diversos comentarios y las interpretaciones más divergentes; es un punto que no nos interesa ahora <sup>1</sup>. Baste recordar su posición al margen de cualquier posible historia, que contiene la semilla de un imprevisible proceso de humanización, el cual se pondrá en marcha cuando la temporalidad irrumpa en ese cuadro inmóvil e interrumpa la posibilidad de un modo de vida semejante. Ahora se entiende mejor lo poco que importa si tal «hombre natural» ha existido o no realmente. Es claro que, si existe una historia de la humanidad, ello se debe a la perfectibilidad del hombre; pero tal perfectibilidad no podría desplegarse nunca por puras exigencias intrínsecas del hombre primigenio y exige de manera inexorable el desafío de circunstancias que fuercen a una respuesta. La actualización de las capacidades humanas sólo aparecerá como resultado de la agresión que supondrá para el hombre primigenio la ruptura del equilibrio estructural propio del estado de pura naturaleza. Es claro, por tanto, que la iniciativa no puede corresponder a las facultades humanas, pues resultaría incomprensible que el hombre decida romper una situación de dicha, en la que no añora nada, embarcándose en un proyecto con resultados imprevisibles. Mucho menos aún cabe recurrir al nudo de las instituciones humanas; por una parte, no tiene sentido la existencia de instituciones sin una previa capacidad humana que las haga posibles y, además, tampoco el hombre estaría en condiciones de comprender las ventajas que reporta la institucionalización de algunos o todos los aspectos de la vida humana. No queda otra alternativa que explicar la irrupción de la historia tomando como referencia el nudo estructural del medio; habrá que suponer en el medio variaciones, totalmente extrañas a la actividad del hombre, las cuales rompen el equilibrio estructural del estado de pura naturaleza, hacen inviable la vida del hombre primigenio y fuerzan a una transformación consecutiva de las capacidades humanas y de las instituciones. En su conjunto, la historia como tal es un azar y es concebible una historia totalmente distinta; pero, una vez desencadenada por un camino concreto, tiene una lógica propia que la torna inteligible, que fuerza a recorrer hasta el final el proceso desencadenado en buena o mala hora y, por tanto, permite anticipar los grandes rasgos del final histórico. El motor de los cambios en el ciclo histórico será la búsqueda de un nuevo estado de equilibrio, lo cual aparecerá al hombre subjetivamente como búsqueda de la felicidad, pero es posible que el desencadenamiento del proceso abra las puertas a una ilación de hechos que, en dependencia recíproca, compliquen cada vez más la meta y vayan alejando cada vez más la posibilidad del propósito inicial.

1 Cf. mi artículo «El estado de naturaleza en Rousseau», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 25 (1998) 101-163.

Es fácil entender que existen muchos modos posibles de describir narrativamente ese proceso continuo. Rousseau va a centrarse en algunas inflexiones básicas, que son las distintas respuestas que la humanidad ha ido ofreciendo; son respuestas que significan pasos a situaciones cualitativamente distintas y que permiten diferenciar dentro de la estructura macrohistórica varias subestructuras diferenciadas. Existe comunicación y trasvase entre esas subestructuras debido a que, por una u otra razón, se muestran incapaces de cerrar el anillo estructural, habiendo fracasado en el intento de recuperar el equilibrio roto. Esta organización de la vida humana, siempre a remolque de los desafíos externos, significa ya de entrada un problema, que irá impregnando la historia con los rasgos sombríos de una lógica de la decadencia.

Aunque en diversos lugares Rousseau ha insistido conforme a sus propósitos específicos de manera distinta en los puntos claves y en los anillos intermedios, podemos centrar la descripción del proceso en tres momentos esenciales, que han decidido la suerte de la humanidad. Aunque el segundo *Discurso* concede un fuerte relieve a las «revoluciones técnicas» que especifican cada edad, es evidente que resulta justificado por igual desplazar el acento a su resultado en las instituciones, como apuntan otros textos. Si prefiero aquí este segundo prisma, es porque me parece más claro para el problema tratado.

Con terminología no del todo rousseauiana, aunque no necesariamente incompatible con su espíritu, denominaré a esos tres momentos: primeras asociaciones, sociedad civil y sociedad política. A lo largo de la exposición quedará claro, según espero, porqué la clave determinante de todo el proceso reside en el segundo momento («sociedad civil»), así como las consecuencias decisivas de este hecho.

## 2. LA IRRUPCIÓN DE LA HISTORIA Y LAS PRIMERAS ASOCIACIONES

No hay explicación lógicamente plausible que permita derivar la irrupción de la historia a partir de la plenitud inmóvil del estado de pura naturaleza. Ante un problema semejante — el paso de la Ciudad ideal a las «primeras discordias» — Platón se vio forzado a recurrir a un discurso alegórico confiado a las Musas<sup>2</sup>. La explicación mediante alguna catástrofe tiene una nutrida tradición, como recuerda el propio Rousseau<sup>3</sup>; nótese que el mismo término «catástrofe» (*malheurs*, dice exactamente) es un concepto de valor, que sólo tiene sentido a

2 Cf. *Rep.* 545 d ss.

3 *Essai sur l'origine des langues*, en J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, ed. crítica dirigida por B. Gagnebin y M. Raymond (La Pléiade, Paris 1959-1995), 5 vols. Es la edición que citaré siempre con la sigla OC, seguida de número romano (tomo). Aquí OC, V, p. 402.

partir de una situación previa más perfecta y ya prefigura una interpretación del curso histórico como decadencia. Sin embargo, en el caso de Rousseau la catástrofe definitiva se deberá a la intervención del hombre ya que, a escala cósmica, las «catástrofes» incluso son vistas como instrumentos de la Providencia<sup>4</sup>. Ello significa una «antropologización» del mito de la catástrofe, lo cual es en gran medida una desmitologización de los relatos cosmogónicos.

En un primer plano, por tanto, la irrupción de la historia es resultado de acontecimientos contingentes: «Concursos singulares y fortuitos de circunstancias que muy podrían no haberse dado... Concurso fortuito de muchas causas independientes que podrían no haber nacido nunca... Encadenamiento de prodigios», etc.<sup>5</sup>. Este punto es de la mayor transcendencia. Si una vez desencadenada por unas circunstancias concretas, y no por otras en principio posibles, la historia tiene su lógica propia e incluso fatal<sup>6</sup>, que otorga inteligibilidad al proceso, como unidad esa historia es contingente y nada hay en la naturaleza de las cosas que *a priori* imposibilite otra historia distinta y, por tanto, otra humanidad. Si se quiere hablar de «fatalidad», será una fatalidad de hecho, resultado de un encadenamiento azaroso de circunstancias desgraciadas, pero de ningún modo resultado ciego de una aplicación matemática del cálculo infinitesimal<sup>7</sup>, el cual a lo sumo será un instrumento de clarificación del proceso; si se piensa lo contrario, la corrupción y el mal serán absolutos y no tiene el menor sentido buscar remedios, pero ¿cómo podría determinarse que un mal es incurable antes de ensayar todos los remedios disponibles? Si se quiere ver en Rousseau sólo al «médico» de nuestra sociedad, no pasaría en este aspecto de ser un médico engreído e indolente ante el sufrimiento de su enfermo. La cuestión básica, sin embargo, es otra: ¿es la historia misma «radical»? Si su contingencia está alimentada en otra raíz, los matices que Rousseau introduce en su exposición merecen mayor atención que la reclamada por una lógica abstracta de las ideas; al fin, tampoco el segundo *Discurso* pasa de ser un gran relato que actúa como modelo (o contra-modelo) ideal. No tiene sentido hablar de una historia del *mal*, si esa misma historia no lleva dentro la posibilidad de serlo del *bien*, aunque aquí y ahora esa transformación no fuese previsible, pero «historia de la necesi-

4 Cf. *ib.* y *Fragments politiques*, X, OC, III, p. 531.

5 *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, OC, III, pp. 132, 140, 162 [en adelante esta obra se citará como DOD].

6 Se ha llegado a hablar, a mi entender de manera infundada, de un «eterno retorno, de inspiración platónica, previsible *a priori*», M. Guérout, «Naturaleza humana y estado de naturaleza en Rousseau, Kant y Fichte», en Varios, *Presencia de Rousseau* (Nueva Visión, Buenos Aires 1972), p. 156.

7 Como quiere A. Philonenko, *J.-J. Rousseau et la pensée du malheur*, I, *Le traité du mal* (Vrin, Paris 1984), pp. 209-240.

dad» es una contradicción en los términos y no hay historia que no lo sea de la libertad; el problema es cómo esa libertad genera la esclavitud, por tanto entre el bien y el mal caben mediaciones y la «inversión de signos» es más compleja que la marcada por una lógica abstracta; quizá también por ello Rousseau optó por el género literario de un relato histórico <sup>8</sup>.

¿Cuáles son esos «accidentes» que explican para Rousseau la irrupción de la historia? No existe la menor constancia de ningún hecho concreto y en rigor ignoramos qué acontecimiento exacto fue aquí el decisivo; por mi parte, me inclinaría por una interpretación restrictiva en ese mismo sentido cuando, al comienzo de *Sobre el contrato social*, Rousseau confiesa ignorar cómo pasó el hombre desde la libertad primigenia a la esclavitud históricamente observable <sup>9</sup>. El único camino que nos queda es recurrir a hipótesis verosímiles que, siendo coherentes con la naturaleza de las cosas, ofrecen una explicación comprensible de semejante paso, el cual no puede ser un «hecho» histórico por ser él mismo origen de toda la historia. En este contexto, son posibles varias hipótesis, las cuales tampoco se excluyen y tienen en común corresponder al nudo estructural del medio, pues, según hemos visto antes, la lógica del discurso rousseauiano prohíbe comenzar de otro modo.

Bajo la presumible influencia de los planteamientos coetáneos de Montesquieu y Buffon, Rousseau parece otorgar primacía a un cambio geológico que, clausurando la «primavera perenne» inicial, abrió paso a la sucesión de las estaciones y la consiguiente aridez de la tierra en los climas extremos <sup>10</sup>. Cabe ciertamente una explicación demográfica casi malthusiana o pre-darwiniana, por lo demás no incompatible con lo anterior: el mundo humano creció desproporcionadamente respecto a los medios de subsistencia, hasta romper el equilibrio entre número de individuos y alimentos disponibles. En ambos casos, el resultado es el mismo y esto es lo que realmente importa. Por una u otra razón, quizá por ambas a la vez, pasamos de una economía de abundancia a una economía de escasez (al menos, relativa), en la que la satisfacción de las necesidades ya

<sup>8</sup> El propio A. Philonenko se ve forzado a aceptar la existencia de esas mediaciones en el relato. Tal es el caso de la valoración positiva que hace Rousseau de los salvajes, ante lo cual su pregunta, «¿por cuánto tiempo?» (o. c., p. 232) no cambia nada. Lo mismo sucede en el caso del legislador Licurgo, que al final sólo puede entenderse de modo poco convincente como la «excepción» (id., p. 230) de la regla matemática general.

<sup>9</sup> «L'homme est né libre et par-tout il est dans les fers... Comment ce changement s'est-il fait? Je l'ignore», *Du Contrat social*, I, 1, OC, III, p. 351. A mi entender, tal ignorancia no se refiere al hombre primigenio, sino a los acontecimientos concretos que desencadenaron la historia de esclavitud.

<sup>10</sup> Cf. DOD 165; *Essai*, IX, OC, V, pp. 400, 402; *Fragments politiques*, X, OC, III, pp. 529-533.

no es inmediata y va a exigir el trabajo humano. Por ello, la situación inicial de coexistencia preocupada entre todos los vivientes se cambia en otra en la cual entra la *competencia* en una inicial lucha por la vida, que es el modo primero de romper la concordia natural. Los obstáculos con los que ahora se encuentra el hombre sobrepasan las fuerzas que tenía que emplear el primigenio hombre aislado y solitario; dado que ese hombre es verosímelmente omnívoro, en todo caso tiene fuentes de alimentación comunes con otros animales, la primera competencia es una pugna con el resto de los animales para disputarles el sustento. La primera escisión que esto provocó fue la separación —incluso la oposición— del hombre al resto del mundo animal; con ello se rompió el cordón umbilical que primigeniamente había unido al hombre y al resto del mundo vivo a través de la piedad natural. El hecho de que en el segundo *Discurso* se pase rápida y someramente sobre este punto —que en aquel contexto resulta marginal— puede explicar que los intérpretes no se hayan detenido en la transcendencia de este fenómeno. Cuando el hombre aprendió «a combatir a los restantes animales por necesidad» (DOD 165) estaba poniendo las bases para una substantivación del mundo humano que, al mismo tiempo que posibilitaba las primeras asociaciones, hacía posible desde lejos lo que será el imperio humano en medio del mundo y, por consiguiente, el progreso técnico, así como el sometimiento e incluso la expoliación sistemática del mundo infrahumano. En un primer momento, por tanto, la conciencia humana es conciencia de la especie humana o, como luego dirá Hegel, conciencia del género (*Gattung*) humano. Pero ya aquí la actitud afirmadora de la propia existencia lleva consigo una eventual actitud negadora respecto a los demás seres vivos.

La pugna con los animales propició una progresiva diferenciación respecto a los «otros». Cabe suponer que al ver a los animales como diferentes, se habrá ido contemplando a los otros hombres como semejantes y, por tanto, el alejamiento del mundo animal produciría un movimiento complementario de acercamiento a otros hombres que estuviesen ante situaciones similares. La piedad natural perderá extensión y ganará intensidad al circunscribirse a grupos humanos reducidos; de tal piedad dirá Rousseau, en polémica con Mandeville, que «de esa única cualidad se siguen todas las virtudes sociales» (DOD 165), lo cual significa, a mi entender, que el movimiento natural y prerreflexivo de la piedad es la base sobre la que se desarrollarán los sentimientos (virtudes y vicios) propiamente sociales. El hombre aparece ahora predispuesto a asociarse con otros desde el momento en que intuye que tal asociación es beneficiosa para su bienestar.

Hay una imbricación recíproca entre el surgimiento de las primeras asociaciones y el desarrollo de sentimientos altruistas entre los hombres, de tal modo que el intento de establecer entre ambos una prioridad causal aboca a un círculo. Ambas cosas surgieron de la necesidad de hacer frente a un apremiante

desafío: «Bien pronto aparecieron nuevas dificultades y se hizo preciso aprender a vencerlas» (DOD 165). Fue la necesidad quien obligó a los hombres a desarrollar sus virtualidades, fue la experiencia quien le mostró que la unión multiplicaba su fuerza y sólo la unión permitía hacer frente a dificultades que sobrepasaban las capacidades del hombre aislado. Así surgieron las primeras asociaciones, muy lejos aún de cualquier *sociedad*, que se mantenían mientras lo exigía el desafío que las había suscitado, pero no tenían otro tipo de permanencia ni generaban obligaciones recíprocas permanentes. La humanidad dejó de estar formada por seres aislados y se pobló de reducidas células humanas que, no obstante, seguían manteniendo entre ellas un aislamiento monádico, lejos de cualquier idea de universal fraternidad del género humano. Ello comenzó con las familias que, sin ningún tipo de lazo jurídico, unió a los hombres por una especie de simpatía inmediata, gracias a la cual cada uno aprendió a reconocer en el otro un semejante, «cuya manera de pensar y de sentir era del todo conforme con la propia» (DOD 166). Siguiendo una doctrina muy en boga en el siglo XVIII, Rousseau exige para el reconocimiento del otro un esfuerzo de la imaginación que obliga a cada individuo a situarse mentalmente en el lugar del otro. Esta es la condición que torna operativa la piedad en el plano social o, si se prefiere, que transforma la piedad en sentimiento social<sup>11</sup>, lo cual ha llevado a algunos intérpretes a pensar equivocadamente en una teoría intelectualista de la piedad natural. Todo ello generó unas inéditas posibilidades de comunicación y cada cual, una vez sentidas las ventajas del nuevo estado, hizo todo lo posible por fortalecerlo.

Desde el punto de vista intelectual, aparece aquí un desarrollo decisivo. Esta existencia con otros produjo en el hombre ideas elementales de *relaciones*, lo cual sin embargo dará lugar a una situación ambigua. Por una parte, ello fortaleció los lazos recíprocos al perder el hombre su aislamiento y sentirse miembro de una unidad superior; esto, favorecido indudablemente por oscuros sentimientos de sangre, generó primero las familias y, a continuación, las asociaciones de familias. Por otra parte, al sentirse identificado con una asociación automáticamente se siente separado de las otras, a las que ve como extrañas: «Tenía la idea de un padre, de un hijo, de un hermano, pero no la de un hombre. Su cabaña contenía a todos sus semejantes; un extranjero, una bestia o un monstruo eran para él la misma cosa; fuera de él y de su familia, todo el universo no

11 Cf. *Essai*, IX, OC, V, p. 395; *Emile*, IV, OC, IV pp. 504-510. Ésta es la teoría del conocimiento del otro mediante el «razonamiento por analogía», fundado en el sentimiento natural de «simpatía»; los moralistas escoceses serán sus grandes expositores; cf. vgr., A. Smith, *Teoría de los sentimientos morales*, trad. E. O'Gorman (El Colegio de México 1941), pp. 31-68. Es también muy significativo que Rousseau piense que las desgracias nos acercan a nuestros semejantes —primacía de la compasión— mucho más que los triunfos.

le importaba nada»<sup>12</sup>. Al contrario, lo veía como potencial enemigo y este miedo hizo nacer en él un sentimiento, ignorado por el hombre primigenio, como la crueldad, pues «el temor y la debilidad son la fuente de la crueldad»<sup>13</sup>.

