

Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras
División de Estudios de Posgrado
Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía

LIBERTAD POLÍTICA Y CONTRACTUALISMO

UNA LECTURA DEL *CONTRATO SOCIAL* DE J.- J. ROUSSEAU

Tesis que presenta

ROBERTO R. ARTEAGA MACKINEY

Para obtener el grado de Maestro en Filosofía

Tutora: Dra. María G. Herrera Lima



México, Ciudad Universitaria 15 de agosto 2006



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Quiero agradecer a todas las personas que me apoyaron en la elaboración de esta tesis y a aquellas que a lo largo del proceso me animaron. Particularmente agradezco a la Dra. María G. Herrera Lima por su dirección, sus valiosos comentarios, por todo el apoyo brindado y su paciencia y buen ánimo.

Al Dr. Enrique Serrano Gómez y a las doctoras Paulette Dieterlen y Elisabetta Di Castro quiero darles las gracias por su atenta lectura; a la Dra. Corina Iturbe quiero agradecerle sus valiosas sugerencias.

También agradezco a los licenciados Gabriel M. Enríquez Hernández y José Luíz Martínez, así como al ingeniero Julio Pérez su amable disponibilidad y apoyo técnico.

Quiero dedicar mi trabajo a Lizbeth, que me ha enseñado que *es propio del alma un logos que se acrecienta a sí mismo*, y que la conquista de la libertad se alcanza con la expansión de sí, la satisfacción, el cumplimiento y una buena pizca de amor.

Dedico también mi trabajo a mi hija Ana, por su entusiasmo y apoyo; a mi madre y a mi padrastro por su ejemplo, imprescindible apoyo y comprensión y a mi familia por el ánimo que me transmitió.

Pensamiento

“La libertad, como la inocencia y la virtud, sólo se valoran mientras se tienen. El gusto por ellas se disipa tan pronto las perdemos.” J.-J. Rousseau *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. p. 185

Índice

| | |
|--|-----|
| Siglas utilizadas | 2 |
| Introducción | 6 |
| Capítulo primero | 20 |
| Una activa, dinámica e incluyente voluntad política | 20 |
| Un acercamiento al <i>contrato social</i> | 24 |
| El <i>contrato social</i> un texto singular | 26 |
| El ámbito del derecho político | 37 |
| La condición humana | 41 |
| | |
| Capítulo dos | 45 |
| Un funesto azar el surgimiento de la desigualdad | 45 |
| | |
| Capítulo tres | 54 |
| <i>El discurso sobre la economía política</i> | 54 |
| El <i>Manuscrito de Ginebra</i> | 59 |
| El derecho político en el <i>Manuscrito de Ginebra</i> | 73 |
| | |
| Capítulo cuarto | 75 |
| Soberanía: la "voluntad general" | 75 |
| El <i>contrato social</i> desde una visión retrospectiva | 83 |
| Observaciones complementarias al <i>contrato social</i> | 87 |
| | |
| Conclusiones | 94 |
| Notas | 101 |
| Bibliografía | 119 |

SIGLAS UTILIZADAS

- Cs m. n. p. = *Contrato social*. **Libro m, capítulo n, párrafo p.** (Tecnos).
D1= *Primer Discurso*. (*Escritos de combate*, Alfaguara).
D2 = *Segundo Discurso*. **Capítulo n, página n.** (Tecnos).
CD = *Carta a D'Alembert*. (*Escritos de combate*, Alfaguara).
C = *Confesiones*. **Capítulo n, página n.** (EDAF).
E = *Emilio*. **Capítulo n, página n.** (Alianza editorial).
LM = *Cartas escritas desde la Montaña*. (Pléiade. Vol. III).
EP = *Economía Política*. **Capítulo n, página n.** (Tecnos).
B = « Carta a Ch. de Beaumont ». (*Escritos de combate*, Clásicos Alfaguara).
FP = *Fragments Politiques*. (Pléiade, vol. III).
SW = « State of War ». (Ed. G. G. Roosevelt).
RJ = *Rousseau, Jugé de Jean-Jacques. Dialogues*. (Pléiade. Vol. II).
MG = *Manuscrito de Ginebra*. **Capítulo n, página n.** (Contrastes).
EPol = *Escritos polémicos*. (Tecnos).
CSof. = *Cartas morales*. (Alianza editorial).
OC = *Oeuvres complètes*. (Pléiade, vol. IV).
OC* = *Oeuvres complètes*. (Seuil, vol. I, II, III).

Para los datos completos consultar la bibliografía que aparece al final de este trabajo. En ella aparece una lista de las traducciones utilizadas cuya referencia he omitido dentro del texto.

Me he valido de varias traducciones, y en algunos casos, he optado por mi propia traducción, como señalo a pie de página.

En el caso del *Contrato social* he citado por referencias numéricas correspondientes a los párrafos de la edición Tecnos, pese a que en esta edición algunos párrafos de la edición francesa han sido integrados en uno solo, por lo que la numeración se recorre. He optado por traducir *Du Contrat social [Del contrato social]* como *Contrato social*, eliminando la proposición.

INTRODUCCIÓN

“De lo existente a lo posible me parece legítimo sacar consecuencias”
(*Contrato social* III. XII, 5).

En esta tesis llevo a cabo una lectura de la primera parte (libros I y II) del *Contrato social* de J.-J. Rousseau. Abordo el texto desde la perspectiva de la filosofía política. Mi interés principal es dar cuenta de la formulación que se da en este texto del concepto de libertad y, en especial, precisar cuál es el sentido del planteamiento rousoniano en torno a la libertad política. Las preguntas que dirigen mi investigación son las siguientes: ¿dentro de qué coordenadas se puede hablar de una reivindicación de la libertad en Rousseau?, ¿cuál es la naturaleza de la asociación en la que convienen los individuos convocados al acuerdo social reconociendo que son motivados por el amor propio y por el interés, y cuyo propósito es asegurar su libertad?, ¿qué relaciones se dan entre libertad y obligación política?, ¿cómo entender la libertad dentro del marco de la autoridad absoluta de la voluntad general?, ¿cuál es el marco de la libertad individual en la sociedad política legítima?

Sostengo que la filosofía política de Rousseau parte de la idea de que una sociedad política legítima debe respetar la libertad humana y, en consecuencia, debe procurar sus condiciones. Mantengo que Rousseau defendió un concepto de libertad que requiere condiciones: para él, la lealtad al bien común constituye un requisito previo para que los agentes morales aseguren su libertad bajo condiciones de interdependencia, y esta lealtad es la única manera de garantizar su libertad. Esta es, según argumentaré, la formulación central del concepto de libertad en el *Contrato social*.

Sin embargo, en este texto, Rousseau no especifica en detalle este bien común sino que lo identifica con otros conceptos teóricos: la autonomía, el desarrollo moral y la independencia política, lo que conlleva problemas en la interpretación de su filosofía. Esta problemática se ve exacerbada cuando Rousseau identifica el bien común con la voluntad general. Muchos intérpretes se han preguntado si tal identificación es posible: ¿es compatible una idea moderna de libertad con un concepto tal como la voluntad general?

El pensamiento político de Rousseau está encaminado a encontrar una solución satisfactoria al problema moderno de la legitimidad política. Uno de sus problemas fundamentales lo encontramos en la siguiente interrogación: ¿en qué consiste la obediencia política legítima? Es decir, ¿a qué estoy obligado en cuanto sujeto racional, autónomo, que vive dentro de una sociedad políticamente organizada y a la cual me debo como persona digna (libre), y de la cual reclamo seguridad para mi persona así como para mis bienes? O bien, para ponerlo en términos negativos, ¿cómo y de qué manera puedo defender mi dignidad en tanto que sujeto activo que reconoce, por una parte, que el fin de la sociedad no es sólo asegurar su libertad y bienestar sino la de todos los miembros de la comunidad en condiciones de igualdad, pero por la otra, requiere afirmarse en su particularidad, sin romper los puentes de confianza que necesariamente se establecen para poder vivir en un espacio social y un mundo cada vez más complejo y diverso?

Se ha señalado que la preocupación de Rousseau por la cuestión de la legitimidad tiene su origen, en conjunto con otros factores, en el agudizamiento de la recesión del papel regulativo de las costumbres en la vida política moderna y su reemplazo por la supremacía de la ley. También se ha señalado que la consciencia de esta situación constituye una de las más preclaras intuiciones de Rousseau, y que a partir de ella desarrolla algunas de sus propuestas más polémicas y originales. Por una parte, Rousseau se propone conformar y fundamentar teóricamente, es decir, jurídicamente, el estado de derecho, “poner la ley por encima del hombre”¹, por la otra, en otra esfera, trabajar el hábito y las costumbres con una ingeniería motivacional con efectos sociales y en base a un diseño institucional. Pero, ante todo, se trata de *crear un horizonte de confianza*, de consenso compartido, de actuar en común más que de argumentar en contra. Este horizonte de confianza es eminentemente igualitario. Como señala Grace G. Roosevelt:

Después de que ganemos un contexto de la confianza, es posible que nuestro concepto de la justicia se extienda hasta incluir a otras personas que no pertenecer a nuestra propia comunidad. La calidad de miembro en una sociedad particular [...] nos da, por primera vez, la posibilidad de actuar según los preceptos de la razón y de la conciencia liberándonos del constreñimiento de la competencia y de la inseguridad. Pero el trayecto hacia esta posibilidad de convertirse en criaturas morales y racionales no descansa en la discusión moral: encuentra su base en la construcción de nuevos ambientes sociales y políticos a través de los cuales podemos devenir ciudadanos.²

Al respecto, Joshua Cohen, en su estudio sobre Rousseau, *A Free Community of Equals, Rousseau on Democracy*, señala que en tal sociedad, los ciudadanos comparten una comprensión del bien común fundada en un acuerdo igualitario entre los miembros para refrenarse y evitar imponer cargas a otros ciudadanos que ellos mismos, como miembros, estarían poco dispuestos a soportar.³ De manera que el contenido de ésta comprensión del bien común refleja una preocupación igualitaria por el bien de cada ciudadano. Los ciudadanos suponen que una comprensión compartida es la autoridad suprema en las deliberaciones políticas, y lo expresan al elaborar en común y de manera conjunta las leyes de su comunidad. Reconocen las obligaciones políticas establecidas conforme a lo fijado por estas leyes, y los límites de la regulación legal colectiva como establecidos por la necesidad de justificar tal regulación con referencia al bien común (Cs II. I, 1; II. IV, 5; II.VI; II. XI, 2). Rousseau es explícito:

Desde cualquier perspectiva que nos remontemos al principio, llegaremos siempre a la misma conclusión, a saber: que el pacto social establece entre los ciudadanos una igualdad de naturaleza tal que todos se comprometen bajo las mismas condiciones y deben disfrutar de los mismos derechos. [Más aún] Cuando no se hallan sometidos más que a tales convenciones, no obedecen a nadie sino a su propia voluntad (C II. IV, 8).

La crítica al despotismo por parte de Rousseau y su énfasis en la idea de que el pacto social es un acto voluntario que busca un consenso deliberativo está en plena conformidad con una defensa de la libertad política en este sentido: la única manera de alcanzar la autodeterminación, dado el amor propio y la interdependencia social, requiere de un acuerdo que establezca una voluntad consensuada para avanzar esos intereses y garantizar el marco que los hace posibles. Este marco apela a la autonomía de la persona y tiene por base un ideal razonable que pretende hacer al hombre dueño de sí y, en consecuencia, agente activo en la conducción de su destino político.

La formulación de esta idea de libertad positiva por parte de Rousseau no es simple ni unidimensional sino que, por el contrario, su concepción es compleja. La libertad y la igualdad son las dos características básicas de la sociedad legítima propuesta por el *Contrato social* y, en ella, la libertad no es una libertad incondicionada o negativa; ni tampoco es identificada con la libertad natural o la libertad civil; en cambio, se trata de la libertad moral, aquella que “hace al hombre dueño de sí mismo” (Cs I.VII). Esta libertad

sólo es posible dentro de una comunidad que tiene por base el reconocimiento de una igualdad básica; y que, por ende, conlleva varias *condiciones*. Algunas de estas condiciones son desarrolladas dentro del planteamiento del *Contrato social*, otras más lo son a lo largo de su obra filosófica, particularmente en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* y en el *Emilio*. La investigación antropológica tanto como el proyecto pedagógico y el proyecto político del Ciudadano de Ginebra tienen como fin hacer posible la emergencia, el desarrollo y la conservación de seres humanos libres y jurídicamente iguales.

La autonomía del agente moral, alcanzada a través de la comunidad política legítima, es la contribución distintiva de Rousseau a la teoría política.⁴ Su característica distintiva es que la libertad, como autonomía, requiere del marco de la comunidad política definido por el consenso generado por la voluntad general. Sólo dentro de este marco la persona es libre y, en cuanto que tal, desea afirmar el marco mismo de las reglas: quiere “tener su propia voluntad como regla” (LM 807). La fuente de lealtad al bien común es la libertad que los individuos socialmente interdependientes tratan de preservar. En consecuencia, el problema de Rousseau es la legitimación de un nuevo concepto de libertad.⁵ O bien, para enunciar la problemática en términos tradicionales, encontrar una forma de obligación política legítima. Como se recordará, la legitimación que Rousseau lleva a cabo en su filosofía política ha sido muy criticada⁶, especialmente por la tradición liberal. Sin embargo, y pese a ello, es innegable que el *Contrato social* ha tenido una influencia notable dentro de la filosofía política contemporánea pues para Rousseau el componente capital de la libertad es el goce de la capacidad de no ser vulnerable a la voluntad ajena, es decir a no aceptar la dominación y la dependencia política.⁷ El problema de la libertad aparece con toda su contundencia en el párrafo inicial del *Contrato social*:

El hombre nació libre y en todas partes se encuentra encadenado. Algunos se creen los dueños de los demás aun siendo más esclavos que ellos. ¿De qué manera se ha producido este cambio? Lo ignoro. ¿Qué puede hacerlo legítimo? Creo poder resolver esta cuestión (Cs I, I.1).

* * *

En esta tesis reviso algunas de las lecturas que recientemente se han hecho de la filosofía política de Rousseau centrándome en particular sobre el problema de la libertad. Para ello he dirigido mi análisis a la parte propiamente jurídica del *Contrato social*, la primera parte, que constituye un análisis de la relación entre libertad y obligación; con respecto a los aportes de la crítica sobre este particular, he revisado una serie de interpretaciones, directamente referidas a Rousseau, seleccionado aquellas que inciden en esta problemática. Mi interés, como señalé antes, es establecer un estado de la cuestión que dé cuenta de la recepción contemporánea de este aspecto específico de su reflexión, así como en especial consignar algunas de las aportaciones de la crítica especializada sobre esta problemática. Por la naturaleza misma del trabajo no he pretendido llevar a cabo una revisión exhaustiva ni múlti-temática.

En el primer capítulo desarrollo una sucinta presentación de los principales argumentos jurídicos del *Contrato social*, y planteo la problemática de la libertad en la primera parte de este texto. Aquí postulo que la libertad es caracterizada por Rousseau ante todo como no dominación. Caracterizo al pensamiento rousoniano como un pensamiento contra la “servidumbre voluntaria”.

En el segundo capítulo presento los principales argumentos del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. En este texto reviso la idea de libertad natural, que Rousseau identifica con independencia, y las nociones de amor propio y de perfectibilidad. La tesis central que analizo es la siguiente: “el hombre es un ser naturalmente bueno amante de la justicia y del orden; que no existe perversidad original en el corazón del hombre [...] y que todas las maldades humanas provienen de su vida social” (CB 540). Esta tesis sobre la bondad natural del hombre, lejos de ser una afirmación ingenua, permite a Rousseau articular una crítica a la civilización y bosquejar una solución política alternativa a la solución propuesta por Hobbes sobre la legitimidad y la obediencia política.

Motivados por el amor propio y por su perfectibilidad —las características específicas del hombre junto con la libertad— “los hombres se vuelven malos” (CB 540), sin embargo,

gracias a estas mismas características intrínsecas, el ser humano puede perfeccionar su modo de existencia, un modo de existencia que en un largo proceso histórico ha devenido social. La idea es que el ser humano, caracterizado como un individuo auto-interesado, al convertirse en un ser social y moral transforma su naturaleza y por ello “los hombres son malvados; una triste y constante experiencia ahorra la prueba” (D2, n1, 14). A partir de esta transformación hay varias maneras en las cuales su amor propio y sus intereses particulares encuentran distintos modos de expresión. Si bien el desarrollo (efectivo) de las potencias cognitivas ha conducido al vicio (es decir, a un estado conflictivo que puede ser caracterizado como de tipo hobbesiano), los seres humanos son libres y perfectibles; y, aunque nuestras potencialidades se hayan expresado de manera viciosa, es posible expresarlas de otra manera: es posible expresarlas de manera virtuosa. El auto-interés, o amor propio, no es necesariamente egoísta sino que si es entendido como autoestima, amor de sí, constituye la base de la dignidad humana que requiere de la igualdad. Esta igualdad es ante todo no dominación, no servidumbre. A partir de estas premisas se puede establecer una fe razonable en la naturaleza humana que constituye la premisa básica del planeamiento político de Rousseau, expresado en el *Contrato social*.

En el tercer capítulo reviso un par de formulaciones del concepto de libertad que Rousseau elabora en otros textos anteriores y contemporáneos al *Contrato social*. En particular, retomo algunas tesis de la argumentación sobre la libertad y la propiedad que aparecen en el *Discurso sobre la economía política*. Asimismo, retomo, de este mismo texto, la caracterización de la ley. Para Rousseau la libertad existe gracias a la ley. El ordenamiento jurídico permite la justicia, la equidad y la libertad. Dentro de este tercer capítulo reviso un argumento presente en la versión preliminar del *Contrato social* conocida como *Manuscrito de Ginebra*, con el cual Rousseau rechaza la idea de que el bien común sea un concepto natural que se pueda generar de manera espontánea, o bien, a partir de un razonamiento cuyas premisas pretendan avanzar los intereses egoístas. En este argumento una idea de “opción racional”, presente en Hobbes y en Diderot, es puesta en entredicho por Rousseau. Sí las partes involucradas en el contrato social estuvieran exclusivamente motivadas por el “amor propio inflamado” se presentaría en el derecho político un verdadero problema, el absolutismo sería irrefutable. Frente a la interpretación “hobbesiana auto-interesada” que

supone que los individuos son motivados inicial y simplemente por sus propios intereses, Rousseau distingue y enfatiza el “interés bien entendido” y los intereses a largo plazo. Éstos no se reducen a la protección del individuo y sus bienes (“intereses propios”) sino que demandan tomar en cuenta la dignidad de la persona y, para ello, a la comunidad a la que se debe y gracias a la cual se mantiene y conserva. Con ello emerge el fundamento de la sociedad legítima: la ley: “La primera ley, la única ley fundamental y genuina que emana inmediatamente del pacto social es que cada uno en todas las cosas prefiera el mayor bien de todos” (MG II. IV). Con ello Rousseau propone la generación de un horizonte de confianza y racionalidad, que muestra que es posible avanzar los intereses de todos.

En el cuarto capítulo retomo, en sus grandes líneas, los planteamientos centrales del *Contrato social* (libros I y II) en torno a la libertad, y los expongo sucintamente, resaltando sus distintos centros problemáticos. Enfatizo que solamente una sociedad con una voluntad general puede asegurar la satisfacción estable de los intereses a largo plazo: “Solamente si los individuos son motivados directamente por las razones de una buena voluntad común la asociación funcionará de acuerdo al largo plazo para ese bien”⁸. El *Contrato social* trata de asegurar las condiciones de la libertad. Estas condiciones tienen como base la igualdad y la cooperación. Esto conlleva limitaciones a la libertad, lo que he denominado, siguiendo a otros interpretes, sus *condiciones*⁹. Como se verá durante el desarrollo de este trabajo, la argumentación de Rousseau parte de la premisa de que la libertad es irrenunciable pero no es incondicional ni absoluta. “Renunciar a la libertad es renunciar a la condición de hombre, a los derechos de la humanidad, e incluso a los deberes. No hay compensación posible para quien renuncia a todo. Tal renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre, y eliminar la libertad a su voluntad implicaría arrebatar la moralidad a sus acciones” (Cs I. IV, 6).

Finalmente, concluyo esta tesis argumentando en favor de la interpretación que hace del pensamiento político de Rousseau, enmarcado en el *Contrato social* y en otros textos, una filosofía de cierta libertad republicana. Para el filósofo del *Contrato social*, la voluntad general en parte consiste en reconocer que no son las razones auto-interesadas las fundamentales. La suprema voluntad general es un *medio* para avanzar los propios intereses

de largo plazo. Generar una voluntad general, en síntesis, consiste en actualizar a nivel político la autonomía alcanzada por los sujetos conscientes y responsables. Desde esta perspectiva, la libertad política es una construcción, es decir, un logro artificial, un artificio en la esfera moral o ética.¹⁰ Esta construcción sostiene la tesis sustantiva de que procurar el bien común es lo correcto. El bien común es procurar las condiciones en que se da la libertad. El horizonte a partir del cual se construye este artificio es el conflicto, esto es, desde una perspectiva agonal y política, aunque la formulación de la respuesta que de él se elabora en el *Contrato social* es formal, ideal, pues se da dentro de la esfera jurídica¹¹.

* *

A parte del análisis del concepto de libertad me centraré en algunos argumentos que nos permiten entender en alguna medida la complejidad y la tensión de la noción de voluntad general. Esto es importante porque, como señala P. Pettite, Rousseau ocupa un lugar importante en la filosofía política contemporánea si no se le lee como un autor populista (por populista entiende la idea expresada en la frase: “el pueblo como amo y el estado como siervo”). La voluntad general es importante pues es el mecanismo que le permite a Rousseau fundar una idea de bien común con base en la voluntad del individuo universalizando su interés. Por otra parte, junto con esta idea, también retomo algunas tesis que acentúan el individualismo metodológico de Rousseau.

Propondré, además, apoyándome en distintos argumentos de cierta tradición hermenéutica rousoniana, que resulta especialmente clarificador considerar la formulación del *Contrato social* desde la esfera jurídico normativa, pues la necesidad de una identidad completa entre lo particular y lo universal sólo es inteligible en una esfera de abstracción muy elevada y, si ésta no es reconocida como tal, la argumentación conlleva una serie de consecuencias poco libertarias. Esta necesidad de lograr la identidad entre el principio ético de la autonomía, que forma el ideal político de la voluntad general, con la función heterónoma del legislador y de la religión civil, no es ni podrá nunca ser, en manera alguna, considerada en un mismo plano de abstracción dentro del sistema de Rousseau. Tampoco lo serán las formulaciones del individuo postcontractual que aparecen en los textos posteriores a la publicación del *Contrato social*.¹²

Como sabemos, el contractualismo que proviene de la línea hobbesiana, sostiene que las personas son sobre todo “auto interesadas”, es decir, están ante todo interesadas en sí mismas. Existe un imperativo racional que consiste en hallar la mejor estrategia para lograr la maximización de los propios intereses y se supone además que esta estrategia conducirá al agente a actuar de manera moral. Desde esta perspectiva, lo moral es eminentemente racional y las normas morales están determinadas por la maximización de los intereses racionales particulares. Por el contrario, el contractualismo que proviene de la línea del pensamiento social, sostiene que la racionalidad requiere que respetemos a las personas en su contexto (hábitos, tradiciones), es decir, que tomemos en cuenta a la comunidad a la cual se deben. Los principios morales deben ser tales que puedan ser justificados por cada persona, en particular, y a la par, por la comunidad de la que tal persona forma parte. De tal manera que debemos de tomar en cuenta a los individuos por estar motivados por su propio interés y no por la mera obligación para justificar algo público. Con ello, los estándares de la moralidad son lo que cada uno sostiene, con base a su “interés bien entendido.”¹³

En Rousseau encontramos este tipo de formulación que caracteriza el contractualismo que proviene de lo que John Rawls denomina la línea del pensamiento social. En la filosofía de Rousseau se trata de avanzar los intereses particulares pero no de cualquier manera ni a cualquier precio. Por una parte, los intereses particulares no necesariamente se reducen al interés egoísta; ni la justicia se reduce al cálculo racional de intereses particulares.¹⁴ Por la otra, la obligación política para ser legítima debe ser libre y voluntariamente aceptada. Es más, debe ser auto-generada por el individuo dentro del marco normativo de la comunidad. Y, sin embargo, esta dependencia contractual constituye “el acto más libre del mundo; habiendo nacido todo hombre libre y dueño de sí mismo, nadie puede, bajo ningún pretexto, someterlo sin su consentimiento” (Cs IV. II, 5).

La legitimidad que propone Rousseau está basada en un contrato que se establece entre agentes autónomos. Y, desde esta perspectiva, se le puede conferir al amor propio una función positiva. No todas las pasiones que tocan al amor propio son rencorosas e irascibles; las hay que pueden ser «humanas y dulces», y desarrollarse en el sentido de la «conmiseración» y la «beneficencia» (E IV, 523). Además, la búsqueda y el mantenimiento

de la conservación (la propia y la de la unidad política que la posibilita) está acompañada de una preocupación por procurar libertad y justicia, bajo condiciones de igualdad. Esta preocupación reconcilia la “voluntad general” con la autonomía. La libertad moral consiste en pensar que el contrato debe mantenerse como un acuerdo consensuado (generado a partir de la incluyente autoridad de la voluntad general) y aceptar esta autoridad en parte porque el contrato tendrá ese resultado incluyente. Esto, como argumenta J. Cohen, “constituye una demanda plausible sobre el acuerdo inicial y sobre las condiciones de gobierno autónomo bajo condiciones de interdependencia social”¹⁵.

Sin llegar a afirmar que la formulación de Rousseau parte de un razonamiento de tipo utilitarista y pragmático de la opción racional como amor propio (argumento muy en boga en el siglo XVIII), podemos señalar que su planteamiento no es ajeno a los argumentos que parten del propio interés, sólo que este debe ser restringido al interés “bien entendido”. “Nadie desea el interés público a menos que esté en acuerdo con el propio” (B 937; Cs IV. I, 6). Desde esta línea de interpretación muchos de los argumentos que plantea Rousseau en torno a la libertad adquieren una relevancia particular. El *Contrato social* puede leerse desde una perspectiva que reivindica la libertad individual. Si el mal social es producto de la preferencia egoísta que cada uno se adjudica, El *Emilio*, y el *Contrato social*, son dos grandes proyectos teóricos cuyos principios invitan a “volver el mal contra sí mismo”¹⁶. En la esfera política este proyecto se plantea de la siguiente manera: “Esforcémonos por sacar del mal el remedio que debe curarlo. Corrijamos si es posible mediante nuevas asociaciones el defecto de la asociación general. [...] Mostremos en el arte perfeccionado la reparación de los males que el arte inicial hizo a la naturaleza” (MG II, IV, 340).

Para hacer inteligible este proyecto en la esfera política, preciso las tesis que Rousseau propone en torno al amor propio. Los intereses racionales del hombre no necesariamente se limitan al interés particular (egoísta) sino que el “amor de sí”, es decir, la forma virtuosa del amor propio (D2 135), permite maximizarlos universalizando una comprensión del agente moral como ser libre e igual. En consecuencia, referiré las implicaciones de esta línea de argumentación al problema de la obediencia política. Rousseau encuentra que es la racionalidad (cuando aparece) del hombre la que permite mantener las condiciones de la

libertad. La aspiración a la libertad es un proyecto racional constructivo para el sujeto político. La dimensión social del deseo de ser libre aparece al configurar su existencia política que se opone a la “servidumbre voluntaria”¹⁷.

Como punto final de esta ya larga introducción quisiera referirme a un último asunto, en el cual retomo un importante señalamiento generado en el proceso de revisión de este trabajo, y que apunta a la clarificación de la postura de Rousseau en torno a la distinción entre los conceptos de libertad negativa y de libertad positiva. Como sabemos, tradicionalmente esta distinción ha sido considerada como nodal en la interpretación del concepto de libertad. En líneas generales ser negativamente libre —en sentido moderno— consiste en estar libre de la interferencia de otros para perseguir aquellas actividades que, inserto en una cultura apropiada, uno es capaz de alcanzar sin la ayuda de otros: “pensar lo que uno quiere, decir lo que uno piensa, circular por donde uno quiera, asociarse con cualquiera que lo acepte, y del mismo modo con el resto de las libertades tradicionales. Por su parte, ser positivamente libre requiere más que esto: puede requerir la libertad de participar en la autodeterminación colectiva de la comunidad. [...] Libertad tanto frente obstáculos internos de debilidad, compulsión e ignorancia como frente obstáculos externos que provienen de la interferencia de otros, e incluso el logro de una cierta perfección moral”¹⁸. El concepto de libertad positiva corresponde a la participación directa de los ciudadanos en la toma de decisiones colectivas, a la dedicación a la vida pública, al ejercicio del poder político, a las llamadas libertades sociales, e incluso al reconocimiento recíproco que se da dentro de una comunidad democrática.

Como sabemos, I. Berlin cuestionó este término pues tiene poco que ver con la libertad como no interferencia:

¿Puede llamarse libertad a la lucha por el status más elevado y el deseo de salir de una posición inferior? ¿Es mera pedantería limitar el sentido de la palabra libertad a los principales sentidos estudiados anteriormente o, como sospecho, estamos en peligro de llamar aumento de libertad a cualquier mejora de la situación social que quiere un individuo, lo cual hace el término muy vago y extenso y lo convierte virtualmente en un término inútil?¹⁹

El sentido positivo de libertad puede identificarse, según Berlin, con la autodirección colectiva; implica a los llamados derechos sociales; y, en su ambigüedad, remite a la

autonomía y a la teoría de la soberanía popular (cuyo *dictum* es “al darme a todos no me doy a ninguno” del *Contrato social* de Rousseau). Por todo ello, podemos preguntarnos por el sentido de la reivindicación de la libertad positiva por parte de Rousseau. ¿Pervierte la filosofía del ginebrino el sentido auténtico de la libertad priorizando la idea de la libertad positiva —que conlleva la idea de autodirección? Para Berlin, los liberales quieren disminuir la autoridad como tal, mientras que los demócratas “quieren ponerla en sus propias manos”. Y “esto es una cuestión fundamental”—señala—“No constituyen dos interpretaciones diferentes del mismo concepto, sino dos actitudes propiamente divergentes e irreconciliables respecto a la finalidad de la vida.”²⁰ Evidentemente I. Berlin tiene mucha razón: los peligros que ve son amenazas reales. Los problemas que afloran en la filosofía política de Rousseau y sobre los que Berlin nos pone en guardia, son innegables, estudiosos del *Contrato social*, como Ch. Bertram lo reconocen. Sin embargo, creo la perspectiva del enfrentamiento frontal no es quizás la más acertada para nuestro análisis. Desde una perspectiva socialista democrática Norberto Bobbio señaló: que “En la historia de la formación del Estado constitucional moderno la demanda de libertad política procede a la par con la demanda de las libertades civiles, incluso, es necesario reconocerlo, si la consecución de las segundas, o al menos de algunas de ella, antes que otras la libertad religiosa, la libertad de opinión y la libertad de prensa, va por delante de la plena consecución de la primera”²¹.

Y, por otro lado, desde una perspectiva liberal republicana, como la que sostiene J. F. Spitz y P. Pettite, recientemente se ha destacado que la distinción entre ambas libertades no es tan precisa y que más bien ha ocasionado un mal al pensamiento político pues “ha alimentado la ilusión filosófica de que, detalles aparte, sólo hay dos modos de entender la libertad: de acuerdo con el primero, la libertad consiste en la ausencia de obstáculos externos a la elección individual; de acuerdo con el segundo, entraña la presencia, y normalmente el ejercicio de las cosas y las actividades que fomentan el autodomínio y la autorrealización: en particular, la presencia y el ejercicio de las actividades participativas y de sufragio, merced a las cuales los individuos pueden unirse a otros en la formación de una voluntad común, popular”²². Uno de los problemas que acarrea esta dicotomía es que ha nutrido otra dicotomía filosófica: la que se da entre libertad privada y libertad pública, y con ello que,

“quienes hablan de la libertad de los tiempos premodernos estaban casi siempre interesados en la pertenencia y la participación democrática y en la auto realización que supuestamente traen consigo [...] [mientras que, por otro lado,] los modernos [...] se ven como el producto de una sociedad cambiante, mas individualista y que desdeña el ideal de participación ciudadana a favor de la esfera privada de actividad en la que cada individuo puede seguir su propio camino.” Pero, como señala P. Pettite a continuación del pasaje citado, “si a pesar de todo [...] se viene en apoyo de la participación democrática, no es porque se la considere que tiene [valor] en sí misma, sino porque sirve a propósitos útiles para la defensa del individuo”²³.

En consecuencia, y retomando esta observación, aunque no pretendo desconocer el valor de las libertades positivas, ni los problemas que conlleva el planteamiento rousoniano de la soberanía popular autónoma, el concepto de libertad que me ha importado subrayar ha sido el de “libertad como inmunidad frente al control arbitrario”, libertad como no dominación, libertad como no servidumbre, conceptos que corresponden, si entiendo bien la argumentación de Pettite en *Republicanismo*, a un tercer momento, “radicalmente diferente”, de entender la libertad y las exigencias de la libertad: “Describo —señala Pettite— este tercer enfoque como republicano [...] [y corresponde a un] énfasis puesto en la importancia de ciertas instituciones: por ejemplo, un imperio de la ley en vez de un imperio de los hombres; una constitución mixta, y un régimen de virtud cívica, régimen bajo el cual las personas se muestran a servir, y a servir honradamente en los cargos públicos. Al final el elemento más importante de la tradición puede haber sido el hábito de conceptualizar la libertad de un modo distinto [...] [que implica]: presupuestos firmes respecto a los derechos de las personas sometidas a la ley [...] Derechos erigidos frente al poder absoluto”²⁴. Creo que Rousseau está comprometido con una idea de libertad en este sentido y que su argumentación no se limita a la “libertad positiva”. Sin embargo, para retomar el señalamiento de Bobbio, hay que reconocer que “mientras las libertades civiles son una condición necesaria para el ejercicio de la libertad política, ésta, es decir, el control popular del poder político, es una condición necesaria para la consecución del primero, y para la conservación, después, de las libertades civiles”²⁵.

Mi tesis consiste en sostener que en una lectura de la filosofía política de Rousseau que tome en cuenta las aportaciones que los estudios sobre su obra brindan actualmente, debe reconocer ciertos límites para interpretar su filosofía. El sentido general de su filosofía, incluyendo al *Contrato social*, es asegurar las condiciones de la libertad²⁶. Desde la perspectiva de este texto la reformulación del problema es, entonces, “¿en qué forma de asociación convendrían individuos socialmente interdependientes, si están interesados en proteger su persona, sus bienes y en permanecer libres?”²⁷

Reconozco que al analizar la filosofía política de Rousseau se tiene que tener presente la equivocidad de ciertas formulaciones y el *status nascendi* de otras más. Los planteamientos de Rousseau no son tan claros como nos gustaría que fueran y no están libres de equívocos e, incluso, de formulaciones contradictorias. Me propongo destacar el sentido y la importancia de algunos de los planteamientos roussonianos después de una lectura sosegada de su obra. Parto del reconocimiento de una pluralidad de interpretaciones que, aunque son divergentes en algunos puntos, convergen en que existen los suficientes elementos para ver en Rousseau no a un “enemigo de la libertad” sino a un atento explorador de nuestra frágil condición humana. No puedo ver a Jean-Jacques sino como un vigía, alertándonos y poniéndonos en guardia contra la “servidumbre voluntaria”.

Sí el *Contrato social* sigue siendo “un libro para todos los tiempos”, como quería Rousseau, es por que los problemas planteados en él no han sido resueltos ni han dejado de ser problemas centrales para la filosofía política. Respecto a las respuestas contenidas en este *tratado de derecho político*, se trata sin duda de respuestas meditadas y profundas, de las que habrá que dar cuenta contextualizándolas más que condenándolas inexorablemente²⁸. Como señala Leo Strauss “la cuestión es, pues, no de que manera resolvió el conflicto entre el individuo y la sociedad sino en que términos concibió este conflicto indisoluble”.

¹ Rousseau, J.-J., *Lettres philosophiques*, éd. H. Gouhier, p. 167. Citado por Goyard-Fabre, S., *Politique et philosophie dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*. Thémis Philosophie, PUF, Paris, 2001. p. 49. (La traducción es mía).

² Roosevelt, Grace, G., *Reading Rousseau in the Nuclear Age*. Temple University Press. Philadelphia, 1990. p. 88. (La traducción es mía).

³ Cohen, Joshua, *A Free Community of Equals. Rousseau on Democracy*. Oxford University Press, 2006. Manuscrito Consultado en red, 255 pp. p. 6. (22/04/06).
< http://web.mit.edu/polisci/reaserch/cohen/free_community_of_equals.pdf >

⁴ Cohen, Joshua., *op. cit.*, p. 144. (La traducción es mía).

⁵ “La protección de los intereses de la persona y sus bienes no constituye el único propósito primario de los participantes en el contrato y, en particular, no es la única fuente de lealtad al bien común que se construye a partir de ella. Su fuente es la libertad que los individuos socialmente interdependientes tratan de preservar”. *Ibíd.*, p. 150. (La traducción es mía).

⁶ Jonathan Wolf resume las coordenadas de la crítica liberal: “Primera: aunque sea cierto que en una sociedad muy unida y notablemente igualitaria pueda formarse y percibirse con relativa facilidad una voluntad general, no es cierto que las sociedades contemporáneas respondan a este modelo; ni es deseable que sea así. En segundo lugar, no es fácil sentir admiración por el modo en que Rousseau trata a los que defienden una opinión minoritaria. Los disidentes serán «forzados a ser libres». Finalmente, los críticos de Rousseau no aceptan que se equipare la libertad con la obediencia, aun cuando se trate de la «una obediencia a la ley que uno mismo se impone». A fin de lograr que la democracia este instrumentalmente justificada —que es una forma de conseguir resultados moralmente correctos— Rousseau tiene que sellar herméticamente, los lazos sociales. Tan herméticamente, de hecho, que su sistema se vuelve represivo hasta un punto intolerable”. Wolf, Jonathan, *Filosofía política. Una introducción*. Ariel, Barcelona, 2001. pp. 113-114.

⁷ “Los grandes nombres de esta tradición republicana más moderna incluyen a Harrington, a Montesquieu y tal vez a Tocqueville; también a Rousseau, obvio es decirlo, si se interpreta su obra de un modo no populista”. Señala Philip Pettit en *Republicanism*. Editorial Paidós, Barcelona, 1999. Pág. 38.

⁸ Cohen, J., *op. cit.*, p. 57. (La traducción es mía).