No es difícil entender genéticamente cómo, a partir de cada familia primitiva, las asociaciones se fueron ampliando hasta comprender varias familias, unidas quizá por un origen sanguíneo común cada vez más remoto y mantenidas por la experiencia de las ventajas que reporta el trabajo en común. Hay que suponer en estos grupos una notable movilidad, que permitía la emigración entre miembros de distintos grupos e incluso la integración de unos grupos en otros, pero ello no es obstáculo para que genéticamente la familia sea el núcleo primitivo a partir del cual fueron surgiendo las asociaciones más complejas. A esto se refiere Rousseau cuando dice: «La familia es la más antigua de todas las sociedades y la única natural»<sup>14</sup>; «natural» significa aquí negativamente que no está fundada en convenciones, de ningún modo que pertenezca al estado de pura naturaleza. Por otra parte, la familia no genera relaciones de poder y es una asociación efímera que se disolverá naturalmente en el mismo momento en que los hijos no necesiten de los padres, a menos que el primer lazo sea substituido por otro de cooperación común o incluso de orden afectivo. No existe ningún paso que lleve en sucesión directa desde la autoridad paterna al dominio de poder y las asociaciones primitivas no se fundan en relaciones de poder, sino en relaciones de cooperación ordenadas por la utilidad.

El paso de la situación de abundancia a la de escasez significa el nacimiento del trabajo, al menos del trabajo oneroso si es que se quiere entender como trabajo —se trataría de un trabajo «lúdico»— la actividad recolectora del hombre primigenio. La dureza del trabajo, no obstante, se intentó suavizar por la cooperación asociada y quizá mediante una elemental y fluida división del trabajo basada en las funciones asignadas a cada uno de los sexos<sup>15</sup>. Los tipos de trabajo a realizar eran la caza y la pesca, actividades propias de asociaciones inestables que viven en la momentaneidad del presente y no tienen aún una preo-

12 *Essai*, IX, OC, V, p. 396. Es por ello por lo que Rousseau insistirá tanto luego en alejar a Emilio de cualquier prematura idea de relaciones sociales y por lo que propone a Robinson Crusoe como modelo para una etapa de su vida; cf. *Emile*, III, OC, IV, pp. 455-456.

13 *Essai*, IX, OC, V, p. 395.

14 *Du Contrat social*, I, 2, OC, III, p. 352.

15 Aunque este problema es muy complejo, mi impresión es que en general Rousseau considera que las tradicionales funciones asignadas a cada uno de los sexos es conforme con la naturaleza. El sexo femenino sigue siendo el «sexo débil», a pesar de algún apunte en sentido contrario, y cuando Rousseau habla del «estado de hombre» como vocación común de la humanidad parece identificar a hombre con varón; esto aparece en el desprecio que muestra por los oficios femeninos, poco menos que degradantes para un varón, como puede verse en *Emile*, III, OC, IV, pp. 467-478.



cupación definida por el porvenir. En este punto Rousseau reitera la habitual progresión tripartita de pueblos cazadores-pastores-agricultores<sup>16</sup>; sin embargo, como el segundo paso no significa ninguna notable revolución técnica ni institucional, Rousseau parece seguir a Montesquieu reduciendo sus diferencias con la primera a factores climáticos y de fecundidad del suelo<sup>17</sup>. El estado «salvaje», que arranca de las asociaciones familiares, llega hasta la culminación de lo que Rousseau denomina «primera revolución» (DOD 167), caracterizada por «el establecimiento y división de las familias» y que es el desarrollo lógico de las fuerzas que pusieron en marcha las primeras asociaciones.

La capacidad humana de establecer *comparaciones*<sup>18</sup> permite una compleja génesis de la autoconciencia, que en Rousseau parece progresar desde un estadio genérico a otro individual: «Las nuevas luces que resultasen de este desarrollo aumentarían su superioridad sobre los restantes animales, haciéndolo consciente de ella (...). Fue de este modo como la primera mirada que se echó a sí mismo produjo el primer sentimiento de orgullo; fue de ese modo como, sabiendo apenas distinguir los rangos y viéndose en el primero por su especie, se preparaba remotamente a reclamarlo para su individualidad»<sup>19</sup>. El reconocimiento de los demás como otros es paralelo al reconocimiento de sí mismo como individuo y son las tareas comunitarias las que le ofrecen el marco adecuado para el reconocimiento de su individualidad al presentarle ocasiones constantes de compararse con el resto; más que un puro proceso intelectual, se trata de un desarrollo guiado por el *deseo* de ser más, de ser reconocido como individualidad original separada de los otros, siendo este reconocimiento la pauta de su propia autoconciencia. La idea de mérito, una vez que surgió, se convierte en una nota constitutiva del propio ser y en medida de su valor: «Cada uno comienza a contemplar a los demás y a querer ser contemplado él mismo, con lo que la estima pública adquiere un precio (...). En cuanto los hombres comenzaron a apreciarse mutuamente y la idea de consideración se formó en su espíritu, cada uno pretendió tener derecho a ella y ya no fue posible impunemente que faltase a nadie» (DOD 169-170). Ello provocó sin duda un espíritu de emulación recíproca que propició un veloz desarrollo de los afectos, de los instrumentos de comunicación —ante todo, el lenguaje— y de todas las habilidades. Por otra

16 No tiene ninguna transcendencia para nuestro tema determinar si esta progresión triádica es la última palabra de Rousseau o si lo es, como piensa V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau* (Vrin, Paris 1974), pp. 418-419, la más original oposición binaria y discontinua caza/agricultura.

17 Cf. *Essai*, IX, OC, V, p. 400; *Fragments politiques*, X, OC, III, p. 352. Compárese Montesquieu, *De l'esprit des lois*, XVIII, 11.

18 Éste es el punto clave, como bien observa V. Goldschmidt, o. c., p. 408.

19 DOD 165-166. La misma idea en *Emile*, IV, OC, IV, p. 523.

parte, propició también los primeros vicios como la vanidad, el desprecio de los otros, la envidia o la vergüenza, pendiente muy propicia para que se quiebre la frágil igualdad esencial.

No parece extraño que, en los ocios permitidos por el trabajo en común, los individuos comenzasen a interesarse por cosas superfluas y la mutua competencia generase frecuentes peleas que, sin embargo, no alteraron el general orden reinante. A pesar de sus rasgos ambiguos y en abierta oposición a las doctrinas habituales, Rousseau no duda en calificar esta edad como «la más dichosa» de la historia, «la verdadera juventud del mundo», de la cual la humanidad por su propio bien no debería haber salido nunca<sup>20</sup>; en suma, la edad a la que habría que atribuir los caracteres que los poetas han colocado en «el siglo de oro»<sup>21</sup>. Examinemos brevemente esta desafiante valoración.

Quizá todavía alguien se sorprenda de que Rousseau valore como momento ideal de la historia de la humanidad no el supuesto estado de pura naturaleza, sino un momento muy posterior que cae dentro del proceso histórico y que es documentable con los «hechos» que significan los pueblos *salvajes* aún existentes<sup>22</sup>. El supuesto «primitivismo» de Rousseau en ningún caso sería una romántica vuelta a los orígenes primigenios perfectos, sino que se trataría de un estadio histórico concreto. Sin embargo, si se examina con rigor, ni siquiera esto último resulta defendible.

Desde el planteamiento aquí expuesto, tal valoración rousseauiana sólo puede tener un fundamento. Si los cambios del medio alteraron una situación de equilibrio que hacía impropio la forma de vida del hombre primigenio, el género de vida salvaje consiguió restablecer un nuevo equilibrio en otro orden y, por tanto, devolver al hombre la felicidad perdida y anhelada. Para ello hubo que poner en juego el imprescindible desarrollo de las virtualidades del estado de pura naturaleza, siguiendo la dirección marcada por las fuerzas naturales del

20 DOD 171. De nuevo la terminología de Rousseau es más evocadora que precisa; el equivalente «ontogénico» de esta edad no es tanto la «juventud» como el período de «preadolescencia» que describirá el libro III de *Emile*.

21 Así entiendo la expresión del *Essai*, IX, OC, V, p. 396. La razón es que el intento de substituir un relato fabuloso por una historia genética que desmitologice el mito de la edad de oro parece evidente en Rousseau. El mejor síntoma de este «realismo» estaría en la posterior utilización del hierro y el grano (metalurgia y agricultura) como causas de la civilización y contrapuestas por el propio Rousseau al «oro y la plata» del «poeta», DOD 171.

22 «He aquí precisamente el grado hasta el que han llegado la mayoría de los pueblos salvajes que conocemos», DOD 170. Adviértase que la amplia documentación sobre los «primitivos» utilizada por Rousseau en las «notas» del segundo *Discurso* se refieren siempre a este estadio y no al hombre primigenio. Rousseau subraya la distancia entre el hombre salvaje y el civilizado para hacer verosímil su distanciamiento hasta ese mínimo humano pensable que es el estado de pura naturaleza.

hombre y sin que nada artificial llegase a dirigir su forma de vida. Se trata de una situación de difícil equilibrio, que «mantiene un justo medio entre la indolencia del estado primitivo [léase «primigenio»] y la petulante actividad de nuestro amor propio» (DOD 171) conformando un género de vida perfectamente adecuado a la naturaleza humana. Como se ha notado<sup>23</sup>, una de las características más destacables de las asociaciones salvajes es la estricta armonía entre el perfeccionamiento del individuo y el progreso de la especie.

Habrà que subrayar que, si bien el hombre podría haber permanecido siempre en estado de pura naturaleza, una vez que varió el equilibrio estructural que hacía posible aquella forma de vida, no cabe ni tampoco es deseable retornar a ella: «La fuerza del hombre está de tal modo proporcionada a sus necesidades naturales y a su estado primitivo que, por poco que cambie tal estado y varíen las necesidades, la asistencia de sus semejantes se torna necesaria»<sup>24</sup>. El cambio de situación hace imposible la suficiencia de la vida primigenia y, si se quiere mantener ésta, los impulsos, que en estado de naturaleza eran un instrumento perfecto, se convertirán en destructivos. Tal desarrollo necesario no pertenece a la naturaleza primigenia y significa una «desnaturalización» (*dénaturation*) que debe afrontarse sin ningún tipo de nostalgia. Es la naturaleza humana en todas sus potencialidades, que no están actualizadas en estado de pura naturaleza, quien debe guiar la desnaturalización, la cual, alejando al hombre de la insuficiente vida primigenia, le permitirá desplegar todas esas posibilidades. Si no se entiende esto, que a primera vista parece poco más que un juego de palabras, es imposible entender a Rousseau. Eso significará que el paso a la historia es necesario y que no se debe retroceder detrás de él, no sólo porque de hecho «la naturaleza no retrocede nunca»<sup>25</sup>, sino ante todo porque el estado histórico significa una plenitud mayor que el estado primigenio. Nada más alejado del pensamiento rousseauiano que una evasión hacia una plenitud ahistórica puesto que la historia es el único lugar posible de humanización<sup>26</sup>.

La valoración positiva que hace Rousseau de la «juventud del mundo» exige que no se haya perdido nada esencial del hombre primigenio pues si, como decíamos, tal hombre significa el mínimo de humanidad pensable, una omisión

23 Cf. R. D. Masters, *The political Philosophy of Rousseau* (Princeton Univ. Press, New-Jersey 1976), p. 173. Esta anotación tiene su fundamento indirecto en el propio texto de Rousseau que más adelante colocará en paralelismo «la perfection de l'individu/la décrépitude de l'espèce», DOD 171.

24 *Du Contrat social (Ms. de Ginebra)* I, 2, OC, III, pp. 281-282.

25 *Dialogues*, III, OC, I, p. 935. En sentido estricto, dado el carácter «ahistórico» del estado de pura naturaleza, tal posible «retorno» es una cuestión que ni siquiera se plantea, como dice agudamente H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau* (Vrin, Paris 1970), p. 23.

26 Insistió en este punto el importante estudio de L. Gossman, «Time and History in Rousseau», *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 30 (1964) 311-349.

en este punto significaría una irrecuperable degeneración. Si se prefiere el nuevo estado será deseable porque, además de conservar ese mínimo humano, ofrece un marco más rico para el despliegue de sus virtualidades. Veamos sumariamente si se cumplen estas condiciones en el caso de la libertad.

Decíamos en otro lugar <sup>27</sup> que el mínimo de libertad pensable —la libertad primigenia— debía entenderse como independencia; el hombre la conservará mientras en su forma de vida no dependa esencialmente de algo ajeno. ¿No significará el paso a las asociaciones una importante merma de tal independencia? No lo significará mientras que el modo de vida humana se organice en torno a necesidades que puedan ser afrontadas por uno mismo. En el estado salvaje existe equilibrio entre necesidades y medios para afrontarlas, pues «nadie conocía ni deseaba más que aquello que estaba en su mano» <sup>28</sup>. El asociarse con otros no significa más que un medio para facilitarse la satisfacción de las necesidades, pero en ningún caso una alienación de su vida o un sometimiento heterónomo a leyes extrañas; precisamente por eso las asociaciones son poco estables, ya que cada cual en principio puede prescindir de cualquiera de ellas. Si es cierto que empieza a despuntar alguna tentación por lo superfluo, también lo es que sigue faltando capacidad de previsión y no es posible el fenómeno económico de la acumulación, por lo que esa tentación sólo tiene un campo marginal que no es determinante para el modo de vida. Esto sigue y seguirá así «en tanto los hombres no se dediquen más que a tareas que podía realizar uno solo y a artes que no necesitan del concurso de muchas manos» (DOD 171). La independencia esencial, por lo tanto, no se ha perdido.

Lo que ha desaparecido es el carácter absoluto del hombre primigenio solitario. Pero esto, lejos de significar una pérdida en la independencia, significa una nueva posibilidad para su desarrollo. En el hombre primigenio el ejercicio real de la libertad estaba reducido al mínimo debido a la total ausencia de cualquier rudimento de autoconciencia. Ahora el hombre empieza a reconocerse como individuo y, si ello exige el reconocimiento de otros individuos semejantes, no significa aún sometimiento a ellos, sino tan sólo la toma de conciencia de su individualidad en medio de otros. Así se amplía de modo considerable el campo que hace posible el ejercicio de la libertad como elección y, aunque no nos hallamos todavía en presencia de un mundo moral en sentido estricto, el bienestar depende activamente del ejercicio de actos libres, sentidos rudimenta-

27 Cf. mi artículo «El estado de naturaleza en Rousseau», cit., pp. 151-163. Sobre el complejo tema de la libertad en Rousseau, véanse los estudios de E. Kryger, *La notion de liberté chez Rousseau et ses répercussions sur Kant* (Nizet, Paris 1979), y B. Sierra y Arizmendiarreta, *Dos formas de libertad en J. J. Rousseau* (Eunsa, Pamplona 1997).

28 *Essai*, IX, OC, V, p. 396; cf. DOD nota XI, p. 214.

riamente como tales en cuanto expresión de una individualidad propia. La autoconciencia es así la condición de posibilidad, no de la libertad real, pero sí de la conciencia de libertad, algo que puede ampliar su campo de acción, aunque también hace posible el camino opuesto.

En efecto; si las ganancias aparecen claras, sería ingenuo ignorar la contrapartida negativa. Rousseau parece insistir así en el carácter ambiguo de toda civilización, por rudimentaria que ésta sea<sup>29</sup>; no es posible una ganancia en la civilización humana que no tenga su contrapartida negativa y no es posible ninguna civilización sin pérdidas y renunciaciones. Por ello, el problema de la civilización no es buscar una que represente una ganancia neta, sino una en la que el necesario contrapeso de ganancias y pérdidas haga inclinar la balanza del lado de las primeras. Si Rousseau criticaba con acritud la civilización moderna en el primer *Discurso*, no era porque llevase consigo alguna pérdida, sino porque las pérdidas eran muy superiores a las ganancias<sup>30</sup>. Si ensalza la edad de las cabañas como el estado más adecuado que ha conocido la humanidad, será porque allí, al contrario, las ganancias superan a las pérdidas; pero éstas de todos modos están ahí y son reales, de tal manera que el más ligero desequilibrio hará que la situación se tambalee totalmente.

En orden a la interpretación de Rousseau, es muy importante notar que las pérdidas ahora ponderadas no proceden de otra cosa que de supervivencias atávicas propias del estado de pura naturaleza; lo que allí cumplía una función positiva se torna destructor dentro de un cuadro estructural que exige una distribución interna distinta. El indiferente amor a sí mismo, útil en el estado de pura naturaleza hasta casi identificarse con el impulso de conservación propia, se torna excluyente *amor propio* cuando los hombres establecen relaciones mutuas. Su manifestación, producida por el desarrollo de la conciencia de la propia individualidad, es el *orgullo*, una pasión artificial que ya no busca ser uno mismo, sino *ser más* que los otros. El orgullo extraña al individuo de sí mismo porque lo hace depender del juicio ajeno y trazarse un comportamiento pendiente de la aprobación de los otros.