⁹ “La libertad *es*, en primer lugar, una condición que, acto seguido, tiene condiciones. Ella es lo condicionante y lo condicionado. La libertad *es* una condición, es decir, es condición de toda obligación, por lo tanto, es condición del reconocimiento del derecho positivo. Es necesario entender por qué la libertad es una condición lógica, y también, por qué es una condición de posibilidad (como después Kant la llamará). La libertad se supone *a priori* en el acto mismo de la obligación, ya que sin contar con una libertad susceptible de reconocer y de respetar las obligaciones, el concepto de obligación no tendría ni sentido ni eficacia. La obligación es una modalidad de la libertad. Es esta relación analítica entre obligación y libertad lo que autoriza a Rousseau a afirmar su “principio”. Bachofen, Blaise, *La condition de la liberté. Rousseau Critique de la Raison Politique*. Payot & Rivages. Paris, 2002. p. 11. (La traducción es mía).

¹⁰ “Aquel que ose emprender la obra de instruir un pueblo, debe sentirse capaz de cambiar, por decirlo así, la naturaleza humana; de transformar a cada individuo que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en una parte de un todo más grande, del que recibe, en cierto modo, este individuo su vida y su ser; de alterar la constitución del hombre para reforzarla; de reemplazar la existencia física e independiente, que hemos recibido de la naturaleza, por una existencia parcial y moral. Es preciso, en una palabra, arrebatarse al hombre sus propias fuerzas para darle otras que le sean extrañas, y de las cuales no puede hacer uso sin el auxilio de otro. Cuanto más muertas y destruidas estén esas fuerzas, más grandes y duraderas serán las adquiridas, y más sólida y perfecta será la institución; de modo que, si cada ciudadano no es nada, no puede nada sin todos los demás, y, si la fuerza adquirida por el todo es igual o superior a la suma de las fuerzas naturales de todos los individuos, se puede decir que la legislación ha alcanzado la máxima perfección de que es capaz”. (Cs II, VII, 3).

¹¹ Goyard-Fabre, S., *op. cit.*

¹² Cf. Gauthier, David, “Le Promeneur solitaire: Rousseau and the Emergence of the Post Contractual Self”. *Philosophy and Policy*. Vol. 8, 1990. pp. 35-57.

¹³ “Un rasgo de la justicia como imparcialidad es el pensar que los miembros del grupo en la situación inicial son racionales y mutuamente desinteresados.” *Teoría de la justicia*. Rawls, John, P. 31. Fondo de Cultura Económica, México, 1985. Para una discusión sobre el egoísmo y contractualismo, cf. Gauthier quién define el egoísmo, siguiendo a G. E. Moore como la doctrina que sostiene que “cada uno de nosotros debe perseguir

como fin último la mayor felicidad posible para sí mismo.” Esto es, identificado de esta manera, mantiene una racionalidad práctica de maximización de utilidades. Gauthier, David, *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*. Paidós, Barcelona, 1988. p. 12.

¹⁴ No cuando son referidos a la comunidad política específica. Dentro de la perspectiva del derecho internacional lo que encontramos “es una guerra de todos contra todos”. Roosevelt, G. C., op. cit, p. 30.

¹⁵ Cohen, J., *op. cit.*, p.145. (La traducción es mía).

¹⁶ Starobinski, Jean, *Remedio en el mal. Crítica y legitimación del artificio en la época de las Luces*. A. Machado Libros S. A., Madrid. 2000. p.183 y ss.

¹⁷ En el *Contrato social* aparece con el sentido de aquello “que la libertad hace cuando se niega a sí misma.” Esta expresión remite a Etienne de La Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Tusquets Editores, Barcelona, 1980. p. 55. Cf. «Prefiero una libertad arriesgada a una esclavitud tranquila» (Cs III IV, 7).

¹⁸ Pettite, Philip, *Republicanism*. Paidós, Barcelona, 1999. p. 118.

¹⁹ Belin, Isaiah, Dos conceptos de libertad en *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Alianza Editorial Madrid, primera reimpresión, 2000. p. 264.

²⁰ *Ibíd.* p. 273.

²¹ Bobbio Norberto, *Igualdad y Libertad*. Paidós. Barcelona, 1993. p. 117.

²² Pettit, Philip, *Republicanism*. Una teoría sobre la libertad y el gobierno. P. 28.

²³ *Ibíd.* p. 37.

²⁴ *Ídem*

²⁵ Bobbio op. cit. p. 117.

²⁶ Bachofen, B., *op. cit.* p. 14. “La necesidad de tomar seriamente el ejercicio político de la libertad prueba su necesidad concreta en los efectos de su denegación —lo mismo que en la pérdida de la unidad psicológica que vive el sujeto— individuo, sobre los métodos de la errancia y el sufrimiento. Si la idea de un "pueblo unido" no puede confinarse en el "país de las quimeras", es simplemente porque el pueblo, por el hecho de serlo, posee una existencia política, está ya conjuntado. En consecuencia, debe inventar imperativamente las condiciones que prioricen una vida conjunta. La desdicha a la que se condena una sociedad que reduce la libertad pública a las libertades que se cruzan sin encontrarse en el espacio público es la verdadera piedra de toque de la cuestión política. Es la prueba donde se verifica la necesidad de concebir el bien común como disfrute de un mundo compartido”. *op. cit.*, p. 319. (La traducción es mía).

²⁷ Cohen, J., *op. cit.*, p. 140. (La traducción es mía).

²⁸ Strauss, Leo, *Natural Right and History*. The University of Chicago Press. Chicago, 1971. p. 262. (La traducción es mía).

I CAPÍTULO PRIMERO

Todo depende de la política. J.-J. Rousseau, *Confesiones* IX.

Lo importante que implica la idea de orden social y jurídico [de Rousseau] es que corresponde a la iniciativa de cada uno de nosotros salvaguardarlos. El hombre, por los poderes prácticos de su razón, tiene la responsabilidad de la condición socio-política que construye para sí mismo y para su prójimo. S. Goyard-Fabre *Politique et philosophie dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*. p. 245.

I. I Una activa, dinámica e incluyente voluntad política

Uno de los aspectos más polémico de la filosofía de Rousseau proviene de la formulación de su concepto de libertad que deriva de su concepción de “voluntad general”. Tal formulación aparece en el libro primero del *Contrato social*, e indica que quien quiera que rechace obedecer la voluntad general “será forzado a ser libre”. El contexto donde aparece la frase es el siguiente:

Para que el pacto social no sea, pues, una vana fórmula, encierra tácitamente este compromiso, que sólo puede dar fuerza a los restantes, y que consiste en que quien se niegue a obedecer a la voluntad general será obligado por todo el cuerpo: lo que no significa sino que se le obligará a ser libre, pues ésta es la condición que garantiza de toda dependencia personal, al entregar a cada ciudadano a la patria; condición ésta que constituye el artificio y el juego de toda la máquina política, y que hace legítimos los compromisos civiles, los cuales sin ello serían absurdos, tiránicos y estarían sujetos a los más grandes abusos (Cs I, VII, 8).

Para muchos intérpretes tal declaración constituyó un umbral en la interpretación de su filosofía que puso en evidencia que la doctrina de la voluntad general es una doctrina tiránica¹. A partir de este juicio se concluyó que en el pensamiento de Rousseau se dio la prefiguración de los regímenes totalitarios de la época moderna². En este sentido, el planteamiento “absolutista” que se desarrolla en el *Contrato social* pervierte el concepto moderno de libertad y constituye una “traición a la libertad”³. Cabe observar, sin embargo, que si bien la reflexión política de Rousseau, específicamente la centrada en el *Contrato social*, obedece a la necesidad de responder a los problemas que emanan de la naturaleza de la obligación política, y que su formulación se da en términos absolutistas⁴, la respuesta de Rousseau pretende determinar la obligación política legítima dentro de un marco de libertad.

En la VI Carta, de sus *Cartas escritas desde la montaña* Rousseau defiende sus “principios de derecho político” frente a la condena que sobre el *Contrato social* llevó a cabo el Pequeño-Consejo, órgano dirigente de la República de Ginebra en 1762. En esta carta Rousseau inicia su defensa recordando que en el *Contrato social*, ha comenzado por descartar las tesis de los autores que fundamentan la autoridad de las leyes sobre “la fuerza”, “la autoridad paternal” o “la voluntad de Dios”. A estos principios, opuso el suyo: “según la parte más sana de los que han discutido en estas materias”. Ha “colocado por fundamento del cuerpo político el convenio entre sus miembros”. Es este “principio”, escribe, el que:

[...] triunfa sobre todos los otros por la solidez del fundamento que establece. ¿Qué otro fundamento puede tener la obligación entre los hombres entre quienes el libre compromiso es el que obliga? Se puede disputar sobre cualquier otro principio pero no se podrá disputar sobre este. [...] Pero por esta condición de la libertad, que contiene otras, no todos los tipos de compromisos son válidos. [...] Así, para determinar a éste, se debe explicar la naturaleza, se debe encontrar el uso y el fin, se debe probar que es conveniente para los hombres y que no es contrario a las Leyes naturales. Así, [...] no es sino por estas mismas leyes que existe la libertad que da fuerza a la unión (CM VI)⁵.

Y la cuestión más fundamental que hace surgir la exposición de los principios del derecho político es la del estatuto de la libertad en el orden político. Si relacionamos esta cuestión fundamental con la afirmación de indica que “quien quiera que rechace obedecer la voluntad general será forzado a ser libre” (Cs I. VII, 8), podemos preguntarnos: “¿cómo entender que una realidad pueda darse en forma de su propia negación?, ¿qué condiciones tiene la libertad que puede, haciéndose libertad política, escapar a su propia negación?”⁶

A partir del último tercio del siglo XX un buen número de estudiosos de Rousseau se propuso dar cuenta de su filosofía y, con ello, de la polémica formulación que hemos citado. Éstos, en lugar de condenar la filosofía política de Rousseau por esta y por otras formulaciones similares, dedicaron sendos estudios al análisis de sus principales conceptos: libertad, igualdad, voluntad, obligación política, contrato social y, si bien explícitamente reconocieron que su filosofía conlleva insuficiencias, oscuridades y abusos del lenguaje⁷, con espíritu crítico lograron abrirse paso entre estas formulaciones y han contribuido a esclarecer las tesis fundamentales del filósofo ginebrino⁸.

Después de años de labor hermenéutica se ha llegado a reconocer que la complejidad y riqueza de un sistema filosófico de primer orden, como el rusioniano, requiere para su análisis de serenidad académica y de una aproximación más analítica y desapasionada de la que prevaleció en los dos primeros tercios del siglo XX, la época de la guerra fría. Una nueva actitud de lectura dio lugar a un horizonte interpretativo que debe tomarse en cuenta. Su principal característica es señalar que en el pensamiento filosófico de Rousseau hay algo importante⁹ y, en consecuencia, que para mostrar esto no se trata de salvar a su filosofía a como dé lugar ni tampoco de condenarla por entero. J. Rawls señala, por ejemplo:

Nuestra cultura política se encuentra en el conflicto entre dos tradiciones de pensamiento democrático, la una asociada con Locke y la otra con Rousseau. Echando mano de la distinción establecida por Benjamín Constant entre las libertades de los modernos y las libertades de los antiguos, la tradición derivada de Locke otorga prioridad a las primeras, esto es, a las libertades de la vida cívica, especialmente a la libertad de pensamiento y de asociación; mientras que la tradición que procede de Rousseau asigna prioridad a las libertades políticas y a los valores de la vida pública, y ve las libertades cívicas como subordinadas¹⁰.

Esta reciente tradición hermenéutica se propuso y logró delimitar las principales tesis de Rousseau: se identificaron problemas, se matizó, explicitó y se deslindó la interpretación de sus argumentos; se desarrollaron estrategias argumentativas implícitas; se localizaron centros problemáticos, se mostraron insuficiencias y señalaron formulaciones equivocadas. Se concluyó, si podemos decirlo de esta manera, que se puede reconocer la importancia y la originalidad del planteamiento rusioniano al reconocer su sentido¹¹.

Por ello, ahora no se trata simplemente de saber a qué tradición pertenece Rousseau, a qué doctrina le pide prestado tal o cual elemento para constituir su propio sistema político. Se trata de pensar con Rousseau una serie de problemas que atañen a la condición humana y, en particular, a la condición política del hombre civilizado. La problemática de la libertad expuesta por él en varios de sus textos nos conduce a buscar en su obra más que una “doctrina política” una reflexión crítica sobre el Estado de derecho, la libertad y su contextualización ético política. Dentro de este esfuerzo interpretativo no hay una única manera de entender la originalidad del concepto rusioniano de libertad ni tampoco del de libertad política. En su obra, la reivindicación de la libertad aparece por todas partes. Para algunos estudiosos su pensamiento pide prestados a la tradición del “humanismo cívico”, es decir a una concepción “republicana”, sus principales conceptos, con lo que convierte el

ejercicio político de la libertad en una exigencia superior a la persecución del interés privado¹².

Para otros estudiosos, lo que sobresale en su planteamiento es el principio de la autonomía moral que se convierte en la mejor guía para descubrir la “ley de la razón”, lo racional y lo razonable: “la universalidad del principio ético pasa a ser, para el individuo, la guía interior [...] y expresa, en toda su dimensión, el humanismo ético jurídico del *Contrato social*”¹³. Para otros comentaristas Rousseau escribió el *Contrato social* para poner de manifiesto que, en definitiva, las fuerzas que representan las costumbres, la religión y la opinión pública, se acompañan de la racionalidad de la voluntad humana y de las instituciones, y que son estas instituciones quienes regulan a las mismas fuerzas motivacionales y al pueblo con ellas. Y, en consecuencia, es a las instituciones a quienes restituye la tarea de proteger a los hombres de los abusos y de la ofensa de la servidumbre: “No hay libertad sin leyes, ni dónde uno sólo esté por encima de las leyes. [...] Un pueblo libre obedece, pero no sirve; tiene jefes pero no amos; obedece a las leyes pero no obedece sino a las leyes y es por la fuerza de las leyes que no obedece a los hombres” (CM VIII)¹⁴.

Otros estudiosos han señalado el carácter jurídico fundacional de su pensamiento donde la ley se constituye en una idea regulativa, un ideal inaccesible, la idealidad de la norma estatal pura¹⁵. Finalmente, para otros autores que he podido revisar, la filosofía política de Rousseau no nos revela un oscuro secreto: muestra una apreciación de la complejidad de la idea de autogobierno popular, y de las instituciones requeridas para hacer posible un ideal democrático¹⁶. Sin duda en este sumario faltan muchas perspectivas de análisis de primer orden, pero la lista que antecede no pretende ser exhaustiva; sólo quiero señalar que ahora contamos con una amplia tradición hermenéutica para interpretar a Rousseau que nos facilita el acceso al centro dinámico de su filosofía política. Una vez definido el horizonte problemático y desbrozados sus principales elementos, se podrá, en futuras investigaciones, proseguir la argumentación con mayor rigor y detalle. Para Rousseau, como señala en sus *Confesiones*, “todo depende de la política” (C IX)¹⁷, aproximémonos a su lectura teniendo presente su advertencia: “estos libros [...] son las meditaciones de un solitario; piden una atención mantenida que no es demasiado del gusto de nuestra nación. Cuando uno se

obstina en querer seguir el hilo bien hay que volver de nuevo con esfuerzo y más de una vez”
(RJ III)¹⁸.

I. II Un acercamiento al *Contrato social*

El *Contrato social* es un libro breve, de pocas páginas. La brevedad del texto es de llamar la atención, sobre todo si pensamos en su celebridad. La sobriedad del escrito, su contención y su alto nivel de abstracción no pasan desapercibidos para un lector medianamente atento. Se trata de un escrito parco, técnico, abstracto; del cual desde el momento mismo de su publicación se señaló que contenía formulaciones oscuras y paradójicas. Esa fue la impresión que causó entre sus contemporáneos¹⁹ y la sigue causando en nuestros días²⁰. Con mucha razón ha sido considerado un escrito difícil de leer²¹. Ciertamente no es un libro para todos ni es un texto al alcance de todos. Aunque, paradójicamente, hay que señalar que lejos de haber sido un texto inaccesible, desconocido o poco influyente, en el transcurso de la historia política moderna, el *Contrato social* ha sido citado, comentado y utilizado *in extenso* para los más diversos fines y desde las más variadas posiciones filosóficas y políticas.

Si el lugar de Rousseau en la historia de la filosofía es indiscutible²² y su figura es central en la filosofía moderna, el *Contrato social* también ocupa un lugar especial dentro de la filosofía política: es uno de sus textos fundacionales²³. Independientemente del valor que concedamos al *Contrato social*, y de la importancia que le atribuyamos siguiendo una determinada interpretación, o le reconozcamos después de una exégesis particular que sitúe el texto del *Contrato social* o *Tratado de derecho político* dentro del conjunto de su producción, tenemos que reconocer que este libro es, junto con el *Emilio*, el corazón de su obra²⁴.

Rousseau estaba plenamente consciente de la importancia del *Contrato social*. Respecto a su filosofía política quería que su aportación simplemente se situara en otro plano. Por eso escribe: “Pido a los lectores que dejen de lado mi bello estilo y examinen simplemente si razono bien o mal”²⁵. El ginebrino pretendió en un momento particular de su vida que fuera su último libro, su *chef d’oeuvre*, y a la que considera su “aportación definitiva”²⁶. Un poco antes de su publicación, Rousseau escribía a su editor que se trataba de publicar “*un libro escrito para todos los tiempos*”²⁷. Algunos años después, David Hume, anfitrión de

Rousseau cuando éste tuvo que refugiarse en Inglaterra, comentó que Rousseau, lejos de minimizar la importancia del *Contrato social* “lo tenía en gran estima, y le tenía reservado un lugar aparte, el más alto, respecto al resto de sus obras”²⁸. El *Contrato social* es un tratado de derecho político, que se sitúa dentro de una larga tradición contractualista²⁹ y racionalista³⁰, es un tratado trabajado al extremo por una pluma exigente y sutil. La redacción del *Contrato* fue terminada en 1760 y, como sabemos, pues el mismo Rousseau nos informa en la “Advertencia”, es el extracto de una obra mayor que no fue terminada y que finalmente fue destruida pues “el proyecto original excedía [sus] fuerzas” (Cs “Advertencia”). La obra inconclusa a la que se refiere es a las *Institutions Politiques*, que había desvelado al autor por más de veinte años y que finalmente nunca apareció. Rousseau, sin embargo, entregó el breve texto del *Contrato social* para su publicación cumpliendo a sus ojos con el propósito de fundar una nueva ciencia: el derecho político. Una ciencia a la que califica de “inútil” pero, finalmente, una ciencia³¹.

El *Contrato social* apareció en Ámsterdam en 1762. Su título definitivo es DU CONTRACT SOCIAL; OU, PRINCIPES DU DROIT POLITIQUE. La portada de la edición original lleva una significativa ilustración en grabado³² y un epígrafe de la *Eneida* de Virgilio que reza: *Fæderis æquas Dicamus leges*³³. “Establezcamos un tratado con unas leyes justas”. Rousseau estuvo cambiando una y otra vez el título del texto, lo que nos revela que le fue difícil decidir qué era aquello que quería priorizar³⁴.

Antes de entrar al análisis de texto, quiero señalar algo que también sorprende. El capítulo IX del libro IV del *Contrato social*, su Conclusión, es extremadamente conciso: no llega a tener diez renglones. En este párrafo Rousseau consigna un balance de lo que llevó a cabo y hace una relación de aquello que le queda por hacer y que quedará enunciado como proyecto:

Después de haber fundado una ciencia y de haber procurado sentar los fundamentos de todo Estado legítimo sobre esta base [...] habría que sustentarlo mediante sus relaciones externas, lo cual comprendería el derecho de gentes, el comercio, el derecho a la guerra y las conquistas, el derecho público, las alianzas, las negociaciones, los tratados, etcétera. Pero todo esto constituye un nuevo tema, demasiado vasto para mi corto alcance; debería haberme ceñido siempre a un ámbito más inmediato (Cs IV. IX, 1).

Entre los textos contemporáneos al *Contrato social* no publicados por Rousseau, hay algunos que llevan a cabo o, al menos, avanzan parcialmente las investigaciones indicadas en esta conclusión³⁵. Por otra parte, señalemos que alguna razón de peso habrá tenido Rousseau para reintegrar esta conclusión a la edición definitiva del *Contrato social* pues en ediciones intermedias había sido suprimido. Esta conclusión sirve para situar la formulación del *Contrato social* dentro de una perspectiva más amplia.

I. III El *Contrato social* un texto singular

El *Contrato social* es un texto singular y el lugar que ocupa dentro de la filosofía de Rousseau también lo es. La filosofía del ginebrino se pensó a sí misma a través del *Contrato*³⁶. El *Contrato* está dividido en cuatro libros que con fines analíticos podemos dividir en dos secciones. En la primera examina los fundamentos de todo gobierno legítimo y la naturaleza de la obligación política. Este análisis se lleva a cabo desde la perspectiva jurídica. En esta primera sección (conformada por los libros I y II) Rousseau pretende dar cuenta de la necesidad de obedecer y trata de determinar cuáles son las obediencias políticas legítimas (racionales y necesarias) para la construcción y el mantenimiento de una “sociedad bien ordenada”. Una sociedad bien ordenada es aquella que está organizada en torno al “interés bien entendido” de cada uno de sus miembros.

La segunda sección, está constituida por el libro III y IV y básicamente constituye un análisis sobre las diversas formas de gobierno y el desarrollo, a partir del derecho político, de sus principales características. En el tercer libro Rousseau caracteriza las leyes y el sistema de legislación. El libro IV está consagrado a especificar las características de la voluntad general, la soberanía y elecciones y contiene, al final, el capítulo VIII, una polémica digresión, “De la religión civil”, que motivó la condena de la obra. Ambas secciones tiene una peculiaridad: la primera constituye una reflexión jurídica; la segunda una reflexión política articulada a partir de diversos elementos históricos. En su estudio *Rousseau Social Contract. The Design of the Argument*,³⁷ H. Gilding ha propuesto un esquema que muestra en sus grandes líneas la articulación de los argumentos y la simetría

de su construcción y que permite ubicarnos en la problemática general del *Contrato social*. Gilding divide el texto en dos partes, cada una consta de tres secciones:

PRIMERA PARTE

SEGUNDA PARTE

Introducción (1.1)

(1) 1.2 a 1.5

Sobre el falso fundamento de la autoridad política y lo que el soberano no puede ser y bajo que condiciones está.

DESIGUALDAD

(1) 3.1 a 3.9

Gobierno, y lo que el gobierno no puede ser y bajo que condiciones está.

DESIGUALDAD

(2) 1.6 a 2.6

Lo que el soberano debe ser. Fundamento de la autoridad legítima, las leyes.

LIBERTAD E IGUALDAD

(2) 3.10 a 4.4

Asambleas del pueblo o lo que la soberanía es y debe ser.

LIBERTAD E IGUALDAD

(3) 2.7 a 2.12

“El legislador”, o lo que el soberano no puede ser y bajo lo que está.

DESIGUALDAD

(3) 4.5 a 4.8

Lo que el soberano no puede ser y bajo lo que está.

DESIGUALDAD

Conclusión (4.9)

En el primer libro (1), Rousseau expone sus argumentos sobre la legitimidad a partir de la “nueva ciencia del derecho político”. Después de mostrar que la legitimidad no se puede derivar a partir de la desigualdad, cualquiera que esta fuere (la que se da entre padres e hijos, amos y esclavos, hombres y brutos, dioses y hombres, fuertes y débiles). La solución que ofrece tiene como base una radical idea de igualdad entre los hombres. Es la igualdad lo que constituye el límite capaz de proporcionar seguridad y libertad. Aquí Rousseau consigna que la libertad es lo que da sentido a la vida política.

En la segunda sección (2) Rousseau responde a la pregunta sobre quién debería gobernar, centrandolo en el fundamento de la autoridad legítima. Desarrolla su concepto de ley y de justicia: La tesis central es que “nadie debe estar por encima de las leyes”.

En la tercera sección (3) Rousseau muestra, “clarificando el interés”, aquello que es verdaderamente conveniente para el pueblo: su interés por la libertad y la seguridad. Asimismo, señala que el pueblo necesita de un guía, el legislador (lo que trae consigo la aparición de una nueva desigualdad), y estipula los fundamentos requeridos para contar con leyes políticas legítimas.

Respecto a la segunda parte, en la primera sección, Rousseau trata del gobierno, en un sentido específico, y formula la distinción entre soberano y gobierno. (Aparecen nuevas relaciones de desigualdad entre quien dirige y quien obedece y, con ello, emerge el problema de cómo mantener la legitimidad del soberano frente a la tendencia del gobierno a usurpar su lugar).

En la segunda sección (2) consigna el mecanismo para hacer frente a esta tendencia destructiva: las asambleas periódicas. A partir de este replanteamiento reemprende un análisis de la soberanía con el fin de prevenir desigualdades. La sección concluye con una idea de soberanía más acotada, que es definida como garante de la seguridad, la libertad y la igualdad.

En la tercera sección (3) el ginebrino expone las instituciones necesarias para conformar y mantener un gobierno legítimo. Estas son establecidas por el soberano pero que no quedan dentro de su control (tribunato, dictadura, censura)³⁸. Asimismo, argumenta en torno a la trascendencia del legislador y puntualiza la importancia de la formación de los ciudadanos. El último capítulo de esta sección trata de la religión civil y el problema que plantea es el de cómo hacer compatible la religión con las instituciones republicanas. Se propone una religión civil: unos principios normativos con carácter sagrado. De paso, se ponen límites a la obediencia debida incidiendo en la libertad individual. Rousseau apela a la religión y a

otras fuerzas motivacionales, por que la razón, según él, requiere de otros instrumentos para establecer y mantener un ordenamiento político justo³⁹.

Rousseau lleva a cabo el conjunto de estas reflexiones tomando como marco la ciencia política de su tiempo⁴⁰ y analiza las contradicciones que observa en la condición social, política y existencial del hombre civilizado. El ginebrino se sitúa dentro de la larga tradición del contrato social (que retoma planteamientos estoicos, medievales, renacentistas y sobre todo del iusnaturalismo moderno). El eje de planteamiento se presenta como una respuesta al reductivismo iusnaturalista⁴¹ y al absolutismo de Hobbes⁴². Rousseau enfrenta a Locke, respecto a la propiedad, y a Hobbes, respecto a la legitimidad. Para Rousseau no es admisible el planteamiento hobbesiano pues no sólo parte de premisas cuestionables sino que concluye en algo que es inadmisibile: renunciar a la libertad⁴³. Por otro lado, el naturalismo de Locke tampoco le parece otra cosa sino un encubrimiento de un orden social insostenible.

Para desarrollar su planteamiento, Rousseau parte de una idea de libertad republicana⁴⁴, libertad como espacio jurídico regulado, libertad como un derecho garantizado por las leyes, que proviene de una larga tradición humanista que se desarrolla en una estela que va de Maquiavelo a Montesquieu⁴⁵. El ginebrino, sin embargo, retoma muchos elementos de la versión liberal de Locke, aunque matizando⁴⁶. Su planteamiento, sobre todo en el *Contrato social*, sin embargo, debe mucho a Platón, a tal grado que sin él, su formulación sería ininteligible⁴⁷.

Por otra parte, no hay que olvidar que su filosofía moral recupera a Plutarco y distintos planteamientos éticos de los filósofos epicúreos y de los estoicos, y que también retoma las distintas reformulaciones cristianas de muchas tesis estoicas, llevadas a cabo, sobre todo, por la Reforma⁴⁸, por los escépticos modernos, en especial, por Montaigne, quienes poco a poco avanzan la tesis de que la libertad es la posibilidad de actuar autónomamente. Con ello se da una importante translación del sentido de muchos términos de su filosofía, y lo que sin duda asombra: un desplazamiento de lo político a lo privado⁴⁹.

Esta conformación teórica se resolvió en una rara mezcla. Nos sólo por los temas y las distintas metodologías a las que recurre sino porque apela a varias ideas de libertad que ya se presentaban como opuestas en su tiempo: una libertad antigua y una libertad moderna⁵⁰; una libertad de la comunidad (la cual es entendida como *condición*, y se predica de sujetos colectivos), y una libertad del individuo (la cual se entiende como derechos subjetivos que se predicán de los individuos)⁵¹. La idea central del planteamiento de Rousseau es que el individuo en cuanto parte del todo social, miembro del yo común, no obedece a otros sino a sí mismo y no obedece otras leyes sino las que él mismo se ha dado (Cs I, VIII).

La integración de todos estos elementos se resolvió, en el *Contrato social*, dando por resultado un texto denso, epigramático, con frecuentes formulaciones elípticas que frecuentemente recurre a antítesis, y en el cual se dan translaciones de sentido en muchos de los términos utilizados; también se dan desarrollos dialécticos y progresivos que, por su misma naturaleza retórica, dificultan la comprensión de las tesis centrales. El arte literario desplegado en el *Contrato* no siempre logra transparentar ni clarificar los argumentos. Para sus contemporáneos el *Contrato social* resultó ser un texto demasiado compacto y abstracto escrito por un autor que, como él mismo Rousseau señala en su correspondencia, el público consideró “dado a las paradojas” (CB 532)⁵². Además de que el estatuto de muchas de las afirmaciones que contiene el texto es diverso: algunas deben ubicarse en la esfera del derecho político y, como tal, en el plano jurídico; otras, en cambio, deben ubicarse en el plano del discurso político, e incluso, en el de la mecánica política efectiva; otras más pertenecen a la historia comparada, pues son ejemplos con un carácter más bien historicista; finalmente, otras afirmaciones deben situarse en el plano propositivo de una psicología política, desconocida en su época, por lo que según se ha argumentado con razón, fueron ininteligibles para sus contemporáneos.

El *Contrato social* resultó un texto oscuro, paradójico, subversivo. Un libro del cual Voltaire denunciaba las “puerilidades” y las “contradicciones”, los “evidentes” absurdos de algunas propuestas, las “extravagancias”, la “manifiesta falsedad” y la “ignorancia presuntuosa” de otras; y que lo orillaron a declararse contrario al “montón indecente de pequeñas antítesis cínicas que no convienen a ningún libro sobre el gobierno”⁵³. La

recurrencia a figuras emblemáticas, como la del legislador, el tribunato, o una “religión civil”, ajenas, o poco recurrentes en la tradición política moderna, dificultó aun más la comprensión de algunas de sus tesis. Finalmente, hay que señalar que en él, el concepto de libertad se tensa sin coordenadas del todo precisas⁵⁴.

Pese a las inconsecuencias de su vocabulario y a la novedosa construcción de su discurso, Rousseau expuso un principio en el que se funda una concepción inteligible de la libertad y de la autoridad política: el principio que postula que la libertad no significa anarquía, sino una subordinación racional del individuo a la autoridad racional de una sociedad coactiva, dentro de la cual, y sólo dentro de la cual, el hombre es un ser humano completo con una dignidad específica. Esta autoridad está limitada por los principios de vida (seguridad en la vida y en los bienes, libertad de autodeterminación) que son comunes a él y a los demás miembros de la sociedad. Dicho en otros términos, “no hay un poder arbitrario o soberano absoluto en una sociedad política”⁵⁵.

Sobre la recepción histórica de la obra habría mucho que decir, aparte de lo ya señalado respecto a Voltaire, pero éste no es el lugar para llevar a cabo siquiera un sumario de la recepción y la influencia histórica de Rousseau⁵⁶. Indiquemos únicamente que esta recepción ha sido en buena medida polémica aunque su influencia es tangible en el fervor revolucionario, la reivindicación de la voluntad popular y la soberanía de las pequeñas repúblicas, en la exaltación del naciente nacionalismo.

I. IV La tesis central

La tesis central del *Contrato social* depende de una premisa: el hombre es libre y bueno. Esta premisa, eje de su sistema, se desarrolla en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*”:

El principio fundamental de toda moral, sobre el que he razonado en todos mis escritos y que he desarrollado en este último con toda la claridad de que era capaz [se refiere al *Emilio*], es que el hombre es un ser naturalmente bueno, amante de la justicia y del orden; que no existe

perversidad original en el corazón humano y que los primeros impulsos de la naturaleza son siempre rectos (CB 540)⁵⁷.

Y, sin embargo, los hombres se vuelvan malos al vivir en sociedad: “Los hombres son débiles; una tristes y constante experiencia hace innecesaria la prueba” (D2 nI, 214). En el *Contrato social* se trata de averiguar cómo habría que arreglárselas para impedir que tal cambio acontezca. Rousseau señala que no afirma que en el orden actual el asunto [evitar que los seres humanos se vuelvan malos y corruptos] sea absolutamente posible “pero si afirmo, y continúo afirmando, que para conseguirlo no hay otros medios más que los que he propuesto” (CB 541).

Si los hombres alienan su libertad natural es sólo por utilidad y por medio de una convención. Lo que hace libre al hombre, y a los hombres unidos en sociedad libres, es que:

Esta libertad común es una consecuencia de la naturaleza humana, cuya primera ley es velar por la propia conservación. Los primeros cuidados del hombre son los que se debe a sí mismo, y en cuanto alcanza el uso de la razón, al ser él quien tiene que juzgar cuáles son los medios más apropiados para su conservación, se convierte en su propio amo (Cs II. II).

Este argumento, como señala Gilding, reestablece, retomando para ello una acotación de Leo Strauss, la parte medular del razonamiento con que Hobbes deduce el derecho natural: “es del reclamo del derecho de decidir cada uno su propia vida lo que permite que uno decida para sí mismo cuáles son los mejores medios para preservarla”⁵⁸. Este reclamo es equivalente a la afirmación de que “el hombre es libre por naturaleza”. Todos los seres humanos, en tanto individuos completos (sanos y concientes, es decir, adultos razonables, activos y autónomos, dentro de una cultura determinada que avance sus propios intereses) cuentan con un mismo poder natural de auto preservación⁵⁹. Este poder es además un derecho que constituye el fundamento de la igualdad —que junto con la libertad— es el principal propósito de la vida política.

Rousseau se propone encontrar una reconciliación entre la asociación social y esta autonomía; su preocupación gira en torno a hallar una manera de procurar la seguridad que no requiera de la enajenación de la libertad. Su propósito es que los eslabones de la unión

social y política no entren en conflicto con las características básicas de nuestra naturaleza y con la fuente de nuestra especial dignidad. “Necesitamos seguridad sin renuncia: una autoridad es legítima porque respeta la dignidad de sus libres autores asegurándoles su completa autonomía”⁶⁰. Siguiendo la línea argumental de J. Cohen podemos consignar que la solución de Rousseau a este problema fundamental se propone reconciliar la autonomía plena con la autoridad requerida para obtener la seguridad personal, así como reconciliar la autonomía plena con la igualdad y la comunidad.

La idea de Rousseau es que bajo ciertas condiciones de interdependencia social alcanzaremos de manera completa la autonomía: esto solamente será posible si vivimos dentro de una comunidad de iguales. Los requisitos de la igualdad, para decirlo de manera breve, no están puestos como límites sobre la libre asociación sino que, por el contrario, ambos son ingredientes de, y condiciones para, lograr tal asociación. La comunidad no es el enemigo de la libertad y la igualdad, sino un ajuste definido por un acuerdo entre ambas⁶¹.

Para solucionar este problema fundamental Rousseau propone que necesitamos una *libre comunidad de iguales*: *libre*, porque asegura la plena autonomía política de cada uno; *comunidad*, porque se organiza alrededor de una comprensión compartida de lealtad suprema al bien común; *de iguales*, por que el contenido de ésta comprensión refleja el bien de cada miembro, como señala Joshua Cohen⁶². El argumento del *Contrato social* no está dirigido a los individuos aislados, o a los individuos que están fuera —o cuya concepción de sí mismos es idéntica a la de aquellos individuos que están dentro de un estado amoral (estado de naturaleza) — sino dentro de un estado de interdependencia humana⁶³. Su propósito no es explicar ninguno de estos problemas sino *justificar* los términos de la asociación mostrando que los individuos por sí mismos convendrán en esos términos. Se entiende que estos individuos son interdependientes, conscientes de su interdependencia, dotados de la capacidad de distinguir lo justo de los arreglos injustos, y dotados con una capacidad para la libertad⁶⁴.

El propósito del *Contrato social* es demostrar que la autoridad legítima es compatible con la libertad y, asimismo, indicar qué condiciones debe cumplir la autoridad si pretende ser legítima. Para ello Rousseau parte de tres ideas fundamentales que J. Cohen subraya y comenta:

— 1. Dada la naturaleza humana básica, *cada persona está motivada por el amor propio*, es decir, por una preocupación por su propio bienestar. Esta preocupación general se expresa, en particular, en los deseos de *auto conservación y seguridad personal*, así como en el interés por obtener, mantener, asegurar e incrementar los bienes requeridos para conservar su bienestar individual.

— 2. *Los individuos son interdependientes*: la satisfacción de las necesidades y de los intereses asociados con el amor propio —intereses en la seguridad y la protección personales de los bienes— depende de las acciones de los otros. Esta interdependencia tiene un carácter particular: si cada uno actúa solamente con el propósito de avanzar sus propios intereses, todos harán menos bien de lo que podrían hacer si coordinaran sus acciones. Rousseau señala: “Los hombres han alcanzado el punto donde los obstáculos que son dañinos para su mantenimiento en el estado de naturaleza aumentan en resistencia frente a las fuerzas que cada individuo puede oponer para mantenerse a sí mismo en ese estado” (Cs I. VI, 1). La idea de Rousseau es que la “voluntad general mira solamente al interés común” mientras la voluntad de todos observa “al interés privado, y que, en consecuencia, no es nada sino una suma de voluntades particulares” (Cs II. III, 2). Cohen propone a este respecto una línea interpretativa clarificadora que tiene como directriz argumentativa la idea de cooperación. En el planteamiento del *Contrato social* se presuponen condiciones en las cuales las acciones independientes, la acción no coordinada, es menos ventajosa (es menos segura) para cada persona que las alternativas directas disponibles ofrecidas por la coordinación. La interacción no coordinada está por debajo de lo óptimo. Las premisas en que descansa el argumento de Cohen son las siguientes: los individuos reconocen su interdependencia; conocen los peligros que enfrentan al no coordinar su búsqueda con ventaja; también son conscientes de que es posible la coordinación mutuamente beneficiosa.