Dada la escasa diferenciación de la vida salvaje, el margen de actuación del orgullo individualista es poco significativo y no llega a marcar esencialmente la forma de vida, orientada todavía por la cooperación recíproca. Más bien parece tener algún espacio en el margen de ocio que deja la simplicidad de las necesidades y, sobre todo, en las fiestas —«ocupación de los hombres y mujeres ociosos y

29 ¿No es ésta la raíz última de la posición mantenida en el primer *Discurso*, premiado por la Academia de Dijon? Cf. mi trabajo «La unidad dinámica de la obra de Rousseau», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 24 (1997) 129-134.

30 «Nuestra miseria consiste en la desproporción entre nuestros deseos y nuestras capacidades; un ser sensible cuyas capacidades igualasen a sus deseos sería un ser absolutamente dichoso», *Emile*, II, OC; IV, pp. 303-304.

agrupados»<sup>31</sup>— en torno a la cabañas cercanas. Por el momento, el orgullo parece una contrapartida de la autoconciencia, controlada dentro de límites muy estrechos gracias al género dominante de vida cooperativa; pero es una emponzoñada semilla que puede corromper el camino futuro de la humanidad. Todo dependerá de si los hombres deciden arrancar de raíz ese resto atávico del estado de pura naturaleza mediante una desnaturalización adecuada al nuevo estado de cosas, que exige de ellos «cualidades distintas a las que tenían por su constitución primitiva» (DOD 170); o si, por el contrario, se dejan seducir por su brillo artificioso.

Es claro que la figura de la libertad ha variado de un modo decisivo respecto al hombre primigenio. El desarrollo de la libertad ya no aparece como expresión de la libertad primigenia en la que cada uno era «todo para él, la unidad numérica, el entero absoluto»<sup>32</sup>. Esto no ha desaparecido totalmente, pero ahora el hombre es un individuo que es miembro de asociaciones; la simplicidad de su forma de vida permite un equilibrio entre la dimensión individual y la social y así se recupera la estabilidad después de la gran convulsión que significó la salida del estado de pura naturaleza. Se trata, no obstante, de una estabilidad precaria; puesto en marcha el desarrollo de las virtualidades humanas, inmerso el hombre en una temporalidad cambiante, las situaciones tenderán a variar y, por tanto, a exigir nuevos desarrollos. Por eso, el círculo estructural no se cierra ahora totalmente sobre sí mismo, como en el caso anterior, sino que permanece abierto a nuevas suscitaciones que lo harán variar.

¿Significa esto que en el estado salvaje está concluido el desarrollo de las capacidades humanas en cuanto puede considerarse «natural»? Dicho de otro modo, la valoración altamente positiva que hace Rousseau de ese momento, ¿significa acaso un ansia de retorno a tal estadio? Así lo entendía malévolamente Voltaire, mientras que Rousseau negaba tal propósito. No se trata de resignarse estoicamente ante el hecho inevitable de que la historia no retrocede, sino que el proceso de desarrollo por sus propias leyes debe continuar y es laudable que continúe. Lo que sucede es que el equilibrio del estado salvaje ofrece un modelo a seguir, no para reproducirlo, sino para buscar realizar de nuevo un equilibrio estructural similar, conforme a las necesidades propias de cada momento. Si en algunos textos de Rousseau puede percibirse alguna nostalgia de ese momento, eso sólo puede deberse a que el rumbo que tomó la historia hizo cada vez más difícil la realización de esa meta.

31 DOD 169. Al lector de la *Lettre à d'Alembert* y de *La nouvelle Heloise* le sorprenderá esta valoración «negativa» de la fiesta, lo cual es un índice de la ambigüedad de este fenómeno social, como lo ha descrito P. M. Vernes, *La ville, la fête, la démocratie. Rousseau et les illusions de la démocratie* (Payot, Paris 1978).

32 *Emile*, I, OC, IV, p. 249.

### 3. PROPIEDAD, DESIGUALDAD Y SOCIEDAD CIVIL

Lo mismo que en el apartado anterior, no me detendré en los minuciosos pasos intermedios del relato rousseauiano y me ceñiré al punto clave que enuncia el título. No parece que pueda dudarse que nos encontramos ante el momento decisivo de la historia de la humanidad, en el cual se resolverán las incertidumbres del período antes descrito y se determinará de manera casi inexorable su futuro. El famosísimo comienzo de la segunda parte del *Discurso*:

«El primero que, habiendo cercado un terreno, tuvo la ocurrencia de decir: *Esto es mío*, y encontró gentes lo bastante simples para creerlo, ése fue el verdadero fundador de la sociedad civil» (DOD 164),

coloca en obertura el tema de la propiedad como problema central, que luego se desarrollará en el resto del escrito. Se trata de hecho de un punto muy complejo, en el que se juega la originalidad del pensamiento rousseauiano.

La propiedad supone un desarrollo mental previo, cuyo origen está en la época de las cabañas. Es cierto que entonces no existían sociedades en sentido jurídico, pero el hábito de vivir juntos fue lo que indujo a los hombres a «adquirir alguna idea tosca de los compromisos mutuos y de las ventajas de cumplirlos, pero sólo en tanto podía exigirlo el interés actual y sensible» (DOD 166). Es decir, se trata de una correspondencia, apoyada en «costumbres comunes», en la que cada cual se siente inclinado a colaborar en el bienestar común por cuanto se siente partícipe de ese bienestar.

Rousseau anota asimismo que la época de las cabañas «introdujo un cierto tipo de propiedad, del que probablemente nacieron gran cantidad de luchas y combates» (DOD 167). No puede tratarse, claro está, de la propiedad permanente de algo que excluya por naturaleza a los otros de su disfrute; entre pueblos cazadores y pescadores es lógico suponer que discernían de modo inmediato la relación entre el esfuerzo desplegado en la caza o la pesca y el hecho de que fuese el propio grupo y no otro quien se beneficiase de tal trabajo. No puede tratarse de una apropiación del suelo o de acotar de manera permanente un lugar para la caza y la pesca, pues esto carece de sentido en un ser primitivo ajeno a toda capacidad de previsión del futuro. La idea de un derecho —no establecido jurídicamente— al disfrute del resultado del propio trabajo habría ido abriéndose paso en el hombre salvaje, sobre todo al sentir la arbitrariedad de la ley del más fuerte en el caso de verse despojado del fruto de su esfuerzo por otro grupo más poderoso. La relación lógica entre trabajo oneroso y disfrute de sus resultados, frente a la ilógica e irracional relación derivada de la ley del más fuerte, es, a mi modo de ver, la clave para la institucionalización de las sociedades, toda vez que el hombre toma como guía de su conducta la búsqueda del

bienestar sensible. No es difícil entender las querellas a que se refiere Rousseau ni tampoco adivinar su alcance; las fuerzas que unen a un individuo a determinado grupo lo segregan al mismo tiempo de otros grupos que puedan resultar concurrentes, por lo que los «otros» son extraños y enemigos potenciales, no en tanto que el hombre tenga alguna innata tendencia malévolamente contra los demás, sino en tanto que esos otros pueden disputarle sus medios de subsistencia. Sin embargo, esas peleas tienen escasa transcendencia ya que no van más allá de grupos concretos, duran poco puesto que las actividades económicas de estos grupos no están fijadas inexorablemente a un lugar dado y, por tanto, no alteran la faz general del planeta: «Los hombres, si se quiere, se atacaban en los encuentros, pero se encontraban raramente. En todas partes reinaba el estado de guerra y toda la tierra estaba en paz»<sup>33</sup>.

Para que las cosas cambien cualitativamente, se requiere el paso a una situación también cualitativamente distinta; eso romperá el frágil equilibrio logrado, cosa que tampoco resulta fácil de explicar. Rousseau habla con claridad de una nueva «revolución» técnica, que sólo puede consolidarse si se suponen los desarrollos anteriores de la humanidad y que, por tanto, no es explicable como desarrollo lógico en continuidad con lo anterior. Otra vez habrá que recurrir a un azar —«funesto azar» (DOD 171)—, que parece establecer una ruptura en el relato al dejar paso a un orden distinto, sin que ello signifique desconocer que tal paso sería impensable si no se manifestase como actualización plena de ciertas semillas existentes con anterioridad. Si en el segundo *Discurso* Rousseau acentúa la discontinuidad, ello se debe a la imposibilidad de explicar genéticamente la «revolución» técnica como resultado de un desarrollo cuantitativo de la racionalidad humana; dado el carácter derivado de ésta, no puede ser tal revolución técnica la consecuencia de una revolución mental, sino que, al contrario, tendrá que ser la revolución técnica la que haga posible y necesario un cambio mental complementario.

Esto introduce dificultades que afectan a la verosimilitud del relato que recompone Rousseau, al escaparse los anillos intermedios que conformarían la inteligibilidad de la sucesión. Para colmar tales hiatos, Rousseau introduce dentro de su *Discurso* un plano *esotérico*, en el cual al destinatario general del «exotérico» relato básico («Oh, hombre, de cualquier comarca que seas...») se superpone el restringido destinatario de un público docto, representado allí por la invocación a sus «jueces» (DOD 163) y que es invitado a otra lectura más profunda de los hechos narrados<sup>34</sup>. La cronología continuada del relato principal se quiebra

33 *Essai*, IX, OC, V, p. 396.

34 El doble plano esotérico y exotérico del segundo *Discurso* («popular» y «filosófico», según la terminología de R. D. Masters, o. c., pp. 106-111) está reconocido implícitamente por el pro-



aquí y allá, Rousseau recurre al buen entendimiento de sus lectores porque a él no le interesan acontecimientos, sino puntos decisivos de inflexión para la suerte de la humanidad y en esto la cronología es asunto indiferente<sup>35</sup> o, en todo caso, se tratará de una cronología lenta que se ofrece como refuerzo de la verosimilitud en el engarce que se postula entre los distintos puntos de inflexión. La cuestión de fondo quizá es otra: no existe ninguna temporalidad histórica, como si fuera una entidad subsistente por sí misma, en la que se van colocando los acontecimientos, y eso no pasa de ser un mito de nuestra época; por el contrario, la temporalidad sólo es real dentro del sentido de los hechos en el relato histórico y, por tanto, es interna al relato mismo<sup>36</sup>; por tanto, está perfectamente justificado que Rousseau construya su propia temporalidad a la medida de las exigencias de su pensamiento, como lo hará también en relatos tan distintos como *Emilio* o las *Confesiones*.

La revolución técnica que posibilita y exige la nueva etapa es la invención de la agricultura y la metalurgia o, en terminología más actual, la revolución del neolítico. Si el principio en que se basa la agricultura podría derivarse de la observación continuada del curso natural y los ciclos de la naturaleza —lo cual no haría imposible una progresión continuada desde los pueblos pastores a los agricultores—, no sucede lo mismo con la metalurgia. De nuevo aparece la discontinuidad estructural, que necesita ser colmada por un accidente que venga en auxilio de la limitada inteligibilidad del proceso. Rechazadas otras posibles causas como poco verosímiles, Rousseau aventura la hipótesis de algún volcán que vomitase metales en fusión (DOD 172) e incitase a los hombres a imitar el proceso, aunque a renglón seguido reconoce las dificultades de semejante suposición. Lo cierto es que este descubrimiento exigió toda una industria de medios que ya no producen directamente bienes de consumo, aunque ofrecían la posibilidad de una nueva organización económica de aquellos. Es esta situación de coexistencia dentro de las mismas asociaciones de actividades económicamente diferenciadas la que lleva a una nueva edad porque va a exigir una reestructuración de las actividades comunitarias sobre nuevas pautas.

pío Rousseau al reservar las numerosas y amplias «notas» para los lectores «que tienen el coraje de volver a comenzar» (DOD 128). Cualquiera ve, no obstante, que esto no se reduce exclusivamente a las notas, sino que surgen lugares del texto en los que la problemática desborda el tratamiento concreto que en ese contexto recibe; cf. DOD 123, 151, 167, 174, 188-189, etc. Es cierto que esto puede prestarse a abusos incontrolados en la utilización de estos textos, pero no lo es menos la improcedencia de una supuesta ingenuidad hermenéutica.

35 En este sentido puede decirse que «Rousseau se limita a afectar su relato con un índice temporal, pero el tiempo no interviene en el relato mismo», V. Goldschmidt, *o. c.*, p. 428.

36 En estos puntos me parece decisiva la gran obra de P. Ricoeur, *Temps et récit* (Seuil, París 1985), 3 vols.

Lo importante para nosotros no es la explicación un tanto esquemática que hace Rousseau de esas invenciones técnicas<sup>37</sup>, sino el desarrollo que ello provoca, tanto en el orden de las ideas como en el de las instituciones sociales. Por ello, Rousseau insiste en que lo definitivo no es la práctica de una u otra de estas técnicas separadamente, pues «los pueblos han seguido siendo bárbaros mientras han practicado una de las artes sin la otra» (DOD 172) y, por tanto, dejarán de serlo cuando practiquen al mismo tiempo la agricultura y la metalurgia<sup>38</sup>. ¿Por qué razón? Ya ha quedado insinuado: la metalurgia introduce una industria de medios, base de la futura civilización técnica, que en cuanto tal es extraña a la naturaleza; este factor de artificio exige reorganizar la vida comunitaria haciendo inevitables las convenciones.

Ante todo, surge dentro de la misma comunidad una nítida división del trabajo que dará lugar a dos grupos, claramente diferenciados, cuya armonización planteará no pocos problemas: «En el momento en que se necesitaron hombres para fundir y forjar el hierro, fueron necesarios otros hombres para alimentar a aquellos (...). De ahí surgieron, por una parte, la labranza y la agricultura y, por otra parte, el arte de trabajar los metales y multiplicar sus usos» (DOD 173). Obreros y agricultores se necesitan mutuamente, pero ya no resulta fácil determinar la reciprocidad exacta de actividades heterogéneas a las que sólo una rudimentaria ley del trueque, con todos sus problemas prácticos, puede aportar una medida común; el problema más grave es que tal situación resulta muy variable y el equilibrio no se da como situación constante, pues «el labrador tenía más necesidad de hierro o el herrero mayor necesidad de trigo, por lo que, trabajando igual, uno ganaba mucho mientras otro apenas tenía para vivir» (DOD 174). Es necesario detenerse en los complejos problemas aquí en juego.

El paso a la civilización se hace en Rousseau dentro del marco del trabajo humano, el cual, surgido de la imperiosa necesidad, aparece como el único denominador común de actividades heterogéneas. En este punto Rousseau está mucho más próximo a la concepción marxiana, que ve en el trabajo la instauración de la humanidad, que a la tradicional concepción «idealista» de la metafísica, que coloca tal humanidad en una razón contemplativa; habrá que notar, sin embargo, que por el momento el ginebrino se limita a establecer un hecho, sobre cuya conveniencia no se pronuncia ahora. Si es el trabajo quien ha civilizado a la humanidad —y no podía ser de otro modo en una concepción instrumentalista de la razón—, la historia de la humanidad será, al menos durante algún tiempo, la historia del trabajo

37 Cf. el tratamiento amplio y contextualizado en las doctrinas de la época que ofrece V. Goldschmidt, o. c., pp. 474-484.

38 Rousseau no defiende, en mi opinión, la invención simultánea en el tiempo de la agricultura y la metalurgia, lo cual lo enfrentaría a la ciencia actual, como parece defender V. Goldschmidt, o. c., pp. 483-484; en realidad, esta cuestión no le interesa.

y de las relaciones por él instauradas. La simple complejificación de las tareas económicas lleva a una progresiva división del trabajo en sentido fuerte, creando grupos humanos que ya no están en contacto directo con los bienes naturales.

La importancia de la división del trabajo en la concepción rousseauiana ofrece pocas dudas; la institucionalización de ese fenómeno es la respuesta al desafío que significa la historia en el mismo momento en que el hombre se ve sometido a necesidades que desbordan sus fuerzas individuales. Podría pensarse que se trata de un tema trivial en la época y recordar que todo el pensamiento liberal ve en el hallazgo de esa solución una gran hazaña que sirve de motor remoto para todos los progresos de la humanidad; pero en Rousseau este punto resulta mucho más ambiguo. Que ya en la vida salvaje se da una elemental división del trabajo, es algo que acabamos de ver; esto no producía ningún desorden porque se mantenía dentro de los límites exigidos por la naturaleza y no era otra cosa que un medio para satisfacer necesidades, sin que por ello el hombre se viese separado de su contacto directo con la naturaleza. Los problemas afloran en el momento en que tal situación, poco fijada, se institucionaliza como una especialización de grupos de individuos en determinados productos con exclusión de los restantes; en ese momento el hombre y su trabajo quedan separados de la satisfacción directa de las necesidades y, por tanto, se ve forzado a depender de otros, que son quienes le aportarán los medios necesarios que él ya no puede producir. En ese instante la sociedad deja de ser una unidad armónica y se convierte en una colectividad internamente escindida, en la que la competencia destierra a la cooperación. Los intereses individuales, gremiales y corporativos aparecen en lucha y generan una guerra de valores en la que cada cual busca imponer socialmente sus productos perdiendo de vista su relación directa con las necesidades. A la cooperación primera sucede la competencia, al interés común los intereses individuales, al reino natural de los valores un sistema artificioso con la subsiguiente creación de necesidades artificiales. Ya la insociabilidad egoísta domina sobre la sociabilidad y todo parece perdido desde el momento en que la reunificación, exigida por el desafío histórico, será imposible. Por este camino jamás se conseguirá la ansiada sociedad unida y nos quedaremos inevitablemente en la típica «nación dividida» moderna <sup>39</sup>.

Aparentemente, el tema no ofrece ninguna novedad y era moneda corriente en la época. Los ilustrados franceses, alemanes y, ante todo, escoceses <sup>40</sup>

39 Cf. J. M. Ripalda, *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués, G. W. F. Hegel* (FCE, México 1978). Esta obra, desde la peculiar visión del autor, aporta un notable material referido al tratamiento ilustrado —aquí directamente la *Aufklärung* tardía— de este importante tema; véanse sobre todo pp. 61-78.

40 Aunque algo posterior a Rousseau, baste recordar el famoso tratamiento de A. Smith, *Indagación acerca de la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*, trad. F. Lázaro

tratan ampliamente el fenómeno y tienen clara conciencia de su alcance. No por ello deja ser abismal su diferencia con Rousseau. Para los ilustrados, ese enfrentamiento de intereses es una fuerza «natural» del hombre, que es el verdadero motor del progreso y esa diversificación de la humanidad resulta altamente enriquecedora pues, gracias a ella, los individuos se harán más laboriosos y la discordia generará un sentimiento de emulación necesario y positivo<sup>41</sup>. Por otra parte, su carácter «natural» y la fe de carbonero que tiene la burguesía en todo lo que considera «natural» preservarán de sus posibles inconvenientes; el egoísmo de cada individuo de hecho no es disgregador porque es tan sólo un instrumento que la naturaleza utiliza para conseguir sus fines beneficiosos actuando como una «mano invisible» que realiza el milagro de que el máximo egoísmo armonice con el máximo bien general deseable. Rousseau no sólo no comparte esta fe optimista, sino que denuncia los efectos disgregadores de todo egoísmo con increíble lucidez y la razón última de ello estriba en su remisión del quicio de la historia a la actividad libre de los hombres, viendo en esas fuerzas impersonales una amenaza contra la libertad y, por tanto, contra la humanización.

Aquí, sin embargo, el problema se hace ambiguo. Rousseau no dispone de ninguna alternativa clara a una sociedad montada sobre la división del trabajo, división que parece inevitable<sup>42</sup>, dado el camino que siguió el curso histórico. En primer lugar, ahí está su deficiente comprensión de los fenómenos económicos y su tendencia a substituir el análisis de tales hechos, cuya importancia sin embargo reconoce<sup>43</sup>, por un tratamiento en clave de moralista. En segundo lugar, tampoco parece que sea la división del trabajo como tal lo que preocupa al ginebrino e incluso una división como medio funcional de organizar la unidad compleja que es la sociedad le parece una conquista positiva; pero sería muy ingenuo querer separar la división del trabajo de sus efectos disgregadores y, sin embargo, Rousseau parece esperar que el interés de la cooperación y su capacidad para imponerse como deber-ser no sólo compensarán, sino que dirigirán

Ros, 2.<sup>a</sup> ed. (Aguilar, Madrid 1961), pp. 9-24, o el libro, revalorizado recientemente con razón, de A. Ferguson, *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, trad. J. Rincón (Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1974).

41 Kant aún reiterará claramente esta valoración, «¡Gracias sean dadas a la naturaleza por esta insolidaridad (*Unvertragsamkeit*), por la vanidosa envidia emuladora, por el apetito insaciable de posesión e incluso de dominación! Sin ello todas las excelentes disposiciones naturales del hombre dormirían eternamente sin desarrollo», I. Kant, *Idee zu einer allgemeine Geschichte im weltbürgerlicher Absicht, Werkausgabe*, ed. W. Weischedel (Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1968) XI, p. 38.

42 Cf. *Emile*, III, OC, IV, pp. 466-467.

43 G. Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, trad. M. Sacristán, 2.<sup>a</sup> ed. (Grijalbo, Barcelona 1970), p. 75, ve en este punto una clara superioridad de Rousseau sobre Hegel.

las acciones de los hombres. Queda por decidir aun si Rousseau creía que realmente será así o, por el contrario, debería ser así; en el segundo caso, la división del trabajo con la escisión social que produce no es fácil de compaginar con el ideal de sociedad que se propugna.

Rousseau analiza el problema de la propiedad dentro de la agricultura (¿posible influencia de los fisiócratas?) y deja prácticamente de lado la metalurgia. En su metodología genética, el agricultor tiene un trato más directo con la tierra, mientras que la metalurgia aparece como una actividad mediatizada y, por tanto, derivada. El ansia de inmediatez en todos los ámbitos es una constante del pensamiento rousseauiano y llega incluso a conformar una de las estructuras de ese pensamiento: «La meta de Rousseau es la inmediatez, la inmediatez del hombre respecto a sí mismo, respecto a los demás, respecto a las cosas»<sup>44</sup>. La progresiva artificialidad de la civilización aparece también como un proceso de artificialidad en la misma propiedad y, de esta manera, se pasa de la propiedad de los bienes naturales de utilización inmediata a una potenciación progresiva de los signos artificiales de riqueza (metales preciosos y dinero), siendo una prueba más de la artificiosidad de nuestra civilización el otorgar primacía a algo tan derivado como es la propiedad monetaria. Pero sería falso deducir de aquí que el propietario agrícola sea la realización del ideal humano de Rousseau; no puede serlo porque la organización de la propiedad agrícola es el lugar en el que se consolida la absolutización de la propiedad y, por tanto, genera una situación de dependencia que hace difícil la necesaria autonomía del hombre. Es cierto que «la agricultura es la primera y más respetable de todas las artes»<sup>45</sup>, pero es también la más dependiente, mientras que «entre todas las condiciones la más independiente de la fortuna y de los hombres es la de artesano. El artesano depende sólo de su trabajo, es tan libre como el labrador es esclavo»<sup>46</sup> porque, llevado a sus últimas consecuencias, el artesano es un hombre sin propiedad y sin necesidad de ella.

El fenómeno de la apropiación surge, así, como derivado lógico de la situación instaurada en la humanidad por la división del trabajo. La práctica de la agricultura en una sociedad con labores diferenciadas exige una posesión permanente que garantice el derecho a los frutos del propio trabajo. Por una convención inmediata, el que labra la tierra tiene derecho sobre el fruto de su labranza, puesto que es el fruto de su trabajo y la garantía de su subsistencia. La elemental justicia que exige dar a cada uno lo suyo exige una posesión de las tierras en la que uno no sea separado de los frutos de su trabajo. Rousseau, siguiendo

44 R. Brandt, *Rousseaus Philosophie der Gesellschaft* (Frommann, Stuttgart 1973), p. 19.

45 *Emile*, III, OC, IV, p. 460.

46 *Emile*, III, OC, IV, p. 470.

en este punto a Locke, busca el nacimiento de la propiedad en la «mano de obra», ya que «el hombre no puede aportar otra cosa que su trabajo» como título que le permite apropiarse los bienes de la naturaleza. Por ello, del cultivo de las tierras «se siguió necesariamente su partición» (DOD 173), lo cual no exige de ninguna manera una propiedad permanente del suelo, para la cual todos carecen de cualquier título suficiente. Esta posesión continuada lleva de modo inmediato a la idea de propiedad e incluso «se transforma fácilmente en propiedad»<sup>47</sup>. Esa «fácil transformación» marca el momento decisivo de la historia humana en el que se va a pasar de un modo de vida regido por las necesidades naturales a una organización convencional. Con ello, el estado de naturaleza llegará a su término final y se instaurará la propiedad.

El origen del derecho de propiedad es la desigualdad, enunciado éste que me parece más fiel al pensamiento rousseauiano que el inverso y habitual que hace de la propiedad el origen de la desigualdad, aunque es cierto que ambas cosas están interrelacionadas. En la naturaleza existen desigualdades y esto es algo que Rousseau no niega ni escamotea farisaicamente; en efecto, hay «diferencias de edades, de salud, de las fuerzas corporales y de las cualidades del espíritu o del alma» (DOD 131), las cuales conforman una «desigualdad natural», por cuyo origen no tiene sentido preguntarse puesto que la respuesta está ya en la misma denominación. Lo que Rousseau niega rotundamente es que tal desigualdad pueda fundamentar una «desigualdad moral o política», cuestión despachada de manera displicente como «indicada quizá para ser discutida entre esclavos escuchados por sus amos, pero que no conviene a hombres razonables y libres que buscan la verdad»<sup>48</sup>. Dicho de otro modo, la desigualdad natural es un hecho que no resulta significativo desde el punto de vista de las relaciones entre los hombres; el paso al mundo jurídico establece un nuevo orden que clausura el modo inmediato de vida propio del estado de naturaleza. Si no fuese así, o el orden social es inútil porque resulta suficiente el estado de naturaleza o, en caso contrario, éste no es válido y tiene que ser eliminado buscando otro conforme a las nuevas exigencias. Pero estos son juicios de valor; ¿sucedió así de hecho?

En vez de romper totalmente con el estado de naturaleza, se «duplicó la desigualdad natural con la de las diferencias entre los hombres, desarrolladas

47 DOD 173. Debe notarse que ni la apropiación ni la posesión son «propiedad» en sentido estricto, pues están rigurosamente subordinadas al propio trabajo y a las necesidades comunes. Pero Rousseau es bien poco cuidadoso con la terminología.

48 DOD 132. Esta misma cuestión es tratada más tarde en un clima más reposado: «En el estado de naturaleza existe una igualdad de hecho real e indestructible porque es imposible que en tal estado la única diferencia entre un hombre y otro sea lo bastante grande para convertir a uno en dependiente del otro», *Emile*, IV, OC, IV, p. 524. Esta situación es opuesta por el autor a la igualdad «de derecho» en la sociedad, que permite y alienta la desigualdad de hecho.

por las circunstancias» (DOD 174). Todo parece indicar que la división del trabajo reveló al mismo tiempo la pasión por el poder y hubo alguien que un infausto día se percató de que era «útil para uno solo tener provisiones para dos» (DOD 171), pues de ese modo podría emplear el trabajo de otro en provecho propio. Para ello necesitaba excluir del disfrute de sus posesiones a los demás, reclamar el derecho a ser dueño absoluto de ellas —*jus utendi et abutendi*— sin tener que rendir cuenta de su utilización. La posesión deja de ser un *medio* para asegurar la satisfacción de las propias necesidades y, favoreciendo el incipiente orgullo del hombre salvaje, se convierte en un *fin*, en instrumento de poder. La posesión busca entonces una situación de estabilidad y el medio de conseguirla es reclamar la propiedad en exclusiva de la tierra que produce frutos. Sólo falta encontrar el proyecto capaz de asegurar la continuidad de ese poder.

Esta actuación se funda en las dotes naturales del ambicioso, superiores a las de los demás; con una mayor capacidad de previsión y una mejor comprensión de la importancia de la posesión continuada de bienes, presenta el extraño proyecto de cercar un terreno y hace saber a los demás: *Esto es mío*. Ello significaba para los otros la exclusión a perpetuidad del disfrute de los bienes que produjese, asegurándose así una fuente permanente de subsistencia. Semejante acto no puede reclamar en apoyo suyo la menor legitimidad, pues ya no se trata del interés lícito en procurarse la propia subsistencia, sino ante todo del rechazo de los otros en el disfrute de unos bienes que produce la naturaleza, bienes de los que se proclama señor y dueño absoluto. ¿Cómo pudieron permitir los otros un acto tan abusivo y gratuito, que les perjudicaba notoriamente? Sólo porque se encontró con «gentes lo suficientemente simples para creerlo», gentes incapaces de entender lo que realmente buscaba el primer propietario y mucho menos aún las consecuencias que de ahí se derivarían. Por eso, queda en simple sueño de moralista la posibilidad de que alguien allanase el cerco y gritase: «Guardaos de escuchar a semejante impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y la tierra no es de nadie» (DOD 164). Este sueño de moralista es el que luego continuaron las corrientes radicales, que podrían resumirse para este caso en la famosa frase de Proudhon «la propiedad es el robo». Por lo demás, es dudoso que esto represente el verdadero pensamiento de Rousseau, pues el hecho de que aquel famoso pasaje abra la segunda parte del *Discurso*, rompiendo la continuidad del relato para tener que retornar luego más atrás, debe entenderse desde la función literaria que cumple: enunciado sumario y escueto del tema central, cuyo análisis pormenorizado ocupará el resto del escrito. En ese análisis, la cabeza más fría del filósofo prefiere explicar esta «impostura» como el resultado de un largo proceso previo, en el cual la dirección marcada por la conversión del amor a sí mismo en excluyente amor propio triunfa sobre la otra posible transformación de la piedad natural en coo-

perantes sentimientos sociales. Sin embargo, el acto del primer ocupante era muy arriesgado y probablemente su desarrollo racional tampoco le permitía medir los riesgos de sus actos.

Sólo una ciega ambición pudo hacer olvidar al primer ocupante que su cerco no sólo excluía de él a los otros, sino que ante todo quedaba él mismo excluido del resto de los bienes y ahora se vería obligado a adaptar sus necesidades a sus disponibilidades, pues «todo hombre tiene naturalmente derecho a todo lo que le es necesario; pero el acto positivo que lo convierte en propietario de determinado bien lo excluye de todo lo demás. Una vez determinada su parte, debe reducirse a ella y no tiene ningún derecho a la comunidad»<sup>49</sup>. La odiosa expresión «esto es mío», en el mismo momento en que excluía a terceras personas de su disfrute, excluía a su portador de los bienes comunes y rompía temerariamente la posesión común —*communitas omnium rerum*, según la expresión de Hobbes<sup>50</sup>— en la que la humanidad había vivido feliz hasta entonces.

Vistos los resultados del primer cercado, es fácil suponer que todos los demás captaron sus ventajas; la tierra se llenó de cercados y todos ambicionaban el más grande y el más fértil. ¿En qué principio se podría fundar la posesión permanente de un terreno y qué regla evitaría que el otro lo violase? Locke pensaba que la propiedad de la tierra es un hecho natural, cuyo título de garantía es el propio trabajo — sea directo o indirecto— y quedaría legitimado por el derecho natural del primer ocupante<sup>51</sup>. De esta manera, para el gran teórico del liberalismo la propiedad es el derecho natural por *àntonomasia* y, al mismo tiempo, un derecho absoluto en el que se fundan todos los demás. El hombre sería por naturaleza un propietario y el propietario sería la expresión de la esencia natural del hombre que, por tanto, debe poder universalizarse hasta que alcance a todos los individuos. Locke pecaba indudablemente de optimismo o de ingenuidad, pues esa idea de hecho no es universalizable cuando en la práctica el derecho de propiedad se convierte en un derecho absoluto sin límites, ya que el teórico fundamento primero en el trabajo propio queda en la realidad

49 *Du Contrat social*, I, 9, OC, III, p. 365.

50 *De cive*, IV, 4. Es una doctrina habitual en los juristas modernos; así Grocio (*De jure belli ac pacis*, II 2, §§ 2, 9 y 10) había hablado de *communione primaeva*, expresión que luego C. Wolff (*Institutiones juris naturae et gentium*) utilizará como título del primer capítulo de la segunda parte.

51 «The labour that was mine, removing them out of that common state they were in, hath fixed my property in them», *Second Treatise of Government*, V, § 28; J. Locke, *Two Treatises of Government* (Dent, London 1975), p. 130. «He [the man] by his labour does, as it were enclose it from the common», *id.*, § 32, ed. cit., p. 132. Nótese la misma metáfora del cercado (*enclose*) en Locke y Rousseau.



desbordado por la continuidad de las herencias y por el cambio de la propiedad material destruíble en una propiedad monetaria indestructible<sup>52</sup>.

No se puede negar que en este tema Rousseau tiene presente el planteamiento de Locke, al cual utiliza como esquema básico para explicar los hechos. Sin embargo, las discrepancias entre ambos son del mayor alcance. La más decisiva de estas discrepancias apenas ha sido tomada en consideración. Antes que las posibles afinidades o diferencias en puntos concretos, a mi modo de ver, la gran discrepancia con Locke —y por extensión con todo el pensamiento liberal— reside en que el ginebrino opera con un concepto distinto de *trabajo*.