— 3. Los individuos tienen distintas opiniones sobre las demandas que legítimamente pueden formularse unos a otros, y estas opiniones tienden a entrar en conflicto. Las concepciones de justicia y de otorgar derechos, que se presentan bajo condiciones de interdependencia a partir de fuentes distintas tienden a ser altamente polémicas; por ello, se

requiere la coordinación para procurar la mutua ventaja. En ausencia de tal coordinación, enfrentaremos un conflicto de intereses. La sugerente idea de Cohen es que, entre los propósitos centrales del *Contrato social*, está el identificar las normas de cooperación social que son razonables, dadas estas tres condiciones, y dada también la fundamental capacidad humana para la *libertad*⁶⁵. Por “capacidad para la libertad” Rousseau entiende que cada uno de nosotros tiene la capacidad de resistir sus inclinaciones, reflexionar en torno a cómo es mejor actuar, y actuar de acuerdo a nuestros propios juicios sobre cuál es la mejor forma posible para emprender la acción respecto a las demás. Como señala Rousseau: “La naturaleza ordena a cada animal y la bestia obedece. El hombre experimenta la misma impresión, pero se reconoce libre de consentir o de resistir; y es principalmente en el sentido de esta libertad que la espiritualidad de su alma se revela” (D2 148). O, en otra formulación, ésta del *Emilio*: “Tengo siempre el poder para querer, pero no tengo siempre la fuerza para ejecutar. Cuando me abandono a las tentaciones, actúo según el impulso de objetos externos. Cuando me repruebo a mi mismo por esta debilidad, escucho solamente mi voluntad (E 379). Lo que valora Rousseau es el juicio reflexivo del agente. Su propio juicio de lo que conviene hacer. La voluntad general es la solución al problema planteado por el *Contrato social*.

¿Por qué piensa Rousseau que una sociedad regulada por una suprema voluntad general — una sociedad con una voluntad general soberana— proporciona la solución al problema fundamental? Recordemos el problema: ¿qué forma de asociación proporciona protección y seguridad a cada miembro, y asegura la libertad de cada uno, dadas las condiciones de la interdependencia? O bien, en la reformulación de Cohen: ¿en qué tipo de asociación convendrían estos mismos individuos reconociendo que son motivados por el amor propio y por el interés en asegurar su libertad?⁶⁶ La respuesta es que convendrían en una asociación regulada por la voluntad general de sus miembros. Pero, ¿por qué? Porque, según Rousseau, responde a la siguiente pregunta: ¿cómo es posible reconciliar el gobierno autónomo con los eslabones de la conexión social?

El argumento

El argumento de Rousseau es muy compacto y aparece en el primer libro del *Contrato social*:

Estas cláusulas bien entendidas se reducen todas a una sola, a saber: la alienación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad. Porque, en primer lugar, al entregarse cada uno por entero, la condición es igual para todos y, al ser la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa para los demás. Además, al hacerse la enajenación sin ningún tipo de reserva, la unión es la más perfecta posible y ningún asociado tiene nada que reclamar; porque si los particulares conservasen algunos derechos, al no haber ningún superior común que pudiese dictaminar entre ellos y el público, y al ser cada uno su propio juez en algún punto, pronto pretendería serlo en todos, por lo que el estado de naturaleza subsistiría y la asociación se convertiría, necesariamente, en tiránica o vana (Cs I. VI, 6-8)⁶⁷.

Este argumento consta de dos elementos principales, que corresponden a las consideraciones del amor propio y de la libertad que figuran en la descripción del contrato. Para ver cómo funciona el argumento, Cohen subraya el papel de las dos características principales de la asociación que necesitan ser consideradas:

—1 La asociación debe avanzar el bien común;

—2 Este bien común es el propósito común de los ciudadanos en la asociación: “la primera ley, la única ley fundamental y genuina que emana inmediatamente del pacto social es que cada uno en todas las cosas prefiera el mayor bien de todos” (MG II. IV).

Consideremos la primera proposición (1). El requisito de que la asociación debe avanzar los intereses comunes fluye naturalmente de la idea de que cada uno debe convenir con el acuerdo (y éste debe ser unánime); cada uno es motivado por el amor propio de manera que no puede ser indiferente a sus propios intereses. Donde no exista una seguridad cierta en que se avanzarán los intereses de cada persona, algunos miembros no convendrán con el acuerdo.

Enfrentamos un primer problema. ¿Por qué la condición de que los miembros mismos comparten una comprensión del bien común, le daría prioridad al propósito de procurar avanzarlo? Una cosa es convenir que la asociación debe producir ciertos resultados, otra es

convenir que los miembros tienen que hacer de esa meta su propio propósito supremo, o que convengan en ciertas normas de discusión política. Frente a este problema, según Cohen, hay dos posibilidades, dos razones posibles:

A) “Razón instrumental”: La lealtad compartida al bien común es la única manera segura de procurar y alcanzar el bien común: este debe ser tenido como objetivo para que pueda ser alcanzado. Las leyes de la asociación procuran avanzar el interés común: para ello se requiere de cada persona que se conforme con las leyes, pero a ningún miembro de la asociación le importan los intereses comunes —cada uno lo procura únicamente sobre la base de sus propios intereses. En consecuencia, las leyes serán experimentadas como constreñimientos puesto que no reflejan el juicio que la persona posee de qué es lo mejor.

B) La lealtad común al bien común sería la única manera de que los miembros de la comunidad asegurasen su libertad bajo condiciones de interdependencia. Se requiere que cada persona se conforme con las leyes. Asumiendo que esta identificación con la meta de la asociación (y que las metas de la asociación tienen prioridad sobre las metas personales), cuando los miembros se conforman con las leyes siguen su propia voluntad. Al compartir un concepto de bien común, que las leyes asumen como propósito para avanzar, alcanzan —en conformidad con las leyes— la autonomía que proviene del actuar basado en principios que reconocen como propios, de “obediencia a la ley que uno ha prescrito para sí” (Cs I. VIII, 3). Para los ciudadanos tener a la voluntad general como norma es tener “sus propia voluntad como norma”, y porque tienen su propia voluntad como norma, “[el contrato social] los deja tan libres como antes” (LM 807; Cs I. VIII, 3; II. IV, 8; E 461; FP 483-484).

Las condiciones del amor propio y de la interdependencia requieren del acuerdo para establecer un ordenamiento que procure los intereses comunes. La única manera de alcanzar la autodeterminación, dado el amor propio y la interdependencia social, requiere de un acuerdo que establezca una voluntad compartida para avanzar esos intereses⁶⁸.

Rousseau escribe el *Contrato social* para poner de manifiesto que, finalmente, las fuerzas que representan las costumbres, la religión, la opinión pública, se acompañan de la racionalidad de la voluntad humana y de las instituciones, quienes regulan a estas mismas fuerzas y al pueblo con ellas. Es, en consecuencia, a las instituciones que devuelve la tarea de proteger a los hombres de los abusos y de la ofensa de la servidumbre:

No hay libertad sin leyes, ni dónde uno sólo este por encima de las leyes [...] un pueblo libre obedece, pero no sirve; tiene jefes y no amos; obedece a las leyes, pero no obedece sino a las leyes y es por la fuerza de las leyes que no obedece a los hombres. Sólo se reestablecen todas las barreras que se dan en las Repúblicas al poder de los Magistrados para garantizar de sus ataques el recinto consagrado de las leyes (CM VIII).

I. V El ámbito del derecho político

El proyecto del *tratado de derecho político* queda claramente enunciado al inicio del *Contrato social*:

Quiero ver si en el orden civil puede existir una regla de administración legítima y segura tomando a los hombres tal como son y a las leyes tal como pueden ser. Procuraré siempre unir en esta indagación lo que el derecho permite con lo que prescribe el interés, a fin de que la justicia y la utilidad no se hallen en conflicto (Cs I, I).

Rousseau pretende encontrar una regla legítima, es decir, una “norma jurídica” que, además, sea “segura”, es decir que no sea falible en la esfera de los hechos, y que partiendo de “cómo son los seres humanos realmente”, dentro de la esfera de los entes, refiera a la esfera de las leyes, es decir, a la esfera del deber ser. A renglón seguido Rousseau acota los límites discursivos dentro de los cuales articula su argumentación: la utilidad y el interés. Y nos pone en guardia: la utilidad puede entrar en conflicto con el interés. Utilidad e interés no son lo mismo, incluso pueden estar ya en conflicto. Sin embargo, utilidad e interés son ciertamente los ejes de su reflexión y parecen hacer referencia a dos sujetos distintos o bien, a uno sólo que llega a entrar en conflicto por ellos.

Tenemos que contextualizar este argumento, el argumento central del *Contrato*, para descubrir la idea directriz de su pensamiento. Para ello, conviene recurrir al libro segundo de *Las confesiones* en el cual Rousseau señala que debemos estar atentos a “una gran máxima de moralidad [...] quizás la única que pueda aplicarse a la práctica”:

Evitar las situaciones que colocan a nuestros deberes en oposición a nuestros intereses y que nos muestran nuestro bien en el mal ajeno, convencido de que en tales situaciones, por muy sincero que sea nuestro amor a la virtud se debilita tarde o temprano sin percatarnos de ello, y se convierte en injusto y malo de hecho sin haber dejado de ser bueno y justo en el alma (C II, 70).

H. Gilding sugiere que es contra este fondo problemático que debe leerse el *Contrato social*⁶⁹. En consecuencia, debemos tener presente esta acotación y lo que significa, aunque señalando que este argumento queda fuera de la fundamentación propiamente jurídica que se da en el *Contrato social*. Hay que tomar en cuenta este horizonte moral para perfilar el horizonte problemático en el que se desenvuelve la filosofía política de Rousseau lo que incluye tener presente otras formulaciones de sus escritos morales⁷⁰. La teoría moral del filósofo de Ginebra es indispensable para pensar su filosofía del *Contrato*. Por ello Rousseau escribe: “Hay que estudiar la sociedad por los hombres y los hombres por la sociedad: quienes quieran tratar por separado la política y la moral [la política sin la sociedad o a la sociedad sin el hombre] nunca entenderán nada en ninguna de las dos” (E 316).

Rousseau señala en el segundo párrafo del primer libro del *Contrato social* que habla de política porque no es ni príncipe ni legislador. Quien habla en el *Contrato social* es un *ciudadano*. Su voz es la de voz de un particular “hablando de los asuntos públicos” (Cs I, I, 1). La utilidad y el interés invocados en este preámbulo se refieren, sin duda, al sujeto que habla, aunque evidentemente están involucrados los asuntos públicos a los cuales se refiere. Se refiere o bien, al interés personal (y a la utilidad referida a la esfera de la persona) o al interés público (y a la utilidad referida en la esfera pública). Observemos, así sea de paso, que al hablar el ciudadano (es decir, al hablar desde la esfera política), parece que se perfila un paralelismo entre interés público e interés privado donde la esfera política es identificada con la utilidad pública; la utilidad pública incluye la utilidad individual que queda inscrita dentro de la esfera social (aunque por ahora desconozcamos su signo). Esta utilidad o bien común —la justicia— conforma el horizonte problemático.

Regresemos a nuestro punto de partida. Rousseau, inicia el *Contrato social* señalando que “el hombre nació libre y por todas partes se encuentra encadenado” (Cs I, I). Léida a la luz

de lo anterior, la esfera de lo social no parece, en primera instancia, ofrecer un espacio seguro de desarrollo, plenitud o realización a los individuos ni un bien público reconocido por todos como tal. Por otra parte, apuntemos que tradicionalmente esta sentencia inaugural ha sido señalada como problemática y varios intérpretes se han cuestionado cómo hay que entenderla.

Para uno de los primeros críticos de Rousseau, Élie Luzac, un contemporáneo suyo suizo, la sentencia fue sencillamente ininteligible:

“El hombre nació libre y por todas partes se encuentra encadenado.” He aquí las primeras palabras del primer capítulo, que constituye el *tema del primer libro*. Pero, ¿qué entiende usted Señor, con la expresión “*el hombre nació libre*”? ¿Acaso entiende que el hombre, recién nacido, posee la facultad de hacer todo lo que quiere? Si eso es así, no solamente no probará nunca que *el hombre ha nacido libre* sino que la experiencia le probará que el hombre nace en una extrema dependencia; la razón y la experiencia lo convencerán que desde el momento en que nacemos contraemos obligaciones que limitan extremadamente la facultad de hacer lo que se quiere, lo que es manifiesto cuando se considera la relación de un niño con su padre, con su madre, sus hermanos y otros parientes. En este sentido su proposición no es verdadera. Si por “*el hombre nació libre*”, pretende que el nacimiento le da derecho, respecto a muchos asuntos, a hacer lo que quiere, su proposición podrá ser verdadera pero, entonces, la proposición siguiente no lo será: saber, que *por todas partes está encadenado*, ya que *estar encadenado* indican la completa ausencia de libertad. Ahora bien, incluso en los países más despóticos, no le es retirada al hombre la libertad hasta el punto que no pueda hacer, al menos en algunos asuntos, lo que quiere. Si *estar encadenado* significa que no goza en todos los asuntos de esa facultad, su proposición puede ser verdadera, pero, entonces, el sentido más conveniente a sus dos proposiciones debería ser el siguiente: *El hombre nació con la facultad de hacer, en muchos asuntos, lo que quiere; pero por todas partes esta facultad está limitada de diversas maneras.* ¡Eh! ¡Señor! ¿Quién ha dudado jamás de ésta verdad tan simple?⁷¹

Algunos estudiosos de Rousseau, en cambio, sugieren que para comprender esta formulación inaugural debe ser puesta en directa referencia con una tesis del *Segundo Discurso*, en la cual Rousseau señala que, una vez realizado el “pacto espurio”, un contrato ilegítimo que pretendidamente e hipotéticamente legitima la desigualdad social y por medio del cual los hombres empezaron a vivir en sociedad, “los hombres ingenuamente corrieron detrás de sus cadenas”:

Todos corrieron detrás de sus cadenas, creyendo asegurar su libertad, porque, con excesiva razón para sentir las ventajas de un ordenamiento político, no tenían demasiada experiencia para prever los peligros; los más capaces de presentir el abuso eran precisamente los que esperaban

sacar provecho al resolverse a sacrificar una parte de la libertad para la conservación de la otra, del mismo modo que un herido se hace cortar el brazo para salvar el resto del cuerpo (D2 180).

Las relaciones entre el *Segundo Discurso* con el *Contrato social* pueden sernos en este punto de gran ayuda y pueden resultar muy esclarecedoras, como veremos más adelante. Pero, por el momento, volvamos a nuestro enunciado inaugural, Rousseau señala:

El hombre nació libre y en todas partes se encuentra encadenado. Algunos se creen los dueños de los demás aun siendo más esclavos que ellos ¿De qué manera se ha producido este cambio? Lo ignoro. ¿Qué puede hacerlo legítimo? Creo poder resolver esta cuestión (Cs I, I.).

Sobre el particular, señalemos que con este críptico inicio Rousseau pone entre paréntesis toda la investigación efectuada en el *Segundo Discurso* con el contundente “lo ignoro” y, en cambio, re-dirigió su investigación señalando que va a “pretender resolver esta cuestión”. Apegándonos a la textualidad del enunciado, Rousseau legitimará el encadenamiento del hombre, legitimará el cambio que hizo de un ser libre un ser encadenado. Al menos eso es lo que partiendo de una lectura *avant la lettre* podemos concluir. Y esta desconcertante formulación no podía pasar desapercibida dentro de la amplia literatura crítica de su obra. Algunos señalamientos se orientan en el sentido de que Rousseau lleva a cabo una “legitimación de las cadenas”, pero, también se ha argumentado que el sino de ésta legitimación no es en absoluto totalitaria pues, se da en la esfera jurídica: legitimar las cadenas es justamente “uno de los prodigios de la ley” (EP 14)⁷².

Varias formulaciones de Rousseau son célebres por extraordinarias y fundacionales; otras memorables por la acertada y sintética presentación de sus tesis; finalmente, otras enunciaciones son famosas por escandalosas: lo fueron en su tiempo, lo siguen siendo en el nuestro. En el párrafo que nos ocupa se trata de una formulación que nos exige volver de nueva cuenta sobre el texto. ¿Qué sentido puede tener esta polémica enunciación? Es obvio que la efectiva formulación no está de más, que fue meditada una y mil veces. Es claro que opera en el texto a cierto nivel, un nivel, en principio, no evidente. Por la crítica textual a la que ha sido sometida su obra sabemos que Rousseau trabajaba sus textos en extremo, y que escribía al menos en dos niveles expresivos, uno lógico, racional, sintáctico; el otro, emocional, sanguíneo, explosivo⁷³. Para convencer a su lector Rousseau se apoyaba en toda

la fuerza de la argumentación retórica, en la que era particularmente virtuoso⁷⁴, sirviéndose incluso del aturdimiento y del “vértigo argumental”⁷⁵. De manera que, advertidos nosotros sus lectores académicos, sabemos que estamos frente a una de esas formulaciones complejas y problemáticas, que disgustan tanto a la crítica. El reproche de un lector de su época no muestra con claridad la dificultad para entender el texto:

Señala usted: “Tal, se cree el amo de los otros, pero no deja de ser más esclavo que ellos”. Y añade “¿Cómo se llevó a cabo este cambio?” Usted supone que este cambio tuvo lugar e ignora cómo fue que se llevó a cabo; pero usted cree poder solucionar la cuestión: *¿Qué es lo que puede hacer este cambio legítimo?* ¡En verdad señor esto es demasiado para un filósofo! Usted supone la transición de un estado, donde el hombre *ha nacido libre*, es decir, de un estado, en cuál él hombre nunca ha estado (al tomar la palabra *libre* en su más amplio sentido) a otro estado *en el que se encuentra por todas partes encadenado*, es decir, un estado el cual tampoco puede estar en realidad (al tomar la palabras *encadenado*, en su sentido natural). Usted supone una transición, por la que —de ser tomadas en este sentido sus proposiciones— pasar el hombre de un estado donde tiene la facultad de hacer en muchos aspectos lo que quiere a otro estado donde esta facultad se encuentra limitada en otros aspectos; a eso usted lo denomina *buscar, si en el orden civil hay alguna norma de administración legítima y segura*, ¡tomando a los hombres tal como son!⁷⁶

Advirtamos únicamente, por el momento, que con plena razón uno se puede preguntar por el sentido de un texto así formulado.

I. VI La condición humana

Como señala R. Grimsley, para Rousseau la reflexión (y, dentro de ella, la teoría política) no sólo fue un ejercicio intelectual sino que conllevó una actitud que envuelve todos los términos conflictivos de la situación humana⁷⁷. En el *Contrato social* el hombre se ve forzado a aceptar algunas opciones irremediabiles que están históricamente asociadas al desarrollo de la condición humana y que, una vez que el ser humano las haya hecho conscientes y pueda hacer un balance crítico y reflexivo (lo que le permitirá conocerlas en su verdadera dimensión y complejidad), podrá aceptarlas como condiciones necesarias y, dado que son “voluntariamente aceptadas”, puede que trate de modificarlas de acuerdo con una idea más alta de su ser. Pero, como sujeto histórico, frente a las opciones que enfrenta —y que tienen un carácter de necesidad— éstas, en ciertas condiciones, se imponen de

manera inexorable. Por ello Rousseau ya señalaba en el *Segundo Discurso* algo que debe ser tomado en cuenta para la interpretación del *Contrato social*:

Ninguno de vosotros es tan poco ilustrado que ignore que ahí donde ha cesado el vigor de las leyes y la autoridad de sus defensores no puede haber seguridad ni libertad para nadie. ¿De qué se trata, pues, entre vosotros sino es de hacer de buen grado y con justa confianza lo que siempre estaréis obligados a hacer por un verdadero interés, por deber y por la razón? (D2 103-104).

Rousseau es un filósofo que no niega la realidad. En la esfera de la reflexión no se refugia en planteamientos nostálgicos, utópicos ni fantasiosos, aunque sería vano negar que recurrió a ellos con afán crítico. Rousseau no es un filósofo que se refugiara en el pasado. Rousseau señaló:

Hemos perdido la paz y la inocencia para siempre antes de haber podido gustar sus delicias. Insensible para los hombres rudos de la primera época, fugitiva para los hombres ilustrados de la época posterior, la vida feliz de la edad de oro fue siempre un estado ajeno a la raza humana, o bien porque la desconoció cuando pudo gozarla, o bien porque la perdió cuando pudo conocerla (MG 335).

Incluso, se ha señalado que quizás sea el filósofo más realista de todos sus contemporáneos⁷⁸. Su realismo es extremo e, incluso, crudo⁷⁹. Su visión del futuro es trágica, aunque él se considera a sí mismo optimista⁸⁰, frente al pesimismo de Hobbes y de Voltaire, el cual nunca aceptó⁸¹. Lo que lo desespera es la “servidumbre voluntaria” que hace a los hombres esclavos de sí mismos, y semejantes a “los compañeros de Ulises que amaban su embrutecimiento” (Cs I. II, 8).

El símil citado refiere al episodio de Ulises y Circe en la versión de Plutarco, que se encuentra, como indica Rousseau al inicio del *Contrato social*, en un pequeño trabajo “Sobre el uso de la razón por parte de las bestias”⁸², y cuyo tratamiento es esencialmente diferente al desarrollo que aparece en Homero (Odisea.) En Plutarco, Ulises pide a Circe liberar a sus compañeros así como otros griegos encantados por ella que han sido transformados en brutos. Circe rechaza llevar a cabo tan transformación sin el expreso consentimiento de los involucrados. Retando a Ulises, Circe restaura el poder discursivo de una de sus víctimas y lo deja libre y a solas de manera que pueda hablar con Ulises y expresarle sus sentimientos. Al contrario de lo esperado por el héroe, la bestia con la cual él

habla argumenta en favor de la superioridad de su condición transformada y, en consecuencia, rechaza volver a ser hombre. Como señala Gilding, en esta interpretación de la historia de Circe, Ulises tiene éxito al preservar su naturaleza: se opone a los esfuerzos de Circe para transformarlo en un bruto así como rechaza su oferta para convertirlo en dios. Ulises, en tanto que conserva su naturaleza, es superior a sus compañeros encantados⁸³.

Rousseau señala que “no es a esclavos a quien compete razonar sobre la libertad” (D2 II 186)⁸⁴. Si la investigación sobre la libertad humana es posible, lo es únicamente desde una perspectiva crítica y libertaria que incluya una voluntad de ser libre. Una voluntad que él no encuentra entre sus contemporáneos, con excepción de Montesquieu. Retomando la preocupación de Etienne de la Boétie, Rousseau se propone llevar a cabo esta investigación y, de cierta manera, su cuestionamiento inquiriere por “la servidumbre voluntaria”⁸⁵. Aunque este proyecto en manera alguna se reduce a la sintética formulación del *Contrato social*, cuyo propósito es la fundación de la sociedad política legítima, y sólo es posible entender este proyecto a partir de la formulación ético política que aparece en el resto de su obra. Dentro de este proyecto la formulación de la libertad política que aparece en el *Contrato social* es limitada:

Lo que el hombre pierde con el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo lo que le apetece y puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee. Para no equivocarse en estas compensaciones, hay que distinguir claramente la libertad natural que no tiene más límite que las fuerzas del individuo, de la libertad civil, que está limitada por la voluntad general, así como la posesión, que no es más que el efecto de la fuerza o el derecho del primer ocupante, de la propiedad que no puede fundamentarse más que en un título positivo. En el haber del estado civil se podría añadir, a lo dicho anteriormente, la libertad moral, que es la única que convierte al hombre verdaderamente en amo de sí mismo, porque el impulso exclusivo del apetito es esclavitud y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad. *Pero ya he dicho demasiado sobre esta cuestión, y el significado filosófico de la palabra «libertad» no entra dentro de mi tema* (Cs I. VIII, 2), (el subrayado es mío).

La palabra libertad, en sentido amplio, no entra dentro del tema preciso del *Contrato social*, para su delimitación debe incluirse su formulación negativa y moral. Por ello, para dar cuenta cabal de la formulación de la idea de libertad rousoniana debemos dar un rodeo y revisar las tesis de algunos de los escritos previos y contemporáneos a su publicación pues, como señala Leo Strauss:

Es únicamente combinando la información proporcionada por el *Discurso* con la proporcionada por los últimos escritos de Rousseau que puede uno llegar a comprender los principios que subyacen en cada uno de sus escritos⁸⁶.

Particularmente, hay que analizar los planteamientos del *Segundo Discurso*, los del artículo *Economía política* y los de la versión preliminar del *Contrato social*, llamado *Manuscrito de Ginebra*. En este último Rousseau argumenta directamente como alguien (un “razonador violento”) que quiere avanzar sus propios intereses y quien, para ceder su libertad ilimitada, su “derecho a todas las cosas” previamente exige que se le demuestre la utilidad que puede haber en tal renuncia.

El ideal de libre cooperación social es compatible con nuestra naturaleza solamente si somos “naturalmente buenos”. La experiencia de las motivaciones humanas sugiere que no lo somos: “Los hombre son malos, una triste y constante experiencia hace innecesaria la prueba” (D2 nI, 114). La genealogía del vicio, llevada a cabo en el *Segundo Discurso* proporciona una manera de explicar esta “triste experiencia” mientras que permite mantener la doctrina de la bondad natural.

Si no existe pecado original ni impedimento alguno para que el hombre pueda alcanzar la felicidad en esta tierra, si no hay impedimentos en la naturaleza humana para que este, hombre o mujer, pueda ser feliz, sólo depende de sí mismo el serlo⁸⁷. Las mismas características de la naturaleza humana —en particular las que conciernen al valor de uno mismo— y que ahora están expresadas de manera viciosa, también puede ser expresada en maneras que apoyan los requerimientos de una libre asociación entre seres iguales. Como señala J. Cohen, Rousseau pone énfasis en “la visión de que nuestra dotación natural consiste en un sistema de poderes cognitivos abstractos capaces de tomar diversas formas de expresión; y [en] la idea de que las consideraciones morales proporcionan buenas razones para mantener un concepto esperanzado de naturaleza humana”⁸⁸.

¹ “Obligar a un hombre a ser libre es obligarlo a comportarse de manera racional. Un hombre es libre cuando obtiene lo que desea; lo que en realidad desea es un fin racional. Si no desea un fin racional, lo que desea no es la auténtica libertad sino una falsa libertad. Yo lo obligo a hacer ciertas cosas que lo harán feliz. Quedará agradecido conmigo si alguna vez descubre cuál es su verdadero yo: tal es el meollo de esta célebre doctrina y no hay dictador en Occidente que en los años posteriores a Rousseau no se valiera de esta monstruosa

paradoja para justificar su conducta. Los jacobinos, Robespierre, Hitler, Mussolini y los comunistas: todos ellos emplean este mismo método de argumento, de decir que los hombres no saben lo que en realidad desean; y por tanto, al desearlo por éstos, al desearlo en nombre de ellos, estamos dándoles lo que en algún sentido oculto, sin saberlo ellos mismos, ellos “en realidad” desean.” Berlin, Isaiah, *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*. Fondo de Cultura Económica, México, 2004. p.73.

² Entre otras razones, por que tiene lugar dentro del marco de una ley legítima, como se verá después: “Although this view of the citizen’s dependence upon the State is not compatible with the tenets of classical liberalism, it does not follow that Rousseau wishes to subordinate the individual to the State in a ‘totalitarian’ manner, if by ‘totalitarian’ is meant an all-powerful State existing in its own right and ignoring the needs of its citizens.” Rousseau, J.-J., *Du Contrat Social*. Editado con Introducción y Notas de Grimsley, Roland, Oxford and Clarendon Press, 1972. p. 82.

³ “¿Cómo puede un ser humano permanecer absolutamente libre (pues si no es libre no es humano) y, sin embargo, no se le permite hacer absolutamente todo lo que desee? Y, si se le refrena ¿cómo puede ser libre? Pues, ¿qué es la libertad sino hacer lo que se desea, no ser refrenado por otros?” Berlin, I. op. cit., p. 57. El argumento en su formulación clásica se encuentra en Berlin, I., “Dos conceptos de la libertad”, en *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Alianza editorial, Madrid, 2000.

⁴ La noción de voluntad general de Rousseau se presenta como una oposición [...] entre el poder soberano absoluto de la voluntad general y el estado amoral de la naturaleza. “Esto nos muestra que la voluntad general es, de hecho, absolutista”. Ansell-Pearson, Keith, *Nietzsche contra Rousseau: Nietzsche’s Moral and Political Thought*. Cambridge University Press, 1991. p. 86. (La traducción es mía).

⁵ Rousseau, J.-J., *Cartas escritas desde la montaña*, VI Carta, O. C., t. III, pp. 806-807. (La traducción es mía).

⁶ Bachofen, B., *op. cit.*, p. 11. (La traducción es mía).

⁷ “El lector que se pregunte sobre la naturaleza intrínseca del *contrato social*, de la *voluntad general* o de la *ley civil* se enfrenta en el discurso de Rousseau con dificultades invencibles. A menudo encubiertas por una serie de impulsos verbales que no dejan de constituir obstáculos epistemológicos y filosóficos menores sino que llegan a veces a introducir en la exposición política el vértigo del doble sentido. No es necesario asombrarse de que la obra filosófica política de Rousseau, al multiplicar los puntos de vista de los problemas y al complacerse en la magia de la equivocidad, haya suscitado lecturas múltiples y divergentes. Las interpretaciones, a menudo excesivas, han dado lugar a varias e interminables polémicas cuyos errores será necesario recordar con el fin de que pueda recogerse el mensaje del humanismo crítico de Rousseau”. Goyard-Fabre, S., *op. cit.*, p. 105. (La traducción es mía).

⁸ “Indudablemente el pensamiento de Rousseau es difícil de comprender: la pluralidad de puntos de vista adoptados para explorar la sociedad, la complejidad de las operaciones mentales que marcan su itinerario intelectual, la inconstante connotación de su vocabulario, los trucos retóricos de su escritura, el movimiento a veces teatral de su pensamiento, la yuxtaposición de análisis matemáticos y de arranques líricos, son otros tantos factores que complican la comprensión del sentido y el alcance de su obra. Al fin de la cual “se puede hacer decir muchas cosas a Rousseau” —tantas que se ha llegado a plantear la cuestión de la coherencia y la unidad de su pensamiento. Sin embargo, si las fracturas que acompañan tormentosamente en Rousseau el acto de pensar así como el acto de escribir no pueden borrarse, y son parte del obstáculo epistemológico que se opone a una comprensión fácil, son, sin embargo, cualquier cosa menos que una falta filosófica. Kant, que seguramente fue el lector más penetrante y más atento a las sutilezas del *Contrato social* no se equivocaba al señalar en 1764 en sus *Observaciones en relación con el sentimiento de lo bello y lo sublime*, al confesar la influencia ejercida sobre su propio pensamiento por el universo intelectual de Rousseau: “A pesar de las opiniones extrañas y paradójicas”, la “perspicacia de espíritu” y el “noble impulso de genio” de este autor, dice el filósofo, “me volvieron a poner sobre el camino recto”. Goyard-Fabre, S., *op. cit.*, p. 105. (La traducción es mía).

⁹ Plamenatz, John, « Ce qui signifie autre chose qu'on le forcera d'être libre » En *Hobbes and Rousseau. A Collection of Critical Essays*. Editado por Maurice Cranston y Richard Peters. Anchor Books, Doubleday & Co. N. Y., 1972.

¹⁰ Rawls, John, *Justicia como equidad*. Paidós, Barcelona, 2000, p. 24. Cf. También *Liberalismo político* Fondo de Cultura Económica. México, 1995. p. 30.

¹¹ “Filosóficamente, el contrato social designa lo que tendría de fundamento el ser en todas las épocas de la historia. Por otra parte, aunque para algunos, “sería absurdo querer operar la proyección en el porvenir: es demasiado tarde, irremediablemente. La naturaleza del hombre una vez corrompida no puede ser rehabilitada; “la libertad una vez perdida no se recupera jamás” (Cs II. VIII, 4). Goyard-Fabre, S., *op. cit.*, p. 30. Nota 4 (La traducción es mía). Para otros estudiosos no resulta tanto: “Definiendo la falla política del Estado liberal, Rousseau se distingue [...] Se trata por supuesto de elegir entre la versión liberal del Estado de Derecho transmitida por el siglo XIX, y la concepción rusioniana, rigurosamente radical, deducida del principio democrático de soberanía popular”. Pezzillo, Lelia, *Rousseau et le < Contrat social >*. Presses Universitaires de France, Philosophies. Paris, 2000. p. 124. (La traducción es mía).

¹² “Rousseau permaneció siempre fiel a la inspiración republicana que impregnaba su Ginebra natal. Pero era perfectamente consciente de que el modelo republicano propio de las ciudades-estado había de ser refundado normativamente. Y para ello se sirvió de la teoría del contrato social convenientemente reformulada (y refundada). Y para este fin también hubo de transformar el iusnaturalismo clásico, y sobre todo el iusnaturalismo racionalista de su tiempo, en metodología constructivista.” Rubio Carracedo, José, *Jean-Jacques Rousseau, Du Contract Social ou Essai sur la forme de la République. (Première version, “Manuscrit de Genève”*. Introducción, traducción al español y notas de J. Rubio Carracedo, *Contrastes*, Revista Interdisciplinaria de Filosofía. Departamento de Filosofía, Universidad de Málaga, Volumen V. Málaga, 2000. p. 317. Cf., para una caracterización de la libertad republicana. Skinner, Quentin, *La Libertad antes del liberalismo*, Taurus, Madrid, 2004.

¹³ Lafrance, Guy, « L'interprétation éthico juridique du *Contrat Social* ». En *Politique de Rousseau*. Dossier établi par S. Goyard-Fabre. Etudes Jean-Jacques Rousseau # 7. Tanguy L'Aminot, Directeur. Montmorency, 1995. pp. 27-45. La traducción es mía.

¹⁴ Rousseau, J.-J., *Cartas de la Montaña*. Octava carta. t. III. Ed. cit., p. 42. (La traducción es mía).

¹⁵ “Apoyado por una intuición en *status nascendi* el difícil discurso jurídico-político de Rousseau traza en frágiles líneas el bosquejo arquitectónico de una teoría pura del derecho, y lleva a plena claridad la inaccesible idealidad de la norma estatal —esquema cuyo significado ambivalente revela, de manera vigorosa, la capacidad reguladora de los principios racionales del Estado del contrato”. Goyard-Fabre, S., *op. cit.*, p. 18. (La traducción es mía).

¹⁶ Cohen, J., *op. cit.*, p. 196. (La traducción es mía).

¹⁷ “Yo había visto que todo depende radicalmente de la política, y que, de cualquier manera que se tomase, ningún pueblo sería jamás sino lo que la naturaleza de su gobierno le hiciese ser; así esta gran cuestión del mejor gobierno posible parecía reducirse a ésta: ¿Cuál es la naturaleza del gobierno apto para formar un pueblo más virtuoso, más esclarecido, más sabio, el mejor, en fin, para tomar esta palabra en su sentido más amplio. [...]Cuál es el gobierno que, por su naturaleza, se mantiene siempre más cerca de la ley?” Rousseau, J.-J., *Las confesiones* I. IX, Ed. cit. p. 356.

¹⁸ Rousseau, J.-J., *Rousseau juge de Jean-Jacques, Dialogues*, t. III, O. C., I, p. 932. (La traducción es mía).

¹⁹ Luzac, Élie, « Lettre d'un anonyme à M. Jean-Jacques Rousseau » Paris, Sain et Saillant, 1766, en *Mémoire de la critique*. Textes réunis par Raymond Trousson. Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris, 2000. La traducción es mía. p. 363 y ss.

²⁰ “El conflicto de las interpretaciones y la divergencia de los juicios referidos al discurso de Rousseau revelan, siempre acentuándola, la equivocidad semántica que muchas veces a través de él se desliza. No es necesario sorprenderse de que además, a medida que se va distinguiendo la vivacidad del carácter falsificador de las lecturas de su obra política [...] la contienda de las interpretaciones haya podido dar una vuelta más y refleje, más o menos fielmente las situaciones históricas a partir de las cuales se realiza alterando seriamente el sentido de los textos”. Goyard-Fabre, S., *op. cit.*, p. 125. La traducción es mía.

²¹ “*The Social Contract*, in particular, is an elusive text. It is somewhat fragmentary and poorly integrated. As a consequence, it has given rise to multiple and contradictory interpretations”. Bertram, Christopher, Routledge Philosophy Guidebook to *Rousseau and the Social Contract*. Londres, 2004. p.2.

²² “He is a central figure in the history of modern philosophy and perhaps the pivotal figure in history of human culture as a whole. He posed a fundamental change in the way the human essence is conceived”. Velkley, Richard L., *Being After Rousseau, Philosophy and Culture in Question*. Chicago University Press, Chicago, 2002. p. 6.

²³ « Ce n'est qu'au XXe siècle que naître la critique savante de la philosophie de Rousseau et qu'on rend justice au *Contrat social*, enfin reconnu comme l'un des trois ou quatre plus grandes œuvres de philosophie politique de tous les temps, à cote de la *République* de Platon, de la *Politique* d'Aristote, du *Léviathan* de Hobbes ». Pezzillo, L., *op. cit.*, p. 10.

²⁴ “If the previous suppositions are useful in understanding Rousseau's doctrinal center of gravity, one might conclude that *Emile* is the capstone or encyclopedia of Rousseau and that his other writings must be interpreted in the light of this relationship. This is, to be sure, not a magic formula for resolving contradictions that stubbornly resist all academic ingenuity. It may at least be a means of weighing them against each other.” Armstrong Kelly, G., “A General Overview”. *The Cambridge Companion to Rousseau*. Ed. Patrick Riley. Cambridge University Press, 2001. p. 24.

²⁵ Rousseau. J.-J., « Préface » *Lettres écrites de la montagne*. En *Oeuvres Complètes*, t. II. Introduction de Michel Launay. Editions du Seuil, 1971. p. 7. (La traducción es mía).

²⁶ Rousseau, J.-J., Citado por Grimsley, R., *op. cit.*, p. 5. (La traducción es mía).

²⁷ *Ibid.*, p. 6. (La traducción es mía).

²⁸ Hume, David, *Letters of David Hume*. Editadas por J. Y. T. Greig, 2 Vol. Oxford, 1932, t. II. p. 28. Citado por Grimsley, R., *op. cit.*, p. 6. (La traducción es mía).

²⁹ Gough, J. W., *The Social Contract. A study of his development*. Oxford at Clarendon Press, 1957.

³⁰ Derathé, Robert, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*. Paris, PUF, 1949. Sin embargo, otros estudiosos opinan que es más bien contractualista en el sentido de Hobbes. Como señala José Rubio Carracedo, se han presentado dos líneas de interpretación de Rousseau: la posición convencionalista y la iusnaturalista representadas respectivamente por C. E. Vaughan y por R. Derathé. Más adelante volveré sobre esta cuestión. J. Rubio Carracedo. *op. cit.*, p. 317.

³¹ Una palabra sobre el calificativo “inútil”: “El derecho político está todavía por nacer, y es de presumir que no nacerá jamás. [...] El único moderno en estado de crear esa gran e inútil ciencia hubiera sido el ilustre Montesquieu. Pero no se preocupó de tratar los principios del derecho político; se contentó con tratar el derecho político de los gobiernos establecidos, y nada hay más diferente en el mundo que esos dos estudios. Sin embargo, quien quiera juzgar sanamente sobre los gobiernos tal como existen está obligado a reunir los dos: hay que saber lo que debe ser para juzgar bien lo que es. La mayor dificultad para esclarecer estas importantes materias es interesar a un particular a que los discuta, en la respuesta a estas dos cuestiones: ¿qué me importa? y ¿qué puedo yo hacer?” *Émile*, t. V, O. C., l. IV, p. 836. La traducción corresponde a la edición citada. p. 624.

³² Véase la reproducción al principio de este capítulo. En ella aparece un gato que dentro del sistema iconográfico de la época era emblema de la libertad.

³³ Virgilio. *Eneida*, XI.

³⁴ Sabemos que Rousseau cambió a última hora el título del libro que originalmente era *De la Société Civile*, según se lee en el manuscrito que envió a su editor y restituyó un título que había desechado: *Du Contract social*. De igual manera, a último momento, revirtió su decisión en el subtítulo, que era *Essai sur la forme de la République*, y que finalmente quedó como *Principes du droit politique*. Los anteriores señalamientos son importantes porque, como nos indica Ch. Bertram, nos muestran que entre los títulos que Rousseau consideró y que finalmente fueron desechados estuvieron los siguientes: «*Du Contrat social, ou Essai sur la forme de la République*», título que lleva el *Manuscrit de Genève*. «*De la société civile, Essai sur la constitution de l'État*»; «*Du Contrat social, Essai sur la formation du corps politique*». Ch. Bertram, *op. cit.*, p. 17.

³⁵ «*Fragments sur la Guerre*»; «*Discours sur les richesses*»; «*Project de paix perpétuel de l'Abbé de Saint Pierre*». En Rousseau, J.-J., *O. C.*, t. III, pp. 316-428.

³⁶ Althusser, Louis, «*Sobre el "Contrato social"*». En *Presencia de Rousseau*. Lévi-Strauss, Cl. y otros. Nueva Visión, Buenos Aires, 1972. Althusser argumenta que el análisis del funcionamiento teórico del objeto contrato social nos enfrenta con el hecho de un desajuste teórico interno. La "solución" del "problema" político por el "contrato social" no es posible más que por el "juego" teórico de ese desajuste. No obstante, el "contrato social" tiene como función inmediata encubrir el juego de ese desajuste sin el cual no es posible su funcionamiento. p. 57.

³⁷ Gilding, Hilail, *Rousseau Social Contract. The Design of the Argument*. University of Chicago Press. Chicago, 1983.

³⁸ Dentro del complejo sistema de comicios de la república romana que se analizan en el libro IV del *Contrato social*, el tribunate servía para establecer la exacta proporción entre las partes constitutivas del Estado: "el que conserva las leyes y el poder legislativo. Sirve, a veces, para proteger al soberano contra el gobierno, como hacían en Roma los tribunos del pueblo; otras veces sirve para sostener al gobierno contra el pueblo, como hace ahora en Venecia el Consejo de los Diez, y en otras ocasiones, sirve para mantener el equilibrio entre ambos, como hacían los éforos en Esparta. [...] Más sagrado y más reverenciado como defensor de las leyes que el príncipe que las ejecuta y que el soberano que las sanciona". (Cs IV, V, 1) Sobre la institución de la dictadura y la censura, remito a los capítulos VI y VII del mismo libro.

³⁹ Gilding, H. *op. cit.* p. 17 y ss.

⁴⁰ Derathé, Robert, *Rousseau et la science politique de son temp.* Presses Universitaires de France, Paris, 1948.

⁴¹ "El problema para Rousseau es que en el análisis antropológico de fondo, y no reductivista, se trata de un ser puramente natural, no se trata aún de un hombre, puesto que nada en él, a priori, permite prever y producir "naturalmente" los atributos específicos del hombre [lenguaje, dependencia, propiedad]. Si posee estos atributos, la ruptura ya tuvo lugar, y la observación falla al identificar su objeto. Si al término se tiene la descripción del hombre natural, se deberá básicamente renunciar a la pretensión de encontrar en él todo rastro de humanidad; si se quiere encontrar en él un "origen" de la humanidad, ya será necesario asignarle las facultades y las inclinaciones que existen fuera del estado de naturaleza". Bachofen, B., *op. cit.*, p. 51. (La traducción es mía).

⁴² Bertram, Ch., *op. cit.*, p. 12.

⁴³ "According to Rousseau, Hobbes's conception of human nature and the circumstances of human interdependence accurately describe human beings and human circumstances under existing conditions. But

he denies that this accurate description provides a correct account of human nature -of the way that human beings naturally are. "Men are wicked; a sad and constant experience makes proof unnecessary; yet man is naturally good" [...] Then changing the circumstances could alter the motivations that generate the conflicts that fuel Hobbes's political doctrine. And that alteration might allow us to find contrary to Hobbes thesis about the necessity of absolutism a form of normative order in which cooperation for the common advantage proceeds without such a sacrifice of autonomy". Cohen, Joshua, *Protection for Obedience*. Manuscrito consultado en red. p. 193. (10/ 04/ 06).

<http://web.mit.edu/polisci/reaserch/cohen/protection_for_obedience.pdf>

⁴⁴ "El sentido en que *libertas* es originalmente empleado en el ámbito comunal y en la universidad, es, en efecto, el de exención de los poderes señoriales [...] el sentido del término comienza a deslizarse hacia la independencia política y el autogobierno republicano". Barberis, M, *Libertad*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2002. p. 27.

⁴⁵ Montesquieu señala: "Es cierto que, en las democracias, el pueblo parece hacer lo que quiere; pero la libertad política no consiste, de hecho, en hacer lo que se quiere. En un Estado, es decir, en una sociedad donde hay leyes, la libertad sólo puede consistir en hacer lo que se debe querer y en no estar obligado a hacer lo que no se debe querer. Debe entenderse qué es la independencia y qué es la libertad. La libertad es el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten; si un ciudadano pudiera hacer lo que ellas prohíben, ya no habría libertad, puesto que los demás podrían hacer otro tanto." Montesquieu, Ch. S., *Esprit des lois*, vol. I, p. 292 (XI. 2). Citado por Barberis, M., *op. cit.*, p. 81.

⁴⁶ "Su complejo diálogo con la teoría lockeana de la propiedad lo animan a proponer que debe distinguirse un "derecho natural propiamente dicho" de un "derecho natural razonado". Esta distinción le permite hacer trabajar a los mismos principios de la teoría del derecho natural contra los propios supuestos de esta teoría, invirtiendo el significado esencial de la garantía de la propiedad fundada por el derecho positivo". Bachofen, B., *op. cit.* « Le droit naturel proprement dit on le doits surnuméraires ». pp. 99 y ss. (La traducción es mía).

⁴⁷ "Aunque se admita la presencia de cierto y determinado "platonismo" en Rousseau, aunque se reconozca la fascinación que siempre ejerció sobre el autor del *Contrato social* el modelo de la Ciudad antigua, la diferencia entre Rousseau y Platón dista mucho de poder ser pasada por alto: el ideal de convención o de pacto que se formula en la filosofía política platónica no aparece como el esquema operatorio necesario en la generación del derecho y la legitimación de la Ciudad." Goyard-Fabre, S., *op. cit.*, p. 20. Volveré sobre esto al final.

⁴⁸ F. Watkins señala que "Rousseau intensificó y universalizó la ética política del calvinismo. [...] La fusión que resultó del pensamiento clásico y de las influencias del calvinismo dio lugar a una actitud de vigoroso activismo moral (secular y humanista) que es una de las características más distintivas de su teoría política y que distingue su trabajo del de la mayoría de sus contemporáneos. Para Rousseau, ningún gobierno está justificado moralmente a menos que descansa en la participación activa de todos sus ciudadanos [...] la vida política es una lucha continua para someter los impulsos egoístas en pos del interés y el bien común. No hay un ser moral completamente desarrollado a menos que participe activamente en esta lucha. Warkins, Frederick, *Rousseau Political Writings*. Traducido y editado por Watkins, F., Thomas Nelson and Sons Ltd., Mc Gill University, Montreal, 1951. Consultado en red. p. 9. <www.constitution.org/jjr/watkins.htm> (20/04/06). (La traducción es mía).

⁴⁹ Taylor, Charles, *Las Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*. Paidós, Barcelona, 1996. Especialmente el capítulo 2, "Interioridad". pp. 127-215; Cf. Barberis, M., *op. cit.*, p. 87.

⁷⁸ Libertad antigua: perteneciente al mundo tradicional, donde la prescripción apela a lo que debe ser con base a lo que es o ya fue; libertad moderna donde la prescripción parte de manera positiva. *Ibíd.* pp. 85 y ss.

⁵¹ Cf. Skinner, Quentin, *La libertad antes del liberalismo*. Taurus, Madrid, 2004.

⁵² “Después de mi primer *Discurso*, yo era un hombre dado a paradojas, que se complacía en demostrar lo que en realidad no pensaba. [...] Tan pronto era yo un hombre perverso como un ángel de luz. En un mismo año me he visto ensalzado, agasajado, solicitado, incluso en la corte; y luego injuriado, amenazado, execrado, maldito. [...] El bien y el mal salían más o menos de la misma fuente”. Rousseau, J.-J., « Carta a Ch. De Beaumont ». Ed. cit., p. 532.

⁵³ Voltaire. Comentarios marginales al *Contrato social* escritos en 1762 en su propio ejemplar. En G. R. Havens. *Marginalia on the Pages of Rousseau*. Ohio, 1933, pp. 39-71. Estas notas han sido integradas al aparato crítico de *Du Contrat Social* editado por Grimsley, R., *op. cit.*, pp. 105 y ss. Cf. Voltaire « Idées républicaines par un membre de corps, Sects. XXIX-XXXIX » en Voltaire, *Mélanges*, Ed. por J. van den Heuvel, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1961. pp. 510-15. Citado en Grimsley, R., *op. cit.*, Nota I, p. 104.

⁵⁴ Gauchet, Marcel, *Le Révolution des droits de l'homme*. NRF, Gallimard, Paris, 1989. « L'émergence de l'idée ne prend tout son sens, encore une fois, qu'associée aux cheminements de la transformation d'ensemble du mode de composition de la société qui allait finir par lui conférer puissance instituant ». p. 16.

⁵⁵ Carlyle, A. J., *La libertad política. Historia de su concepto en la Edad Media y en los tiempos modernos*. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1982. p. 247.

⁵⁶ Una revisión muy completa de las principales tendencias interpretativas del *Contrato social* en el siglo XX aparece en Pezzillo, L., *Rousseau et le <Contrat social>*. Col. Philosophies, Presses Universitaires de France. Paris, 2000.

⁵⁷ “He puesto de relieve que la única pasión que nace con el hombre, el amor de sí mismo, es una pasión indiferente en sí al bien y al mal; que únicamente se torna buena o mala por accidente y según las circunstancias en que se desenvuelve. He señalado que todos los vicios que se imputan al corazón humano no son en el naturales; he explicado la forma en que se originan; he rastreado, por decirlo así, su genealogía, haciendo ver de qué manera, con la alteración sucesiva de su bondad original, los hombres llegan a ser finalmente lo que son” (CB 540).

⁵⁸ Strauss, Leo, *Natural Right and History*. Chicago University Press, 1950. pp. 185-186; 297-298. Citado en Gilding, H., *op. cit.*, p. 18. (La traducción es mía).⁷⁸ En este esquema la mujer no es excluida; como la lectura feminista rusioniana más común, iniciada por Mary Wollstonecraft, nos hizo creer. Es interesante, sin embargo, matizar el problema de género en Rousseau. Mira Morgenstern ha señalado y profundizado en la idea de que Rousseau no excluye a la mujer de su planteamiento político: “There are two reasons why I believe it worthwhile to return to Rousseau's writings for a fresh look at what they have to tell us. First, the question of Rousseau's misogyny is not nearly as clear-cut as his detractors would have us believe. True, Rousseau was very much a man of his time and, in that context, had many negative and ill-willed things to say about women. But Rousseau also believed that women were the key to transmitting his ideals of personal and political authenticity, thereby transforming his theory from ephemeral ideas into practical reality. In a very concrete sense, then, salvation —at least as far as Rousseau was concerned- depended squarely on women and could only be achieved, both personally and politically, through their agency”. Mira Morgenstern, *Rousseau and the Politics of Ambiguity: Self, Culture and Society*. The Pennsylvania State University Press, 1996. p. 1.

⁶⁰ Cohen, J., *op. cit.*, p. 3.

⁶¹ *Ibid.*, p. 12.

⁶² *Ibid.*, p. 7.

⁶³ No es que el argumento se proponga responder al problema de cómo los individuos devienen interdependientes en primer lugar, o cómo adquieren ideas morales, o cómo adquieren la motivación para actuar de manera moral. *Ibid.*, p. 65.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 69.

⁶⁵ *Ídem.*

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 132.

⁶⁷ Compárese con la formulación de Hobbes: “Elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad; y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquiera cosa que haga o promueva quien representa su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad comunes; que, además, sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio. Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituída por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: *autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera.*” Hobbes, Th., *Leviatán o materia, forma y poder de una republica eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica, México, segunda edición, 1980. I. II, Cáp. 17, p. 141.

⁶⁸ “La teoría del amor propio es el Caballo de Troya que le permite invertir y arruinar la ciudadela del hedonismo político, liberando el estudio empírico de la sensibilidad humana de los diseños de inteligibilidad naturalistas”. Bachofen, B., *op. cit.* p. 74. (La traducción es mía).

⁶⁹ Gilding, H., *op. cit.*, p. 8.

⁷⁰ El tema de la ética ocupa un lugar primordial en la obra de Rousseau y es un elemento importante para poder entender su planteamiento político. La preocupación ética es la inspiración en la que descansan los dos primeros *Discursos*, y de manera particular, las *Cartas morales*. Lafrance, G., *op. cit.*, p. 27.

⁷¹ Luzac, E., *op. cit.*, p. 365. (La traducción es mía).

⁷² Goyard-Fabre señala: “Lo más notable es, sin embargo, que, por medio de “los prodigios de la ley”, estos fines, la justicia y la libertad, deben poder encontrar su realización. Por su finalidad, el hombre es grande; por obra de la ley, la asunción de su finalidad lo hace mayor aún: he ahí su honor. Esta idea designa el punto más alto posible de la política filosófica de Rousseau de la cual es posible, en adelante, entender su altitud trascendental: la gran aventura de la humanidad depende básicamente del querer y de los poderes del espíritu humano. La justicia y la libertad, como una especie de finalidad sin fin, juntas constituyen la señal de una humanidad que llegará a alcanzar plenamente la conciencia de sí experimentando la fuerza de la normatividad para lo que se requiere la obligación cívica y el deber moral”. *op. cit.* p. 230. (La traducción es mía).

⁷³ Launay, Michel, « L’art de l’écrivain dans le *Contrat social* », en *Études sur le «Contrat social» de J.-J. Rousseau*. Paris, Les Belles Lettres, 1964. pp. 351-378.

⁷⁴ Grimsley, R., *op. cit.*, p. 88.

⁷⁵ Goyard-Fabre, S., *op. cit.*, p. 90.

⁷⁶ Luzac, E., *op. cit.*, p. 363 y ss. (La traducción es mía).

⁷⁷ Grimsley, R., *op. cit.*, p. 86.

⁷⁸ Armstrong Kelly, G., « A General Overview ». *op. cit.* p. 45. Cf. Wolker, R. « Ancient Postmodernism in the Philosophy of Rousseau ». *The Cambridge Companion to Rousseau ed. cit.* pp. 417 – 443.

⁷⁹ “Abro los ojos y observo en la distancia. Veo fuego y llamas, provincias desiertas, aldeas pilladas. [...] Oigo un terrible ruido, un alboroto, ¡gritos! Me acerco. Frente a mí se extiende un panorama de muerte —diez mil hombres masacrados—. Los muertos se apilan en montones, los moribundos son pisoteados por caballos.

Por doquier la visión de la muerte y la agonía. Y, todo esto es el fruto de las instituciones pacíficas.” Rousseau, J.-J., SW. Ed. cit. p. 185. (La traducción es mía).

⁸⁰ Rousseau, J.-J., “Carta a Voltaire sobre la Providencia”. Respuesta al “Poema sobre el desastre de Lisboa”. En *Escritos polémicos*. Tecnos. Madrid, 1998. Escribe Rousseau a Voltaire, quien en su poema recrimina a Dios el desastre ocasionado por el sismo de Lisboa en 1755: “Yo, en cambio, hombre oscuro, pobre, sólo y aquejado de un mal irremediable, medito gustosamente en mi retiro y me parece que todo está bien. [...] Usted disfruta mientras yo espero, y la esperanza lo embellece todo.” *op. cit.*, p. 4.

⁸¹ La manera misma en que Rousseau plantea la relación entre utopía y realismo es la que debe descubrirnos el “lugar” propio en donde situar la realización consciente de los principios del derecho político: todo tipo político, el que se basa en una promesa de libertad política y social, el principio de la soberanía popular, consiste en tomar a la letra esta promesa y en hacer surgir así, en los errores mismos de la política, las verdad que pueda contener. Para una interesante discusión sobre realismo y utopía en Rousseau. Cf. Bachofen, B., *op. cit.* p. 211 y ss.

⁸² Plutarco “Sobre el uso de la razón por parte de las bestias”.

⁸³ “Rousseau no está negando que unos hombres pueden ser superiores a otros, como el argumento de Calígula implica. Únicamente está negando que Calígula constituya un ejemplo de tal superioridad. Ulises señala al legislador quién, aunque mortal, será declarado tan superior respecto a sus compañeros como Ulises lo es respecto a los suyos. Será descrito como alguien no menos involucrado con la gloria como lo que se dice que Ulises lo fue. Porque él es el fundador de las convenciones que conforman la sociedad y la vuelven posible, él los entiende y trasciende pues los que simplemente se esclavizan ellos mismos a la sociedad no pueden hacerlo. No es accidental que, al mismo tiempo, Ulises señale al hombre natural; no obstante, señala al hombre natural con los poderes racionales completamente desarrollados que lo hacen inmune a la brujería. Hasta el punto que Rousseau puede ser entendido dentro del *Contrato social*, al menos indirectamente, comprometido con la legislación misma, y hasta el punto que Rousseau se comprende a sí mismo como un “hombre natural esclarecido por la razón”. La figura de Ulises también señala a Rousseau”. Gildin, H., *op. cit.*, p. 24. (la traducción es mía).

⁸⁴ Cf. “Los límites de lo posible de las cosas morales son menos estrechos de lo que pensamos; son nuestras debilidades, nuestros vicios, nuestros prejuicios, los que lo limitan. Las almas bajas no creen en los grandes hombres, los viles esclavos sonrían con aire burlón ante la palabra *libertad*” (Cs III, XII. 2).

⁸⁵ Señala Rousseau “Si a pesar de todo eso, este proyecto sigue siendo quimérico, es que los hombres son absurdos, y que es una clase de locura ser sabio en medio de los locos”. («*Écrits sur l’abbé de Saint-Pierre [Projet de paix perpétuelle]*», *O. C.*, Ed. cit. t. III, p. 589.) Por otra parte, señala B. Bachofen, tendremos ocasión de constatar que esta palabra “locura” es la que Rousseau precisamente da en sucesivas ocasiones a lo largo de su obra, a pesar de su evidente impropiedad y a falta de otra palabra disponible. [...] [Locura] tiene el sentido de aquello “que la libertad hace ella misma cuando se niega a sí misma:” es a esta “servidumbre voluntaria” para la cual, según Etienne de La Boétie, “se carece de toda expresión hablada o escrita, de la que reniega la naturaleza y la lengua se niega a nombrar”. Bachofen, B., *op. cit.*, p. 20. La cita de La Boétie corresponde al *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Ed. cit., p. 55.

⁸⁶ Strauss, Leo, “On the Intention of Rousseau”, en *Hobbes and Rousseau. A Collection of Critical Essays*. Ed. cit., p. 270.

⁸⁷ “Interpreto la explicación de la bondad natural como aquella que proporciona la base para elaborar su respuesta. [...] Presento los fundamentos de la bondad natural en la naturaleza humana enfatizando la distinción que hace Rousseau entre *potencialidades* abstractas intrínsecas a la naturaleza humana y la *expresión determinada* de esas potencialidades como producto de las circunstancias sociales. Chomsky ha argumentado que distinciones de esta clase desempeñaron un papel central a través de la tradición de la lingüística cartesiana: aunque la adquisición de la lengua, por supuesto, es accionada por circunstancias, y el lenguaje particular que un hablante adquiere depende del ambiente social, ciertas características

fundamentales del estado adquirido reflejan las características intrínsecas de la naturaleza del ser humano. Esta idea dirige mi argumentación en torno a la formación de las motivaciones humanas: aunque la adquisición de motivos es por supuesto accionada por circunstancias, algunas de las características fundamentales del estado adquirido reflejan características intrínsecas de la naturaleza humana”. Cohen. J., *op. cit.*, p. 18. (La traducción es mía).

⁸⁸ *Ídem.*

II CAPÍTULO DOS

II.I Un funesto azar: el surgimiento de la desigualdad

Que mis lectores no se imaginen pues, que me atrevo a enorgullecerme de haber visto lo que me parece tan difícil de ver. He comenzado ciertos razonamientos, he aventurado algunas conjeturas con la esperanza menos de resolver la cuestión que con intención de esclarecerla y reducirla a su verdadera dimensión. Otros podrán fácilmente llegar más lejos por el mismo camino sin que a nadie le sea fácil llegar al término; pues no es empresa ligera la de separar lo que hay original de lo artificial en actual naturaleza del hombre, y conocer bien un estado que quizás no ha existido, que probablemente no existirá jamás, y del cual, sin embargo, es necesario tener nociones justas a fin de juzgar con exactitud nuestro estado presente (D2 Prefacio, 111).

1 El estado de naturaleza

A los ojos de Rousseau el estado de naturaleza es un estado de dispersión. En él, el hombre se haya solo y vive sin ninguna ayuda de sus semejantes. El hombre no es social por naturaleza, nada lo lleva naturalmente a unirse con sus semejantes de manera permanente o siquiera perdurable. Pero, si el hombre primitivo es asocial, Rousseau no está sin más a favor de esta insociabilidad. La humanidad del hombre, lo más valioso que tiene, es lo que lo convierte en agente libre: no es algo dado sino que es algo que deviene gracias a su perfectibilidad, gracias al arte de auto constituirse en relación con los otros. Sin embargo, la libertad es, en un sentido más restringido, intrínseca a la naturaleza del ser humano: es la capacidad de ver en pos de su propia conservación, es una capacidad que tiene como principal característica que es inalienable: “el primer deber del hombre es ver por su propia seguridad” (D2 148).

Resumiendo en extremo el *Segundo Discurso*¹, en el Rousseau sostiene que en el estado de naturaleza el hombre primitivo es simplemente un animal independiente. Dentro de dicho estado los hombres no mantienen relaciones *humanas* entre sí, pues no ha emergido la razón ni se ha desarrollado el lenguaje. Las dos notas características de este estado son, por una parte, que la desigualdad entre los hombres es casi nula y, por la otra, que el animal

hombre en un animal indolente pero satisfecho, que vive en paz y en armonía consigo mismo.

El *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* constituye “una explicación sobre el origen y el progreso de la desigualdad, el establecimiento y el abuso de sociedades políticas, tanto como en estas cosas se pueden deducir de la naturaleza del hombre por la luz de la razón solamente” (D2 199). El *Segundo Discurso* se divide en dos partes: la primera parte se dedica a la descripción del hombre natural, la segunda al origen de la sociedad.

a) PRIMERA PARTE

En ella Rousseau estudia al hombre natural bajo tres aspectos:

1 — El aspecto físico: el hombre natural es un animal muy bien organizado. Un ser sensible que tiene todo para ser feliz. Existe un equilibrio entre necesidades, capacidades, recursos y satisfactores.

2 — El aspecto metafísico: la diferencia esencial entre el hombre y el animal no es la inteligencia o la razón, sino que la atribuye a su “calidad de agente libre y a su perfectibilidad”.

3 — El aspecto moral: el hombre natural tiene sobre todo la preocupación de su propia conservación, el amor de sí; conoce “el egoísmo”: un sano amor propio, un “egoísmo” instintivo e inocente. También conoce un sentimiento que es previo a la reflexión, que consiste en “una repugnancia innata a ver sufrir a sus semejantes y a los demás animales: la piedad”.

La conclusión de la primera parte es que “la desigualdad es apenas sensible en el estado de naturaleza y que sus efectos son casi nulos” (D2 I, 160). El hombre natural era un ser equilibrado y en armonía con el medio (el estatuto de estas afirmaciones es el de una serie de hipótesis teóricas conjeturales). A continuación Rousseau se propone mostrar el origen y los progresos del desarrollo progresivo del espíritu así como sus consecuencias.

2 El paso del estado natural al estado social

Rousseau sostiene, por hipótesis, que el hombre primitivo conoció un tipo paradigmático de felicidad: su vida era equilibrada y asocial, no dependía de nadie: era independiente. En consecuencia, “nunca habría dejado por sí mismo el estado de naturaleza” (D2 135). El equilibrio de su existencia fue roto por “el concurso fortuito de varias causas extrañas que muy bien hubieran nunca podido aparecer y sin las cuales él habría permanecido eternamente en su condición primitiva” (D2 135). La causa fundamental que hizo pasar al hombre de un estado de independencia a un estado de dependencia (el estado social aun en sus estadios más arcaicos y rudimentarios) fue “que la naturaleza repentinamente se volvió inhospitalaria: empujó a los hombres que ahora tienen que unirse para luchar contra los peligros” (D2 146).

b) SEGUNDA PARTE

En la segunda parte del *Segundo Discurso*, Rousseau, trata del origen de la sociedad. Aquí se pueden distinguir dos secciones:

- (I) La emergencia de una “sociedad natural” (o un segundo estado de naturaleza).

Esta sociedad natural puede ser caracterizada señalando sus tres etapas constitutivas:

1 — “Los orígenes”: presionados por una naturaleza hostil los hombres comenzaron a asociarse y a realizar las primeras invenciones técnicas (conocen y dominan el fuego).

2 — “La sociedad naciente”: sin someterse aun a leyes, los hombres ya no están dispersos; construyen refugios, lo que les permite el establecimiento de familias. “Fue el tiempo más feliz y el más duradero.”(D2 171)

3 — “El estado de guerra”: el descubrimiento de la metalurgia y la agricultura trajo consigo la división del trabajo; del cultivo de las tierras surgió su división, apareció la propiedad. De esta división, y de la aparición de nuevos sentimientos reflexivos, el amor propio convertido en orgullo, se siguió y se estableció la desigualdad. “La sociedad naciente dio paso al más horrible estado de guerra” (D2 178).

- (II) “La emergencia de la sociedad civil”:

El estado de guerra, que domina este segundo estadio del estado de naturaleza, hizo necesario el establecimiento de las leyes; “el rico temiendo perder (pues es él quien podría perder lo acumulado) propuso a los otros hombres un reglamento de justicia” (D2 180). Este constituye un pacto espurio por medio del cual los hombres van a ser

engañados y van a tener que aceptar la asociación, las leyes y el gobierno. En conjunto, todo eso va a consumir la desigualdad en tres grados distintos:

1- Por lo que respecta a la ley y el derecho de propiedad: se establece la desigualdad ricos / pobres;

2- Por lo que respecta a la institución de la justicia: se establece la desigualdad fuerte / débil;

3- Por lo que respecta al poder: se establece la desigualdad amo / esclavo.

El filósofo de Ginebra concluye el *Segundo Discurso* sosteniendo que el hombre salvaje (hipotético) conoció una felicidad verdadera. Esta felicidad es opuesta, de manera radical, a la que presuntamente ofrecen las “perfecciones” del hombre civilizado. El hombre civilizado, según él mismo Rousseau, puede constatar apelando al sentimiento de su propia existencia, es decir, al testimonio de su propia vida en el transcurso de su época parisina, vive en un verdadero infierno. La nota característica de este estado civilizado es que los hombres entre sí “difieren tanto en el fondo del corazón y por las inclinaciones que lo que hace la felicidad suprema de uno reduciría al otro a la desesperación” (D2 203).

3 Consecuencias del paso del estado natural al estado social

1. El desarrollo de nuestras facultades: reflexión y amor propio.

a) La reflexión: en el estado de naturaleza, el hombre no posee razón sino en potencia y no hará uso de ella hasta que se haya vuelto sociable. El hombre no hace ningún uso de esta potencialidad ya que, solitario e independiente, para sobrevivir sólo tiene necesidad del instinto. Lo que caracteriza al hombre natural es el perfecto equilibrio entre sus necesidades y los recursos de los que dispone.

El hombre natural tiene todo lo que desea “ya que sólo desea lo que tiene” (D2 146). Pero, cuando impelido por las circunstancias, el hombre se vio forzado a vivir con los demás su razón emergió; y para Rousseau este surgimiento de la razón fue el comienzo del largo

proceso histórico de desfase y desarmonía entre naturaleza y humanidad: un funesto azar. Si la vida del hombre primitivo era una vida feliz, se debía a que sus deseos eran muy moderados; ahora bien, esta felicidad, este equilibrio, fue roto por la actividad de la razón: la inteligencia. Es la razón la que distingue al hombre y lo desnaturaliza. Este cambio es irreversible y tiene su lado positivo, pues con la razón emerge la reflexión, el arte, lo artificial: aparecen la cultura, la moralidad, la justicia. A las necesidades naturales del hombre ahora hay que añadir las pasiones artificiales complementarias y también las ficticias, incluidas las más temibles: el deseo de sobrepasar a los otros y la ambición “de aplastarlos”: el afán de dominio.

Para Rousseau la raíz del mal social es el orgullo y la vanidad, la forma inflamada de amor propio, el egoísmo posesivo. El hombre “que hasta ahora sólo se observaba a él mismo, al primer vistazo que echa a su semejantes lo lleva a compararse con ellos, el primer sentimiento que excita esta comparación es desear el primer lugar” (D2 177). Es aquí, prosigue Rousseau, el punto donde el sano egoísmo se transformó en amor propio y donde comenzaron a nacer todas las pasiones que vienen de él: “Todas las pasiones sociales se originan pues en el amor propio: la vanidad, la presunción” (D2 169), el afán de dominio.

Ser vanidoso es desear las cosas no por lo que son ellas mismas sino por el prestigio que está vinculado a su posesión. Las necesidades naturales son, en realidad, poco numerosas; por el contrario, la sociedad genera deseos de consumo, ocasionando que el hombre se compare con sus vecinos y que se sienta frustrado si no tiene lo mismo que ellos tienen, o si no tiene algo mejor o incluso superior. En resumen, todos los deseos artificiales vienen de la sociedad; todas las desdichas del hombre provienen de la naturaleza intrínseca de estos deseos que son infinitamente elásticos. Como señala F. Eigeldinger, “Atrapado en la trampa del consumo, el hombre quiere siempre más, cae en lo que los griegos llamaban “*pleonexía*” y los latinos “*avaricia*”, es decir, esta voluntad de querer siempre más, este más entiéndase en un sentido cuantitativo, la codicia”².

El avance de las ciencias, las artes y la técnica generan un ciclo sin fin de deseos: a cada deseo satisfecho corresponde un nuevo deseo que debe satisfacerse y, por esta razón, el hombre no puede nunca ser feliz. La felicidad del hombre civilizado es la que Hobbes define:

La felicidad es un continuo progreso de los deseos de un objeto a otro, ya que la consecución del primero no es otra sino un camino para realizar otro ulterior. La causa de ello es que el objeto de los deseos humanos no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre la vía del deseo futuro (*Leviatán* I, Cáp. XI).

Por el contrario, si “el salvaje vive en sí mismo”, el hombre sociable vive siempre fuera de sí, “él sólo sabe vivir en la opinión de los otros y es, por así decirlo, sólo del sentimiento reactivo que obtiene el sentimiento de su propia existencia” (D2 203). Rousseau retoma esta tesis en el “Fragmento sobre la guerra”:

El hombre desea su propio bienestar y todo lo que pueda contribuir a él —esto es indiscutible. Pero por naturaleza el bienestar del hombre está limitado a la necesidad física. Cuando tiene un alma sana y su cuerpo no tiene dolor, ¿qué le falta a su constitución natural para hacerle feliz? Aquel que no tiene nada desea pocas cosas; él que no ordena a nadie más tiene pocas ambiciones (SW 187). [...] El hombre natural está sobretodo inclinado al reposo; comer y dormir son las únicas necesidades que conoce, y sólo el hambre lo aleja de su ociosidad. Pero le hemos convertido en ser furioso siempre dispuesto a atormentar a sus semejantes debido a unas pasiones de las cuales él no sabe nada. Inversamente a lo que sucede, consideramos como existentes unas pasiones que sólo son despertadas por todos los estímulos de la sociedad (SW 191). (Ambas traducciones son mías).

El hombre civilizado altera el orden natural y con ello, como señala F. Eigeldinger, centrándose en el planteamiento de la filosofía moral, “vive fuera sí”: es decir, vive enajenado, en la dimensión heterónoma; pues “el amor propio o la vanidad, es la enajenación de parecer”³. El hombre da prioridad a la imagen de sí mismo y sólo vive para esta imagen, vive pues en un parecer imaginario. El parecer usurpa el ser⁴.

Cabe agregar que este ejemplo pone en evidencia el conjunto contradictorio que conforma, por una parte, el progreso científico-económico-técnico y, por otra, la desigualdad y la corrupción social. Progreso y servidumbre, por una parte, riqueza y opresión, por la otra, son para Rousseau pares solidarios⁵. La vida social tiene un carácter dual: para el hombre la condición de su progreso técnico es a su vez la ocasión de su decadencia moral⁶.

4 El establecimiento de la propiedad

La institución de la propiedad aumenta en proporciones gigantescas la desigualdad pero, a la vez, permite el desarrollo de la agricultura y el progreso de la civilización. La sociedad viola lo que la tradición ha llamado Ley de la Naturaleza, y con ello se establece la miseria y la opresión. La cuestión que entonces se plantea es saber si esto sucede en toda sociedad posible.

A menudo se ha presentado a Rousseau como un pesimista radical: la perfección estaba en el estado de naturaleza y ahora no es ya posible. En realidad, su argumentación, como ya se ha señalado, no es nostálgica y, como indica Jean Starobinski: “La única solución que Rousseau no contempla, es la que se le ha atribuido tan frecuente y tan imprudentemente: el retorno al estado de naturaleza. Lo ha afirmado varias veces: « La naturaleza humana no retrocede jamás »⁷. El retorno es imposible pero pueden encontrar tres factores en la obra de Rousseau que permiten hablar de una razón esperanzada, una fe razonable en el hombre⁸.

1 — La perfectibilidad, que distingue al hombre del animal, se encuentra en el hombre natural;

2 — El estado civil contiene “en germen” algo que no existe en el estado de naturaleza: la moralidad. “Hay en la profundidad de nuestras almas [...] un principio natural de la justicia y virtud según el cual, de acuerdo a nuestras propias máximas, juzgamos nuestras acciones y las de los otros como buenas o malas” (E 289; también E 66; 267; 290);

3 — La visión de que nuestra dotación natural consiste en un sistema de poderes cognitivos abstractos capaces de tomar diversas formas de expresión y de que es posible autodeterminarnos.

Respecto a este último punto, como señala J. Cohen, no tenemos razón alguna para confiar en ninguna de las inferencias directas hechas a partir de las observaciones sobre la conducta humana que pretenden decidir sobre las características intrínsecas de nuestra naturaleza ni tan poco tenemos ninguna razón para sostener estas ideas o sus implicaciones pesimistas:

Es para derrotar un argumento que comienza apelando a la evidencia proporcionada por la “triste y constante experiencia de que los hombres son débiles” y concluye rechazando el ideal de una libre comunidad de iguales [por lo que] respondiendo al problema de la posibilidad de la motivación, Rousseau propone una explicación de la naturaleza humana organizada entorno al debate sobre si los seres humanos son naturalmente buenos, “pero que la sociedad deprava y hace desgraciados” (RJ 213)⁹.

La explicación de Rousseau imposibilita la inferencia que procede por medio de la experiencia apelando a la naturaleza, y subraya la posibilidad de que podemos ser ciudadanos bien motivados dentro de una sociedad fundada en la voluntad general¹⁰. Gracias a estos nuevos factores el problema se puede plantear en los siguientes términos: ¿Cómo puede ser organizada la sociedad de modo que garantice la libertad del hombre? De esto es de lo que el *Contrato social* pretende dar cuenta: “Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y gracias a la cual cada uno, en unión de todos los demás, solamente se obedezca a sí mismo y quede tan libre como antes” (Cs I. VI, 4).

El problema político planteado por el *Contrato social* es el siguiente: ¿puede el hombre, en el estado civil, encontrar una forma de libertad política que sea equivalente a la libertad, independencia armónica, que conoció en estado de naturaleza? Antes de proseguir con el análisis quiero acotar el estatuto de la afirmación “conoció en el estado de naturaleza”. Poco antes de concluir la primera sección del *Segundo Discurso* Rousseau señala:

Confieso que habiendo podido suceder los acontecimientos que he de describir de muchos modos, sólo puedo determinarme en su elección mediante conjeturas. Pero, amén de que tales conjeturas se convierten en razones cuando son las más probables que se pueden sacar de la naturaleza de las cosas y los únicos medios que puedo tener para descubrir la verdad, las consecuencias que quiero deducir de las mías no serán por ello conjeturales, puesto que sobre los principios que termino por establecer no se podría formar ningún otro sistema que no me apoyase con los mismos resultados y del cual no se pudiese sacar las mismas conclusiones (D2 160)¹¹.

La investigación de Rousseau es hipotético-conjetural; en consecuencia, la existencia del estado de naturaleza también lo es. Según nos indica el *Segundo Discurso* Rousseau ha seguido dos principios metodológicos “dejar atrás los libros” (D2 119) y “abandonar la esfera de los hechos” (E 320). Sus afirmaciones son hipótesis son, ante todo, reconstrucciones racionales.

Retengamos que tras el proyecto de la antropología naturalista, Rousseau conjetura una posición metafísica que se ignora como tal, puesto que conduce a ocultar el problema

metafísico que plantea la aparición de una especie capaz de tener libertad dentro del reino de la naturaleza. Como señala Bachofen al replantear esta cuestión, Rousseau percibe la ruptura cualitativa que supone esta aparición¹². Por otro lado, en el *Contrato social*, como subraya Plamenatz, Rousseau describe lo que considera son las condiciones sociales y políticas más favorables para hacer que los hombres sientan, con respecto a las leyes que es preciso obedecer, de esta particular manera. Y Plamenatz nos da a entender que estas mismas condiciones, que aseguran que las leyes consisten en imperativos de aquello que tiene que ser obedecido, son aquellas que uno mismo quisiera que fueran; son desfavorables a las pasiones, que ocasionan que los hombres rompan la ley¹³.

En una sociedad igualitaria, las pasiones peligrosas que se originan por el amor propio (vanidad y orgullo) se encuentran en su punto más débil, y el hombre fuera del estado de naturaleza está tan cerca como se puede estar de la condición en la cual solamente desea lo que está a su alcance y hace lo que le satisface: “El hombre verdaderamente libre no quiere más que lo que puede, y hace lo que le place” (E 100). No está sujeto a la voluntad de ninguno de sus semejantes sino a una ley que expresa su propia voluntad tanto como expresa la de ellos. También él es autosuficiente, en el sentido de que para conseguir lo que desea no depende de los favores de otro sino de las leyes que todos desean se cumplan. Antes de retomar el análisis de la primera parte del *Contrato social* analicemos sucintamente dos planteamientos intermedios, previos a su publicación, que pueden aclarar el orden del discurso rusioniano.