Desde el momento en que la actualización de las virtualidades humanas se hace sobre el eje de las necesidades, el trabajo se convierte en fuerza universal de socialización y, por tanto, su significado está estrictamente unido al mismo proyecto de hacerse hombre. El valor del trabajo es anterior e independiente del mismo fenómeno histórico de la división del trabajo, es anterior e independiente del establecimiento de un derecho de propiedad y, por consiguiente, del tipo humano que encarna el propietario. La noción de trabajo en Rousseau alcanza todos los ámbitos humanos y se convierte en una noción de alcance moral, que se identifica con la exigencia de hacerse hombre. No cabe entenderla, por tanto, como una función al servicio de un determinado reconocimiento social del propietario, en el cual lo decisivo resulta ser conseguir ese estatus social del que dependen los derechos políticos y el mismo valor que pueda tener el trabajo; con este pensamiento Locke estaba poniendo involuntariamente los cimientos teóricos que justificarán al rico propietario ocioso con el único requisito de que la explotación de sus propiedades resulte productiva. Mucho menos aún cabe entender el trabajo como una variable dentro del ciclo económico cuya meta es producir un aumento en la riqueza de las naciones (A. Smith) o servir como medida del valor de las mercancías (D. Ricardo). El trabajo es una exigencia humana y, por ello, una magnitud social que expresa la reciprocidad entre los hombres. Lo que no cabe descartar es una dependencia, común a Locke y Rousseau, del protestantismo calvinista y su sacralización del trabajo. Así, la obligación de trabajar no es sólo un hecho impuesto por las necesidades inmediatas de la subsistencia, sino un deber impuesto por la condición humana en tanto que perfectible. Esto explica que ser hombre y no trabajar son para Rousseau dos cosas incompatibles: «El que come en la vagancia lo que él no ha ganado lo roba... [pues] trabajar es un deber ineludible para el hombre social»<sup>53</sup>.

52 Cf. C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, trad. J. R. Capella, 2.ª ed. (Fontanella, Barcelona 1979), pp. 176-191.

53 *Emile*, III, OC, IV, p. 470.

Con ello no queda dicho que el trabajo se reduzca exclusivamente a la producción de bienes materiales de subsistencia ni tampoco que no sea susceptible de organización social o que el régimen jurídico de propiedad resulte inadecuado para su desarrollo. Lo que queda sentado es que, comoquiera que sea, los criterios técnicos no son la medida absoluta del valor del trabajo y ello abre un horizonte en el cual los conceptos económicos tienen que ser considerados a otra luz, la cual altera su significado al convertirlos en conceptos morales. No puede negarse que esto va a crear problemas en la interpretación de un pensamiento que conocía de manera muy deficiente y fragmentaria el funcionamiento de la economía; pero la más importante de estas deficiencias quizá no es el carácter arcaico del pensamiento económico de Rousseau —punto demasiado fragmentario para decidir la orientación de ese pensamiento—, sino el hecho de carecer de una verdadera teoría de las necesidades y su peso histórico, como sucede en otros muchos intelectuales de la época; Rousseau entiende las «necesidades» mucho más en función de las capacidades humanas que de las exigencias naturales, lo cual orientará en clave moral su ideal de humanización.

Por ello, Rousseau no negaría un derecho «natural» a los frutos del propio trabajo, pero ello no exige más que una partición de tierras para su cultivo con el fin de extraer los mejores beneficios de la división del trabajo. Es cierto que de hecho la propiedad será el fundamento de la sociedad civil y fue el primer ocupante al cercar su terreno «el verdadero fundador de la sociedad civil»<sup>54</sup>; pero si en el caso de Locke se trataba de un admirable progreso en la organización de la vida humana, en el caso de Rousseau se trata de una impostura, que provoca una irreprimible reacción airada. ¿Por qué?

El paso de la posesión continuada de las tierras a su propiedad jurídica es un acto gratuito, que no se puede explicar desde el móvil básico que es el bienestar del género humano. El proceso de socialización se interrumpe bruscamente apenas iniciado y en medio de un grupo humano los individuos anteponen sus egoístas intereses excluyentes al bien real del grupo. El individualismo aislante quiere remedar la autosuficiencia del estado de naturaleza en un estadio de socialización ya irreversible, pero al que le falta la consiguiente socialización de los afectos humanos. No es el afán de lo necesario, sino la ambición de lo superfluo, alimentada por un orgullo egoísta que busca ser más, ser reconocido como superior por sus semejantes.

La tragedia reside en que, a pesar de todo, eso no se va a conseguir. La ampliación de la propiedad, más allá de lo que cada uno puede atender de modo directo con su trabajo, exige que otros trabajen para el propietario y, al ser éste

54 DOD 164. Claramente no es «la simple posesión, sino la exigencia de un derecho a la propiedad» (R. D. Masters, o. c., p. 178) el problema aquí en litigio.

dueño de los frutos, dependerán de él para subsistir. Desde el momento en que unos son dueños de los recursos de subsistencia, los que no dispongan de tales medios serán esclavos de los propietarios. «En el momento en que alguien se dio cuenta de que era útil para 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 campos risueños que fue necesario regar con el sudor de los hombres y en los cuales se vio bien pronto a la esclavitud germinar y crecer con las mieses» (DOD 171). La primera impostura generó la institucionalización social de una gran mentira, dividiendo artificialmente a la humanidad en los dos grandes grupos desiguales de propietarios y desposeídos. ¿Cómo pudo suceder esto?

La fuerza del propietario no reside en disponer de lo necesario para subsistir, sino en la acumulación de cosas superfluas; ello genera la institución de un orden artificial como norma de organización en la que lo decisivo no es ser hombre, sino ser considerado más poderoso por lo que se tiene. El reino del ser queda suplantado por el de la apariencia y se utilizarán todos los recursos artificiosos para consolidar este reino: «Fue necesario para mantener su ventaja mostrarse distinto a como se es efectivamente. Ser y parecer llegaron a ser dos cosas de todo punto diferentes y de tal distinción nacieron el impresionante fasto, la astucia engañosa y todos los vicios que la acompañan»<sup>55</sup>. La situación artificial de desigualdad no puede mantenerse sin un ascendiente del rico sobre el pobre; por ello, la situación se torna insostenible si el señor no es reconocido como tal, cosa que a su vez es imposible si el esclavo no está sometido antes que nada por su conciencia de esclavo. Esto es decisivo, pues el problema social último no es que de hecho existan esclavos, situación contingente que podría alterarse con relativa facilidad, sino la conciencia esclava o, según la conocida expresión de un intelectual contemporáneo, el miedo a la libertad.

Es verosímil que los contemporáneos del primer impostor que colocó su cercado quedasen estupefactos ante una acción que no comprendían y fuesen sorprendidos al darse cuenta de que estaban en sus manos y tenían que trabajar para él. Pero es inverosímil que tal situación pudiese durar y que todos se aviniesen dócilmente a someterse a ese estado artificial, a menos que se quiera aceptar el hecho de que algunos individuos nacen con una inclinación natural a la servidumbre, sofisma que Rousseau imputa a los políticos, quienes «atribuyen a los hombres una inclinación natural a la servidumbre fundándose en

55 DOD 174. «Mientras sólo se conoce la necesidad física cada hombre se basta a sí mismo; la introducción de lo superfluo hace indispensable la división y distribución del trabajo», *Emile*, III, OC, IV, p. 456. La contrapartida será la exigencia rousseauiana de engarzar genéticamente la idea de las relaciones sociales en las «artes mecánicas» y en las «industrias útiles», nunca en la producción de bienes superfluos.

la paciencia con la cual soportan su servidumbre los que ellos tienen delante» (DOD 181). Esta situación de desigualdad es artificial y sólo puede sostenerse por el camino de lo artificioso. El propietario sólo puede conservar su ascendiente si convence al oprimido de que la verdadera fuente de poder reside en la posesión de bienes superfluos, que él inventará constantemente para mantener «el placer de dominar», placer que, una vez gustado, lleva a los ricos a «desdeñar todos los demás» (DOD 175). De esta manera, el rico no sólo es dueño de los bienes superfluos, sino que él mismo es esclavo de ellos para seguir manteniendo su puesto e incluso tiene la desventaja de no estar en contacto directo con los bienes que posee. La paradoja de esta verdadera dialéctica del señor y el esclavo es que no sólo es esclavo el siervo, sino que también lo es el señor: «Rico, tiene necesidad de sus [del esclavo] servicios; pobre, tiene necesidad de sus auxilios, sin que el término medio lo coloque en situación de poder prescindir de ellos»<sup>56</sup>. No puede olvidarse nunca que la propiedad permanente surgió de una usurpación y el usurpador está expuesto constantemente a verse usurpado. No vale decir, con Locke, que cada uno siempre tiene la posibilidad de conseguir su propio cercado porque, aún concediendo que esto fuese posible y los recursos no se agotasen<sup>57</sup>, el verdadero motor del propietario es la ambición de dominar y esto resulta imposible si no existen dominados que lo reconozcan como tal señor.

El éxito aparente del primer usurpador arrastró a todos los demás en el intento de imitarlo, instaurando así una desenfrenada carrera de competencia. El derecho del primer ocupante<sup>58</sup> es una farsa que inventó en su propio provecho el primer propietario y no es suficiente para garantizar que alguien más fuerte no le arrebatase su posesión. La propiedad genera un conflicto universal de propietarios: «Surgió entre el derecho del más fuerte y el derecho del primer ocupante un conflicto perpetuo que sólo se cerró con combates y asesinatos»

56 DOD 171. «Los términos pobre y rico son respectivos», había dicho ya en la *Réponse au Roi Stanislas* (OC, III, pp. 49-50). No hace falta insistir en la importante anticipación que se hace aquí de la famosa dialéctica del señor y el esclavo expuesta por Hegel en el cap. IV de la *Fenomenología del espíritu*; el gran filósofo alemán sintetizará luego en una frase la reciprocidad de ambos términos: «El hombre que sirve bajo el miedo y el que domina por el miedo a otros hombres ocupan, ambos, la misma fase», *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. W. Roces (FCE, México 1977), I, p. 93. Sin embargo, existen diferencias importantes entre ambos planteamientos.

57 «Nor was this appropriation of any parcel of land, by improving it, any prejudice to any other man, since there was still enough and as good left, and more than the yet unprovided could use», *Second Treatise*, V, § 33, ed. cit., p. 132.

58 Obsérvese aquí cómo el derecho del primer ocupante, «al que remonta naturalmente la idea de propiedad» es desviado hacia un derecho artificial que habla de «poder» en lugar de la referencia al trabajo, «derecho del primer ocupante por el trabajo», *Emile*, II, OC, IV, pp. 332-333.

(DOD 176). La propiedad, surgida del deseo de excluir a los demás del usufructo de los bienes, provocó en el hombre sentimientos de odio hacia el competidor y lo que fue buscado como instrumento para asegurar holgadamente la existencia se transforma en un estado de perpetua inseguridad en la que esa misma existencia está siempre amenazada. Es esa lucha de todos contra todos, en la que la ambición de cada cual, al querer ser el único, le lleva a buscar la muerte o el sometimiento. En este paso es totalmente válido el cuadro ofrecido por Hobbes, con la clara diferencia —diferencia decisiva— de que en Rousseau no se trata de la situación originaria de la humanidad, sino del término final del estado de naturaleza, término que es resultado del mundo artificial creado por el desarrollo antinatural de la ambición<sup>59</sup>.

Visto desde aquí, el cálculo del primer propietario se revela bien erróneo. La propiedad no sólo no ha asegurado su poder, sino que ha puesto en peligro su propia vida. Si quiere sobrevivir como tal señor, tendrá que conseguir la colaboración de los demás; necesitará un bien meditado proyecto para convencerles de la flagrante mentira de que su propio interés es el interés general, que merece ser defendido por todos. No se trata de abolir ni siquiera de cambiar la dirección de los móviles que llevaron hasta la división de ricos y pobres, sino de encontrar un medio capaz de estabilizar esta situación de desigualdad. La convención del rico y el pobre está hecha desde una situación previa de desigualdad real, situación que no sólo no se intenta cambiar, sino que se busca fortalecer y estabilizar. Será el rico quien tome la iniciativa porque es quien tiene interés en esa situación; el pobre resultará más fácil de convencer, ya que la situación de esclavitud lo ha preparado para aceptar la idea de que su futuro depende de su señor.

A lo largo de un muy minucioso desarrollo, Rousseau muestra que el contrato como origen de la sociedad resulta inconcebible si no se suponen previamente relaciones fácticas entre los hombres y, por tanto, un grado apreciable de socialización. El contrato no puede hacer otra cosa que institucionalizar una previa relación de poder que, en última instancia, es quien hace posible ese pacto y le otorga su verdadero alcance. Es poco verosímil que la fundamentación jurídica vaya más allá de la situación de hecho y, por tanto, los móviles del pacto son prejurídicos, con lo cual el sentido real del contrato sólo puede juzgarse desde una situación precontractual que lo hace necesario. El hecho formal de un contrato —explícito o tácito— no garantiza su legitimidad, pues la nueva situación de derecho se limita a legalizar una situación de hecho a favor de

59 A ello hay que añadir la diferencia menos importante de que el término «guerra», utilizado por Hobbes, en sentido estricto sólo puede aplicarse si ya están constituidos los Estados, cf. *L'état de guerre*, OC, III, pp. 601-103; *Du Contrat social*, I, 4, OC, III, pp. 356-357.

aquellos que en esa situación se encontraban colocados en el lugar más ventajoso. Por ello, el contrato no genera ni puede generar una situación de reciprocidad perfecta desde el momento en que surgió de una situación de extrema desigualdad<sup>60</sup>; por el contrario, en una situación de desigualdad esencial tal contrato es imposible. Cabría ciertamente pensar en *otro* contrato instituido precisamente para restaurar la igualdad perdida; esto no es impensable teóricamente, pero, una vez conocida la orientación básica que ha tomado la humanidad, resultará poco menos que un milagro; en todo caso, se trata de un problema distinto, que no debe ocuparnos aquí.

Aunque posibilitado, condicionado e incluso exigido por el desarrollo anterior, el paso siguiente no se deduce sin más de ahí. Si se observa con detenimiento, de nuevo el análisis genético, que busca enlazar el proceso de modo continuado y sin fisuras, se ve doblado por un análisis jurídico de corte estructural, que no puede ni debe colmar esas rupturas<sup>61</sup>, lo cual obliga a diferenciar más claramente de lo que lo hace Rousseau la cuestión del origen —cuestión de hecho— y la de la validez —cuestión de derecho—, aunque es obvio que la primera actúa como condición de posibilidad de la segunda.

El nuevo paso puede entenderse sumariamente como una institucionalización de las relaciones de poder en la sociedad o, más exactamente, la institucionalización de la sociedad desde las relaciones de poder. A la organización horizontal de las agrupaciones humanas, como cooperación recíproca desde una igualdad esencial, sucede una organización vertical, que sancionará como deber ser lo que se fue fraguando como progresiva desigualdad. La paradójica debilidad de los ricos, nunca un supuesto anhelo de legalidad o justicia natural, es la fuerza que les lleva a recabar la colaboración de los pobres. Si el establecimiento de la diferencia rico-pobre fue resultado de un despojo, es lógico pensar que tampoco ahora los ricos van a reparar en medios y no les preocupará tener que recurrir a una nueva mentira, que los otros aceptarán desde su situación de sometimiento.

Este es el lugar teórico en el que habría que colocar el contrato del que hablan los iusnaturalistas como fundamento de la sociedad propiamente dicha; más exactamente, lo que en terminología técnica se llama *pacto de asociación*. Rousseau concede a la moderna tradición iusnaturalista que ese supuesto pacto puede explicar la dirección que de hecho ha tomado la humanidad; pero, lejos

60 En efecto, el pensamiento liberal «nunca pudo entender —o nunca fue capaz de admitir— lo plenamente— que la libertad contractual jamás es genuinamente libre hasta que las partes contratantes poseen igual fuerza para negociar». H. Laski, *El liberalismo europeo*, trad. V. Miguélez, 3.ª ed. (FCE, México 1961), p. 16.

61 Simplifico en unas líneas un problema complicado, al que ya me he referido y que en este caso es objeto de un análisis minucioso por parte de V. Goldschmidt, o. c., pp. 382-393, 423-432.

de ver en él un fundamento jurídico válido y suficiente de toda legalidad ulterior, lo entiende como un inmenso fraude que reduplica el despojo previo. Sin embargo, la hazaña del rico es un admirable modelo de astucia y da una buena medida del grado que había conseguido el desarrollo de la razón humana: «El rico, forzado por la necesidad, concibe finalmente el proyecto más reflexivo que haya surgido jamás del espíritu humano: se trata de emplear en provecho suyo las mismas fuerzas de aquellos que lo atacaban, de convertir a sus adversarios en defensores suyos, de inspirarles otras máximas y darles otras instituciones que le resulten tan favorables como adverso le era el derecho natural» (DOD 177). Naturalmente, la situación de dependencia en la que se encuentra el pobre será aprovechada por el rico para convencerle de que su porvenir depende del de su señor y, por tanto, defender los derechos de éste es defender los suyos propios.