¹ Sigo el resumen de Eigeldinger, F., *Rousseau et le problème politique*. Consultado en red: <[www.unige.ch.escrits.htm#pense#pense](http://www.unige.ch/escrits.htm#pense#pense)> p. 4. (La traducción es mía).

² Eigeldinger, F., *op. cit.*, p. 6. (La traducción es mía).

³ *Ibid.* (La traducción es mía).

⁴ Starobinski, Jean, *Jean Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*. Taurus, Madrid, 1983. p. 95.

⁵ “Let someone ask the philosophes why morals are corrupted in proportion to the enlightenment of minds. Being unable to find the cause, they will have the audacity to deny the fact.” Rousseau, J.-J., *The State of War*. Grace G. Roosevelt (Trad.). En *Reading Rousseau in the Nuclear Age*. Temple University, Philadelphia, 1990. p. 188.

⁶ Pese al optimismo antes señalado, en algunos pasajes Rousseau postula una tendencia entrópica inherente al movimiento social. En el *Contrato social* señala: “El cuerpo político, lo mismo que el cuerpo del hombre, comienza a morir desde su nacimiento, y lleva en sí mismo las causas de su destrucción. [...] Si queremos formar una institución duradera, no pensemos en hacerla eterna. Para tener éxito no se debe intentar lo imposible ni jactarse de dar a las obras de los hombres una solidez que las cosas humanas no tienen” (Cs III, XI, 2).

⁷ *Historia de la Filosofía Siglo Veintiuno*, v. 6. “Racionalismo, Empirismo, Ilustración”. Dirección de Y. Belaval. Starobinski, J., « Jean-Jacques Rousseau ». Primera edición. Siglo XXI editores, S. A., México, 1976. p. 323

⁸ Por el contrario compárese con la interpretación de Warkins para quien “Rousseau creyó que los hombres ignorantes estaban desamparados sin la ayuda de una elite científica competente. El aspecto totalitario de su pensamiento se deriva de esta convicción”. Argumenta Watkins que el pesimismo extremo constituyó la base para el postrero rechazo de los principios constitucionales. “Un liberal más cuidadoso y constante debe creer no solamente que las gentes normales deben asumir la responsabilidad de sus propios destinos políticos sino también que pueden con eso, con base en su propia razón y experiencia, mantener el orden social.” Warkins, F., *op cit.* Versión consultada en red, dirección citada, p. 12. (La traducción es mía).

⁹ Cohen, J., *op. cit.*, p. 11. (La traducción es mía).

¹⁰ *Ibid.*, p. 16.

¹¹ Y su principio metodológico: “Comencemos, pues, por descartar todos los hechos, pues no conciernen al problema. No se deben tomar las investigaciones que se pueden hacer sobre este tema como verdades históricas, sino tan sólo como razonamientos puramente hipotéticos y condicionales, mucho más adecuados para esclarecer la naturaleza de las cosas que para mostrar su verdadero origen, y semejantes a las que en nuestros días elaboran los físicos sobre la formación del mundo.” *op. cit.*, p. 120.

¹² Bachofen, B., *op. cit.*, p. 46.

¹³ Plamenatz, John, « Ce qui signifie autre chose sinon qu'on le forcera d' être libre » En *Hobbes and Rousseau*. Ed. cit., p. 6.

III CAPÍTULO TRES

III. I El *Discurso sobre la economía política*

El planteamiento del *Discurso sobre la economía política* justamente va en ese sentido. Se trata de encontrar los motivos que llevaron a los hombres, unidos por sus mutuas necesidades dentro de un estado previo al estado social, a estrechar su unión mediante sociedades civiles. A lo que Rousseau responde “no encontraréis otro que el de asegurar sus bienes, la vida y la libertad de cada miembro mediante la protección de todos” (EP I, 14). El argumento va en el mismo sentido del elaborado por Hobbes, quien señala que si consideremos la pugna entre las opiniones de los hombres y las conductas humanas en general, “es imposible hallar una constante amistad civil con todos aquellos con quienes los asuntos terrenos nos obligan a conversar, puesto que tales asuntos implican en la mayoría de los casos una perpetua lucha por el honor, las riquezas y la autoridad”¹. En el *Discurso sobre la economía política* Rousseau pregunta: “¿Cómo forzar a los hombres a defender la libertad de cada uno de ellos sin atentar contra la de los demás? ¿Y cómo sostener las necesidades públicas sin alterar la propiedad particular de los que están obligados a contribuir a ella?” (EP I. 14).

Como sabemos, para Rousseau se trata de crear un estado de derecho y las condiciones para que tal estado subsista. Es decir, se trata de crear un ordenamiento jurídico legítimo que procure, proteja, regule y avance los intereses y los bienes de los ciudadanos. Este ordenamiento debe ser ante todo igualitario y asegurar la libertad. Pero, el establecimiento de este ordenamiento es complejo pues, “por muchos sofismas con los que coloreemos todo esto, no deja de ser cierto que si se puede constreñir mi voluntad yo no soy libre y que dejo de ser dueño de mi bien desde que otro puede tocarlo” (EP I. 14). Rousseau había señalado en el *Segundo Discurso*, que la desigualdad natural (física o de talentos) estimulada por una idea de amor propio inflamado culminó instaurando la desigualdad social. Las circunstancias condujeron a los seres humanos a identificar la realización de sus propósitos con la adquisición de ventajas relativas, y esto ocasionó que los intereses de los individuos

entraran en desacuerdo. Esto trajo como consecuencia que “uno ve un puñado de hombres poderosos y ricos en el pináculo de la grandeza y fortuna mientras que la masa se arrastra en la oscuridad y la miseria” (D2 195). El estado de derecho que se propone como alternativa a este estado ilegítimo debe garantizar tres cosas: la igualdad, la libertad y la propiedad. La igualdad porque es su *condición*, la libertad porque es su *sentido*, la propiedad porque es *la razón de ser* del contrato. Ya hemos señalado, aunque sucintamente, la importancia de la igualdad y de la libertad. Veamos ahora la idea de propiedad que Rousseau propone en el *Discurso de la economía política*:

Es cierto que el derecho de propiedad es el más sagrado de todos los derechos de los ciudadanos, y es más importante, en ciertos aspectos, que la misma libertad, bien sea porque tiende más directamente a la conservación de la vida, bien sea porque, como los bienes son más fáciles de usurpar y más difíciles de defender que la persona, debe respetarse más lo que es más fácil de arrebatar; bien sea, en fin, porque la propiedad es el verdadero garante de los compromisos de los ciudadanos, pues si los bienes no respondiesen de las personas, sería muy fácil eludir los deberes y mofarse de las leyes (EP III. 34).

Y también: “conviene recordar de nuevo que el fundamento del pacto social es la propiedad y su primera condición la de que todos sean mantenidos en el pacífico disfrute de sus pertenencias” (EP III. 44).

Contra la idea de Hobbes de que los sujetos se reservan una serie de derechos naturales para preservarse², la observación de Rousseau es que “los poseedores de la propiedad dentro de la sociedad de la voluntad general son considerados administradores del interés público” (Cs I. IX, 6), y que “el derecho que cada individuo tiene sobre su propia tierra está siempre subordinado al derecho que la comunidad tiene sobre todas” (Cs I. IX, 7).

Esta idea también contrasta con el contrato social de Locke, cuyo proyecto de formar una sociedad política sujeta a la autoridad última del pueblo tiene como fondo un sistema de derechos de propiedad anteriores, que es asumido por haber sido establecido según principios naturales y por convenciones pre-políticas³. En cambio, para Rousseau no preexiste un sistema de derechos de propiedad anteriores.

Lo que el hombre pierde con el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo lo que le apetece y puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee. Para no equivocarse en estas compensaciones, hay que distinguir claramente la libertad natural, que no tiene más límites que las fuerzas del individuo, de la libertad civil, que está limitada por la voluntad general, así como la posesión que no es más que el efecto de la fuerza o el derecho del primer ocupante, de la propiedad, que no puede fundamentarse más que en un título positivo (Cs II. VIII, 2).

En el *Discurso sobre la economía política* queda claro que para Rousseau la propiedad es esencial a la libertad. Pero esta propiedad no es ilimitada ni está al margen del interés de la comunidad que la hace posible. La propiedad está limitada al interés de la comunidad, con lo cual efectivamente se restringe el derecho de propiedad y, con ello, la libertad que tengo a disponer y a gozar de mis bienes. Una vez asegurada la propiedad, en este sentido comunitario, Rousseau se pregunta por la libertad:

¿Qué arte inconcebible permitió encontrar el medio de subyugar a los hombres para hacerlos libres; poner al servicio del estado los bienes, los brazos y hasta la vida de sus miembros sin constreñirlos ni pedirles consentimiento; encadenar su voluntad mediante su propia confesión; hacer valer su consentimiento contra sus rechazos y forzarlos a castigarse a sí mismos cuando hacen lo que deseaban? ¿Cómo es posible que obedezcan sin que nadie ordene o que sirvan sin tener amo, siendo de hecho tanto más libres cuanto que, bajo una aparente sujeción, uno pierde la libertad sólo si ésta puede perjudicar a la de otro? Estos prodigios son obra de la ley. Es tan sólo a la ley que los hombres deben la justicia y la libertad (EP 18).

Rousseau distingue entre una libertad aparente y una libertad real. En una formulación dialéctica se mantiene una idea de “libertad real” por medio de la *aparente* sujeción de las leyes. La justicia y la libertad civil sólo aparecen cuando emerge la sociedad política que establece la ley. Esta ley hace posible que emerja la libertad civil y transforma la posesión en propiedad legítima. Pero esta ley no es unilateralmente determinada sino que es recíproca y tiene por base el axioma “nada se debe a quien pretende no deber nada a nadie” (EP 16). La principal característica de la ley, que es caracterizada como “el saludable órgano de la voluntad general”, es que restablece, en el derecho, la igualdad natural de los hombres. Siguiendo a Montesquieu, Rousseau señala que “el espíritu de la libertad consiste sobre todo en la estricta observancia de las proporciones” (EP 30). Libertad, igualdad y seguridad van juntas:

La seguridad particular está de tal modo ligada a la confederación pública que si en nada se estimase la humana debilidad, tal convención quedaría disuelta por el derecho en cuanto un solo ciudadano del estado pereciese por faltarle el auxilio que hubiera podido prestársele, si un único ciudadano hubiese sido sin causa retenido en prisión, o cuando un solo proceso se perdiese por una injusticia evidente; pues cuando se infringen las convenciones fundamentales no hay

derecho o interés alguno para el pueblo en mantener la unión social, a menos que éste no fuera retenido por la única fuerza que produce la disolución del estado civil (EP 25).

El proyecto que se enuncia en el *Discurso de la economía política* se propone crear hombres libres, ciudadanos que vean a las leyes como garantes de la libertad. Se ha señalado, sin embargo, que para llevar a cabo esta empresa, establecer un estado de derecho, Rousseau da un planteamiento absolutista y autoritario⁴: “Si bueno es saber emplear a los hombres tal como son, mejor aún es tornarlos tal como se necesita que sean. La autoridad más absoluta es aquella que penetra hasta el interior del hombre y no se ejerce menos sobre la voluntad que sobre las acciones” (EP 18).

Cabe hacer notar en su descargo, sin embargo, que la voluntad pública “extrae su gran peso de la razón que la dicta” (EP 16). “Hay que mandar a hombres y si pretendéis que las leyes sean obedecidas, haced leyes que puedan ser amadas, de forma que para cumplir lo debido baste con pensar que debe de hacerse (EP 19). Es una “voz celeste” quien dicta a cada ciudadano los preceptos de la razón pública (una razón pública que, sin embargo, no necesariamente se identifica con una deliberación pública indiscriminada), se trata de una razón que requiere de cualificación, para avanzar el “interés bien entendido”. Si la voluntad pública “extrae su gran peso de la razón que la dicta” (EP 16) es porque “basta con ser justo para tener la certeza de cumplir con la voluntad general” (EP 18). Es esta “voz celeste” quien enseña al hombre a “obrar según las máximas de su propio juicio y a no caer en contradicción consigo mismo” (EP 18).

Los contenidos motivacionales de esta “razón esclarecida” son tales que apoyan nuestros esfuerzos para conformarnos con nuestros deberes, como esos deberes son especificados por la voluntad general, más bien que por la consolidación de nuestra disposición de subordinar la voluntad general a nuestros intereses particulares⁵. El análisis de los tipos de complementos motivacionales que son necesarios para lograr este esclarecimiento, quedan fuera del marco problemático de esta tesis. Sin embargo, señalemos, que en cuanto la voluntad general se orienta al bien común, el problema es encontrar posibles fuentes de motivación para tratar a los otros como iguales. Las bases sobre las cuales operan estos motivos son los siguientes:

- A. Perfectibilidad o dotación de potencias cognitivas;
- B. Compasión y sentido del orden y la justicia;
- C. El valor de uno mismo: “amor propio” entendido como “amor de sí”.

Un aspecto del apoyo psicológico para desarrollar el sentimiento del deber, entonces, es evitar la forma inflamada de amor propio y animar en su lugar una comprensión de los otros como iguales —“la de identificar nuestra naturaleza con la suya” (E 221) — y se apoya en una correspondiente concepción igualitaria del valor de uno mismo, una “autoestima” que requiere del tratamiento igualitario.

De esta manera, según señala J. Cohen, el problema político es transformar este programa de instrucción individual en una oferta sobre el diseño institucional. Las circunstancias socio-políticas deben fomentar las experiencias en donde vemos a los otros como iguales, desalentando de esta manera el amor propio, entendido como amor inflamado, y las formas viciosas y conflictivas que de él se siguen. Hay, entonces, que generar —con reciprocidad y compasión extendida— complementos motivacionales que actúen a favor de la voluntad general y, también, hay que establecer un orden político estable que dé respuesta a las preocupaciones del legítimo amor propio, que Rousseau identifica, después de un trabajo ético sobre sí mismo, con la autonomía, y en el cual los ciudadanos se dan la ley a sí mismos. En consecuencia, la respuesta de Rousseau es establecer la posición del ciudadano de manera igualitaria dentro de una asociación dirigida por un concepto de bien común. Dadas las condiciones públicas de la igualdad —en los derechos asociados con el estatuto de ciudadano igual y en el contenido de la voluntad general— me concibo como igual; por tanto, los otros afirman mi valor cuando me tratan como igual. La sociedad de la voluntad general desalienta la forma de amor propio inflamada; cuando hay una voluntad general suprema, cada persona es de hecho tratada por los otros como igual.

De manera que la existencia de una voluntad general ordenará los términos de la asociación social no solamente asignando igual peso al colocar las leyes en función de los intereses de la seguridad y la libertad de cada ciudadano. También proporciona una manera de afirmar

el valor igual de cada uno, incluso frente a las inevitables diferencias en las circunstancias sociales y económicas de los distintos ciudadanos. Rousseau sostiene que la “libertad moral” solamente es posible dentro de una asociación cívica consensual. Esto es así porque él cree que tal autodeterminación se da en un ciudadano que se determina por medio de leyes que él mismo prescribe para sí, y el único punto de vista disponible para tal legislación es la perspectiva común de una comunidad real a través de la voluntad general.

Una vez reconocido lo anterior, el problema es determinar el horizonte y el estatuto de esta dependencia. Así, tradicionalmente nos enfrentamos con dos posiciones interpretativas: la primera considera si se refiere a la esfera jurídico-normativa y, la segunda, si por el contrario hay que referirla a la esfera de los hechos, a la esfera práctica de la moral y de la política. Sin duda, debemos reconocer que, en un cierto nivel interpretativo:

La gran fuerza de la noción rousoniana de voluntad general radica en que demuestra que una respuesta adecuada al problema moderno de la legitimidad debe tener por base una teoría de la participación democrática [...], por el otro, su gran debilidad, especialmente cuando es vista en el contexto más amplio de la discusión de Rousseau en el *Contrato social*, es que se trata de una noción que está forzada a confiar en la conformidad y en la uniformidad, y se ve forzada a eliminar el conflicto y la disensión para conservar su pureza. [...] La manera en que una política basada en la noción de voluntad general protege su pureza es presidiendo sobre una sociedad en la cual raramente es necesario llamar a la voluntad a entrar en juego. Es una de las grandes paradojas del pensamiento político de Rousseau que, aunque construido para establecer la política “en principios éticos de la voluntad autónoma libre”, se ve forzada a utilizar, por detrás, o en la esfera sagrada, nociones como coerción y constreñimiento para salvar su argumento en la transfiguración moral de la humanidad del derrumbamiento total⁶.

El significado y el sentido de la noción rousoniana de voluntad general ha sido interpretada desde diversas posiciones, dos especialmente polémicas. Es necesario apreciar ambas fases pero sobre todo destacar la novedosa tentativa de Rousseau para superar la antinomia — manteniendo, sin embargo, la tensión que en ella se manifiesta.

III. II El *Manuscrito de Ginebra*

Rousseau había señalado, en el *Segundo Discurso*, que “una serie de investigaciones tienen que ser llevadas a cabo en torno a la naturaleza del pacto fundamental de todo gobierno” (D2 190), y el *Manuscrito de Ginebra* constituye la respuesta a este señalamiento. El texto

revela la concepción que nuestro filósofo tiene de la naturaleza de la política: uno debe comenzar por definir “el contrato”, que constituye el lazo social esencial puesto que “todo orden político es convencional” (Cs I. I, 2). El concepto “contrato social” se refiere a una cuestión de “derecho” y no a un hecho histórico que supuestamente pudo haber tenido lugar al momento de la fundación de la sociedad: “Busco el derecho y la razón; no disputar acerca de los hechos” (MG I, 5)⁷. La afirmación de Rousseau sugiere que la “constitución” de toda sociedad refleja la lógica o la “idea” de la asociación civil en general: el pacto de unión que subyace a la vida política tiene una “naturaleza” particular que puede ser descubierta por la razón⁸.

Esta versión manuscrita del *Contrato social* lleva el título *Del contrato social o Ensayo sobre la forma de la República*⁹, y contiene un importante capítulo que fue omitido en la versión definitiva. La exclusión de este texto no necesariamente implica que Rousseau haya rechazado el planteamiento ahí expuesto. El capítulo omitido estaba ubicado inmediatamente después de la Introducción y se titula “De la sociedad general del género humano” y, en su versión preliminar, “Que no existe sociedad natural entre los hombres”. La primera sección del *Manuscrito* titulado “Objeto de esta obra”, merece ser citada completo:

Tantos han sido los autores célebres que han tratado sobre estas máximas de gobierno y de las reglas del derecho civil que no hay nada útil sobre estas cuestiones que no haya sido dicho ya. Pero, sí se hubiera comenzado por definir mejor su naturaleza quizás se hubiera logrado un mejor acuerdo, quizás habrían sido establecidas más claramente las relaciones del cuerpo social. Esto es lo que he intentado en éste escrito. No se trata aquí sobre la administración de este cuerpo social, sino sobre su constitución. Yo lo hago vivir, pero no lo hago actuar. Yo describo sus resortes y sus piezas, ordenándolas en su lugar. Pongo la máquina en situación de ponerse en marcha. Otros más sabios regularán sus movimientos (MG 133).

Aparte de la analogía entre sociedad y máquina que se señala, lo más sobresaliente de este apartado es la fundamental distinción que Rousseau establece entre la “constitución” o “naturaleza” de la sociedad política y las “acciones” o “movimientos” de gobierno. Estas últimas dependen de las “máximas de gobierno”, entre ellas las “reglas del derecho civil”. Desde la perspectiva de Rousseau nadie, ni siquiera Montesquieu, ha formulado claramente la “naturaleza” o necesidad lógica característica de las distintas sociedades políticas. Pero,

dejando esta particular discusión de lado, volvamos a lo que nos importa: la esfera de la justicia.

El *Manuscrito de Ginebra* puede ayudarnos a clarificar las relaciones con otros estándares de moralidad también presentes en su obra. En el *Manuscrito* Rousseau señala que hay que comenzar por investigar de dónde nace la necesidad de las instituciones políticas. Retomando el argumento del *Segundo Discurso* señala que no podemos remitirnos a la naturaleza para tratar de explicar el origen de las instituciones políticas, “porque en cuanto a la identidad de naturaleza, su efecto es nulo al respecto porque resulta ser tanto objeto de querrela como de unión, y provoca tan frecuentemente entre los hombres la competencia y los celos como la buena inteligencia y el acuerdo” (MG 334).

A continuación Rousseau señala que la independencia total y la libertad sin regla del estado de naturaleza, incluso vinculada con una presunta e hipotética antigua inocencia, conlleva siempre un vicio esencial y resulta perjudicial para el progreso de nuestras facultades más excelsas, a saber, la ausencia del vínculo entre las partes que constituye el todo: Es cierto que el término *género humano* no sugiere al espíritu más que una idea puramente colectiva que no supone ninguna unión real entre los individuos que lo constituyen (MG 335). Entonces Rousseau enuncia su proyecto central:

Concibamos el género humano como una persona moral que tiene, además de un sentimiento de existencia común que le confiere la individualidad y la constituye como tal, un móvil universal que hace actuar a cada parte por una finalidad general y relativa al todo. Concibamos que ese sentimiento común sea el de la humanidad y que la ley natural sea el principio activo de toda la máquina (MG 335).

A partir de esta formulación hay un importante cambio en el planteamiento contractual. Este cambio resultó demasiado polémico por lo que su publicación no fue del todo apreciada por Rousseau que prefirió eliminar esta sección del *Manuscrito* para evitar una polémica directa mayor con Diderot. Al reconsiderarlo y situarlo bajo una luz diferente, distinta de aquella propia del *Segundo Discurso*, como ha señalado Goyard-Fabre, se puede observar que la investigación de Rousseau ahora es dirigida por una nueva sensibilidad, lo que implica variaciones de acento y de rigor demostrativo. Se trata, claro está, de dos

perspectivas y de dos estilos diferentes: por una parte, el ciudadano de Ginebra en 1755 y, por la otra, el amigo de la verdad en 1762 —aunque resulte obvio decirlo— un mismo filósofo comprometido sobre una misma temática. Según el *Segundo Discurso*, se trata de la “unión engañosa”, que se formó con la conclusión de un falso contrato celebrado en medio de la desigualdad entre ricos y pobres, poderosos y débiles, “hombres groseros fáciles de seducir”, y fue una ocasión fallida dentro de la historia infeliz que condujo a los sinsabores de la “civilización”. Por el contrario, en el *Contrato social* el contrato indica, en la perspectiva de una analítica reflexivo-normativa, lo que *debería ser* la condición humana. En él Rousseau se propone responder *de jure* al problema de fundación que plantea.

En el *Manuscrito de Ginebra* Rousseau halla “un móvil universal que hace actuar a cada parte por una finalidad general y relativa al todo” (MG 336). Este móvil universal no puede ser sino antagónico al propuesto por el sistema de Hobbes, como señala Rousseau en el “Fragmento sobre el estado de guerra”:

¿Quién podría imaginar sin estremecimiento el insano sistema de una guerra natural de cada hombre contra todos los demás? ¡Qué animal tan extraño debe ser este hombre que cree que su propio bienestar depende de la destrucción de su especie! ¿Cómo podría alguien pensar que esta especie, tan monstruosa y detestable, podía durar incluso dos generaciones? Pero es a extremos tales como éstos que el deseo, o mejor aún la furia, de establecer el despotismo y la obediencia pasiva ha conducido a uno de los genios más grandes que vivieron siempre. Una teoría tan insidiosa era seguramente digna de su propósito subyacente (SW 187). (La traducción es mía).

Entonces Rousseau se dedicará a observar lo que resulta de la constitución del hombre a partir de las relaciones con sus semejantes. Sus argumentos van dirigidos contra Hobbes:

Si una mutua enemistad destructiva fuera esencial a nuestra constitución, se haría sentir más y más y nos estallaríamos en la frente, sin oposición, en cada enlace social. El odio feroz de la humanidad arraigaría en el corazón del hombre. Estaría de luto en cuanto nacieran sus hijos, se regocijaría con la muerte de sus hermanos, y haría matar a todo hombre dormido con él que se topara (SW 187). (La traducción es mía).

El centro de la problemática de Rousseau es el problema de la justicia, el problema de en qué consiste un régimen justo —en tanto que régimen posible dentro de la sociedad civil. Rousseau critica la decadencia social y la corrupción pero admite que la justicia es posible— aunque no de manera absoluta dentro de la sociedad civil.¹⁰ Su proyecto es, como

ya se ha señalado, encontrar las condiciones que harían legítimo un orden político. Y, según R. D. Masters¹¹ y otros críticos, en construir este orden político legítimo¹². Desde esta perspectiva no solo se trataría de un planteamiento jurídico, una “idea regulativa”¹³. Si la desproporción entre el “hecho” y el “derecho” revela la ilegitimidad de todos los regímenes políticos existentes¹⁴, el conocimiento de lo que es “de derecho”, respecto a la vida política, puede constituir una guía para las acciones del hombre dentro del Estado virtuoso, quien parece ser el destinatario del *Contrato*¹⁵ y para la acción misma de la comunidad que habrá de conformarse a partir de este ideal regulativo¹⁶. Cabe traer a cuenta un señalamiento de Rousseau, que se encuentra en su correspondencia, referente a la redacción del *Contrato social* donde indica que no trataba simplemente de elaborar un sistema pues:

Si sólo hubiera elaborado un Sistema, esté usted seguro que [mis enemigos y censores] no habrían dicho nada. Se hubieran contentado con relegar el *Contrato social*, junto con *La República* de Platón, *la Utopía* [de Moro] y los *Severambos* [de Vairasse], al país de las quimeras. Pero describía un objeto existente, y se pretendía que dicho objeto cambiara de apariencia. Mi libro era testigo del atentado que se iba a llevar a efecto. He ahí lo que no me han perdonado¹⁷.

En el Prefacio al *Segundo Discurso*, Rousseau indica que el “derecho natural” que permite explicar las relaciones que se dan entre los hombres en el estado de naturaleza, es “reemplazado” por un estándar de moralidad diferente que proporciona elementos para valorar la acción humana, y que es descubierto únicamente por medio de la razón una vez que él hombre entra a vivir en sociedad. Este “reemplazo” (o en términos de Rousseau “reestablecimiento”) de las “reglas del derecho natural” tiene un carácter doble. Por una parte, algunos hombres pueden descubrir por sí mismos “la sublime máxima de la justicia razonada” en la *Regla de Oro* (D2 Prefacio 111), pero esta “regla de la razón” (o “ley natural” como la llamará Rousseau en el *Emilio*)¹⁸ finalmente no es compartida por todos los hombres pues depende de una idea de la teología natural, es decir, está basado en una posición metafísica. Al carecer de una sanción recíproca ésta ley natural no puede tener relevancia política.

A. La justicia como invención humana

Para nuestros fines la importancia del *Manuscrito de Ginebra* radica en que este texto constituye un puente conceptual entre el *Segundo Discurso* y el *Contrato social*¹⁹. El capítulo omitido, que conforma la parte medular del *Manuscrito*, constituyó una crítica al artículo “Derecho natural” de Diderot que apareció en la *Enciclopedia*. Incluso, se ha señalado que el título del capítulo de Rousseau “Sobre la sociedad general de la especie humana”, no puede entenderse plenamente sino después de considerar el artículo “Derecho natural” de Diderot²⁰.

1 ¿Existe una benevolencia natural? La idea de < derecho natural > en Diderot

Después de establecer la importancia de una correcta definición del término “derecho natural”, Diderot afirma en su artículo que “todo hombre injusto debe admitir que, en el fondo de su alma, él quiere hacer en los otros cosas que no quiere para sí mismo”²¹. Una vez propuesto este razonamiento unilateral que busca a toda costa la ventaja personal sin tomar en cuenta a los otros, ni a las consecuencias mediatas, en el resto del artículo, Diderot se dedica a rechazar los razonamientos de un supuesto “razonador violento” que afirma:

Bien sé que traigo el terror y los problemas en medio de la especie humana, pero es necesario o bien que yo sea infeliz o que haga a otros infelices; y nadie es más querido para mí que yo mismo. [...] ¡Hombre! es a ti a quien apelo. ¿Quién de entre vosotros en el momento de morir no compraría su propia vida al precio de la de un gran número del género humano si estuviera en sus manos poder actuar con impunidad y en secreto? Pero, [...] soy equitativo y sincero. Si mi felicidad requiere que me deshaga de todas aquellas existencias que interfieren con la mía, también será necesario asentir que un individuo cualquiera pueda eliminar la mía si interfiere con la suya. La razón lo demanda y yo lo sé. No soy tan injusto para requerir de otro un sacrificio que yo no estaría dispuesto a hacer por él²².

Este “violento razonador” se encuentra en la situación del hombre en los últimos estadios del estado de naturaleza, y sus razonamientos evocan la afirmación de Hobbes de que “cada hombre tiene el derecho absoluto de ser juez de aquellos medios necesarios para su propia conservación”²³, es decir, justamente aquello que acaba por llevar a todos los hombres a una “guerra de todos contra todos”. Diderot implica a Rousseau en su argumento y la respuesta de Rousseau confirma esta implicación. La réplica de Rousseau permaneció inédita quizás por esta misma razón²⁴. Rousseau se encuentra implicado en la lógica del razonamiento pues en el *Segundo Discurso* había señalado que “el hombre que razona es un

animal depravado” (D2 127)²⁵. En su texto Diderot insiste en que la respuesta que se le tiene que dar al “razonador violento” debe ser racional. “Una vez que la verdad ha sido descubierta aquel que rechace conformarse con ella debe ser considerado como enfermo o débil en sentido moral”²⁶. Así pues, no cabe sino argumentar de manera racional.

Por lo general se ha reconocido que el argumento de Diderot tiene por función rechazar los argumentos de la primera parte del *Segundo Discurso*. Dentro de este contexto, por una parte, para Diderot “el hombre no es sólo un animal sino un animal que razona”; por la otra, para Rousseau los sentimientos animales no son capaces de producir bondad o maldad, esto es, lo que sería “racional”. Pues, para él, la verdadera moralidad solo tiene un sentido convencional²⁷. Diderot rechaza el principio sobre el cual está basado el *Segundo Discurso*:

¿Qué le responderemos a nuestro violento razonador después de enfrentarlo? Que todo su discurso se reduce a saber si el adquiere derecho sobre la existencia de los otros al abandonar la suya propia a los otros. [...] Debemos entonces señalarle que aquello que abandona debe pertenecerle por completo para que pueda disponer de ello a voluntad, y que las condiciones que propone a los otros deben ser ventajosas también para ellos, pues no tiene autoridad legítima para hacer que ellos las acepten²⁸.

Según esta argumentación el individuo no es un juez competente para establecer los medios para su auto preservación cuando se encuentre en medio de un conflicto en el estado de naturaleza. Según Diderot, en cuanto que estos fundamentos racionales son difíciles de establecer, tanto Locke como Hobbes y Rousseau están equivocados al otorgar a los individuos “el derecho para decidir lo que concierne a la naturaleza de lo justo y de lo injusto”²⁹. El individuo en el estado de naturaleza es considerado como un juez no competente. En consecuencia, para Diderot el problema radica en establecer un tribunal ante el cuál “debe plantearse la gran cuestión” de la justicia natural. Diderot argumenta:

¿Dónde? Ante la especie humana; es sólo a ella a quien corresponde la decisión, puesto que el bien de todos es la única pasión que tiene. Las voluntades individuales estando suspendidas, pueden ser buenas o malas, pero la voluntad general siempre es buena; nunca puede equivocarse y nunca lo hará³⁰.

Únicamente la especie humana, en tanto que distinta de todo el reino animal, participa del derecho natural en cuanto que sólo el hombre razona. Diderot rechaza los argumentos de Rousseau acerca de los derechos naturales inherentes a la sensibilidad, que compartimos

con los animales a los que el ginebrino denomina “piedad”. Los derechos naturales de Diderot, como la “ley natural” definida en el Prefacio del *Segundo Discurso*, establecen deberes bajo el presupuesto de que el hombre es un animal racional. Es sobre esta base que Diderot admite que el “violento razonador” tiene “él *derecho natural* más sagrado para hacer todo aquello que no sea rechazado por el resto de la especie”³¹. Y, de acuerdo con Diderot, la voluntad general de la especie humana es un descubrimiento que se lleva a cabo en todos los hombres:

¿Dónde está depositada la voluntad general? En los principios de derecho escritos en las naciones civilizadas, en la acción social de los salvajes y de los pueblos bárbaros, en las convenciones tácitas de los enemigos de la especie humana y entre ellos e, incluso, en la indignación y el resentimiento, las dos pasiones que la naturaleza parece haber puesto en los animales para reemplazar el fundamento de las leyes sociales y de la venganza pública. La voluntad general es un puro acto del entendimiento de cada individuo que razona en el silencio de las pasiones y se refiere a lo que ese hombre puede requerir de su semejante y respecto a lo que este semejante puede, con derecho, requerir de él³².

Una vez que ha establecido la competencia dentro de “la voluntad general de la especie humana”, Diderot concluye su artículo: “Finalmente, todas estas consecuencias son evidentes para él que razona, para todo aquel que no quiere razonar, renunciando a su cualidad de hombre, debe ser tratado como un ser desnaturalizado”³³.

Señalemos, retomando la argumentación de R. D. Masters, a quien hemos seguido en esta reconstrucción, que Rousseau en el *Segundo Discurso* había descrito a la libertad como la cualidad específica del hombre y que Diderot sustituye por la razón. Asimismo, subrayemos la riqueza conceptual del texto de Diderot. En efecto, Rousseau retomará la lógica del argumento, y sus principales conceptos, de Diderot aunque bajo un signo diferente.

2 La réplica de Rousseau: El derecho natural no es natural

Como hemos visto, Diderot rechaza la idea de un estado de pura naturaleza postulado por Rousseau, así como su relevancia como principio explicativo para dar cuenta de la génesis de las sociedades políticas. Diderot no necesita ninguna certeza de que los “derechos

naturales” son obedecidos, en tanto que estos derechos no son siquiera conocidos por el hombre desnaturalizado o por la bestia humana (como el “violento razonador” con el que Diderot ataca). En consecuencia, el “derecho natural” descrito por Diderot queda expuesto, como señala Masters, a todas las objeciones que Rousseau ya había señalado en el Prefacio del *Segundo Discurso* en contra de las “modernas” definiciones de “ley natural” (D2 112). Pero, si bien esto es cierto, la respuesta de Rousseau en el *Manuscrito* puede ser de utilidad para clarificar el estatuto de la concepción de la ley natural.

Rousseau comienza el capítulo II del *Manuscrito de Ginebra* con una de breve evocación de la independencia de los individuos en estado de pura naturaleza y argumenta que la interdependencia social requiere del desarrollo de pasiones no naturales y de la inteligencia. Una vez que estos desarrollos han ocurrido, en un estadio posterior de la humanidad que es caracterizado por la violencia y el surgimiento de constantes revoluciones, los contactos sociales no pueden conducir de manera natural al establecimiento de un estándar del bien y el mal. Rousseau trata de probar la insuficiencia de la suposición de Diderot de la existencia de una “sociedad general de la especie humana”; una comunidad con una “voluntad general”, que antecede a la sociedad civil. Hablando del hombre en el estado de naturaleza, Rousseau señala:

Cuando sus sentimientos y sus ideas pueden elevarse al orden moral de las nociones sublimes de la virtud, sería imposible para él pretender la aplicación de estos principios en un estado de cosas tal que nunca puede discernir entre lo bueno y lo malo, entre un hombre recto y uno malo. Para ello, o bien los hombres eran demasiado estúpidos como para ser virtuosos, o la virtud era imposible por la ausencia de gobierno y de leyes, que son los resortes necesarios para el hombre que piensa (MG 334).

Sin embargo, Rousseau no abandonó aquí el argumento; no cede ante el supuesto de Diderot de que uno puede concebir la especie humana entera en el estado de naturaleza conformando una “sociedad general”.

Añadamos sí se quiere, este supuesto: consideremos a la especie humana como a una persona moral que tiene, junto con el sentimiento de su común existencia, que le da su individualidad y que la constituye como tal, una fuerza motivacional universal que hace que cada parte actúe por un fin que es general y relativo al todo. Concibamos que este sentimiento común sea el humanitarismo y que esta ley natural sea el principio activo de la máquina entera. Observemos entonces qué es lo que resulta de la constitución del hombre en la relación con los otros. De manera completamente contraria a lo que habíamos supuesto, encontraremos que el progreso de

la sociedad impide el humanitarismo en los corazones por el despertar del interés personal, —y que las nociones de ley de natural, que sería mejor denominar leyes de la razón— únicamente comienzan su progreso con el previo desarrollo de las pasiones que hacen a todos estos preceptos inútiles. Por ello, uno ve que este pretendido lazo social, dictado por la naturaleza, es una verdadera quimera, en tanto que las condiciones que requiere son en verdad desconocidas, son impracticables, por lo que es necesario ignoradas e infringirlas (MG 335).

Rousseau refuerza esta idea argumentando que sin contar con “un lenguaje universal”, o con “un tipo de sensibilidad común”, la especie humana no hubiera podido conformar una sociedad particular, o un “ente moral”, es decir, una relación distinta de una mera agregación de individuos.

Habiendo demostrado que no existe sociedad general en el estado de naturaleza, Rousseau ataca directamente el punto central del artículo de Diderot. Argumenta que todo individuo que se halle en el estado de naturaleza debe ser el único juez de su auto-preservación (a pesar del conflicto y la violencia que resultaría mientras el hombre aprende a razonar). Adoptando el rol del “pensador independiente”, al que Diderot denomina “razonador violento”, Rousseau insiste:

“Es en vano”, podrá él añadir, “que yo quiera reconciliar mi interés con el de otro; todo lo que me dices acerca de las ventajas de la ley social podría ser bueno sí, mientras yo escrupulosamente las observo respecto a los otros, puedo estar seguro que son observadas escrupulosamente con respecto a mí. Pero, ¿qué seguridad puedes darme al respecto? [...] En nada te ayuda señalarme que, renunciando a los deberes que la ley natural impone sobre mí, yo me despojo de los derechos al mismo tiempo, y que son mis propias violencias las que autorizan todas las que otros quisieran utilizar en contra mía. Consiento en ello voluntariamente porque no veo como mi moderación puede ponerme a salvo frente a ellos (MG 338).

El interés propio y el interés general “se excluyen mutuamente en el orden natural de las cosas” (MG 338); el riesgo ante la fuerza y la violencia se puede evitar o, al menos anticipar y prevenir disponiéndose a la acción, de mejor manera mediante la seguridad que uno mismo puede proporcionarse más que por medio de una supuesta dependencia a algunas leyes naturales que no son forzosas ni obligatorias: “La prueba de que el hombre independiente e ilustrado ha razonado así es que cualquier sociedad soberana sólo da cuenta de sus acciones a sí misma; razona de esta manera” (MG 339). Este razonamiento es el mismo que fue utilizada por Hobbes, cuya crítica al entendimiento común del derecho natural y de la ley natural es aceptada por Rousseau (acotando, claro está, que él se refiere al último estadio del estado de naturaleza).

Rousseau sugiere en el *Emilio* que la religión constituye una posible respuesta a este “hombre ilustrado e independiente” de los últimos estadios del estado de naturaleza pero añade: “la multitud” es incapaz de tener “las nociones sublimes de Dios del hombre sabio; la religión popular nos llevaría a la extinción del género humano si la filosofía y las leyes no resistieran los horrores del fanatismo” (E V, 395). Restringiendo la discusión a la solución ofrecida por Diderot, Rousseau analiza la concepción de una “voluntad general” de la especie humana:

“La admitiría claramente si ahí viera una regla que pudiera consultar, pero no veo todavía [...] la razón que debe obligarme para con esas reglas” —nuestro hombre independiente dirá. “No es cuestión de enseñarme qué es la justicia; se trata de mostrarme qué interés puedo tener en ser justo” (MG 337).

Rousseau acepta la definición de voluntad general común de la especie humana de Diderot como un estándar de moralidad existente pero, al mismo tiempo, niega que constituya un lazo de unión real y actual y que uno pueda consultarla —puesto que nadie tiene interés personal en obedecerla pues no es redituable—. Para concluir este argumento Rousseau examina el tipo de razonamiento requerido por la “voluntad general de la especie humana” supuesto por Diderot.

Más aún, el arte de generalizar así sus ideas [se refiere al hombre natural] es uno de los más difíciles y uno de los desarrollos más lentos del ejercicio del entendimiento humano; ¿será el hombre común capaz de derivar las reglas de su conducta de esta manera de razonar? Y, cuando la voluntad general deba ser consultada sobre un acto específico, ¿cuántas veces un hombre bienintencionado no se engañará a sí mismo respecto de estas reglas, o en su aplicación, y seguirá sus impulsos creyendo obedecer a las leyes? ¿Qué puede hacer entonces para preservarse del error? ¿Acaso escuchará su voz interior? Pero, con razón se ha dicho que esta voz está formada únicamente por los hábitos de juicio y por los sentimientos en sociedad, y de acuerdo a sus leyes; por tanto, ésta no puede servir para su establecimiento. Entonces sería necesario que nunca se hubieran desarrollado en su corazón ninguna de las pasiones que hablan mucho más alto que su conciencia y que encubren su tímida voz y que hacen que los filósofos afirmen que esta voz no existe (MG 338).

Y concluye:

Es únicamente del orden social establecido entre nosotros del que derivamos las ideas del que estamos imaginando. Nosotros concebimos la sociedad general a partir de las sociedades particulares; el establecimiento de las pequeñas repúblicas nos hace pensar en una mayor y sólo empezamos a ser hombres habiendo sido ciudadanos (MG 338).

Como señala Masters, la ley natural no puede ser ni lógica ni históricamente anterior a la sociedad civil por la sencilla razón que la sociedad civil es histórica y lógicamente dependiente de la emergencia de la ley. “Virtud y felicidad”, “justicia e injusticia”, “propiedad y derechos” resultan de la creación de las sociedades políticas, regidas por leyes positivas que fueron establecidas para poder escapar de la violencia del estado de naturaleza. Por ello, Rousseau señala: “es únicamente a la ley a quien los hombres deben la justicia y libertad” (EP 14).

3 La ley natural como el paradigma de la justicia

Aunque C. E. Vaughan señaló en su clásico estudio sobre la filosofía política de Rousseau que éste rechaza la ley natural de manera completa, todo lo que dice Rousseau es que “la ley natural, que mejor sería llamar “ley de la razón”, sólo comienza a desarrollarse después del desarrollo previo de las pasiones que hacen a todos sus preceptos inútiles” (MG 337). La irrelevancia política de la ley natural parte del carácter no natural de la razón, pero, en tanto que el perfeccionamiento de las facultades humanas conlleva el volverse racional, con la emergencia de la razón, una especie de “ley natural” viene a actualizar su existencia en algunos hombres.

Masters acota el argumento de manera muy sugerente recurriendo a un señalamiento de Rousseau: si la sociedad general de todos los hombres existe únicamente en los sistemas de los filósofos, “los sistemas de los filósofos realmente existen.”³⁴ Los preceptos de la ley natural formulados por el ser que piensa pueden ser accesibles a la mayor parte de los seres humanos en la forma de una religión natural, como la enunciada por el Vicario Saboyano³⁵, que surge únicamente a partir de la formación de la sociedad civil. En consecuencia, Rousseau puede adoptar este estándar como una guía de la moral personal del hombre civilizado sin abandonar el análisis de la naturaleza humana llevado a cabo en el *Segundo Discurso*. Como señala Masters, Rousseau rechaza la raíz pero no las ramas del argumento de la ley natural.

Puesto que la “ley natural” no es natural, la experiencia de la vida política es la única explicación filosófica válida para dar cuenta del concepto de justicia humana. Pero, en tanto que la formación de la sociedad civil es una consecuencia del estado de guerra, la verdadera moralidad aparece como una consecuencia de un mundo sin ley; “la justicia no es ella misma justa”.

Lo que el razonamiento demuestra para nosotros a este respecto es perfectamente confirmado por los hechos y, si uno se adentra al menos un poco dentro de la antigüedad, fácilmente ve que las saludables ideas del derecho natural y de la fraternidad común de todos los hombres fueron diseminadas más bien tardíamente y que hicieron progresos tan lentos en el mundo que únicamente el cristianismo las pudo generalizar de manera suficiente. [...] Los primeros héroes, como Hércules y Teseo, que hicieron la guerra a los bandidos no dejaron de practicar ellos mismos actos de bandidaje (MG 339).

Pero, si la sociedad está formada por “bandidos”, cuya única regla es el “derecho del más fuerte”, ¿cómo es que partiendo de estos actos se pudo establecer la justicia? Y lo que es incluso más importante, si la fuente de toda virtud descansa en las instituciones políticas, es decir comunitarias, establecidas por medio de la violencia por medios injustos, ¿cómo puede haber un estándar de justicia superior a las leyes positivas de cada sociedad particular? Rousseau formula este problema en términos de un requerimiento del “razonador violento” representando al hombre en el estado de evolución inmediatamente anterior a la formación de la sociedad civil. Una vez que el hombre natural independiente ha adquirido la razón, una razón calculadora, no parece haber ningún otro medio a partir del cual el individuo pueda razonablemente abandonar su pretensión de ser el único juez de aquello que considera necesario para su propia conservación. “Estas dificultades que parecen ser irresolubles, fueron dejadas atrás por la más sublime de las instituciones humanas [...] la ley” (MG I. VII)³⁶.

Lo que explica el origen de la justicia no son las leyes específicas, establecidas *de hecho* por la institución de la sociedad civil, sino la lógica de la ley en abstracto, descubierta por Rousseau en su análisis del derecho. Por ello, cuando Rousseau insiste acerca del derecho y no acerca de los hechos establece que:

Hay mil maneras de reunir a los hombres y una sola de unirlos. Es por ello que sólo doy un único método para la formación de las sociedades políticas en este libro [se refiere al *Contrato social*], aunque haya una multitud de agregaciones que existen bajo este nombre, no hay quizás dos que se hayan formado de la misma manera, y ninguna que se haya formado de acuerdo a lo que aquí establezco (MG I, V)³⁷.

La elaboración constructiva del derecho político depende del descubrimiento de que existe una “única” forma para “unir” a un pueblo, incluso si la aplicación de este método de hecho nunca ocurrió. Cuando los hombres se vieron forzados a establecer las leyes positivas con el fin de conservarse a sí mismos, ellos establecieron los fundamentos de la justicia, en tanto que la creación de una ley cualquiera implica la emergencia de la naturaleza de la ley como el estándar de juicio de las instituciones políticas.

El descubrimiento de Rousseau, una definición propia de este estándar como una construcción artificial únicamente posible dentro de la sociedad, así como de los principios que hacen la vida social comprensible, llevará al “violento razonador” a preferir su interés bien entendido a su interés aparente, “llegará a ser bueno, virtuoso, sensible y finalmente, para decirlo todo, en lugar del bandido feroz³⁸ [...] que quería ser, obtendremos el soporte más firme soporte de una sociedad bien ordenada” (MG 340). Con ello aparece el principio racional inherente a toda comunidad política legítima, “la voluntad general”, que define la legitimidad y explica el derecho y el libre consentimiento a las leyes positivas.

Dentro de las relaciones del cuerpo social consigo mismo, el derecho positivo juega un papel fundamental, el pueblo está sometido al derecho: “la ley está por encima del hombre”. Siendo legítima, la ley debe ser obra de la libertad. Es la soberanía ejercida por la voluntad del pueblo. La teoría del Estado desarrollada en el *Contrato social*, en su contenido más esencial, es una teoría de la soberanía popular, es decir, el ejercicio político de la libertad (que incluye, hay que destacar, a la persona)³⁹. “No hay libertad sin leyes, ni dónde uno sólo esté por encima de las leyes. [...] Un pueblo libre obedece, pero no sirve; tiene jefes pero no amos; obedece a las leyes pero no obedece sino a las leyes y es por la fuerza de las leyes que no obedece a los hombres” (CM VIII)⁴⁰. La condición de la libertad es que la libertad se quiere a sí misma⁴¹. Por eso Rousseau afirma que la libertad es lo que

da fuerza [al contrato] si en ella el compromiso es serio. El compromiso establecido por el *Contrato social*

[...] triunfa sobre todos los otros por la solidez del fundamento que establece; ¿Qué otro fundamento puede tener la obligación entre los hombres entre quienes el libre compromiso es el que obliga? Se puede disputar sobre cualquier otro principio pero no se podrá disputar sobre este. Pero por esta condición de la libertad, que contiene otras, no todos los tipos de compromisos son válidos. [...] Así, para determinar a éste, se debe explicar la naturaleza, se debe encontrar el uso y el fin, se debe probar que es conveniente para los hombres y que no es contrario a las leyes naturales. Así, [...] no es sino por estas mismas leyes que existe la libertad que da fuerza a la unión⁴².

Se debe tener en cuenta lo que Rousseau dice en el mismo pasaje: “Es sólo por estas leyes [...] que existe la libertad”. Lo que implica que entre las exigencias (o los “fines”) que las “leyes naturales” asignan al derecho positivo, es necesario contar al menos con el respeto a la libertad.

Por otro lado, debe señalarse que Rousseau define las obligaciones como modalidades de la libertad: cuando el derecho no tiene la libertad por fin, es la libertad la que no se quiere a sí misma, elige no elegirse. La libertad no puede pensarse como algo dado empíricamente, siempre presente e indestructible, independientes del derecho que la reconoce o que la desconoce. El “arte de la política”, tal como Rousseau lo concibe, debe incluirse como el arte de conservar la libertad ya existente y activa, pero siempre amenazado por su perversión en la “servidumbre voluntaria”. Como señala Carracedo, “solo una metodología constructiva de nuevo cuño, [...] puede dar cuenta cabal del sentido de la voluntad general en cuanto alma del contrato social y su plasmación en la legitimidad pública”⁴³. Se trata, como puede observarse, de una autoridad racional, “autoritativa” y no autoritaria, aunque su naturaleza plantea problemas, sobre todo al ponerla en relación con la enigmática figura del legislador. Sin embargo, según la sugerente lectura de Goyard-Fabre, el legislador no es una autoridad superior coercitiva sino un principio racional puro, a priori. La voluntad general y la problemática figura del legislador deben considerarse dentro de la esfera jurídico-política, tienen una vocación normativa irreductible a toda consideración de hecho: constituyen la norma pura que funda la legitimidad⁴⁴.

Este es, pues, como se señaló antes, un cambio importante en el planteamiento contractual de Rousseau. Con él, en el *Contrato social*, accede a la esfera jurídico normativa y, con ello, las obligaciones, las condiciones, inherentes al planteamiento contractual rousoniano se sitúan más allá de consideraciones de hecho y se proponen como necesidades políticas validas de manera universal. La idealidad pura de la norma fundamental funda la legitimidad del derecho político, las obligaciones, las *condiciones*, son requisitos normativos puros a priori. La libertad coincide con la obligación que constituye una “autoridad de otro orden” (Cs II. VII, 8), que permite que los ciudadanos “obedezcan con libertad y lleven dócilmente el yugo de la felicidad pública” (Cs II. VII. 8). El principio de la ley en abstracto conforma una “razón sublime” que está por encima de los hombres y determina “la esencia del cuerpo político [que] reside en la armonía entre obediencia y libertad, y [por lo cual] las palabras de súbdito y soberano son correlaciones idénticas, cuyo significado está contenido en la palabra ciudadano (Cs III. VIII, 5).

III. III El derecho político en el *Manuscrito de Ginebra*

En el capítulo IV del libro segundo del *Manuscrito*, “De la naturaleza de las leyes y de los principios de la justicia civil”⁴⁵, Rousseau indica sucintamente como ve las relaciones entre ley y justicia. Rousseau encuentra “los principios de la justicia civil” en lo que denomina “la naturaleza de las leyes”, de acuerdo con la cual “el objeto de la ley debe ser tan general como la voluntad que la dicta” (EP 16). Aquí Rousseau desarrolla un argumento que no utilizó en la versión final del *Contrato social*: “La gran ventaja que resulta de esta noción es mostrarnos claramente los verdaderos fundamentos de las leyes y del derecho natural. De hecho, la primera ley verdaderamente fundamental, que se deriva inmediatamente del pacto social es que cada cual prefiera, en todas las cosas, el mayor bien de todos” (MG II, IV)⁴⁶. De este principio se deriva todo el derecho político en sentido estricto: “La especificación de las acciones que contribuyen a este bien mayor, por medio de leyes particulares, es en lo que —estrictamente— constituye el derecho positivo (MG II, IV). (La traducción es mía)⁴⁷. Todo derecho político puede considerarse como el resultado de este único principio,

implícito en toda ley, que “todos deben preferir en todas las cosas el mayor bien de todos” (MG II. IV). (La traducción es mía). Más aún, este mismo principio establecer el estándar de la justicia civil que no es meramente legal: “Todo lo que contribuye al engrandecimiento de este bien mayor, pero que las leyes no especifican [...] lo constituyen los actos de civilidad y de beneficencia y los hábitos que nos disponen a practicar estos actos, incluso nuestros propios perjuicios, es a lo que llamamos fuerza o virtud” (MG II. IV)⁴⁸. La virtud puede ser entendida como una extensión de los principios fundamentales de las leyes civiles a aquellas acciones que no requieren del “estricto derecho positivo”; ambas, ley y moralidad tienen por base el mismo principio de la preferencia individual por el “mayor bien de todos”.

La moralidad que Rousseau tiene en mente en este punto es claramente una moralidad cívica, en tanto que la colectividad en cuestión es una sociedad política que establece leyes positivas, pero este mismo razonamiento puede ser extendido a la virtud puramente humanitaria:

Extender esta máxima a la sociedad general de la cual el Estado nos da una idea; protegidos por la sociedad de la cual somos miembros o gracias a la cual vivimos, la natural repugnancia a lastimar a otros no está por más tiempo balanceada en nosotros por nuestro miedo a recibir un daño y somos llevados simultáneamente por la naturaleza, el hábito y la razón a tratar a los demás hombres como otros ciudadanos, y por como ésta disposición reducida a acciones que establecen las reglas del derecho racional natural (*droit naturel raisonné*) es diferente del derecho natural propiamente dicho, que únicamente se encuentra en un sentimiento verdadero pero muy vago y de continuo opacado por el amor a nosotros mismos (MG II. IV)⁴⁹.

Este “derecho natural razonado” constituye la fuente del constructivismo: no es un derecho natural “natural”, pero, al mismo tiempo no es, o no sólo es, un derecho positivo convencional:

Lo que está bien y conforme al orden lo es tal por la naturaleza de las cosas e independientemente de las convenciones humanas. Toda justicia viene de Dios, y sólo en Él tiene su fuente; pero si fuésemos capaces de conocerla directamente no tendríamos necesidad ni de gobierno ni de leyes. Sin duda existe una justicia universal que emana de la sola razón, pero esta justicia ha de ser recíproca para que la podamos admitir [...] Son precisas, pues, convenciones y leyes para fijar los derechos a los deberes y reconducir la justicia a su objeto (Cs II. VI, 2)⁵⁰.

¹ Hobbes, Th., *Leviatán*. Ed. cit., p. 577.

² “Tengo una libertad básica para preservarme, incluso frente a la voluntad soberana, si esta quiere lo contrario. Pero esta excepción subraya la regla: porque si las órdenes del soberano ordenan a otra persona matarse, no estoy por esa razón liberado de mis obligaciones. La orden exime a la persona a quien se dirige, pero no desafía la legitimidad de la autoridad soberana, o de la obligación que los sujetos generalmente tienen de obedecer. Puesto de otra manera, la libertad en cuestión es simplemente un permiso, no un derecho-demanda al que corresponden obligaciones. De manera que los otros —incluyendo al soberano— no tienen ninguna obligación de refrenarse al interferir en la libertad”. Cohen, J., *op. cit.*, p. 107. (La traducción es mía).

³ Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Alianza editorial, Madrid, 2000. § 5. p.55. Cuando el individuo lockeano juzga si la asociación lo beneficia, lo hacen considerando si los términos convenidos son mejores para él, que las condiciones que tendría dentro del estado de naturaleza, con sus diversos niveles de propiedad: algunos poseyendo solamente sus cuerpos, otros poseyendo grandes estados. De manera que distintos individuos harán diversos juicios sobre los términos apropiados de la asociación, dependiendo de donde estaban situados en el anterior esquema de derechos de propiedad.

⁴ “Rousseau fue lo suficientemente individualista para aceptar que las gentes normales deben asumir la responsabilidad de sus propios destinos políticos, pero asimismo, hay que reconocer la pesimista opinión que sostuvo sobre la naturaleza humana no le permitió aceptar que los hombres ordinarios puedan con esta responsabilidad, con base en su propia razón y experiencia, y que no es posible para la propia comunidad mantener una sociedad bien ordenada. [...] Como posteriormente argumentará Kant, Rousseau supone que la humanidad necesita de un amo. Para los calvinistas la irredenta naturaleza humana es irremediablemente corrupta y pecaminosa. El mantenimiento de una sociedad humana decente depende, por lo tanto, de la intervención de la gracia divina, según lo prescrito por la regla de los santos”. Watkins, F., *op. cit.*, p. 12. (La traducción es mía).

⁵ Cohen, J., *op. cit.*, p. 54.

⁶ Ansell-Pearson, K., *op. cit.*, p. 94. (La traducción es mía).

⁷ “Rousseau examina los hechos, describe la situación del hombre que, “aunque nació libre, se halla por todas partes encadenado” y, asimismo, analiza el tipo de obediencia, que una larga tradición declara específica de la sociedad civil y que, por el contrario, a él le parece como una vía que no conduce a ninguna parte. Entonces decide, y lo expresa sin ambigüedades en el *Manuscrito de Ginebra*, como si a partir de este texto encontrara la regla fundamental de su método de trabajo, que “no es necesario disputar hechos” sino “buscar el derecho y la razón”. Es necesario “comenzar por buscar la necesidad de las instituciones políticas”, esto es, descubrir las condiciones de inteligibilidad de la existencia política y, por tanto, sus condiciones de posibilidad y validez. “Lo que quiero buscar”, escribe Rousseau al inicio del *Contrato social*, es “si en el orden civil hay alguna regla de administración legítima y segura”. La interrogación sobre la legitimidad del cuerpo público conduce a la búsqueda de las *razones de derecho* que fundan la soberanía del Estado”. Goyard-Fabre, S., *op. cit.* pp. 28-29. (La traducción es mía). Cf. *Segundo Discurso*. Ed. cit., p. 120.

⁸ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 227.

⁹ Rousseau, J.-J., « Manuscrito de Ginebra ». En *Jean-Jacques Rousseau, Du Contract Social ou Essai sur la forme de la République. (Première version, « Manuscrit de Genève »)*. Ed. cit., pp. 333-347. Desafortunadamente la traducción de Rubio Carracedo está incompleta.

¹⁰ “Los poderes de lo normativo muestran la más alta exigencia que el hombre puede encontrar en sí mismo. La justicia y la libertad constituyen el deber-ser que se impone como un imperativo al final del camino donde la razón humana está a cargo y tiene la responsabilidad de trazar el itinerario. Así se perfilan en la República las figuras ejemplares de la civilidad y la moralidad que le parecen a Rousseau como la finalidad del hombre. El fin de la condición humana es que el hombre, a diferencia de los otros seres, tiene el privilegio de determinarse el mismo por medio de su propia razón; lo que constituye, sin duda, un ideal. Lo más notable es, sin embargo, que, por medio de “los prodigios de la ley”, estos fines, la justicia y la libertad, deben poder encontrar su realización”. Goyard-Fabre, S., *op. cit.*, p. 230. (La traducción es mía).

¹¹ Masters, R. D., *The Political Philosophy of J.-J. Rousseau*. Princeton University Press, Princeton, 1968. p. 117.

¹² Roosevelt, G. C., *op. cit.*, p. IX.

¹³ Hermosa Andujar señala “*El Proyecto y las Consideraciones* son, junto a las *Cartas escritas desde la montaña*, el campo de aplicación de los principios políticos establecidos en *El contrato social*, pero son también algo más [...] el lugar donde aquellos principios se amplían, e incluso donde algunos de éstos se ven en cierta medida desnaturalizados.” En Rousseau, J.-J., *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*. Edición de Hermosa Andujar, Antonio, Tecnos, Madrid, 1988. p. 5.

¹⁴ Bloom, Allan, “Jean-Jacques Rousseau [1712-1778]”. En *Historia de la filosofía política*. Leo Strauss y Joseph Cropsey (Compiladores). Fondo de Cultura Económica. Obras de Política y Derecho, Tercera reimpresión, México, 2001. p. 529.

¹⁵ Destinatario: el destinatario del *Contrato social* es el cuerpo político de los magistrados: la clase política, diríamos hay en día, aunque su remisión incluye a los ciudadanos, concepto que para Rousseau es mucho más restringido que el actual. Leo Strauss, en una sugerente tesis que replantea la crítica anti ilustrada de Rousseau al movimiento de los *philosophes*, enunciada en el *Primer Discurso*, señala en “On the intention of Rousseau” que el ginebrino, lejos de atacar la ciencia escribe, sobre todo sus escritos políticos, para los entendidos, es decir, para la elite política y científica. *op. cit.* p. 254 y ss.

¹⁶ “Rousseau se propone un método reflexivo que es susceptible de entender *el sentido*, el sentido radical de lo que se produce o puede producirse dentro de la esfera humana. Por ende, se trata de un problema trascendental. El planteamiento reflexivo le permite atender la significación que los fenómenos institucionales tienen y aquella que deberían tener en cuanto a la condición humana. La importancia es el objetivo del sentido. Entender el sentido radical y esencial de las capacidades que la naturaleza depositó en el hombre y que la historia adulteró. La reflexión de Rousseau se eleva sobre las cimas de la más alta normatividad, desde la perspectiva de un racionalismo crítico preparó una revolución en la teoría del derecho político”. Goyard-Fabre, S., *op. cit.*, p. 15. (La traducción es mía).

¹⁷ Rousseau, J.-J., *Cartas de la montaña*. En *O. C.* t. III, Ed. cit., 1964. p. 810. Citado por Grimsley, R., *op. cit.*, p. 16.

¹⁸ “[...] reglas que la razón está forzada luego a restablecer sobre otros fundamentos, cuando a través de desarrollos progresivos, llega hasta recubrir la naturaleza” (D2 115). La argumentación se da en “La profesión de fe del Vicario Saboyano” en *Emilio o de la Educación*. Ed. cit., pp. 359 y ss.

¹⁹ Bertram, Ch., *op. cit.*, p. 54.

²⁰ Desafortunadamente no aparece en la selección de los *Artículos políticos de la Enciclopedia*. Diderot, Denis, y D’Alembert, Jean La Rond, Editorial Tecnos, Madrid, 2002. Para su reconstrucción he seguido a la exposición de R. D. Masters, cuyo desarrollo me parece el más completo. Masters *op. cit.*, pp. 257 y ss. He citado algunos textos de Rousseau a partir del texto de Masters; en este caso, se señalan.

²¹ Diderot, Denis, El artículo « *Droit naturel* » fue publicado en el t. V de la *Encyclopédie*, donde también apareció el artículo “*Économie politique*”, de Rousseau en 1755.

²² Diderot, D., *Droit naturel* § III (V. I, 430) Citado en Masters, *op. cit.*, p. 262. (De aquí en adelante la traducción de las citas de este texto son mías).

²³ Hobbes, Th., *Leviatán*. I. 15. Ed. cit., p. 119.

²⁴ Roosevelt, G. C., *op. cit.*, pp. 69 y ss.

²⁵ “Si [la naturaleza] nos ha destinado a ser sanos, casi me atrevo a asegurar que el estado de reflexión es un estado contra la naturaleza y el hombre que medita es un animal depravado.” (D2 128) Cf. “Es la razón quien engendra el amor propio y la reflexión quien lo fortalece; es ella quien repliega al hombre sobre sí mismo; es ella quien lo separa de todo lo que le estorba y le aflige. Es la filosofía quien aísla; es por ella que dice en secreto, frente al aspecto de un hombre que sufre: «Perece, tu si quieres; yo estoy seguro» (D2 151).

²⁶ Diderot, D., *op. cit.*, § I (V. I, 429). Citado por Masters, R. D., *op. cit.*, p. 262.

²⁷ *Ibid.* p. 263. La justicia solo aparece cuando emerge la ley.

²⁸ *Ídem.*

²⁹ *Ídem.*

³⁰ *Ídem.* citado en *Ibid.* p. 264.

³¹ *Ibid.* § VII (V. I, 432). *Ídem.*

³² *Ibid.* § VIII-IX (V. I, 432). *Ídem.*

³³ *Ibid.* § IX (V. I, 433). *Ibid.* p. 265.

³⁴ Masters, R. D., *op. cit.*, p. 269. El argumento aparece de la siguiente manera en el *Manuscrito*: “Si la sociedad general existiese de otro modo que en los sistemas de los filósofos sería, como he dicho, un ser moral que tendría cualidades propias y distintas de las de los seres particulares que la constituyen, al modo como los compuestos químicos tienen propiedades que no posee ninguno de los mixtos que los componen. Tendría una lengua universal que la naturaleza enseñaría a todos los hombres, y que sería el primer instrumento de su comunicación mutua. Habría una especie de sensorio común que serviría para la correspondencia de todas las partes. El bien o el mal público no sería solamente la suma de los bienes o de los males particulares como una agregación simple, sino que residirían en la ligazón que los une, sería más grande que aquella suma, y lejos de establecer la felicidad pública sobre el bienestar de los particulares, sería ella misma la fuente” (MG 336).

³⁵ Cf. “La profesión de fe del vicario saboyano” en el *Emilio* Ed. cit., pp. 359 y ss.

³⁶ Citado por Masters. *op. cit.*, 271. Esta argumentación reaparece en el *Discurso sobre la economía política*. (EP 14) (La traducción es mía).

³⁷ *Ídem.* (La traducción es mía).

³⁸ En la traducción de Carracedo se lee <bandido feroz>. Ed. cit., p. 340. La expresión “Brigand féroce” aparece en el original en la edición consultada en francés. Rousseau, J.-J. *Œuvres Complètes*, 3 vols. Michel Launay (editor). Éditions du Seuil, Paris, 1967. Vol. I, p. 394. Y “fierce brigand” en la traducción al inglés de Bertram, Ch., *op. cit.*, consultada en red. p. 5. Sería interesante deslindar, dentro de la obra de Rousseau, esta conceptualización pues, en algunas traducciones, es sustituida por “estúpido salvaje”, que conlleva otras connotaciones.

³⁹ Los compromisos que nos ligan al cuerpo social sólo son obligatorios porque son mutuos, y su naturaleza es tal que, al cumplirlos, no se puede trabajar para los demás sin trabajar también para uno mismo. ¿Por qué la voluntad general es siempre recta y [no] por qué todos quieren constantemente la felicidad de cada uno de ellos, si no es porque no hay nadie que se apropie de la expresión «cada uno» y que [no] piense en sí mismo al votar para todos? Lo que prueba que la igualdad de derecho y la noción de justicia que produce se derivan de la preferencia que cada uno se da y, por consiguiente, de la naturaleza del hombre; que la voluntad general,

para ser verdaderamente tal, debe serlo en su objeto tanto como en su esencia; que debe partir de todos para aplicarse a todos, y que pierde su natural rectitud cuando tiende hacia algún objeto individual y determinado, porque entonces, juzgando de lo que nos es extraño, no tenemos ningún verdadero principio de equidad que nos guíe. (Cs II, IV, 5). En la traducción de Tecnos se pierde el sentido pues elimina dos negaciones, que he introducido entre corchetes.

⁴⁰ Rousseau, J.-J., *Cartas escritas desde la Montaña*. VIII carta. O. C. t. III. Ed. cit., p. 810. (La traducción es mía).

⁴¹ Bachofen, B. *op cit.*, p. 10.

⁴² *Cartas escritas desde la Montaña*. VI Carta, Ed. cit, p. 806-807. (La traducción es mía).

⁴³ Prosigue Carracedo: “La dialéctica rusioniana de razón y de conciencia aparece expuesta bastante nítidamente en *Emilio*, aunque de forma harto ingenua: «mi método no saca las reglas de los principios de una elevada filosofía, sino que las encuentra en el fondo de mi corazón escritas por la naturaleza en caracteres imborrables». Porque, a diferencia de la razón, que «frecuentemente nos engaña», la conciencia «no engaña jamás y es el verdadero guía del hombre»; por tanto, «obedecemos a la naturaleza»” (Citado por Carracedo O. C., t. IV, pp. 594- 597) *op. cit.*, p. 324.

⁴⁴ “Sin embargo, aunque el discurso de Rousseau se desenvuelve entre largos y sinuosos recovecos que desconciertan al pensamiento, en verdad, debemos reconocer que contiene la intuición del contrato social como principio del derecho y como categoría racional de la condición política de hombre.” Goyard-Fabre *op. cit.*, p. 122. En consecuencia, hay que situar el *Contrato social* en una perspectiva analítico- reflexiva-normativa.

⁴⁵ La traducción de Carracedo se interrumpe después de la sección “Del dominio real” faltando el capítulo V del primer libro y todo el segundo y el tercero libro. En lo subsiguiente sigo la traducción de Masters ya citada.

⁴⁶ Citado por Masters. *op cit.*, 272. (La traducción es mía).

⁴⁷ *Ibíd.* (La traducción es mía).

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 273. (La traducción es mía).

⁴⁹ *Ídem.* (La traducción es mía).

⁵⁰ La traducción es de J. Rubio Carracedo, *op. cit.*, p. 323. Por su parte Bachofen señala que es la desnaturalización de las relaciones sociales lo que conduce a Rousseau a poner bajo nuevos términos la cuestión de la necesidad constitutiva del orden jurídico político. “Su complejo diálogo con la teoría lockeana de la propiedad lo animan a proponer que debe distinguirse un “derecho natural propiamente dicho” de un “derecho natural razonado”. Esta distinción le permite hacer trabajar a los mismos principios de la teoría del derecho natural contra los propios supuestos de esta teoría, invirtiendo el significado esencial de la garantía de la propiedad fundada por el derecho positivo”. Bachofen, B, *op. cit.*, p. 23. (La traducción es mía).

IV CAPÍTULO CUARTO

IV. I Soberanía: la “voluntad general”

La noción de la voluntad general es sin duda el aspecto más complejo y controvertido del pensamiento político de Rousseau. Para el filósofo de Ginebra la voluntad general es la fuente de la ley y de la soberanía; es la base del derecho político. Es el único fundamento posible de la sociedad legítima porque su propósito central es el bien común. Su aspecto polémico proviene de la argumentación que el ginebrino ofrece, en el libro primero del *Contrato social*, donde afirma que “quien quiera que rechace obedecer la voluntad general será forzado a ser libre”.

Para que el pacto social no sea, pues, una vana fórmula, encierra tácitamente este compromiso, que sólo puede dar fuerza a los restantes, y que consiste en que quien se niegue a obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo: lo que no significa sino que se obligará a ser libre, pues ésta es la condición que garantiza de toda dependencia personal, al entregar a cada ciudadano a la patria; condición ésta que constituye el artificio y el juego de la máquina política, y que hace legítimos los compromisos civiles, los cuales sin ello serían absurdos, tiránicos, y estarían sujetos a los más grandes abusos (Cs I. VII, 8).

En este apartado me propongo exponer en qué medida las complejidades y la tensión de su concepción de la libertad provienen de su tentativa de fundar la moralidad basándose en la voluntad del individuo universalizando sus intereses.

Como hemos visto, es posible defender el principio de la voluntad general rousoniano como una tentativa de síntesis entre lo universal y lo particular que, sin embargo, mantiene la tensión que le es inmanente. Según esto, la formulación de Rousseau no presupone la necesidad de una identidad completa entre lo particular y lo universal que terminaría suprimiendo el principio ético de la autonomía que forma el ideal político de la tradición liberal. Como he venido argumentando, si bien la tensión entre individuo y sociedad está presente con una extraña y patente densidad en la formulación del *Contrato social*, es posible leer esta tensión de otra manera a como se ha leído tradicionalmente¹.

Además, si bien es cierto que la propuesta de Rousseau sobre el sujeto autónomo es problemática, pues en ella se implica la autoridad heterónoma de la voluntad general a la

que se apela para lograr la clarificación del interés propio (para algunos críticos esta queda limitada por su apelación a la heteronomía), aun así, reconociendo la presencia de elementos heterónomos y de autoridad, la nota característica de esta heteronomía es su carácter racional, no instrumental pues se trata de formar una comunidad de hombres libres e iguales².

La voluntad general es lo que hay de común en los distintos intereses que conforman el vínculo social o, para decirlo de otra manera, la voluntad general pretende establecer la sociedad sobre la base del interés común. “Si el choque de las distintas voluntades particulares hace necesario el establecimiento de la sociedad, es el acuerdo de estas voluntades lo que la hace realmente posible” (Cs II. I, 1). Es el elemento común que hay en los diversos intereses de las distintas voluntades particulares lo que constituye el enlace social, sin el cual la sociedad no podría existir. Sin embargo, si bien no es imposible que una voluntad particular coincida en algún punto con la voluntad general, sí lo es, al menos, que esta coincidencia sea duradera y constante: “Porque la voluntad particular tiende por su naturaleza a las preferencias, y la voluntad general a la igualdad. Es aún más difícil que exista garantía de este acuerdo, aun cuando siempre debería existir; esto no sería un efecto del arte sino del azar” (Cs II. I, 3). Es esta idea de una voluntad general como voluntad del interés común, la que Rousseau desarrolla como una teoría de la soberanía, por ello escribe: “Sostengo que la soberanía, no siendo nada más que el ejercicio de la voluntad general, nunca puede enajenarse, y que el soberano, quién nunca es menos que un ser colectivo, no puede ser representado excepto por sí: el poder se puede transmitir pero no la voluntad” (Cs II. I, 2).

Como hemos visto, dentro del sistema de Rousseau la sociedad justa es producto de una voluntad racional y esta sociedad legítima es resultado de una voluntad libre e igualitaria.

Esto implica que los orígenes y los fundamentos de la sociedad descansan en una convención. La sociedad es un artefacto humano cuya característica es ser un artificio y cuyo propósito es establecer una forma de interdependencia social que permita a cada uno asegurar su bienestar — la protección de su persona y de sus bienes con el desarrollo y el ejercicio de sus propias capacidades, el ensanchamiento de sus ideas y sensaciones (Cs I. VIII, 1) — y que, al mismo tiempo, no requiere del sacrificio de la libertad que define nuestra naturaleza y constituye nuestra especial dignidad.

Como se pregunta J. Cohen, considerando el hecho del amor propio, las condiciones de interdependencia social en la cual la ventaja común requiere de coordinación, y la tendencia natural a mantener visiones rivales de justicia que profundizan los conflictos: ¿podemos convenir en términos mutuamente ventajosos de cooperación —los términos que protegen y defienden a las personas y a los bienes de cada uno— que nos permitirían ser gobernados por nuestros propios juicios de cuál es, como un conjunto, lo mejor que podemos hacer?³ Para ver cómo es posible reconciliar la autonomía y la unión social, necesitamos contestar la siguiente pregunta: ¿en qué forma de asociación racional convendrán personas iguales, quiénes están motivadas por amor a sí mismas y, sobretodo, por el interés en asegurar su libertad?

La tesis de Rousseau es que la libertad de cada individuo únicamente puede ser garantizada por el poder de la comunidad entera, entendida esta última como una fuerza común. Y, para ello, se requiere de igualdad. La soberanía es esencialmente el poder de hacer leyes. Como las leyes son las condiciones de la asociación civil, los individuos que estén sujetas a ellas necesitan al mismo tiempo ser sus autores. La soberanía debe residir en el cuerpo entero de los ciudadanos, y su interés debe siempre ser general. Rousseau clarifica su argumento de la manera siguiente:

¿Qué es entonces, en sentido estricto, un acto de soberanía? No es una convención entre un superior y un inferior, sino una convención entre el cuerpo y cada uno de sus miembros. Es legítimo porque está basado en el contrato social, y es equitativo, porque es común; es útil porque no puede tener ningún otro objeto que el bien general, y es estable, porque está garantizado por la fuerza pública y el poder supremo. Siempre y cuando los sujetos se sometan solamente a convenciones de esta clase, no obedecen a nadie sino a su propia voluntad (Cs II. IV, 8).

La teoría de la soberanía de Rousseau muestra la importancia que él concede al problema del poder en teoría política. Rousseau argumenta que cuando el contrato social es analizado a partir de esta perspectiva se ve que en el acuerdo social no hay una renuncia real por parte de los individuos. La condición en que estos individuos ahora se encuentran es preferible a aquella en que se encontraban en el estado de la naturaleza: “en vez de una renuncia, han hecho un ventajoso intercambio” (Cs II. IV, 10). El intercambio consiste en ganar una existencia segura en lugar de la manera precaria de vivir anterior en el estado pre-político; en lugar de la independencia natural ahora han adquirido la libertad moral. En cuanto la soberanía sea enajenada o dividida, la asociación o la comunidad sobre la cual se erigió se disuelve y los seres humanos vuelven al estado de naturaleza, un estado amoral. Si la formulación de Rousseau conforma un absolutismo de lo artificial sobre lo natural este debe ser matizado pues, en última instancia, el constructivismo artificialista del ginebrino⁴ no tiene otra base que los límites de la independencia y armonía natural que el hipotético hombre de naturaleza “conoció” antes de la aparición de la desigualdad. Sin embargo conviene matizar esta tesis iusnaturalista con el constructivismo propuesto. Rousseau escribe:

Para ser realmente general la voluntad general debe serlo tanto en su objeto así como en su esencia; esto es, debe venir de todos y aplicarse a todos; y que ésta pierde su rectitud natural cuando se dirige a cierto objeto particular y determinado, porque en tal caso estamos juzgando algo extranjero a nosotros, y no tenemos ningún principio verdadero de la equidad que nos guíe. Así pues, apenas una voluntad particular no puede estar basada en la voluntad general, la voluntad general, alternadamente, cambia su naturaleza, cuando su objeto es particular, y, como general, no puede pronunciarse nunca sobre un hombre o un hecho (Cs II. IV, 5).