Sólo se necesita explicitar esto para que la voluntad expresa de los hombres asegure la posición privilegiada del rico y le deje las manos libres para actuar en consecuencia. Este es el discurso que Rousseau supone en boca del rico como origen de la sociedad civil:

«Unámonos para garantizar a los débiles frente a la opresión, contener a los ambiciosos y asegurar a cada uno la posesión de lo que le corresponde; instituyamos reglas de justicia y de paz a las que todos estén obligados a atenerse, que no constituyan excepciones para nadie y que de algún modo reparen los caprichos de la fortuna sometiendo por igual a deberes mutuos tanto al poderoso como al débil. 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 a los enemigos comunes y nos mantenga en eterna concordia» (DOD 177).

Este supuesto discurso es un modelo de sofistería y de engaño. El rico utiliza abusivamente la primera persona de plural («unámonos», «instituyamos»...), dando a entender demagógicamente una unidad de intereses y ocultando bajo términos genéricos difícilmente comprensibles («asegurar a cada uno lo que le corresponde», «deberes mutuos», «sabias leyes»...) la verdaderas cláusulas desiguales del contrato. ¿Quién va a dudar de que el pobre se sintió halagado, al ver reconocida su importancia por su señor? En otro lugar, Rousseau carga las tintas hasta el sarcasmo traduciendo el mismo fondo a un lenguaje distinto para no dejar la menor duda: «Tenéis necesidad de mí puesto que soy rico y vos sois pobre; hagamos, pues, un acuerdo entre nosotros: permitiré que tengáis el honor de servirme con la condición de que me deis lo poco que aún os resta en pago por el trabajo que me tomaré en mandaros»<sup>62</sup>.

62 *Economie politique*, OC, III, 273. Compárese el fondo con la exposición del contrato que hace Locke en el cap. VIII del *Second Treatise*.

Difícilmente se puede negar el estricto paralelismo entre esos dos pasajes y el segundo sólo expone con cinismo lo que el primero disimula farisaicamente. Lo cierto es que el pobre, amedrentado en su ingenuidad, creyó encontrar allí su tabla de salvación y, capaz de ver las ventajas que emanaban de las asociaciones, era incapaz de vislumbrar los riesgos que corría. Lo que no pasaba de ser un hecho inicuo se trocó en fundamento de una nueva legalidad y el consentimiento recabado se obtuvo de manera inmediata:

«Todos corrieron detrás de sus cadenas creyendo asegurar su libertad porque, con suficiente razón para sentir las ventajas de un ordenamiento jurídico, no tenían bastante experiencia para prever sus peligros» (DOD 177-178).

Con ello ciertamente no entró la pobreza en el mundo, pero sí la esclavitud jurídica puesto que en adelante el yugo de la necesidad, que forzaba al pobre a depender del rico, se refuerza con el yugo legal, instituido con su propio consentimiento y que le condena a ser esclavo de derecho. Este origen de la sociedad en un engaño, que instituye la primacía de los intereses egoístas, conforma un verdadero pecado histórico o un insuperable trauma de nacimiento, que condicionará definitivamente el futuro de la humanidad:

«Tal fue o debió ser el origen de la sociedad y las leyes, que dieron nuevas trabas al débil y nuevas fuerzas al rico, destruyeron sin posible retorno la libertad natural, fijaron para siempre la ley de la propiedad y de la desigualdad, de una astuta usurpación hicieron un derecho irrevocable y para el provecho de unos cuantos ambiciosos sometieron el género humano para siempre al trabajo, a la esclavitud y a la miseria» (DOD 178).

Esta es la definitiva consolidación del mal en la historia, un mal que se extenderá en una amplitud y profundidad casi sin límites y, por tanto, exigirá medidas drásticas. Sin embargo, no debería hablarse de mal *radical*<sup>63</sup> porque éste no es la «raíz» de la historia del hombre como tal, sino de una de sus épocas; en segundo lugar, porque ese mal es «resultado» de un ejercicio de la libertad, sin que debilita esto el hecho de tratarse de un ejercicio desordenado. La cuestión será si los remedios aplicados son suficientemente drásticos para la profundidad del mal o si remedios inadecuados fortalecen al mismo mal.

¿De qué tipo de contrato se habla aquí? Resulta sorprendente que una cuestión bastante clara, si se plantea en su contexto adecuado, haya suscitado tantas discusiones. Es claro que no estamos ante un contrato *político* en sentido estricto. No se habla aquí de un pacto de sumisión por el cual los individuos acatan

63 Como hace A. Philonenko, o. c., pp. 212-213.



una autoridad política. Si alguna expresión de Rousseau puede producir incertidumbres («Unámonos en un poder supremo»), más adelante reconoce de manera explícita que la magistratura sólo se instituyó más tarde (cf. DOD 187) y en este momento la institución se reduce a «ciertas convenciones generales» (DOD 180) ordenadas al desarrollo de las actividades económicas.

¿Se tratará entonces del llamado *pacto de asociación*, que el contractualismo había colocado como fundamento y condición de posibilidad del pacto político? Alguien también lo ha negado. En un sentido, es cierto que no se puede llamar «verdadero» pacto de asociación porque en rigor es un fraude y no un contrato: no se explicita su contenido real, se disimulan las cláusulas y se parte de una previa situación de desigualdad que hace imposible la exigible reciprocidad. Ello no obsta para que este pseudo-contrato ocupe en Rousseau el mismo lugar que los contractualistas asignan al pacto de asociación, siendo del mayor alcance el hecho de que lo denuncie como una falacia. Pues bien; Locke había dicho con claridad que «el fin principal y clave que lleva a los hombres a reunirse en sociedades y someterse a un gobierno es la preservación de sus propiedades»<sup>64</sup>. Resultaría poco consistente negar que el desarrollo rousseauiano sea una respuesta a esta idea de Locke, respuesta crítica puesto que invierte la valoración. Si en el caso de Locke no resulta del todo claro que la institución política en sentido estricto —el sometimiento al gobierno— exija una nueva decisión volitiva reflejada en el pacto de sumisión, es porque la sociedad civil, conformada sobre los «derechos naturales», significa la estructura definitiva y la institucionalización del gobierno<sup>65</sup> puede entenderse como una extensión suya, precisamente para proteger la misma sociedad civil, es decir, la propiedad privada.

En nuestro tema, el punto básico de discrepancia entre Locke y Rousseau reside en el hecho de que para el filósofo inglés la propiedad privada es la condición natural del hombre o, dicho en términos más habituales, el derecho natural por excelencia al que termina reduciéndose también el reconocido derecho a la libertad. Para ello es suficiente recordar la tendencia de Locke a utilizar el término «propiedad» en sentido genérico para incluir «la vida, la libertad y las posesiones de los hombres»<sup>66</sup>. ¿Será éste también el planteamiento de Rousseau?

64 J. Locke, *Second Treatise*, IX, § 124, ed. cit., p. 180. Se trata de una afirmación constantemente repetida; cf. *id.*, VII, § 94 (pp. 163-164); XI, § 134 (p. 183); XI, § 138 (p. 187), etc. Como nota un estudioso, «Locke prefería la propiedad antes que la libertad. La libertad, tal como él la entiende, es la libertad de la propiedad que abarca íntegramente a la persona humana. En este sentido, puede decirse que se defiende la libertad para garantizar mejor la propiedad, y no a la inversa», R. Polin, *La politique morale de J. Locke* (PUF, Paris 1960), p. 281.

65 Nótese que el cap. VII del *Second Treatise* parece identificar ambos estratos al titular «Of political or civil Society».

66 J. Locke, *Second Treatise*, IX, § 123, ed. cit., p. 180.

A la pregunta de si la propiedad es en Rousseau un «derecho natural», debemos evitar cualquier respuesta precipitada que, cediendo a la magia incendiaria de ciertas expresiones, nos dejaría en la superficie del problema. Tal pregunta no tiene en Rousseau ninguna posible respuesta unívoca, en rigor porque es una pregunta que carece de sentido unívoco. Si se entiende por «natural» todo lo que no puede apoyarse en convenciones validadas legalmente, en Rousseau esto no da lugar a una organización única e invariable, sino que el tradicional «estado de naturaleza» cubre una distancia que va entre el hombre primigenio y el estado de guerra, pasando por las primeras asociaciones y gran cantidad de pasos intermedios <sup>67</sup>, distancia en la que se dan géneros de vida muy distintos. La propiedad no es «natural», si por ello hemos de entender *originaria*, lo cual parece afirmar Locke al identificar la tendencia natural a la apropiación con una propiedad legalizada por ley natural, en definitiva para evitar una petición de principio en el mismo planteamiento del problema <sup>68</sup>. El primigenio hombre rousseauiano no conoce la propiedad ni privada ni colectiva, simplemente porque carece de toda idea de propiedad. Aunque ya en tiempos de Rousseau algunos se apoyaron en su crítica a los prejuicios de la propiedad privada para defender la prioridad de una propiedad comunista <sup>69</sup>, lo cierto es que ni entonces ni ahora ese apoyo parece legítimo. La propiedad es una idea que se formó progresivamente y en el relato rousseauiano tal desarrollo aparece como resultado del proceso de autoconciencia. En este sentido, no cabe negar que la propiedad es resultado de un desarrollo «natural» del sentimiento de la propia individualidad; su culminación final es, sin duda, el hecho de la propiedad permanente que, como tal hecho, procede de las fuerzas «naturales» del hombre y, si genera un lamentable estado de violencia generalizada, ello no deja de proceder de una respuesta al desafío que significaron para el hombre acontecimientos ajenos a su voluntad.

Un conocido pasaje posterior explica esto con toda claridad en la candorosa escena de Emilio con el jardinero Robert. De nuevo Rousseau lleva el problema al contexto de la agricultura y muestra la importancia de la idea de propiedad como instrumento de la autoconciencia, pero al mismo tiempo hace ver de un modo sensible (Emilio es aún un niño) la estricta relación entre el

67 Cf. los esquemas que ofrecen V. Goldschmidt, o. c., p. 760, o M. Duchet, *Antropología e Historia en el Siglo de las Luces*, trad. F. González Aramburo (Siglo XXI, México 1975), pp. 324-325.

68 Analícese con atención el cap. V del *Second Treatise* (pp. 129-141), que está suponiendo toda la crítica a Filmer en el cap. IX del *First Treatise* (pp. 58-71).

69 Tal parece ser la postura de los «utópicos» Mably y Morelly, cf. Rihs, *Les philosophes utopistes. Le mythe de la cité communautaire en France au xviii<sup>ème</sup> siècle* (Rivière, Paris 1970), pp. 71-85, 147-205.

trabajo oneroso y el derecho a sus frutos. Genéticamente, la idea de «propiedad» es la primera que se puede inculcar al niño, antes incluso que la de «libertad», pues no entendería esta última si no hay algo a lo que pueda llamar suyo<sup>70</sup>. Pero en conjunto se trata de ir preparando a Emilio por pasos para que un día pueda entender una idea tan abstracta como es la de deber y, en un plano sensitivo e inmediato, la propiedad ofrece un ejemplo privilegiado por aparecer en la misma línea de sus tendencias naturales: «Nuestros primeros deberes son hacia nosotros mismos; nuestros sentimientos primitivos se concentran en nosotros mismos; todos nuestros movimientos se refieren ante todo a nuestra conservación y a nuestro bienestar. De este modo, el primer sentimiento de la justicia no nos viene de lo que debemos, sino de lo que se nos debe»<sup>71</sup>. Por ello, Emilio es capaz de captar en un plano prerracional el fundamento de su propiedad y sólo en ese círculo captará la reciprocidad del problema al comprender la paridad que significaría quedarse sin sus habas por haber arrancado los melones de Robert, privándose él mismo sin quererlo de los frutos del trabajo del jardinero. Está claro, pues, que la idea de algo «mío» favorece de manera natural la idea de la autoconciencia; pero, al mismo tiempo, su único fundamento natural es el trabajo actual y sensible. De aquí no se sigue directamente ningún derecho permanente a la propiedad ni la exclusión a perpetuidad de alguien con respecto a la posesión de la tierra, pues la génesis natural de la idea de apropiación en ningún caso legitima el derecho de propiedad privada en el sentido que estamos explicando.

El hecho natural de la apropiación es el que favorece el salto a su institucionalización social y sin la propiedad el hombre tampoco se habría formado la idea del deber que le va a exigir la vida social. La relación de la propiedad con la propia conservación ha llevado a Rousseau a escribir, con gran escándalo de sus lectores apresurados, que «es cierto que el derecho de propiedad es el más sagrado de los derechos del ciudadano y en algún sentido más importante incluso que la propia libertad»<sup>72</sup>. Tal fórmula puede no ser del todo feliz e incluso depender excesivamente en su literalidad de Locke, autor al que en este momento sigue de una manera muy próxima<sup>73</sup>, pero lo cierto

70 Cf. *Emile*, II, OC, IV, p. 330.

71 *Emile*, II, OC, IV, p. 329. Debe notarse, sin embargo, que esta escena no está en la línea del puro ideal de humanidad que busca Rousseau, sino que es una concesión a la sociedad real existente dentro de la cual tiene que desarrollarse Emilio, cf. *id.*, p. 329; III, OC, IV, p. 461.

72 *Economie politique*, OC, III, pp. 262-263. Un fragmento, quizá de la misma época, insiste en la misma idea: «Puesto que todos los derechos civiles están fundados en el de propiedad, una vez abolido éste no puede subsistir ningún otro», *Fragments politiques*, III, § 5, OC, III, p. 483.

73 R. Derathé, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, 2.<sup>a</sup> ed. (Vrin, Paris 1979), pp. 113-120, piensa que la omnipresencia de Locke cuando Rousseau escribía el artículo

es que nunca fue desmentida y en *El contrato social* seguirá viendo en los bienes de los particulares «la garantía de su fidelidad» hacia el Estado <sup>74</sup>. Si la propiedad es expresión del interés de cada cual en su propio bienestar, ese interés es tan natural que sin él ni existiría ni tendría sentido ninguna organización humana.

¿Significa esto que la violenta repulsa que abre la segunda parte del *Discurso* es una imprecación meramente retórica o un estilístico golpe de efecto? De ningún modo. Una cosa es la propiedad y otra la institucionalización concreta que se haga de esa propiedad. Lo que Rousseau critica con toda la vehemencia apasionada que sólo él sabía poner en su escritura es la institucionalización de la propiedad como modo concreto de instituir una sociedad desigual y egoísta. El problema no es la propiedad en abstracto, sino la organización que reciba en cada sociedad; dicho de otro modo, el problema de la propiedad en abstracto no tiene sentido, sino que es sólo la manifestación concreta de la sociedad general en que está encuadrada. Esto significa que la substantivación de la propiedad —como hace el liberalismo— es ya un mal camino, puesto que la propiedad es un factor relativo y su absolutización compromete la libertad esencial. Parece ser que Rousseau fue el primer filósofo <sup>75</sup> que demostró que una propiedad absoluta se convierte en obstáculo insalvable para la realización de la libertad, cuando lo correcto es afrontar la regulación de la libertad desde el ámbito general de la sociedad que se busque.

Aunque preparado por una lenta evolución progresiva, el paso definitivo se dio con la institución del derecho de propiedad absoluta como modelo y fundamento de todo derecho. Hasta entonces, el desarrollo había pasado por muchos momentos ambiguos debidos a la reciprocidad de los procesos de individuación y de socialización, pero es el contrato el que consolida el camino del individualismo aislante como criterio de valor para regir la conducta humana. Con ello, el individuo puso en juego su independencia, precisamente al querer asegurarla, por culpa de una ceguera incapaz de dirigir su mirada más allá de su interés inmediato. No sólo el pobre se vio en una insuperable situación de dependencia respecto al rico; lo paradójico es que el rico cayó en idéntica trampa al necesitar del pobre para seguir siendo rico. Se buscarán entonces artificios que disimulen la situación penosa colocando flores en las cadenas <sup>76</sup> y lo único que así

*Economía política cederá luego a la preferencia por el marco conceptual de Hobbes. Tal idea parece aceptable si se entiende —sin más compromiso con la interpretación de Derathé— que Locke proporciona el primer esquema jurídico, substituido luego por Hobbes; pero en ningún caso se trata de que sus valoraciones sean idénticas.*

74 *Du Contrat social*, I, 9, OC, III, p. 366.

75 Así lo dice al menos Derathé, o. c., p. 119.

76 *Discours sur les sciences et les arts*, OC, III, p. 7.

se logró fue aumentar la dependencia, añadiéndole ahora la insensata dependencia del mundo artificioso creado por la opinión.

Si la independencia es el mínimo de libertad pensable, es claro que la pérdida de tal independencia significa una caída en un estado de esclavitud y, por tanto, de deshumanización. La sociedad se ha constituido como una caída en la más abyecta esclavitud y en vez de lugar para la acción de seres humanos, libres por tanto, se ha convertido en un reino de esclavos. El desarrollo no está aún concluido; pero este paso decisivo condicionará de tal modo el futuro que se convierte en el punto básico de inflexión en la historia humana. ¿Seguirá esencialmente inalterada la situación básica o, por el contrario, la dinámica interna forzará nuevos horizontes?

#### 4. LA SOCIEDAD POLÍTICA O LA EDAD DE LA DOMINACIÓN

Fácilmente se aprecia que la institución de la sociedad, a remolque de los acontecimientos, no pudo generar un estado de equilibrio. La sociedad civil no insta una nueva pauta de conducta que transformen de modo integral la vida humana, sino que toma en consideración sólo aquellos aspectos que dicen relación a la satisfacción de las necesidades materiales. La regulación de estas se lleva a cabo conforme a leyes artificiales, que no alcanzan a los aspectos individuales del hombre; éste se encuentra ahora escindido entre el dominio público, regido por leyes artificiales, y el dominio privado, para el cual no tiene otras guías que las leyes de la naturaleza. Sin ningún tipo de hipérbole, nos encontramos frente a un caso paradigmático de alienación: el ser humano está escindido y sometido a dos señores —naturaleza y sociedad— que tienen intereses distintos y opuestos. Los inevitables intentos de adecuación entre ambos órdenes, que en la práctica irremisiblemente se interfieren, obligan a crear un mundo moral para ordenar la conducta individual, que es distinta del mundo social. La génesis de ese mundo moral, que se substantiva como autosuficiente, es individual, pero está exigida por un estado de socialización insuficiente.

La sociedad se organizó privilegiando el factor unilateral de las necesidades económicas y despreocupándose de la totalidad. Esta decisión seguirá siempre en la base de toda ulterior organización social, cuyo desarrollo no pasará de un intento por reforzar, fortalecer o corregir ese paso inicial. Mucho antes que Marx y sin necesidad de hacer de Rousseau un cripto-marxista, el ginebrino captó la función determinante que de hecho tienen en la sociedad las necesidades materiales; no se trata de reducir a su dinámica ciega el sentido de toda creación cultural, sino de ver el condicionamiento universal establecido de hecho por tales factores, aunque el análisis rousseauiano en este punto sea poco sis-

temático e incluso poco consecuente. Si Rousseau pudo entrever esto, en un momento de general optimismo en torno al irrefrenable ascenso de la clase burguesa, fue porque supo captar el relieve que en su modelo de sociedad tenían los bienes útiles; su situación de marginado respecto a esa clase ascendente, provinciano y pobre, le permitió ver con genial clarividencia la cara oscura de esas luces: el imperio de la necesidad material imposibilita de hecho la realización de la libertad que para el hombre predicaba la burguesía.

El dominio de la necesidad y su ciega lógica propicia el afán de ambición por un camino tan destructor que condenaba como inoperante la muy débil regulación jurídica. Si esa institución de una nueva legalidad había sido acordada por los ricos con el único afán de preservar sus privilegios, dejaba al azar las pugnas entre los propios ricos y el apagado conflicto de pobres y ricos se trasladó a otro ámbito: «Se comprende fácilmente que el establecimiento de una sola sociedad hizo indispensable el de todas las restantes (...). Los cuerpos políticos [léase mejor «sociedades civiles»], permaneciendo de este modo entre ellos en estado de naturaleza, se dieron cuenta bien pronto de los inconvenientes de salir del estado de naturaleza» (DOD 178). La muy débil organización de la sociedad civil reedita la situación de conflicto permanente y universal entre las distintas sociedades civiles o, dicho de otra manera, entre los distintos señores. Es presumible que incluso la violencia será mayor, ya que mayores son los intereses y la ambición. Rousseau ofrece de nuevo una descripción del conflicto social en el que las ambiciones egoístas actúan como fuerzas excluyentes y destructivas, de un modo semejante al cuadro dibujado por Hobbes; la raíz última estriba en que la sociedad está movida por la ambición egoísta y ésta domina todos los actos de los hombres.

Con ello, el pacto de asociación se torna inoperante pues resulta incapaz de garantizar la pacificación, que era su único objetivo. Ya no quedaba otra alternativa que dar un nuevo paso, más artificial todavía, para poner remedio al conflicto; sin embargo, el nuevo paso quiere conservar el anterior y sus aparentes «conquistas». Si el conflicto es ahora entre los ricos, es claro que no se tratará de que dejen de ser ricos, sino que su posición quede asegurada por un orden más firme. Los móviles de este nuevo paso son exactamente los mismos que llevaron a la sociedad civil y lo único que se busca es reforzar el egoísmo que determinó la consecución de tales privilegios.

Podrá discutirse cuál es en este punto el pensamiento final de Rousseau, pues no existe en su pensamiento esa claridad en la diferenciación de planos que hoy deseáramos, como no existe en la mayoría de los filósofos de la época. Sin embargo, parece claro que, desde el punto de vista genético, el pacto de asociación no implica una sumisión de derecho a ninguna autoridad que dicte leyes positivas. La institucionalización del poder político —de «la magistratura»,

como gusta de decir Rousseau— exige un acuerdo ulterior que desborda el marco del pacto de asociación. Una interrupción en la continuidad del relato rousseauiano y un cambio de nivel en la descripción de los hechos marca esta nueva fase.

El origen del poder político como tal sólo puede fundarse en la aceptación voluntaria de un nuevo orden por parte de sus miembros, lo cual obliga a suponer un nuevo pacto de sumisión a una autoridad común, encargada de administrar el orden existente y evitar su proclividad a degenerar en desorden. El modo de proceder es paralelo al caso anterior. No se trata de eliminar las fuerzas que lo han hecho necesario, sino de cambiar su dirección a fin de que, en lugar de destruirse mutuamente, colaboren en un objetivo supraindividual común, aceptado por todos en aras del propio interés de cada uno. Se tratará de dirigir el interés egoísta de cada uno, a fin de integrarlo en un máximo interés general sin variar su naturaleza de interés individual. En el momento del gran optimismo burgués se creía que este acuerdo se produciría automáticamente por la sola fuerza de la naturaleza, la cual actuaba como una «mano invisible» que astutamente utilizaba el máximo egoísmo individual como la mejor arma para el máximo bien común<sup>77</sup>. Antes ya de A. Smith, Rousseau no parece compartir semejante optimismo, poniendo de relieve la cara oscura de ese proceso.

Por ello, Rousseau critica a distintas teorías tradicionales sobre el origen del poder político<sup>78</sup>. Todas ellas tienen en común la defensa de un origen más o menos «natural» del poder político, mientras que Rousseau defiende con fuerza su carácter convencional, lo cual hace inevitable una intervención volitiva del individuo:

«Sin entrar ahora en las investigaciones que aún hay que realizar acerca de la naturaleza del pacto fundamental de todo gobierno, me limito aquí, siguiendo la opinión común, a considerar el establecimiento del cuerpo político como un verdadero contrato entre el pueblo y los jefes que él elige, contrato por el cual las dos partes se obligan a observar las leyes que en él se estipulan y que conforman los lazos de su unión» (DOD 184).

Poca duda debe haber sobre el hecho de que aquí se está hablando del tradicional pacto de sumisión, distinto del anterior pacto de asociación.

La restricción con la que comienza el pasaje que acabo de citar parece dar a este texto un carácter totalmente provisional, lo cual ha suscitado diversas

77 Cf. A. Smith, *La riqueza de las naciones*, ed. cit., pp. 393, 395, 470, 550, etc. Sobre Rousseau y A. Smith, pueden verse las anotaciones de L. Colletti, *Ideología y sociedad*, trad. A. A. Bozzo y J. R. Capella (Fontanella, Barcelona 1975), pp. 224-235, 278-309.

78 Cf. DOD 179. Véase Derathé, o. c., pp. 183-207.

interpretaciones. Se ha pensado que ese recurso a la «opinión común» significa que Rousseau no tiene suficientemente maduro su propio pensamiento en este punto y aún no ha llegado a su visión personal del contrato. Esta postura quedaría reforzada por el hecho de que un escrito coetáneo —el artículo «Economía política»—, que presenta un planteamiento más doctrinario del problema, tampoco ofrece rastro directo de lo que luego será el contrato rousseauiano. Esta opinión, sin embargo, no me parece la última palabra y, si lo fuese, tampoco solucionaría el problema básico. Faltan documentos bien datados e inequívocos sobre el ideal de sociedad que por estos años tenía Rousseau y el tema propio del segundo *Discurso* es explicar y valorar un hecho como es la desigualdad entre los hombres, cosa que se da previamente por establecida como tal hecho. Por lo que respecta al artículo «Economía política», busca explicar el funcionamiento adecuado del gobierno ya constituido y, por tanto, deja de lado el problema previo de su fundamento originario. Es importante notar, sin embargo, que la marcha general del pensamiento rousseauiano le prohíbe compartir la valoración de la «opinión común», pues el pacto de sumisión sólo puede desarrollarse en una sociedad esclava y desigual, que el ginebrino detesta. En este sentido, la altura del pensamiento rousseauiano en el segundo *Discurso* hace inservible el tradicional pacto de sumisión como fundamento suficiente de la sociedad política<sup>79</sup>, pero ello no obsta para que Rousseau lo utilice como instrumento para explicar *el hecho* de la servidumbre, lo cual es una cosa muy distinta a la legitimación de ese hecho.

La «opinión común» es indudablemente la del iusnaturalismo, en este caso concreto Pufendorf, quien además es el gran sistematizador de la escuela y cuya escasa originalidad creadora queda compensada por la autoridad de que gozó durante más de un siglo. En la base de todo Estado Pufendorf, en clara oposición a Hobbes, coloca un complejo proceso lógico que comienza con un contrato de asociación (*pactum unionis*), el cual con la unanimidad de todos los miembros asienta el tipo general de sociedad, sin generar otra cosa que un «esbozo de Estado». Hecho esto, interviene un *decreto* en el cual se decide por mayoría la forma de gobierno, abriendo así el camino a un segundo pacto de sumisión (*pactum subjectionis*), que transfiere la soberanía a una o varias personas, según la forma de gobierno que se haya elegido<sup>80</sup>. En el caso de Pufendorf este proceso no es una sucesión cronológica, sino un escalonamiento lógico en el cual el paso intermedio («decreto») ofrece un curioso índice de racionalización total del proceso, sin dejar nada a las circunstancias contingentes; esto explica que uno de los seguidores de Pufendorf —G. Achenwall, autor

79 Cf. sobre este punto V. Goldschmidt, o. c., pp. 666-690.

80 Cf. S. Pufendorf, *De jure naturae et gentium*, VII, cap. II.



de un difundido *Jus naturae*, que utilizará ampliamente Kant— convierta el «decreto» en un tercer contrato (*pactum ordinationis*), consumando de este modo el proceso de racionalización ya notablemente acentuado por Ch. Wolff. Este planteamiento da a cada sociedad desarrollada el aspecto de una superposición inorgánica de capas independientes, entre las que existirá un constante riesgo de conflicto de soberanías si no se otorga primacía absoluta a uno de los pactos, cosa que había defendido con claridad Hobbes. En el caso del absolutista Pufendorf, parece claro que es el pacto de sumisión el definitivo, mientras que el pacto de asociación tiene la función propedéutica de hacer posible lógicamente la institución política. En el caso de Locke, filósofo en el que la teoría de los dos pactos no aparece con tanta nitidez por la desconfianza liberal hacia todo Estado, la primacía caería siempre del lado de un pacto de asociación, ya que el pacto de sumisión sólo surgiría por exigencias de éste y siempre estaría subordinado a él. Locke, que buscaba fundar lo que hoy llamamos una monarquía constitucional, quería minar toda posibilidad de ejercicio arbitrario del poder personal, fortalecer la sociedad civil y colocar ésta al margen de los avatares contingentes de la persona del soberano.

No cabe duda de que Rousseau utiliza ahora como marco de referencia el esquema conceptual de los dos contratos, tal como había sido formulado por Pufendorf, autor sin duda leído por Rousseau. Sin embargo, su análisis de las relaciones entre el poder civil y el poder político se aproxima mucho en sus consecuencias a la concepción de Locke<sup>81</sup>.

En efecto; el contrato político no altera la anterior organización de una manera sustancial, sino que es un intento de remendar las deficiencias que su funcionamiento fue mostrando<sup>82</sup>. Si la situación real no se altera en su esencia puesto que sigue dominada por idénticos intereses, formalmente se instaura una legalidad nueva con el consentimiento de los ciudadanos, que pasan a ser súbditos del poder político. Los realmente interesados en este proceso son los ricos y el consentimiento de los pobres es meramente formal porque la anterior situación de dependencia hace imposible el mínimo de libertad que exige un verdadero pacto; por ello, además de pobres, se convertirán en súbditos de los más

81 Recordemos aquí que el texto de Pufendorf que utilizó Rousseau es la traducción anotada del hugonote J. Barbeyrac, el cual en sus notas temperaba el «absolutismo» de Pufendorf con el «liberalismo» de Locke; cf. R. Derathé, o. c., pp. 89-92.

82 Se trataría de lo que luego Hegel llamará «Estado externo» (*äusserliche Staat*), G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. J. Hoffmeister, 4.ª ed (Meiner, Hamburg 1967), §§ 157, 183; pp. 149, 165, como sumisión de la sociedad civil a una autoridad, en contraposición al «Estado político» (*politische Staat*) propiamente dicho; cf. *id.*, §§ 267, 273, 276; pp. 218, 235-239, 240. La distinción puede ser útil para entender a Rousseau, siempre que se tenga en cuenta que el problema del contrato social se refiere al «Estado político».

fuerzas. Podría decirse que de hecho la sociedad política es el reflejo en otro plano de la sociedad civil y de hecho ambos órdenes se identifican en la defensa de los mismos intereses y de la misma distribución social.

Rousseau parece querer acentuar el carácter artificial del pacto de sumisión con el fin de resaltar su extremada fragilidad; no se sostendría ni un momento si no estuviese sustentado por los poderes fácticos de la sociedad civil. Por ello, formalmente se trata de dos poderes bien diferenciados y el orden político es formalmente legítimo. Pero no es menos cierto que sólo puede generar derechos formales, que no alterarán ni un ápice la situación de servidumbre real. No es azaroso que el orden burgués haya abogado por una legalidad formal, cuya gran expresión filosófica se encontrará en la obra de Kant; el formalismo ofreció el camino para universalizar sus exigencias hasta poder abarcar teóricamente a todos los hombres salvando el obstáculo de las diferencias materiales y dejándolas de lado como no significativas. No se trata de negar que esto haya supuesto un paso importancia en la extensión de la libertad política; sin embargo, la meta propuesta, muchas veces con total honestidad, nunca se alcanzó porque la debilidad del poder político fue incapaz de anular la resistencia del orden civil<sup>83</sup> que, por otra parte, era la base que sostenía al mismo orden político. Para que esto cambiase, «hubiese sido preciso limpiar el lugar y desechar todos los viejos materiales», mientras que el orden político no hizo otra cosa «remendar incesantemente» (DOD 180) las deficiencias más urgentes que iban apareciendo.

En este contexto, la constitutiva artificialidad del Estado se convierte en negativa *artificiosidad*. No son las fuerzas inmediatas, «naturales», del hombre quienes directamente lo generan, sino algunas concreciones artificiosas de esas fuerzas; en consecuencia, no está al servicio de la totalidad humana, sino tan sólo de algunos aspectos unilaterales y de los intereses de algunos individuos. De ahí se seguirá inevitablemente que el Estado, fiel a sus orígenes, hará posible y potenciará un tipo artificioso de hombre separado de su verdadera naturaleza por la intromisión distorsionadora de fuerzas unilaterales. Es claro, pues, que la concreción del Estado en una legislación positiva, por muy promulgada que esté, no garantiza de ningún modo su legitimación. Con una destacable dosis de realismo, Rousseau vio muy bien las consecuencias de tal disociación:

«Existe en el estado civil una igualdad de derecho quimérica y vana, puesto que los medios destinados a mantenerla sirven ellos mismos para destruirla y la fuerza pública añadida al más fuerte para oprimir al más débil rompe el

83 Hegel supo sintetizar en una frase esta deficiencia básica, «Frente a lo concreto, el liberalismo sufre de bancarrota por todas partes»: *Lecciones sobre la filosofía de la Historia universal*, trad. J. Gaos, 4.ª ed. (Rev. de Occidente, Madrid 1974), p. 691.

tipo de equilibrio que la naturaleza había puesto entre ellos. De esta primera contradicción arrancan todas las que se destacan en el orden civil entre apariencia y realidad. Siempre la multitud quedará sacrificada a la minoría y el interés público al privado; siempre esas especiosas palabras de justicia y subordinación servirán como instrumentos para la violencia y como armas para la iniquidad; de ello se sigue que las clases distinguidas, cuando pretenden ser útiles para las demás, no son útiles más que para sí mismas a costa de las demás; conforme a esto ha de juzgarse de la consideración que se les debe según la justicia y la razón»<sup>84</sup>.