Lo que hace a la voluntad general tal como es, según el ginebrino, no es tanto el número de individuos que la constituye, sino el interés común que los une. Su principio fundamental debe ser, necesariamente, el de la igualdad⁵:

De cualquier forma que nos remontemos a nuestro principio, llegaremos siempre a la misma conclusión, que el acuerdo social establece entre los ciudadanos una igualdad tal, que el lazo establecido por ellos mismos en todo debe observar las mismas condiciones y deben por lo tanto todos gozar de los mismos derechos. Así, de la misma naturaleza del acuerdo, cada acto de soberanía, es decir, todo acto auténtico de la voluntad general, obliga o favorece a todos los ciudadanos equitativamente (Cs II. IV, 8).

Rousseau desarrolló su reflexión ética, a lo largo del *Segundo Discurso*. Esta reconstrucción del pasado hipotético de la humanidad es el punto de partida de la meditación del *Contrato social*; que retoma, entre otras tesis, la idea que la independencia es la gran prerrogativa del individuo natural, que la sociedad le retira y que el Estado legítimo debe devolverle: "Esta libertad común es una consecuencia de la naturaleza del hombre" (D2 186)⁶. Cuya primera ley es "velar por la propia conservación, sus primeros cuidados son aquéllos que se debe a sí mismo, y tan pronto como está en edad del juicio, siendo sólo el juez de los medios susceptibles de conservarse pasa a ser su propio dueño" (Cs I. II, 2). Y, esto es así porque, aunque el estado de naturaleza no haya existido, está, por decirlo así, eternamente presente — cumple una función regulativa a priori— y, por tanto, es inmanente al hombre dentro de la sociedad. Gracias a esta construcción, le corresponde al hombre la prerrogativa de proporcionarse su propio bienestar como le parezca.

Con todo, el Estado nace de la sumisión de sus miembros a un poder soberano que los conduce mediante "un único móvil", sin el cual no habría la unión y la fuerza indispensable para constituir, mantener y hacer operativo el cuerpo político, sino parálisis y conflicto. Según Rousseau, el gran problema de la política se plantea entonces en los siguientes términos: "La fuerza y la libertad de cada hombre, que son los primeros instrumentos de su conservación, ¿cómo los comprometerá sin dañarse; y sin descuidar los cuidados que se debe?" (Cs I. II, 2; I. VI, 3).

Hemos visto que el mundo del derecho puede surgir solamente gracias al total abandono del derecho del más fuerte que tiene por única condición que a "la ley de la fuerza sucede la fuerza de la ley"⁷, ley quién crea y garantiza los derechos de cada uno.

Los compromisos que lo vinculan con el cuerpo social sólo son obligatorios porque son mutuos, y su naturaleza es tal que al cumplirlos no se puede trabajar para otros sin trabajar también para sí. ¿Por qué la voluntad general es siempre recta, y por qué todos quieren constantemente la felicidad de cada uno de ellos, si no es porque no hay persona que no se apropie esta palabra "cada uno", y que no piense en sí mismo votando por todos? Lo que prueba que la igualdad de derecho y el concepto de justicia que produce derivan de la preferencia que cada uno se da y por lo tanto de la naturaleza del hombre (Cs II. IV, 5).

Y también:

Solo la voluntad general puede dirigir las fuerzas del Estado según el fin de su institución, que es el bien común: ya que si *la oposición de los intereses particulares* hizo necesario el establecimiento de las sociedades, es el acuerdo de estos mismos intereses lo que la volvió posible. Lo que hay de común en estos distintos intereses es lo que forma el vínculo social, y si no hubiera algún punto en el cual todos los intereses cedieran, ninguna sociedad podría existir. Ahora bien es *solamente* sobre este *interés* común que la sociedad puede ser establecida” (Cs II. I, 1; GM I. V, 18).

Y por ello, “sólo la fuerza del Estado garantiza la libertad de sus miembros” (Cs II. XII, 3). El problema fundamental de Rousseau es: ¿dónde situar el poder supremo de decidir dado que la naturaleza no nos ha dado normas? La respuesta no es sencilla (pese a que varios críticos, entre ellos Joshua Cohen, han argumentado una apelación a la democracia directa)⁸ pues el ginebrino claramente cuestiona “¿cómo una multitud ciega, que a menudo no sabe lo que quiere, porque raramente sabe lo que le conviene, realizaría por sí misma una empresa tan grande, por ello tan difícil como un sistema de legislación?” (Cs II, VI, 10).

Para descubrir las mejores normas de la sociedad que convienen a las naciones, sería necesario una inteligencia superior, que viera todas las pasiones de los hombres y que no tuviera ninguna, que no tuviera ninguna relación con nuestra naturaleza y que la conociera en profundidad, que su felicidad fuera independiente de nosotros y que, con todo, quisiera ocuparse de nuestro bien. [...] Serían necesarios dioses para dar leyes a los hombres (Cs II. VII,1).

Rousseau está a favor de un sistema democrático rectificado, análogo al derecho natural “razonado”, cuyo estatuto es el de una idea regulativa de la razón: “La ventaja de un gobierno democrático [...] (es) poder ser instituido de hecho por un simple acto de la voluntad general. Después de lo cual el gobierno provisional se mantiene, si tal es la forma adoptada, o establece, en nombre del soberano, el gobierno prescrito por la ley, y todo se halla de este modo conforme a las normas (Cs III. XIV, 6).

Dejando a un lado esta difícil discusión que gira en torno a las “asombrosas propiedades del cuerpo político que le permiten conciliar operaciones contradictorias en apariencia; y dan lugar a la conversión súbita de la soberanía en democracia” (Cs III. XIV, 6), podemos afirmar que sea cual fuere la forma de gobierno adoptada por el Estado legítimo, en ella se mantiene la tensión entre lo universal y lo particular apelando a la esfera jurídica de un sistema de legislación adecuado. Un sistema de legislación adecuado es un sistema republicano: pues, “todo gobierno legítimo es republicano” (Cs II. VI, 9). Sin embargo, Rousseau está plenamente consciente de la difícil tensión que se da entre la conformidad

con las leyes como decisiones de la mayoría, y la conformidad con las leyes como obediencia a la propia voluntad. Él reconoce que “fuera de este contrato primitivo [el contrato social mismo], la voz del mayor número obliga siempre a todos los demás”, pero entonces, agrega: “Pero aquí surge la pregunta: ¿Cómo un hombre puede ser libre y estar obligado a conformarse con voluntades que no son las suyas? Si los que se oponen son libres, ¿cómo pueden verse sometidos a las leyes a las cuales no han dado su consentimiento?” (Cs IV. II, 7). La respuesta de Rousseau es que “la cuestión está mal planteada” puesto que, como señala Cohen, asume que la minoría no ha consentido a las leyes. Pero —y aquí un pasaje que es importante citar completo—, de hecho:

El ciudadano consiente en todas las leyes, aún en aquellas que se ha aprobadas a pesar suyo, e incluso en las que le castigan si osa violar alguna. La voluntad constante de todos los miembros del Estado es la voluntad general, ya que por ella son ciudadanos y libres. Cuando se propone una ley en la asamblea del pueblo, lo que se les pregunta no es si aprueban la proposición o si la rechazan, si no si es conforme o no a la voluntad general que es la suya; cada uno, al emitir su voto, expone su parecer sobre el particular, y del posterior escrutinio se deduce la declaración de la voluntad general. Así pues, cuando es la opinión contraria a la mía la que prevalece, eso no demuestra otra cosa más que yo me estaba equivocado, y que lo que tenía por voluntad general no lo era. Si hubiese triunfado mi opinión particular, yo habría hecho otra cosa de lo que quería, entonces no hubiese sido libre (Cs IV. II, 8).

La libertad, en el marco de la soberanía de la voluntad general, conlleva condiciones. Para Rousseau, como para Hobbes “la condición del hombre en esta vida nunca estará desprovista de inconvenientes” (*Leviatán* II, XX. p. 169). Sin embargo, señala el ginebrino, “donde el derecho y la libertad son todo, los inconvenientes no significan nada” (Cs III, XV, 6). Aun así, la libertad conlleva algunas pérdidas y sacrificios.

El contrato social tiene por fin la conservación de los contratantes; quien quiere el fin quiere también los medios, y estos medios son inseparables de algunos riesgos, incluso de algunas pérdidas. Quien quiere conservar su vida a expensas de los demás debe entregarla también por ellos cuando es necesario (Cs II. V, 2).

El enlace social que, con base en la voluntad racional individual, se construye con la participación y la educación de uno mismo. La voluntad general es la voluntad racional de la comunidad, no la de individuos particulares. Pero, a la vez, la voluntad general no excluye los intereses de los individuos particulares ni su capacidad autónoma para autodeterminarse. Se trata de generar una suprema voluntad general que es el *medio* que permite procurar los propios intereses de largo plazo. La autonomía consiste precisamente

en esto: el individuo debe ser educado para no confundir ni equivocar el interés de su voluntad particular con el de la voluntad general. No debe ser dependiente ni sujeto reactivo sino agente en la participación política, una auto-legislación democrática, que reconoce el conflicto por lo que requiere de la educación política cuyo propósito fundamental es preservar y crear la libertad, no cancelarla o destruirla.

Las necesidades individuales deben pasar por un proceso educativo para poder convertir al hombre en un agente moral. El agente racional humano debe considerar su línea de conducta propuesta no sólo desde su propio punto de vista, sino desde aquel de todos los seres racionales considerados como igualmente racionales. No hay una voluntad general natural ni es posible generarla espontáneamente: debe construirse a la par que se construyen las voluntades particulares. Solamente aquello que es de interés común a todos debe ser querido sobre una base universal.

Esta voluntad no es libre simplemente en un sentido ético sino también político: la libertad moral es una condición previa de la libertad civil o política. No hay que suponer que Rousseau considera la formación de la voluntad general en términos de actos universalizables de voluntades particulares, pues esto sería simplemente la universalización del egoísmo. Más bien, su propuesta indica que es través del acuerdo social —por medio del cual el individuo deviene ciudadano, que lo conforma como miembro activo del cuerpo soberano y un sujeto de la voluntad general— que debe obedecer sus directrices. El ciudadano es un actor político que desempeña su papel en la arena pública para promover el bien común, no simplemente el bien de su propia voluntad. Y, sin embargo, no renuncia a está. “Es la oposición de intereses lo que hace posible la voluntad general” (Cs II. I, 1). Los ciudadanos conforman un cuerpo soberano cuya característica es una autonomía racional individual y colectiva, en la cual la oposición entre lo individual y lo colectivo ha sido limitada en términos que incluyen el bien individual. El individuo no renuncia totalmente a su voluntad particular y toda preocupación por su propio interés, sino que parte de que el “yo” aparece ahora como dependiente del “nosotros”.

Así, el propósito de Rousseau es mostrar de qué manera puede colocarse el enlace social por medio de un asentimiento legítimo “en el corazón de los ciudadanos” (Cs II, XII, 4; III, IV 8; IV, VIII)⁹. Dicho de otro modo, descubrir la base de la obligación política que es caracterizada como un esfuerzo racional constructivo y fundamentalmente igualitario. A la bondad natural del hombre, entendida como la ausencia de imposibilidades o cargas negativas para que la “perfectibilidad” o capacidad humana de perfeccionarse pueda desarrollarse de manera virtuosa, le es encomendada esta tarea. Esta perfectibilidad conlleva una capacidad constructiva o una capacidad regenerativa, como señalan E. Cassirer¹⁰ y J. Starobinski¹¹.

Es importante tener presente la dimensión *dinámica* del planteamiento rousoniano, pues si bien el *Contrato social* es una reflexión de corte jurídico, y como tal se ubica en la esfera del deber ser, no obstante constituye la respuesta de Rousseau a una problemática histórica. La solución que propone Rousseau conlleva la elaboración de un proyecto único que consta de tres grandes vertientes. Por una parte, se trata de un proyecto ético de formación de la conciencia moral; por otra, de un proyecto de psicología política aplicada a la ingeniería motivacional; y, en una tercera vertiente, se trata de un proyecto de diseño institucional. Este último tiene el propósito de diseñar las instituciones legítimas a partir de la ley a partir de una concepción voluntarista y racionalista¹².

IV. II El *Contrato social* desde una visión retrospectiva

Como algunos comentaristas han observado, el empleo por parte de Rousseau del término “contrato social” es equívoco y lo es por varias razones. De los múltiples señalamientos que se han hecho quisiera presentar solo una muestra, más con el ánimo de ejemplificar que de entrar de lleno a discutir la cuestión. Así, por ejemplo, para Goyard-Fabre, por una parte, la naturaleza del contrato social en cuanto a su validez jurídica dista mucho de estar clara y, por otra, la dialéctica que se establece en el seno de la voluntad general entre *individualidad* y *totalidad* resulta especialmente difícil de entender.

Rousseau define el contrato como la “primera convención”, necesaria, única y suficiente, para que un pueblo sea pueblo (Cs I. VI, 9). Con lo que le confiere un estatuto trans-histórico y universal que hace del pacto la norma del estado político. Sin embargo, en cuanto al estatuto lógico de su fundamento esta caracterización conlleva, al menos, dos dificultades. Al hacer de la primera convención un puro acto de asociación, Rousseau condena formalmente el “pacto de sumisión”; con ello aparecerán problemas. En segundo lugar, las consecuencias de su argumentación no son claras del todo. El pacto fundamental tiene “un carácter particular y propio” puesto que convierte a una colectividad en una “persona” única, habilitada para conformar un compromiso recíproco entre todos sus miembros individualmente considerados. El contrato social no compromete a los individuos los unos respecto a los otros sino solo por referencia recíproca, es decir, “al público con los particulares”. Señala Goyard-Fabre que al tratarse de un contrato sinalagmático¹³ no se puede considerar como un contrato multilateral creador de una institución (el Estado).

Además, este carácter excepcional que le concede Rousseau es extraño. La instauración del contrato social no es usual: las partes contratantes —el pueblo como tal, al momento de celebrar el contrato, no existe aún sino que precisamente va a constituirse: es una promesa, una ficción, más que una persona jurídicamente reconocible. Así pues, señala Goyard-Fabre “el pacto tácito que se suscribe entre los individuos considerados *ut singuli* y el pueblo en su conjunto no constituyen formalmente un acuerdo contractual: una de las partes si bien existe, existe bajo una figura plural, desprovista de personalidad autónoma y, la otra parte, si bien en el futuro obtendrá una personalidad jurídica y moral, en el momento del pacto no existe aún puesto que es creada por él.”¹⁴ Con ello, el contrato social que define Rousseau y según el cual “cada uno de nosotros pone conjuntamente su voluntad, sus bienes, su fuerza y su persona bajo la suprema dirección de la voluntad general”, constituye una petición de principio (el cuerpo público en gestación —virtual y subordinado a la conclusión del pacto— “contrata consigo mismo”).

Por otro lado, el pueblo como cuerpo soberano contrata con los particulares como sujetos; de modo que cada uno es contratado bajo una doble relación, “como miembro del soberano hacia los particulares y como miembro del Estado hacia el soberano.” Esto sucede, dice Rousseau, “como si cada individuo contratara consigo mismo puesto que el pueblo sólo

esta formado por los individuos” (que están en proceso de convertirse en ciudadanos) que lo componen. Ahora bien, señala Goyard-Fabre un contrato celebrado consigo mismo — incluso no teniendo lugar dentro del orden jurídico— se considera nulo y sin valor. Por ello, es preciso admitir que la naturaleza específica del pacto fundamental es difícil de delimitar y que no queda comprendida en el estricto y riguroso proceder contractual. Las vacilaciones conceptuales de la idea del contrato social en Rousseau también derivan de otras incertidumbres, en particular, del concepto de *voluntad general*.

¿Es un buen efecto del contrato de donde nace la sociedad civil, como pretenden dar a entender las “cláusulas bien entendidas” de esta forma de asociación? O, bien, con el fin de colocar bajo su “suprema dirección” a todos los miembros contratantes que conforman el cuerpo moral y colectivo del Estado, ¿no sería lógicamente necesario que este le preexistiera? “¿Cómo determinar lo que cada uno, al momento mismo del pacto, coloca bajo la suprema dirección de la voluntad general, aceptando con esto someterse a ella?”¹⁵ Rousseau considera que “cada uno, uniéndose a todos, mantiene su libertad tanto como antes”, de modo que la voluntad general, que es también “la de todos”, sólo se obedece, en definitiva, a sí misma. Sin embargo, esta idea es difícil de entender aun analizando los complejos y embrollados vínculos de su idea de autonomía, pues en ella se mantienen paralogismos que corren el riesgo de revelarse aporéticos y pueden tener repercusiones definitivas y no eliminables sobre los otros conceptos constitutivos de su doctrina política. Finalmente Goyard-Fabre también señala que al leer el *Contrato social* no se puede olvidar el carácter problemático con el que aparece la idea de contrato en el *Segundo Discurso*: en él la idea de contrato es diametralmente opuesta a la que el autor desarrolla en el *Contrato social*.

Como hemos visto, es hasta que aparece la formulación que se presenta en el *Manuscrito de Ginebra*, y luego retoma el *Contrato social*, que se precisarán las características del contrato, descartando “lo que no le es esencial”, para descubrir “la norma de administración legítima y segura” del orden civil. Según el *Discurso*, la “unión engañosa” (D2 II, 118), conclusión del falso contrato celebrado en medio de la desigualdad entre ricos y pobres, condujo a los sinsabores de la “civilización”. Por el contrario, en el *Contrato social*, el

contrato indica, en la perspectiva de una analítica reflexivo-normativa, lo que *debería ser* la condición humana. En él Rousseau se propone responder *de jure* al problema de fundación que plantea¹⁶. Con el concepto de contrato social Rousseau expresa la necesidad racional de incluir al otro, bajo determinadas condiciones, con miras a un fin común; sin estas condiciones ambos sujetos peligran y perecería lo propiamente humano de esa relación. El *Contrato social* revela un “arte” que por medio del juicio y de la reflexión viene “en ayuda de la naturaleza”. El problema consiste en “cambiar la usurpación en un verdadero derecho” (Cs I. IX, 2), y es importante para efectos de fundar las leyes que “de una hábil usurpación hicieron un derecho irrevocable”¹⁷.

Sin embargo, como señala Goyard-Fabre con razón, el análisis que lleva a cabo Rousseau en el *Contrato social* permanece empañado por cierta penumbra. Dentro de la relación contractual que se da entre “gobernantes” y “gobernados” no hay tal distinción. Al obedecer a la voluntad general los agentes políticos, los ciudadanos, no están simplemente obedeciendo sino que están ordenando, no están encadenados sino que son libres. Hay una voluntad legislativa soberana, autogestiva y voluntarista, que pese a todos los argumentos presentados en el *Contrato social*, permanece, si la examinamos en detalle, poco clara. A pesar de estos problemas, que seguramente tuvo presente el ginebrino, pero cuya respuesta no acertó a desarrollar en detalle¹⁸ podemos preguntarnos ¿por qué Rousseau apela a la noción de contrato? Y una posible respuesta es que Rousseau recurrió a la noción de contrato social para poder explicar la formación de la voluntad general. Para el filósofo de Ginebra la entrada del ser humano en el estado social exige una profunda transformación en su naturaleza. Lo más importante que él individuo gana en esta transformación, según hemos visto, es la adquisición de la libertad moral, “qué por sí sola hace de una persona amo de sí misma” (Cs I. IV, 2). Rousseau ofrece su definición de libertad moral en términos del dominio de uno mismo: “el mero impulso de nuestros apetitos es esclavitud, mientras que la obediencia a una ley que nos hemos prescrito a nosotros mismos es libertad” (Cs I. IV, 2). Y se pregunta: “¿Estamos de acuerdo en cuales son primeros deberes y los verdaderos bienes de la especie humana?”¹⁹

Al respecto, G. Lafrance ha señalado que Rousseau propone una ética fundada en la libertad y la autonomía del querer que hace al hombre plenamente responsable del bien y el mal. El mal moral es “indiscutiblemente nuestra obra”²⁰. Por otro lado, Lafrance señala que para Rousseau el mal sólo tiene una dimensión moral que tiene al hombre por autor, porque el mal general no existe. El mal sólo tiene una dimensión limitada, relativa a la voluntad libre del hombre y al abuso de sus facultades. Si la libertad y el entendimiento producen el mal, también pueden promover el bien si combate ciertas pasiones —como el interés egoísta de la razón— y si libremente eligen el bien y la justicia. Es a este precio que el hombre puede volverse digno de la felicidad. Rousseau se inscribe resueltamente en una ética de la voluntad, de la responsabilidad y de la práctica de la virtud que procuran la felicidad, una felicidad con rasgos “sublimes”. Como señala el Vicario:

Si el espíritu del hombre hubiera seguido siendo libre y puro [...] ¿qué mérito tendría al gustar y seguir el orden que vería establecido y respecto al cual no tendría ningún interés en perturbar? Sería feliz, es verdad; pero a su felicidad le faltaría el grado más sublime, la gloria de la virtud y el buen testimonio de sí. [...] Es entonces que el buen uso de su libertad se convierte a la vez en mérito y en recompensa y que prepara una felicidad inalterable combatiendo sus pasiones terrestres y manteniéndose en su primera voluntad (E 396)²¹.

Esta ética de la sabiduría descansa pues, en último término, en el principio de autonomía de la voluntad que el Vicario Saboyano postula en su tercer artículo de fe: “El principio de toda acción está en la voluntad de un ser libre”²² (E 379). El principio del querer viene, en consecuencia, a completar la característica metafísica del hombre como “agente libre”. La ética rusioniana, tal como es definida por el Vicario, descansa enteramente sobre la libre voluntad que excluye la heteronomía: “en que no puedo más que querer lo que me es conveniente, o que considero tal, sin que nada extraño me determine” (E 379)²³. Es pues en virtud de esta autonomía de la voluntad que el hombre se hace responsable por completo de sus acciones y, con ello, del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto: “Hombre, no busques más al autor del mal, ese autor eres tú mismo. No existe otro mal que el que tú mismo haces o sufres y, tanto uno como otro, vienen de ti”²⁴. El hombre es enteramente responsable del bien y del mal, tras liberar a Dios de esta responsabilidad, como bien lo expuso Cassirer en su estudio *The Question of Jean-Jacques Rousseau*²⁵.

IV. III Observaciones complementarias al *Contrato social*

El pensamiento político de Rousseau explora no sólo la teoría del estado sino otras dos dimensiones: la teoría de la sociedad y la teoría del gobierno. En conjunto, estas dimensiones nos muestran las complejas vías de acceso a la política como objeto de la filosofía. Dentro de la teoría política de Rousseau existen aspectos concernientes al “arte de la política” (históricos, descriptivos o empíricos) y también otros, sujetos a un puro análisis racional, como los que analizan las relaciones que se establece entre libertad y obligación. En esta tesis me he limitado básicamente al análisis de estos últimos.

Dentro de las relaciones del cuerpo social consigo mismo, el derecho juega un papel fundamental pues el pueblo está sometido al derecho: “la ley está por encima del hombre”. Siendo legítima, la ley debe ser obra de la libertad. Es la soberanía ejercida por la voluntad del pueblo²⁶. Como hemos señalado, esta teoría del Estado, en su contenido más esencial, es una teoría de la soberanía popular, es decir, el ejercicio político de la libertad. “No hay libertad sin leyes, ni dónde uno sólo esté por encima de las leyes. [...] Un pueblo libre obedece, pero no sirve; tiene jefes pero no amos; obedece a las leyes pero no obedece sino a las leyes y es por la fuerza de las leyes que no obedece a los hombres (CM VIII)²⁷. La primera condición de la libertad es que la libertad se quiera a sí misma²⁸. Por eso Rousseau afirma que “la libertad es aquello que da fuerza a los otros [compromisos] si en ella el compromiso es algo serio”. El compromiso contractual que:

[...] triunfa sobre todos los otros por la solidez del fundamento que establece; ¿qué otro fundamento puede tener la obligación entre los hombres entre quienes el libre compromiso es el que obliga? [...] Pero por esta condición de la libertad, que contiene otras, no todos los tipos de compromisos son válidos. [...] Así, para determinar a éste, se debe explicar la naturaleza, se debe encontrar el uso y el fin, se debe probar que es conveniente para los hombres y que no es contrario a las leyes naturales. Así [...] no es sino por estas mismas leyes que existe la libertad que da fuerza a la unión²⁹.

Además, se debe tener en cuenta lo que Rousseau dice en el mismo pasaje: “es sólo por estas leyes [...] que existe la libertad”. Lo que implica que entre las exigencias (o los

“fines”) que las “leyes naturales” asignan al derecho positivo, es necesario contar al menos con el respeto a la libertad. Por otro lado, aunque es cierto que Rousseau define las obligaciones como modalidades de la libertad, también es verdad que cuando el derecho no tiene la libertad por fin, es la libertad la que no se quiere a sí misma, que elige no elegirse. La libertad no puede pensarse como algo dado empíricamente, siempre presente e indestructible, independientes del derecho que la reconoce o que la desconoce. Como señala Bachofen, el “arte de la política”, tal como Rousseau lo concibe, debe incluirse como el arte de conservar la libertad ya existente y activa, pero siempre amenazado por su perversión en la “servidumbre voluntaria”.

Aunque estrictamente hablando un examen de los mecanismos de gobierno, es decir, la dinámica necesaria para asegurar la libertad, queda fuera de los límites de esta tesis, que se ha limitado al análisis del primer y segundo libro del *Contrato social*, me gustaría puntualizar algunas de las condiciones que los gobiernos legítimos deben reconocer y que recapitulando nuestro análisis del *tratado de derecho político* podemos puntualizar. Existen cuatro condiciones del contrato que subraya J. Cohen, y analiza con detalle, y que a continuación puntualizaré:

1 — Los miembros tienen por separado, intereses particulares (Cs I. VII, 7). Con esto se pone de manifiesto que Rousseau no abraza el concepto de unidad cívica que encontramos en la *República* de Platón³⁰. Aunque, incluso eminentes estudiosos de su pensamiento, como Allan Bloom³¹ y Ernst Cassirer³², lleven al ginebrino a suscribir este “ideal de no tensión” que requiere “*la completa renuncia* todos los deseos particulares”, que “el hombre no se da a sí mismo al estado y a la sociedad sin darse totalmente a ambos”. Rousseau argumenta, sobre esta enajenación en el capítulo VI del primer libro del *Contrato social*. Estas perspectivas de lectura —en torno a querer solamente el bien común, y sobre una completa renuncia de los deseos particulares, no carecen por completo de apoyo en los textos de Rousseau³³, pero —como acertadamente señala Cohen— “Bloom y Cassirer exageran y centran su argumentación en las propias exageraciones de Rousseau”³⁴. La propensión de Rousseau a la expresión exagerada debe tomarse con precaución interpretativa; por ello, conviene matizar: hay que tomar en cuenta, primero, que la

voluntad general es soberana y autoritativa pero no es la fuente exclusiva para las razones de conducta. Además, para Rousseau los conflictos entre la inclinación y el deber se mantienen en una sociedad justa: la tensión constituye una fuerza que manifiesta mi libertad³⁵.

Lo que a Rousseau le interesa es la “primacía”, en donde toma preeminencia la razón práctica: la separación, el conflicto potencial, y la coordinación mutuamente beneficiosa de intereses deben contarse entre “las circunstancias del derecho político”³⁶. El conflicto existe y existirá: es la condición humana.

2 — Los ciudadanos *comparten* y es a partir del *conocimiento común* que conllevan una misma concepción del “bien común”, aunque pueden tener —y se puede esperar que tengan— diversas creencias sobre qué procura avanzar este bien. La “utilidad común es [...] el fundamento de la sociedad civil” (GM 1.5.18). Pero, como señala Rousseau en la *Carta a D'Alembert* —y sostiene, como principio base— la “razón humana no tiene ningún bien determinado por medida común y que es injusto que algún hombre dé sus propias reglas como normas para los otros” (LD 1. 1n.).

3 — El hecho que una institución o ley procure el bien común proporciona a los ciudadanos una razón para apoyar esta institución o ley, y refuerza en ellos el reconocimiento de que tales razones deben tener prioridad sobre otras, en particular sobre aquellas razones proporcionadas por consideraciones de ventaja individual (que reflejan la voluntad privada de los individuos o grupos dentro de la comunidad política), al menos cuando tienen una razonable seguridad de que los otros actuarán bajo tales razones. Como ciudadanos, no confían en su voluntad privada para determinar las regulaciones o, para decidir si se conforman, ni son consideraciones para balancear la ventaja personal y el bien común. En cambio, tienen que deliberar sobre lo que deben ser las leyes con referencia a consideraciones del bien común (intereses comunes), y deliberar acerca de la conducta dando la primera consideración a las razones del bien común, según lo articulado en las leyes que proporcionan estándares de coordinación para el bien común. Porque la noción de bien común refleja la idea de tratar a otros ciudadanos como iguales dando a sus intereses el

mismo peso, en los juicios públicos, que a los propios, la prioridad de razones del bien común expresa la idea —fundamental a la genealogía del vicio— de establecer las condiciones de la asociación a partir de las cuales la igualdad de los miembros de la asociación son más fundamentales que su desigualdad.

4 — Los ciudadanos mantienen una razonable confianza en que las instituciones se conforman a partir de su concepto compartido de bien común, y esas instituciones sociales, de hecho, se conforman generalmente con él (Cs I. III). Por “confianza razonable” J. Cohen señala:

“[1] que los ciudadanos creen que las instituciones se conforman con su concepto compartido de bien común;

[2] que su creencia no es simplemente una cuestión de fe sino un asunto que él podría sostener con base en la evidencia y la inferencia razonable”³⁷.

Hay que reconocer, como lo hace J. Cohen, que Rousseau no dice nada muy definido respecto de la noción de bien común³⁸. Sin embargo, si da algunos constreñimientos para su concepto que nos permiten delimitarlo, así sea de manera negativa. A continuación puntualizo estos constreñimientos.

A — El bien se caracteriza en términos de intereses humanos compartidos en la seguridad de la persona y los bienes y en la libertad —no en el placer. El bien común no se entiende, como en el utilitarismo clásico, como una maximización del placer. El propósito de la asociación política es “la preservación y la prosperidad de sus miembros” (Cs III. IX, 4).

B — El avance del bien común se entiende en términos distributivos y no agregativos. No es una cuestión de maximizar la suma de satisfacciones individuales sino de hacer avanzar los intereses fundamentales compartidos de cada miembro (Cs II. I, 1; II. II). “En esta institución, cada uno somete necesariamente a condiciones que él impone a otros; un acuerdo admirable entre el interés y la justicia que confiere a las deliberaciones comunes un

carácter de equidad que se ve desaparecer en el argumento de cualquier asunto particular” (Cs II. IV, 7).

C — Rousseau limita la gama de los intereses comunes a los intereses centrados en la seguridad de la persona y la protección de los bienes que conllevan un interés por el *auto desarrollo*: “[...] Sus facultades se ejercitan y desarrollan, sus ideas se amplían, sus sentimientos se ennoblecen, su alma entera se eleva” (Cs I. VIII, 1). Por ello las restricciones en la conducta deben ser justificadas por referencia al bien común; las restricciones que carecen de tal justificación son arbitrarias e impermisibles. “Los sujetos [...] solamente deben al soberano cuenta de sus opiniones en cuanto que estas opiniones importan a la comunidad” (Cs IV. VIII, 31). Por otro lado, hay que subrayar que el interés por la independencia individual que hemos enfatizado juega, sin embargo, un papel incierto en la teoría de la voluntad general. Rousseau no dice que la preservación de la independencia individual sea en sí misma uno de los intereses compartidos básicos que ayudan a definir el contenido del bien común, de modo que una regulación que procure los intereses en la seguridad de la persona o de los recursos, pero restringiendo la independencia, puede, por esta última razón, no promover el bien común. Ni tampoco, por el contrario, Rousseau demanda —o al menos por lo menos no explícitamente, como señala J. Cohen— que necesitemos sopesar consideraciones sobre el bien común contra el valor de la independencia individual al decidir si una regulación debe ser impuesta. Por el *Contrato social* sabemos que si por una parte, la independencia individual no aparece como un valor sobre cargado, por la otra, aquellos que no pueden amar las leyes no pueden ser contados dentro de los que obedecen las leyes. Estos quedan excluidos y representan un peligro, la naturaleza de la relación que con ellos se establece es aquella característica de los últimos momentos del estado de naturaleza, es decir un estado de guerra.

D — Si promover el bien común es una condición necesaria para hablar de una regulación aceptable, y tal avance consiste en promover los intereses comunes, esto deja una serie de preguntas abiertas que no pretendo ahondar pues nos llevarían demasiado lejos del propósito de esta tesis³⁹.

Recapitulando, las condiciones antes señaladas en los puntos 1 - 4 en conjunto explican la noción de una sociedad regulada por medio de la asociación generada por la voluntad general: la asociación que se construye a partir del acuerdo inicial.

La idea central es que en una sociedad regulada por la voluntad general, la autoridad suprema radica en una comprensión compartida del bien común de los ciudadanos: los ciudadanos reconocen que las consideraciones del bien común proporcionan las principales razones para la acción, y están dispuestos a actuar a partir de lo que estas razones requieran, a condición de que los otros lo hagan también. Están preparados para actuar, procurando la ventaja común, bajo circunstancias en las cuales una falla o ausencia general en al actuar rendiría resultados subóptimos. El ideal propuesto por Rousseau es una comunidad política unificada a partir de una comprensión compartida del bien común, definida en términos de los intereses comunes de los miembros, y una buena voluntad compartida por parte de los ciudadanos para poner las consideraciones del bien común antes que otras consideraciones, y en particular frente a consideraciones de ventaja personal.

Finalmente, consideremos hasta que punto se pueden extender los derechos del soberano y el de los ciudadanos. ¿Hasta qué punto pueden comprometerse estos consigo mismo, cada uno de ellos respecto a todos y todos respecto a cada uno de ellos?

Vemos así que el poder soberano, por muy absoluto, sagrado e inviolable que sea, no excede ni puede exceder los límites de las convenciones generales, y que todo hombre puede disponer plenamente de lo que, en virtud de esas convenciones, le han dejado de sus bienes y de su libertad. De modo que el soberano jamás tiene derecho a infringir más cargas a un súbdito que a otro, porque entonces, al adquirir el asunto un carácter particular, su poder deja de ser competente (Cs II, IV, 9).

“El derecho que el pacto social da al soberano sobre los súbditos no excede los límites de la utilidad pública. Los súbditos no tienen, pues, que rendir cuentas al soberano de sus opiniones sino en la medida que interesan a la comunidad” (Cs IV, VIII. 30). Y Rousseau señala en una nota “« En la república —dice el M. d’ A.— cada uno es perfectamente libre en aquello que no perjudica a los demás ». He ahí el límite invariable: no se puede formular con más exactitud” (Cs IV, VIII n. 138). Por otro lado, es claro que reconociendo la naturaleza social y partiendo de este principio:

[...] un hombre que quiera considerarse como un ser aislado, sin conexión ninguna con nada y bastándose a sí mismo, no podría ser sino miserable. Le sería imposible subsistir; porque al encontrar la tierra entera cubierta de lo tuyo y de lo mío, y sin nada propio salvo su cuerpo, ¿de dónde sacaría lo indispensable? Saliendo del estado de naturaleza, forzamos a nuestros semejantes a salir también; nadie puede permanecer en él a pesar de los demás, y sería realmente salir querer quedarse en la imposibilidad de vivir en él. Porque la primera ley de la naturaleza es el cuidado de conservarse (E 256).

Aunque “no existe felicidad perfecta sobre la tierra [...] y la mayor de las desgracias, y aquella que siempre puede evitarse, es ser desgraciado por culpa de uno mismo. [...] La libertad no está en ninguna forma de gobierno, está en el corazón del hombre libre, él la lleva consigo a todas partes” (E V, 646). Hay que trabajar libre y voluntariamente por el bien común si se quiere disfrutar la libertad: el bien común comienza con la no dominación y un rechazo a la servidumbre voluntaria: hay que procurar no quedar a disposición de nadie sino de sí mismo, un sí mismo socialmente construido y activamente conservado con dignidad.

¹ “When considering this issue, we should always keep in mind the great aim of the *Social Contract*: to “find a form of association”; in which each person remains as “free as before” (SC 1.4, 4). Any plausible and attractive reading of Rousseau’s text should have him understanding freedom in such a way as to make whatever answers to this aim both successful in its own terms and at least possessing a prima facie plausibility for us his readers”. Bertram, Ch., *op. cit.*, p. 83.

² Aunque procedimentalmente Rousseau, como hemos visto, apela incluso a la irracionalidad, a lo sagrado que no va más allá del límite consensual, “una autoridad de otro orden” (Cs II. VII, 8), como fundamento último de la obligación. “únicamente se está obligado a obedecer a los poderes legítimos.” (Cs I. III, 4)

³ Cohen, J., *op. cit.*, p. 74. (La traducción es mía).

⁴ Sobre el constructivismo de Rousseau, como ya se ha señalado, la tesis de Carracedo resulta especialmente interesante; sin embargo, sus referencias en torno a este tema son muy limitadas: “[...] Compruebo que únicamente a G. Del Vecchio ha enfocado correctamente la cuestión. (G. Del Vecchio, «Des caractères fondamentaux de la philosophie politique de Rousseau». Rev. Crit. De legisl. Et de juríspr., mayo, 1914). Remite a la escuela de Erlanger: “para quien este contractualismo es una «posición original», pero sin «velo de ignorancia» (Rawls), ni condiciones ideales de comunicación (Habermas).” No cita bibliografía. Rubio Carracedo, José, “Estudio Introductorio”, *op. cit.*, pp. 315-332.

⁵ La igualdad a la que se refiere Rousseau es una igualdad jurídica, pues “una igualdad rigurosa estaría fuera de lugar” (III. V, 9). Además señala: “esta igualdad, dicen, es una quimera especulativa que no puede existir en la práctica. Pero si el abuso es inevitable, ¿implica que no pueda acaso reglamentarse? Es precisamente porque la fuerza de las cosas tiende siempre a destruir la igualdad, por lo que la fuerza de la legislación debe siempre mantenerla” (Cs II. XI, 3).