Esta debilidad constitutiva del orden político hace que incluso su legitimidad formal sea una presa expuesta constantemente a ser devorada por la ambición; quizá nadie vio esto con mayor claridad que Hobbes. Si el orden político surgió del ansia de detentar el poder, no es extraño que esa misma lógica del poder le lleva más tarde o más temprano a caer en manos de un déspota arbitrario, que terminará aniquilando cualquier resto de legitimidad. Ningún contrato es otra cosa que palabras que lleva el viento, si detrás de él no está la fuerza de algún poder —del orden que sea— que obligue a respetarlo. La toma del poder legal por un déspota arbitrario es el final previsible y anticipable de todas las sociedades humanas cuya motor básico ha sido la ambición. La lógica de la ambición termina saltando por encima de todas las cláusulas contractuales, que ya eran una mentira, y convierte a todos en siervos de un solo amo, cuya única ley es su arbitrariedad. En el poder despótico desaparece toda legitimidad formal, las relaciones entre los hombres vuelven a depender del azar y se cae en un estado con grandes semejanzas con el estado de naturaleza, ya que «todos los particulares vuelven a ser iguales» (DOD 191). No se trata en ningún modo de un eterno retorno que repita idéntico ciclo: los súbditos del déspota son todos iguales, menos el déspota —es decir, siguen existiendo relaciones de poder— y son todos iguales porque son todos esclavos —es decir, hombres degenerados en su humanidad; si, además de esclavos, tienen conciencia de esclavos, no son material adecuado para volver a respirar aires de libertad<sup>85</sup>. El ciclo consume una total decadencia que, lejos de poner

84 *Emile*, IV, OC, IV, pp. 524-525. Todavía en una nota Rousseau deja ver las limitaciones de los planteamientos que, al modo de Montesquieu, se quieren neutralmente positivos: «El espíritu de las leyes de todos los países consiste en favorecer al fuerte contra el débil, al que tiene contra el que no tiene nada; este inconveniente es inevitable y no tiene excepción».

85 No hace falta insistir en que tampoco el déspota es libre, pues depende de sus esclavos para seguir siendo déspota: «Mis pueblos son mis súbditos, dices orgullosamente. ¡Sea!, pero tú, ¿quién eres? El esclavo de tus ministros; y tus ministros por su parte, ¿quiénes son? Los esclavos de sus comisarios, de sus dueñas (*maitresses*), los lacayos de sus lacayos. Tomadlo todo, usurpadlo todo y después repartid el oro a manos llenas, construid baterías de cañones, levantad cadalsos, patíbulos, publicad leyes, edictos, multiplicad los espías, los soldados, los verdugos, las prisiones, las cadenas. ¡Pobres hombrecillos! ¿De qué os sirve todo eso? No por ello seréis ni mejor

la semilla de un orden más humano, mata todo germen de humanidad; la sociedad civil hizo perder la independendencia y el resto de la historia tendría que haber sido un esfuerzo en la tarea negativa de liberación para reconquistar lo perdido; las pautas seguidas no hicieron más que extraer todas las consecuencias de esa pérdida clave. Por ello, en mi opinión, la concepción que Rousseau tiene de la historia es lineal —lo mismo que la doctrina del progreso, de la cual es su cara negativa— y no puede entenderse como un eterno retorno ni siquiera según el modelo de los ciclos (*corsi e ricorsi*) de Vico, autor con el que Rousseau presenta similitudes, quizá accidentales, en otros puntos.

¿Cabría pensar en un nuevo comienzo, dado por este punto final, en el que la degeneración cediese su lugar a un camino recto? La pregunta es de difícil respuesta. Por una parte, una contestación afirmativa no puede descartarse ya que, por profundo que sea el mal, éste es contingente y la libertad humana tiene que tener recursos para realizarse ordenadamente. Sin embargo, el hombre del estado de naturaleza en la descomposición por la tiranía no es el hombre en estado de naturaleza del punto de partida y, por tanto, no podría pensarse en comenzar de nuevo el mismo ciclo, sino más bien en un movimiento en espiral, pues parece difícil que la humanidad pueda sobrevivir largo tiempo en estado de degeneración extrema. Si no hay respuesta unívoca a la pregunta es porque el relato de Rousseau es un modelo ideal y la alternativa positiva —la ciudad contractual— es también otro modelo ideal. Por ello, la respuesta a la pregunta dependerá de la existencia de mediadores reales entre esos modelos extremos, pero el problema es complejo porque la sociedad verdaderamente contractual parece dibujada por Rousseau en clave nuevamente ahistórica.

Ciertamente, éste es un cuadro macrohistórico ideal. Si la historia comenzó por el predominio del egoísmo y la ambición, éstos tienen una lógica que aboca a un final, desarrollo coherente de la semilla inicial: ir cercenando progresivamente todo resto de libertad.

El proceso construido por Rousseau en su conjunto resulta significativamente opuesto al que más de medio siglo después describirá Hegel en la historia. Para el gran idealista alemán, «la historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad» y su desarrollo marca los tres grandes momentos que realizan ese progreso: el mundo oriental —en el que sólo «hay uno que es libre»—, el mundo clásico greco-romano —en el que «algunos son libres, pero no lo es el hombre como tal»— y el mundo cristiano-germánico —en el que «el hombre es libre como hombre»<sup>86</sup>. En el caso de Rousseau, cabe una inversión casi per-

servidos, ni menos robados, ni menos engañados, ni más absolutos. Diréis siempre, «nosotros queremos» y haréis siempre lo que quieran los otros», *Emile*, II, OC, IV, p. 309.

86 G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal*, ed. cit., pp. 67-68.

fecta de esta proceso: en la edad de las cabañas el hombre como tal es libre, en la sociedad civil y política sólo algunos («ricos» y «fuertes») son libres, mientras que en el despotismo sólo es libre el déspota. Tanto para Rousseau como para Hegel, la libertad es el constitutivo de la humanidad —«la sustancia del espíritu», en expresión del filósofo alemán—, por lo que en Rousseau se trata de un proceso de *decadencia*. Si esto es así, la historia no puede ser una fatalidad absoluta y no es pensable en un cosmos necessitarista; es contingente el hecho de que la ambición haya marcado el camino por encima de la libertad y podía haber sido de otro modo, sin que ello signifique, como hemos visto, que, una vez tomado ese camino concreto, la ambición carezca de lógica. En realidad, los acontecimientos concretos aparecen sólo como instrumentos de un sentido unitario que los trasciende y desborda, por lo que el enfoque rousseauiano debe ser calificado como una *filosofía de la historia*, precisamente en el mismo sentido en el cual Voltaire dará carta definitiva de naturaleza a ese término en 1765.

Quizá no esté de más recordar aquí que la valoración rousseauiana del despotismo como abismo final de la decadencia humana se oponía a una concepción muy corriente entre los filósofos ilustrados y los enciclopedistas, cuyo modelo de sociedad para el cambio del «viejo régimen» al Estado burgués se pensaba como una revolución desde arriba, desde alguien que con un golpe de timón llevase al pueblo a lo que era su verdadero bien, incluso contra su expresa voluntad de ignorante incapaz de conocer lo que le conviene. En el pensamiento rousseauiano no cabe por principio ninguna solución como la de un «déspota ilustrado» —«todo para el pueblo, pero todo sin el pueblo»— que, por muy «ilustrado» que se quiera, no dejaría de ser «déspota» y esto hace injustificable su ejercicio del poder. Otra cosa, claro está, es saber si de hecho las cosas son tan nítidas; el complicado problema del «legislador» en Rousseau<sup>87</sup> sólo puede entenderse desde su personal formulación del contractualismo, pero aquí es suficiente con saber que jamás el legislador puede ser un déspota desde el momento en que Rousseau separa al primero de todo ejercicio real del poder.

Resulta fácil ver ahora que el quicio sobre el cual gira todo el proceso es la institucionalización de unas relaciones de poder dentro de la sociedad civil. La sociedad política, que teóricamente debía corregir los desajustes de la sociedad civil, fracasó totalmente y se limitó a potenciar y desarrollar la dirección antes imperante; ello alienó al ser humano, escindiéndolo entre su individualidad y su vida pública, con intereses encontrados entre ambas. El conflicto entre sociedad civil y sociedad política (puesto que la segunda conserva a la primera)

87 El cap. VII del libro II del *Contrato social* es un lugar clásico del pensamiento político de Rousseau que ha provocado y provoca encontradas interpretaciones.

es un obstáculo insalvable para la humanización y produce una esclavitud legal, que en el fondo es mero reflejo ampliado del desorden instaurado en la sociedad civil. Si la separación de ambas es un error de derecho, de hecho es una «ideología» para reforzar el sometimiento del individuo. Rousseau captó muy tempranamente que «todo depende de la política»<sup>88</sup> y que la legalidad burguesa, a pesar de todo su optimismo, instalaba en el hombre una deleznable escisión: «Los que quieren separar la moral y la política no entenderán nunca ni una ni otra»<sup>89</sup>. El fracaso no reside directamente en la sociedad civil, sino en el hecho de que la sociedad política no ha sabido cumplir su función y se ha plegado a las resistencias encontradas en las instituciones civiles. Por ello, el contrato «político» no pudo cumplir su esencial función de socializar al hombre; sus únicos promotores activos son los ricos (el pobre tiene el papel de convidado de piedra) cuya ambición les llevará a ser mónadas únicas y absolutas; al no ser esto posible, conceden como mal menor agruparse para defenderse recíprocamente, lo cual no genera ninguna sociedad propiamente dicha, sino una simple agrupación inorgánica de totalidades independientes, agrupación que además excluye de toda participación activa y a perpetuidad a todos los hombres no pertenecientes a ese grupo. El largo camino estado de naturaleza-sociedad civil-sociedad política es un camino erróneo porque desmembra las fuerzas del hombre y rompe en jirones su personalidad. Si con ello la burguesía buscaba asegurar sus derechos frente a las veleidades del poder político, Rousseau denuncia con admirable clarividencia que ese camino sólo sirve para defender los derechos de los burgueses, pero imposibilita de hecho la pretendida universalización de sus exigencias.

Este planteamiento genético permite indicar aquí de paso el lugar en que se mueve el problema de la relación entre moral y política, problema muy discutido entre los intérpretes. Si por «polis», por política entendemos el ámbito de la plena socialización humana, sólo este ámbito puede salvar al hombre y ello por dos razones: porque de hecho todas las actitudes del individuo están condicionadas por la sociedad y también porque de derecho la política es el lugar propio en que la convención social puede y debe imponerse sin restricciones heterónomas. La cuestión de si la prioridad temporal corresponde a la moral o a la política, cuestión que ha llevado a la escisión entre interpretaciones individualistas y colectivistas, está mal planteada. Porque la sociedad es una convención, exige en la vida humana un orden convencional, que es ajeno al estado

88 *Confessions*, IX, OC, I, p. 404.

89 *Emile*, IV, OC, IV, p. 524. Este conflicto no resuelto entre lo social y lo político fue visto como motor de todo el pensamiento político francés, desde los precedentes de la Revolución en adelante, por M. Leroy, *Histoire des idées sociales en France* (PUF, Paris 1946-50), 2 vols. (cf. sobre todo I, pp. 7-23).

de naturaleza, y por tanto exige en el hombre un nuevo comportamiento sujeto a reglas conforme a «la naturaleza de las cosas» (en este caso, naturaleza convencional); ese orden externamente es la obligatoriedad de las leyes e internamente la substitución del ciego estado de naturaleza por la apropiación de nuevas normas. Cabe decir con idéntica exactitud que sólo una sociedad políticamente adecuada permitirá un hombre virtuoso o que sólo hombres virtuosos pueden crear una sociedad justa. La primacía de la política, a la que parecen referirse algunos textos de Rousseau, no puede entenderse como una invocación del maquiavelismo que justifique el ejercicio del poder en interés del propio poder, puesto que es el mismo poder el que está necesitado de justificación desde algo más originario que unas meras técnicas de funcionamiento dentro de una colectividad. Si toda moral del hombre social tiene que ser política es porque toda política digna de tal nombre tiene que ser moral. Lo que es inadmisibles en Rousseau es la escisión entre una moral privada individualista y una moralidad pública social, puesto que esto provocaría una insalvable escisión en el hombre y porque, en última instancia, la pretendida moralidad pública altruista escondería una engañosa farsa. Como meta a alcanzar, no existe escisión entre el «hombre» rousseauiano y el «ciudadano». La primacía de la política exige una transformación en el mismo concepto de «política», que obliga a inyectar en él las exigencias morales, de las que la separó Maquiavelo. Quizá esté aquí la gran utopía de Rousseau y, lo mismo que todas las utopías, resulta desafiante y peligrosa: una política que pueda crear un hombre nuevo porque es la realización plena de unas exigencias morales que se imponen por su puro deber-ser. Otra cosa distinta es si en la práctica deben buscarse posturas más templadas, pero esto pertenece a otro lugar.

Cualquiera que sea la deuda de Rousseau en sus planteamientos e incluso en los conceptos por él utilizados respecto a los grandes teóricos liberales e iusnaturalistas —Locke y Pufendorf, en primer lugar, pero sin olvidar a Montesquieu—, ello es anecdótico frente a la inequívoca y radical denuncia que de ese camino, tomado en su conjunto, significa el segundo *Discurso*. No es exagerado ver en Rousseau —antes de Hegel y de Marx— un inmisericorde «crítico de la sociedad civil»<sup>90</sup>; este camino conduce a una sociedad dominada por una creciente desigualdad, genera la esclavitud de la mayor parte de la humanidad mientras los derechos del rico sólo se puedan hacer efectivos a costa de la esclavización del pobre. Por tanto, el pretendido deseo de extender la libertad a todos los hombres —bandera de las rebeliones burguesas contra los privilegios heredi-

90 Tal es el título de un estudio sugestivo y discutible, debido a L. Colletti, o. c., pp. 207-277. Desde una postura más crítica A. Illuminati, *J. J. Rousseau e la fondazione dei valori borghesi* (Il Saggiatore, Milano 1977).

tarios— no se podrá hacer realidad por dificultades intrínsecas del propio camino elegido y la universalidad formal del punto de partida concluirá en una formalismo vacío. Es indudable que para la suerte de la humanidad es un «mal camino»<sup>91</sup> el que pasa por la sociedad civil para abocar a la sociedad política.

La razón básica de este fracaso reside exactamente en lo opuesto de lo que se suele aducir: no en un desmesurado alejamiento del estado de naturaleza, sino justamente en la pervivencia de fuerzas propias del estado de naturaleza estructuralmente incompatibles con la nueva situación social; es decir, en una deficiente socialización o una insuficiente desnaturalización<sup>92</sup>. La sociedad civil se instaure para fortalecer intereses egoístas excluyentes, que son específicos de la autosuficiencia del individuo en estado de naturaleza y se tornan destructivos en la humanidad social. Lo que se necesitaba era un cambio radical que desnaturalizase totalmente al hombre para que pudiese vivir unitariamente en la nueva situación social alcanzada por la humanidad; al fortalecer el imperio del egoísmo con la consolidación de la sociedad civil, la sociedad política se ha mostrado incapaz de cumplir el específico cometido de socializar al hombre. Así genera un ser humano abandonado en su mitad a la dinámica del estado de naturaleza y sometido en su otra mitad a la legalidad impuesta por la convención social:

«El que quiere conservar dentro del orden civil la primacía de los sentimientos de la naturaleza no sabe lo que quiere. Siempre en contradicción consigo mismo, flotando constantemente entre sus tendencias y sus deberes, no será nunca ni hombre ni ciudadano, no será bueno ni para sí mismo ni para los otros»<sup>93</sup>.

Resulta así que el error básico del contractualismo está en que no realiza lo que se proponía. Lo que llama «contratos» no son verdaderamente tales, sino imposturas; están hechos desde situaciones de fuerza que los convierten en contratos leoninos y falta esa mínima situación originaria de imparcialidad y limpieza (*Fairness*, dirá en nuestros días J. Rawls) que racionalmente exigen. Las cláusulas explícitas de esos contratos son mentiras calculadas que ocultan otras, las partes no están en la situación de que ambas sean libres para aceptarlas o rechazarlas. Por tanto, el propósito que anima al contractualismo y que no es otro

91 I. Fetscher, *La filosofía política de Rousseau. Per la storia del concetto democratico di libertà*, trad. L. Derla, 2.ª ed. (Feltrinelli, Milano 1977), pp. 103-104.

92 Rousseau preguntará: «¿Acaso no es la asociación parcial e imperfecta quien produce la tiranía y la guerra? ¿Acaso no son estas las grandes plagas de la humanidad?», *Emile*, V, OC, IV, p. 848.

93 *Emile*, I, OC, IV, pp. 249-250.



que someter al Estado a las exigencias de la dignidad humana<sup>94</sup> —es decir, de la libertad— exige una refundición total de los marcos del contrato hasta desbordar el contractualismo clásico.

¿Es esto posible? Por principio, tiene que serlo. El proceso de decadencia en la historia real permite vislumbrar en negativo la posibilidad de otra historia y otra sociedad conforme con las exigencias esenciales de la naturaleza humana y superadora del unilateralismo vigente. La contingencia básica de la sociedad esclava hace teóricamente pensable, deseable y posible otra sociedad humana libre, que se caracterizará, no por una mayor proximidad al estado de naturaleza, como pretenden algunos que buscaba Rousseau, sino precisamente por su ruptura total con ese estado. Otra cosa naturalmente es que ese camino que, por contraposición al «mal camino» histórico aparece como «camino recto», vaya a ser fácilmente una realidad y oriente de hecho la historia del hombre.

ANTONIO PINTOR-RAMOS

94 En su peculiar estilo, ha insistido en este punto E. Bloch, *Derecho natural y dignidad humana*, trad. F González Vicén (Aguilar, Madrid 1980).