⁶ “El hombre bárbaro no doblega su cabeza ante el yugo que el civilizado lleva sin rechistar y prefiere la más tempestuosa libertad a un encarcelamiento tranquilo. No es, pues, por el envilecimiento de los pueblos

esclavizados como hay que juzgar las disposiciones naturales del hombre a favor o en contra de la servidumbre, sino por los prodigios que hacen los pueblos para asegurarse contra la opresión. Se que los primeros no hacen otra cosa que alabar sin cesar la paz y el reposo de que gozan en medio de sus cadenas y que *misérrima servitutem pacem apellant* [Llaman paz a la más mísera de las servidumbres]. La cita corresponde a Tácito, *Historias*, IV, 17. Sin embargo, por otro lado, debe señalarse que para Rousseau, como para Montesquieu, la libertad no es, de facto universal: “la libertad no es un fruto de todos los climas” (Cs III, VIII, 1). Cf. Montesquieu, *El espíritu de las leyes*. Ed. cit. (XIV, II), donde señala que por efecto del clima la servidumbre será menos insoportable que la fuerza de la voluntad necesaria para manejarse por sí mismo”.

⁷ Goyard-Fabre, S., *op. cit.*, p. 86.

⁸ “Rousseau propone para institucionalizar la supremacía de la voluntad general una democracia directa, cuyos ciudadanos iguales se reúnen regularmente para reafirmar sus lazos sociales y para decidir sobre las leyes fundamentales que procuran, de la mejor manera posible, el avance del bien común y, también, para decidir en qué límites debe mantenerse la desigualdad socio-económica para auxiliar a mantener a las instituciones.” Cohen, J., *op. cit.* p. 12. Sin embargo, Rousseau es cauteloso y hace señalamientos sobre los inconvenientes de la democracia directa: “El mejor orden consiste en que los sabios gobiernen a la multitud cuando se está seguro que la gobiernan en beneficio de ésta. Y no por el bien propio. No hay que derrochar en vano las energías ni hacer con veinte mil hombres lo que cien hombres bien elegidos pueden hacer mejor.”

⁹ “Llevando su patria en el fondo de su corazón” (EP p. 255. *O. C.*; Cs III, IV, 8, donde afirma *Malo periculosam libertatem quam quietum servitium*: “Prefiero una libertad arriesgada a una esclavitud tranquila”; y Cs IV, VIII, 20. “El propósito de las leyes es ayudar a los hombres a realizar su voluntad de felicidad y, por lo tanto, la voluntad de libertad que la naturaleza depositó en ellos. No realiza su potencia práctica gracias ni a la divina perfección de una ley de la naturaleza universal que el legislador tomaría por arquetipo ni en las determinaciones que requieren de un carácter humano inmutable. Su fundación no es otra que la esperanza de libertad y de felicidad que está en el corazón del hombre; ella misma reside en la voluntad de realización de esta esperanza, en lo que Rousseau entrevé como la “finalidad” del hombre”. Goyard-Fabre *op. cit.*, p. 58.

¹⁰ “Si se quiere encerrar en un símbolo el conjunto de esta evolución, la sociedad se parece a la lanza de Amfortas que aparece en la Leyenda del Graal. Produce al hombre heridas graves, pero nadie más que ella puede conseguir la curación de esas heridas; mediante una recuperación interior, traer remedio al mismo mal que ha causado.” Cassirer, E., « La unité de l’oeuvre de J.-J. Rousseau », *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1932, p. 52, citado por Moreau, Joseph, *Rousseau y la fundamentación de la democracia*. Espasa Calpe S. A., Madrid, 1977. p. 41.

¹¹ Starobinski, J., “La Lanza de Amfortas” en *Remedio a partir del mal*. Ed. cit., pp. 183 y ss.

¹² Muchos de los señalamientos de M. Oakeshott en su estudio *El racionalismo y la política* podrían ser referidos a Rousseau, pero otros no. Sin entrar en la discusión, pues ya contamos con los suficiente elementos para deslindar la discusión, sólo puntualizo el carácter y la disposición general del racionalista según Oakeshott, y considero que de esta manera resaltará, *grosso modo*, la posición de Rousseau: “1 El racionalista sostiene la independencia y soberanía de la razón frente a las circunstancias; defiende el libre pensamiento frente a la obligación, ante cualquier autoridad que no sea la autoridad de “la razón”. 2 Dadas las circunstancias del mundo moderno, la función del racionalista ha sido polémica: el racionalismo es *enemigo* de la autoridad, del prejuicio, de lo simplemente tradicional, de la costumbre y de lo habitual. 3 Su actitud mental es fácilmente reconocible: de manera inmediata se nos presenta con una actitud escéptica y optimista: escéptica, porque no hay opinión, hábito, creencia, ni idea que esté arraigada tan firmemente o sostenida tan extensamente que él no pueda ponerla en duda y juzgarla; optimista, porque el racionalista nunca duda de la energía de su razón (cuando es aplicada correctamente) en el momento de determinar el valor de una cosa, la verdad de una opinión o la propiedad de una acción. Esta creencia en un campo común de la razón fortifica su posición con respecto a la universalidad de toda la humanidad pues reivindica un *poder común* a las consideraciones racionales. Este poder común constituyen el fundamento y la inspiración de la discusión. Además, el racionalista parte de un igualitarismo intelectual, que también conlleva algo de individualista, encontrando difícil de creer que cualquier persona que pueda pensar honestamente piense de manera diferente

o de manera opuesta a lo que él racionalista piensa”. Oakeshott, M., *El racionalismo y la política*. Fondo de Cultura Económica. México, Primera reimpression, 2001. pp. 21 y ss.

¹³ Sobre el uso del término me parece conveniente hacer algunas precisiones: El *Diccionario de la Real Academia Española* define sinalagnámico como “contrato bilateral. Y a éste lo define como “el que hace nacer obligaciones recíprocas entre las partes”. Consultado en red (22/0/04/2006). <<http://buscon.rea.es/diccionario/boton.htm>>. Por otro lado, según el *Contrato social*: “No hay compensación para quien renuncia a todo [de darse, se trataría] de una convención vana y contradictoria al reconocer por una parte, una autoridad absoluta y, por la otra, una obediencia sin límites. ¿No está suficientemente claro que no se está obligado a nada respecto a quien se puede exigir todo, y esta única condición, sin equivalente, sin reciprocidad no conlleva la nulidad del acto? Porque ¿a que derecho podría apelar mi esclavo contra mí, si todo lo que el tiene me pertenece, y si al ser su derecho el mío, dicho derecho contra mí mismo se convierte en una palabra sin sentido” (Cs I. IV, 6). Rousseau desarrolla una caracterización negativa de este contrato en el *Segundo Discurso*: “Si continuamos examinando de este modo a los hechos por el derecho, no se encontrará más solidez que verdad en el establecimiento voluntario de la tiranía, y sería muy difícil demostrar la validez de un contrato que sólo obliga a una de las partes, en el cual se pondría todo de una parte y nada de la otra y sólo se volvería en perjuicio de aquel a quien compromete” (D2 188). Después ejemplifica con un contrato histórico publicado bajo las órdenes de Luís XIV: “[...] La perfecta felicidad de un reino consiste en que un príncipe sea obedecido por sus súbditos, que el príncipe obedezca a la ley, y que la ley sea justa y dirigida siempre al bien público” (D2 188). Por otra parte, cabe hacer notar que, Kant retoma en la *Metafísica de las Costumbres* este señalamiento, así como otros planteamientos jurídico-normativos de Rousseau. Kant argumenta sobre el derecho en la sociedad doméstica cf. §30. Allí señala que [un contrato unilateral respecto a la servidumbre] “es en sí mismo contradictorio, — es decir nulo e inválido— un contrato por el que una parte renuncia a su entera libertad en beneficio de otro, por tanto deja de ser persona, y consecuentemente tampoco tiene el deber de cumplir el contrato, sino que solo reconoce la violencia. Kant, Immanuel, *La Metafísica de las Costumbres*. Edición y estudio preliminar de Adela Cortina. Tecnos, Madrid, 1989. p. 105. Sobre esta discusión Cf. McCarthy, Thomas, *Razones de la Justicia*, Homenaje a Thomas McCarthy en Herrera, María, *Razones de la justicia*, UNAM - IIF, México, 2006. pp. 35-63.

¹⁴ Goyard-Fabre, S., *op. cit.*, p. 86.

¹⁵ *Ídem*.

¹⁶ *Ídem*.

¹⁷ *Discurs sur l'origine de l'inégalité*, O. C. Ed. cit., p. 178. Citado por Goyard-Fabre. *op. cit.*, p. 83.

¹⁸ En la Carta a 26 de julio a Victor Riquetti, Marqués de Mirabeau, por ejemplo, escribe “No veo término sostenible entre la democracia más austera y el mas perfecto hobbismo, pues el conflicto entre hombre y leyes, introductor en el Estado de una continua guerra intestina, es el peor de los estados políticos. J. J. Rousseau *Escritos polémicos*. Traducción y notas de José Rubio-Carracedo. Editorial Tecnos S. A., Madrid, 1994. p. 158.

¹⁹ Rousseau, J.-J., *Cartas morales*. Segunda carta a Sofía, Alianza Editorial, Madrid, 1998. p. 95.

²⁰ “Es el abuso de nuestras facultades lo que nos vuelve desdichados y malvados” (E 380); “No veo que se pueda buscar la fuente del mal moral en otra parte que en el hombre libre perfeccionado y, por consiguiente, corrompido”, *Lettre à Voltaire* del 18 de agosto de 1756, Pléiade, t. IV, p. 1061. Citado por Goyard Fabre *op. cit.* 223. (La traducción es mía).

²¹ Citado por Lafrance, G., *op. cit.*, p. 33. O. C. p. 603.

²² *Ibid.*, O. C., p. 586.

²³ *Ibíd.*, O. C., *Émile*, p. 386.

²⁴ *Ídem*.

²⁵ Cassirer, Ernst, *The Question of Jean-Jacques Rousseau*. Traducido al inglés y editado con Introducción y Notas por Peter Gay. Indiana University Press, Bloomington, 1954.

²⁶ J. Habermas señala que Rousseau concibe la libertad como autonomía del pueblo, “como participación igual de todos en la praxis de la *auto legislación*”. Y cita a Kant “quien confiesa haber sido “enderezado” por Rousseau.” Señala Kant: “El poder legislativo sólo puede corresponderle a la voluntad unificada del pueblo. Puesto que de él debe emanar todo derecho, sus leyes por principio no deben poder menoscabar los derechos de nadie. Ahora bien, si un individuo dispone algo en contra de un tercero, siempre es posible que sea injusto con aquel, lo que nunca ocurre si dispone sobre sí mismo (ya que *volenta non fit iniuria*). Por consiguiente, solo podrá ser legisladora la voluntad consensuada y unificada de todos, es decir, la voluntad general unificada del pueblo, en la medida en lo que cada uno resuelva sobre todos sea lo mismo que lo que todos resuelven sobre cada uno”. Kant, I., *Doctrina del Derecho* § 46, citado en Jürgen Habermas, “La soberanía popular como procedimiento” en *Jürgen Habermas: moralidad, ética y política. Propuestas y críticas*. María Herrera Lima, Coordinadora, Alianza editorial, México, 1993. p. 38.

²⁷ Rousseau, J.-J., *Cartas de la Montaña*. Octava carta. t. III. Ed. cit. p. 42. La traducción es mía.

²⁸ Bachofen, B. *op. cit.* p. 15.

²⁹ *Cartas de la Montaña*, VI Carta, O. C., III, p. 806-807.

³⁰ Como Platón describe a los integrantes de la república, “sus miembros comparten el conocimiento de lo que es bueno para la vida humana; identifican su propio bien con el bien de la sociedad política, y creen que están haciendo el bien como individuos sí y solo sí, la sociedad política está haciendo el bien; identifican su propio bien con el bien de los otros guardianes, y cada uno piensa que él, o ella, está haciendo el bien si y sólo si le está yendo bien a los otros; y, porque en la clase de los guardianes no hay familias independientes ni propiedad privada, los miembros de ese grupo piensan en las mismas cosas como “propias y no propias [“mías” y “no mías”] y —lo que llama más la atención- experimentan “sentimientos del placer y dolor comunes”. Cohen, J., *op. cit.* p. 80. (La traducción es mía).

³¹ Bloom, Allan, *op. cit.* « Jean-Jacques Rousseau [1712-1778] ». En *Historia de la filosofía política* Leo Strauss y Joseph Cropsey (Compiladores). Fondo de Cultura Económica. Obras de Política y Derecho, Tercera reimpresión, México, 2001.

³² Cassirer, Ernst, *op. cit.*

³³ Escribe Rousseau “cualquier persona que se atreva a instituir un pueblo debe sentirse capaz de cambiar la naturaleza humana; de transformar cada ser individual, que por sí mismo es un entero perfecto y solitario en parte de un entero más grande de cuál ese individuo recibe su vida y su ser...; de sustituir una existencia física parcial e independiente, que todos hemos recibido de la naturaleza, por una existencia moral... Entre más estas fuerzas naturales sean aniquiladas y destruidas, mayor y más duraderos serán los bienes adquiridos, y más sólida la institución. De modo que cuando el ciudadano no es nada y no puede nada excepto con la ayuda de todos los otros... se puede decir que la legislación a llegado a su punto de más alta perfección.” (Cs II. VII, 3)

³⁴ Cohen. J., *op. cit.*, p. 130.

³⁵ “Cuando me abandono a las tentaciones, actúo según el impulso de los objetos externos. Cuando me repruebo esta debilidad, escucho solamente mi voluntad. Soy esclavizado por mis vicios, y libre por mis remordimientos. El sentimiento de mi libertad se acrecienta en mí sólo cuando me depravo y finalmente prevengo la voz del alma de ser levantado contra la ley del cuerpo.” (E 280)

³⁶ J. Cohen la llama “unidad a partir del ordenamiento”, como distinta de la “unidad a partir de la integración” que es la característica de la ciudad ideal de Platón. *Ídem.* p. 131.

³⁷ *Ibíd.*, p. 90

³⁸ *Ídem.*

³⁹ El desarrollo de Joshua Cohen deja al menos tres importantes preguntas abiertas: ¿Cuál es la “línea de fondo” para decidir si la condición de cada uno ha mejorado?, ¿cuál debe ser la prueba bajo la cual debe ser aplicada?, ¿qué hacer con aquellos que no acepten o no puedan generar por sí mismos estas ideas que promueven el bien común?

CONCLUSIONES

Al inicio de esta investigación enuncié la hipótesis de que el problema de la libertad política en Rousseau podía ser abordado con provecho si lo interpretamos a la luz de la obligación política. A partir de esta idea propuse una serie de preguntas en torno a la reivindicación de la libertad en la sociedad contractual rousoniana como horizonte de mi investigación (Cf. *Infra* pág. 6). A lo largo del trabajo subrayé que en su planteamiento el ginebrino consignó los elementos necesarios para fundar un horizonte igualitario de confianza partiendo de una comprensión compartida del bien común, es decir, de un acuerdo que permite avanzar los “verdaderos” intereses de todos los miembros de la comunidad. El marco que hace posible este horizonte de confianza debe ser establecido de manera libre y voluntaria, es de naturaleza jurídica y es libertario. La primera condición del bien común es el carácter no dominante de la sociedad y la naturaleza no servil del ciudadano.

El horizonte consensual rousoniano apela a la autonomía reflexiva de la persona, y tiene por base la razonable idea de que el ser humano, dadas ciertas condiciones históricas, puede ser agente activo en la conducción de su destino político —puesto que vale como persona moral: ser agente activo es ser libre. Para establecer dicha orientación al bien común como perspectiva política, Rousseau propuso la idea de que hay que formar ciudadanos que no sólo reconozcan como positivas las condiciones necesarias que hacen posible la aparición del horizonte de confianza, sino que también estén dispuestos a generarlo y mantenerlo como agentes activos. Para ello habrán de partir de una buena voluntad constante, establecida por medio del reconocimiento tanto de su interés “bien entendido” como de los intereses (propios y de la comunidad) a largo plazo. Esto, permitirá la generación y el mantenimiento de un Estado de Derecho (cuya característica es ser frágil y finito) que hace posible avanzar el bien común procurando las condiciones en que se construye la libertad.

Para ser legítima la obediencia política debe “auto-generarse”, es decir, debe ser elegida de manera voluntaria y consciente; además, debe procurar la libertad y la justicia bajo condiciones de igualdad. Dentro de una comunidad equitativa, la autoridad legítima es

aceptada porque sus deliberaciones tienen un resultado incluyente que reivindica la seguridad, el bienestar y la libertad individual igual de todos los miembros. Este marco es la ley, el Estado de Derecho. Para Rousseau este estado es dinámico e, incluso, conlleva la idea de que la soberanía reside en la una inalienable voluntad legislativa.

Si, por una parte, Rousseau considera que la libertad es una diferencia específica del hombre —y como tal constituye una característica irrenunciable que la convierte en un principio regulativo—, por otra, la libertad se presenta dentro de su pensamiento político como un problema, pues históricamente ha sido negada y enajenada. En consecuencia, la aspiración a la libertad (moral y política) constituye un proyecto racional constructivo que se opone a una situación de hecho: la “servidumbre voluntaria” que, a nivel social, conforma un estado ilegítimo donde impera la dominación. Por ello, Rousseau se ocupa de las condiciones que hacen posible una vida digna y libre en común —con una idea compartida de bien que es entendida como disfrute y autodeterminación. Este goce tiene por base la idea de que el ser humano debe ser libre y debe serlo eminentemente, es decir, en los ámbitos más constitutivos de su ser, *debe tener una voluntad de libertad*. Por ello, en “una sociedad bien ordenada” la búsqueda de la virtud en los asuntos públicos o cívicos no se reconoce, sin más, como el bien supremo, sino que requiere, por parte del individuo, de su compromiso y de su participación, pero no sólo esto: se requiere de una voluntad de libertad pues todo el mecanismo democrático está construido en función de la defensa de la libertad de la persona, o, en otro nivel, de la comunidad frente a los otros estados soberanos.

En esta tesis, asimismo, intenté mostrar —a partir de tres argumentos, a saber: la bondad natural del hombre y el carácter no necesariamente egoísta del amor propio; la irrelevancia política de la ley natural y la relevancia de la construcción de un derecho natural razonado; la necesidad de una acción coordinada que parte de la autonomía del sujeto moral— que, pese a innegables equívocos y formulaciones paradójicas, Rousseau es un filósofo comprometido con la libertad, pues confía en los poderes prácticos de la razón humana y señala que el ser humano es, dadas ciertas condiciones, el responsable exclusivo tanto de su conformación como de su destino socio-político. Desde esta vía de análisis no hay

obstáculos epistemológicos para que el ser humano pueda hacer consciente que, dentro de la esfera de sus intereses primordiales, está reconocer que sólo por medio de un ordenamiento jurídico legítimo puede generar y preservar su libertad.

Este ordenamiento fue caracterizado como la razonable subordinación del individuo a la autoridad racional soberana del Estado legítimo. Esta idea conlleva el reconocimiento de la autonomía reflexiva del ciudadano dentro de una sociedad coercitiva. Sólo dentro de un orden político con estas características el ser humano puede devenir un ser completo con pleno reconocimiento de su propia dignidad.

La preocupación de Rousseau no sólo fue procurar seguridad y bienestar sino también impulsar, reconociendo los límites que impone la interdependencia social, su autonomía, es decir, la posibilidad de gestionar su libertad a su manera aceptando la autoridad y los límites que conlleva vivir dentro de una sociedad y una tradición determinada. El propósito central del *Contrato social* es mostrar que la autoridad legítima es compatible con la libertad, y que existen una serie de condiciones que debe cumplir la asociación y la autoridad para ser una autoridad legítima:

- 1 — La asociación debe procurar el bien común;
- 2 — Este bien común es el propósito fundamental de la asociación;
- 3 — Este bien común incluye los intereses esclarecidos de sus miembros, entre ellos su seguridad, su bienestar, su propiedad y su libertad;
- 4 — Las condiciones de la asociación deben ser equitativas e incluyentes;
- 5 — No hay libertad sin igualdad y justicia, como no hay igualdad digna ni justicia cabal sin libertad.

Partiendo de estas condiciones argumenté que en el *Contrato social* el filósofo de Ginebra identifica, a nivel jurídico, las normas de cooperación social que son razonables de acuerdo a la fundamental capacidad humana para la libertad. Las condiciones de la asociación aseguran la libertad de sus miembros aún dentro de las condiciones de interdependencia social; su propósito es procurar el bien común, lo que implica incluir el interés propio, siempre y cuando éste reconozca que el mayor bien está conformado por el bien general.

Este bien general debe ser entendido como principio racional y razonable, restringido al campo de la ciudadanía, más allá de las particularidades de la voluntad de todos —y de los intereses particulares de los grupos y las congregaciones particulares— y que es englobado dentro del equívoco concepto de voluntad general. Por ello, Rousseau propone una idea de bien, basado en principios o valores sustantivos, que el ciudadano reconoce como propios y, además, propone un acuerdo que supone una voluntad compartida para realizar estos principios. Esta voluntad constituye una condición para que la persona moral se deslinde de la “servidumbre voluntaria” que constantemente la amenaza. Sólo la acción colectiva coordinada y consciente, crítica y no sectaria, permite establecer y mantener lazos de cooperación social plenamente humanos, respetando la libertad de los miembros. El planteamiento de Rousseau desarrollado en el *Contrato social* constituye una meditación eminentemente reflexiva que se propone establecer el Estado de Derecho que debe proteger, regular y avanza los intereses y los bienes de los ciudadanos y debe garantizar tres cosas: la propiedad, la igualdad y la libertad. Cuando se infringen las convenciones fundamentales “no hay derecho o interés alguno para que el pueblo mantenga la unión social” (EP 25). Las leyes son garantes de la libertad, no su cortapisa.

Una vez establecida la prioridad del Estado de Derecho, Rousseau plantea la formación de los ciudadanos. La posición del ciudadano, para decirlo sintéticamente, se establece a partir de dos cosas; la apelación a la autodeterminación del sujeto político (autonomía) y el reconocimiento de la función activa dentro del consenso deliberativo de la comunidad. Es su calidad de agente moral la que se determina por medio de leyes que “el mismo prescribe para sí”, tomando en cuenta la perspectiva compartida de la república soberana.

La reflexión jurídico política de Rousseau, desarrollada en el *Contrato social*, se da en una perspectiva reflexivo-normativa. Al interior del discurso rousoniano este planteamiento implicó un cambio importante que podemos observar en el desplazamiento de la idea contractual desarrollada en el planteamiento del *Segundo Discurso* y la expuesta en el *Contrato social*. Este cambio es determinante para el análisis de su planteamiento contractual y, en consecuencia, para la interpretación del *Contrato social*. Desde esta perspectiva, justicia y libertad constituyen un deber que se impone como imperativo:

ambos conforman el ideal de un racionalismo crítico que preparó una revolución en la teoría del derecho político. Esta ruptura consiste en el reconocimiento de que todo orden político es convencional, y que para ser legítimo debe tener por base la libertad. Por tanto, dentro de este orden artificial apelar a la ley natural es irrelevante. Por ello, y frente a las teorías iusnaturalistas, Rousseau no sólo asume la conclusión artificialista de Hobbes sino que la desarrolla como una idea constructivista que asume la libertad contractual como única base legítima de la ley.

Ello da lugar al “derecho natural razonado” que supera los planteamientos de la escuela iusnaturalista —en lo que respecta al estatuto de la ley natural. Así, la formulación de Rousseau se vuelve dinámica aunque permanece a nivel formal. Las limitaciones y los sacrificios que se imponen a priori por efecto de este “derecho natural razonado” constituyen para los ciudadanos, desde su perspectiva, pese a todo, un intercambio ventajoso más que una verdadera renuncia: “pues, han sustituido una manera de vivir incierta y precaria por otra mejor y más segura, la independencia natural por la libertad, el poder de perjudicar a los demás por su propia seguridad, y su fuerza, que otros podían sobrepasar, por un derecho que la unión social hace invencible (Cs II. IV, 10). El intercambio consiste en ganar una existencia digna en lugar de la precaria y caprichosa situación de la condición pre-política.

Rousseau está a favor de un sistema democrático “rectificado”, análogo al “derecho natural razonado”, cuyo estatuto es el de una idea regulativa de la razón.

Por otra parte, indiqué que el problema que enfrenta Rousseau es el de la voluntad constante de los miembros de la sociedad política. Este interesante problema pienso abordarlo en una investigación futura. En la actual me limité a mostrar, siguiendo a J. Cohen que, para resolver este problema Rousseau recurre a una idea de diseño institucional y a una teoría de la motivación que tienen por base, una “identidad a partir del ordenamiento” que es radicalmente distinta de una identidad basada en una “unidad a partir de la integración”. La unidad a partir del ordenamiento está basada en una confianza razonable de que los intereses propios serán tomados en cuenta y que se respetará la esfera privada dejándola libre de la intromisión del Estado en materias que no interesa a la

comunidad: “El derecho que el pacto social da al ciudadano no excede, como he dicho, los límites de la utilidad pública. Los súbditos no tienen pues que rendir cuentas al soberano de sus opiniones sino en la medida en que estas opiniones interesan a la comunidad” (Cs IV. VIII, 30).

Por otro lado, aunque no discutí la polémica propuesta de Rousseau de una profesión de fe puramente civil, que consigna “las normas de sociabilidad sin las cuales es imposible ser buen ciudadano y un súbdito fiel” (Cs IV. VIII, 30), señalé que el ginebrino puntualiza que “en la república [...] cada uno es perfectamente libre en aquello que no perjudica a los demás” (Cs IV. VIII, 30).

Por ello considero que logré en esta investigación aproximarme de manera novedosa al problema de la libertad en Rousseau. Pude seguir el desarrollo de un par de argumentos que han sido señalados por la crítica como centrales y con ello logré reconocer las grandes coordenadas a partir de las cuales se despliega la filosofía política rousoniana. En la medida de mis posibilidades y de las limitaciones propias de este trabajo, creo haber reconstruido la argumentación que subyace al planteamiento de la primera parte del *Contrato social* en torno a la libertad, recuperando señalamientos de primera mano. Todo esto me permite suponer que he avanzado en el propósito de establecer un estado de la cuestión sobre esta problemática. Evidentemente, para completarlo faltaría integrar otras aportaciones y argumentos. Este trabajo me permitirá profundizar, en investigaciones futuras, las interpretaciones canónicas deslindando las tesis centrales de manera más puntual.

Como señalé en el cuerpo de la tesis, reconozco que el carácter de la reflexión que Rousseau lleva a cabo en el *Contrato social* es problemático aunque la intención fundamental del ginebrino creo que es clara —ya se sitúe a nivel jurídico, como un planteamiento reflexivo de manera trascendental o como un planteamiento de teoría política práctica— la nota común de estos puntos de vista es que la filosofía de Rousseau esta a favor de la libertad: una libertad republicana.

Por ello quisiera concluir esta tesis señalando que pienso que es en buena medida gracias a la tensión que se establece entre la perspectiva, “jurídico-política” y la propiamente

política, por lo que el análisis y la interpretación de los argumentos de Rousseau han avanzado, y que muchas veces estas perspectivas se superponen en un juego dialéctico. Esto lo podemos observar incluso en la propia argumentación de Rousseau desarrollada en el *Contrato social*. Esto nos permite hablar de que Rousseau llevó a cabo una crítica de la razón política y hace posible que consideremos la filosofía política rousoniana como una filosofía que considera a la libertad —como no dominación— como el fundamento y la finalidad de todo orden político: “la esencia del cuerpo político reside en la armonía entre obediencia y libertad, y las palabras súbdito y ciudadano son correlaciones idénticas, cuyo significado está contenido en la sola palabra de ciudadano” (Cs III. XIII, 5).

La filosofía de Rousseau constituye una argumentación que puntea problemas y los investiga, llevándolos a su esquema argumentativo límite, y más que abocarse a resolver tales problemas en forma definitiva —lo que efectivamente se propone en algunos textos y particularmente en el *Contrato social* desde la perspectiva de *juris*— proceder por formulaciones sucesivas y a veces antagónicas, “hipotéticas y conjeturales”, nunca conclusivas. El ginebrino muestra la tensión de pares contrarios irreductibles, o bien, de estructuras de pensamiento binarias que permanecen abiertas y se resuelven en una especie de síntesis que, sin embargo, es propuesta sólo de manera provisional. Su esquema es eminentemente dialéctico, toda síntesis no es sino tentativa y si bien nos permite acceder a una nueva reformulación, esta es, de nuevo, provisional.

De modo que considero, como lo señaló Sthendal —uno de los grandes lectores de Rousseau— que la fuerza de este pensador está en el carácter abierto y contrastante de sus afirmaciones, y en que justamente por ello hace pensar a sus lectores.¹ Creo que a pesar de sus contradicciones, o justo por ellas, Rousseau nos ha mostrado el único remedio contra la servidumbre voluntaria, nos ha enseñado que el espíritu de la libertad puede identificarse con la obligación legítima cuya principal premisa es que nadie está exento del primer deber del hombre: “nadie tiene derecho a abandonarse al juicio de los demás” (E 225). El fin del estado democrático es la defensa de la libertad. La libertad política ¿prolonga la independencia individual garantizándola o más bien la absorbe? Pese a su indefinición final creo que para Rousseau, como para André Bretón “la vida, como la libertad, no se instruye

sobre sí misma más que cuando es contrariada, parcialmente arrebatada, y sólo así se eleva a la conciencia total de sus medios y de sus recursos; sólo así irradia todo su resplandor a otros ojos. Su triunfo, a cada instante, trastornador y candido, es como el de las flores que pasando el invierno brotan de los escombros”².

¹ Stendhal, *Del Amor*. Alianza Editorial. Madrid, 1973. p. 89.

² Breton, André, *Arcano 17*. Seguido de *Ajours* y *La luz negra*. Ediciones Al Borak S. A., Madrid, 1972. p. 44.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

Obras originales en francés

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. *Œuvres Complètes*, 3 vols. Michel Launay (editor). Éditions du Seuil, Paris, 1967.

—————, *Œuvres Complètes*, t III, « La Nouvelle Héloïse, Théâtre, Essais Littéraires ». Bernard Gagnebin y Marcel Raymond (editores). Bibliothèque de la Pléiade, Éditions Gallimard, Paris, 1964.

—————, *Du Contrat Social*. Edición crítica, Introducción y Notas de Roland Grimsley. Oxford at Clarendon Press, 1972.

—————, *L'Etat de Guerre*. Simone Goyard-Fabre (editora). Con una lectura de Simone Goyard-Fabre. Babel, Actes Sud, Arles, 2000.

Obras originales utilizadas en traducción al inglés

—————, *The State of War*. Grace G. Roosevelt (Trad.). En *Reading Rousseau in the Nuclear Age*. Temple University, Philadelphia, 1990.

—————, *Of the Social Contract or Essay on the Form of the Republic (1st version)*. Traducido al inglés por Christopher Bertram. Consultado en red. < www.bris.ac.uk/depts/philosophy/UG/ugunitsoo01/GeneralSociety.html >. (22/04/06)

Traducciones utilizadas

—————, *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Estudio preliminar, traducción y notas de Antonio Pintor Ramos. Colección Clásicos del Pensamiento. Editorial Tecnos, S. A., Madrid, Reimpresión, 1989.

—————, *El Contrato social o Principios de derecho político*. Estudio preliminar y traducción de María José Villaverde, Colección Clásicos del Pensamiento. Editorial Tecnos, S. A., Madrid, Reimpresión de la Cuarta edición, 2000.

—————, *Manuscrito de Ginebra*. En *Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat Social ou Essai sur la forme de la République (Première version, « Manuscrit de Genève »*. Introducción, traducción y notas de José Rubio-Carracedo. *Contrastes*, Revista Interdisciplinaria de Filosofía. Departamento de Filosofía, Universidad de Málaga, Volumen V. Málaga, España, 2000.

—————, *Discurso sobre la Economía política*. Traducción y estudio preliminar de José E. Candela. Editorial Tecnos, S. A., Madrid, 1985.

—————, *Emilio o Tratado de la Educación*. Prólogo y notas de Mauro Armiño. Alianza Editorial S. A., Madrid, 1990.

—————, *Las confesiones*. Traducción de Aníbal Fouré. EDAF, Ediciones-Distribuciones, S. A., Madrid, 1980.

—————, *Escritos de Combate*. Traducción y notas de Salustiano Masó. Introducción, cronología y bibliografía de Georges Benrekassa. Ediciones Alfaguara S. A., Madrid, 1979.

—————, *Escritos polémicos*. Traducción y notas de José Rubio-Carracedo. Editorial Tecnos S. A., Madrid, 1994.

—————, *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*. Estudio preliminar y notas de Antonio Hermosa Andujar. Editorial Tecnos S. A., Madrid, 1988.

—————, *Las ensoñaciones del paseante solitario*. Traducción y notas de Mauro Armiño. Alianza Editorial S. A., Madrid, 1979.

Ligas rusionianas consultadas

Rousseau: sa vie, son oeuvre, lieux, iconographie sur le site de l'Université de Genève:
<http://Rousseau.unige.ch>;

Accueil Rousseau, ville de Genève: <http://www.geneva-online.ch/32Livre/Rousseau/>;

North American Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau:
<http://www.wabash.edu/rousseau/>;

MEMO-Le site de l'Histoire: <http://www.wabash.edu/rousseau/>;

La Promenade Rousseau en Belgique: <http://www.users.skynet.be/jjr>;

Projet ARTFL. American and French Research on the Treasury of the French Language. University of Chicago. <http://humanities.uchicago.edu/ARTFL/ARTFL.html>;

Biblioteca Columbia:
http://www.ilt.columbia.edu/text_version/academic/digitexts/rousseau/biorousseau.html;

Biblioteca Nacional de Francia:
<http://www.microserve.net/~gallanar/rousseau/>;

Biblioteca Adam Smith:
<http://www.constitution.org/jjr/socon.html>

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

a) Bibliografía de referencia

Bibliographie degli studi su Rousseau (1941-1990) de Giuseppe A. Roggerone et Pia I. Vergine. Lecce: Milella, 1992.

Recent Works on Rousseau de Victor Gurvitch. « Political Theory », vol. 26. No. 4, Agosto de 1998.

Mémoire de la Critique. Jean-Jacques Rousseau. Textes réunis par Raymond Trousson. Presses de l'Université de Paris - Sorbonne, Paris, 2000.

b) Estudios sobre Rousseau y el *Contrato Social*. Colecciones

J.-J. Rousseau et son Œuvre. Problèmes et Recherches. (Conmemoración y Coloquio de París, 1962). París, Klincksieck, 1964.

Études sur le « Contrat social » de J.-J. Rousseau (Jornadas de estudio de Dijon, 1962). París, Les Belles-Lettres, 1964.

Les Etudes Jean-Jacques Rousseau. Revue annuelle. Tanguy L'Aminot. Equipe Rousseau à l'Université de Paris IV-Sorbonne.

c) Sobre el *Contrato social* y la filosofía política de Rousseau

ALTHUSSER, LOUIS, « Sobre el "Contrato social" ». En Lévi-Strauss, Cl. y otros. *Presencia de Rousseau.* Nueva Visión, Buenos Aires, 1978.

ANSELL-PEARSON, KEITH, *Nietzsche contra Rousseau: Nietzsche's Moral and Political Thought.* Cambridge University Press, UK, 1991.

BACHOFEN, BLAISE, *La condition de la liberté. Rousseau, critique des raisons politiques.* Payot & Rivages. Paris, 2002.

BERTRAM, CHRISTOPHER, *Rousseau and "The Social Contract"*, Routledge Philosophy Guidebook. London, 2004.

COHEN, JOSHUA, *A Free Community of Equals. Rousseau on Democracy.* Oxford University Press, UK, 2006. 255 pp. Consultado en red, (22/04/06).
< http://web.mit.edu/polisci/reaserch/cohen/free_community_of_equals.pdf >

COOPER, LAURENCE, *Rousseau, Nature and the Problem of Good Life.* The Pennsylvania State University Press. Pennsylvania, 1999.

CROCKER, LESTER, *Rousseau's Social Contract: An Interpretive Essay.* Case Western University Press, Cleveland, 1968.

CULLEN, DANIEL E., *Freedom in Rousseau Political Philosophy*. Northern Illinois University Press, Dekalb, 1993.

DERATHE, ROBERT, «Les réfutations du *Contrat social* au XVIIIe siècle », *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, XXXII, 1950-1952. No.32.

—————, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. PUF, Paris, 1950.

—————, *Le rationalisme de Rousseau*. PUF, Paris, 1948.

EIGELDINGER, F, *Rousseau et le problème politique*. Consultado en red: (22/04/06)
< www.unige.ch.escrits.htm#pense#pense >.

GAUTHIER, DAVID, “Le *Promeneur solitaire*: Rousseau and the Emergence of the Post Contractual Self”. *Philosophy and Policy*. Vol. 8, 1990. pp. 35-57.

—————, *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*. Paidós. Barcelona 1998.

GILDIN, HILAIL, *Rousseau's Social Contract. The Design of the Argument*. The University of Chicago Press, Chicago, 1983.

GOYARD-FABRE, SIMONE, *Politique et philosophie dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*. Thémis Philosophie, PUF, Paris, 2001.

GOUGH, J. W., *The Social Contract. A Study of his Development*. Oxford at Clarendon Press. UK, 1957.

LAFRANCE, GUY, «L'interprétation éthico juridique du *Contrat Social*.» En *Politique de Rousseau*. Dossier établi par Simone Goyard-Fabre. Etudes Jean-Jacques Rousseau # 7. Tanguy L'Aminot, Directeur. Musée J.-J. Rousseau–Montmorency, 1995.

MASTERS, R. D., *The Political Philosophy of J.- J. Rousseau*. Princeton University Press, Princeton, 1968.

MOREAU, JOSEPH, *Rousseau y la fundamentación de la democracia*. Espasa Calpe S. A., Madrid, 1977.

NOONE, JOHN. B., *Rousseau's 'Social Contract': A Conceptual Analysis*. University of Georgia Press. Athens, G. 1980.

OGRODNICK, MARGARET, *Instinct and Intimacy. Political Philosophy and Autobiography in Rousseau*. University of Toronto Press. Toronto, 1999.

PEZZILLO, LELIA, *Rousseau et le Contrat social*. PUF, Philosophies. Paris, 2000.

RILEY, PATRICK, *Will and Political Legitimacy. A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel.* Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1982.

ROOSEVELT, GRACE G., *En Reading Rousseau in the Nuclear Age.* Temple University, Philadelphia, 1990.

SHKLAR, JUDITH, *Men and Citizens. A Study of Rousseau Social Theory.* Cambridge University Press. Cambridge, 1969.

SIERRA Y ARIZMENDIARRIETA BEATRIZ, *Dos formas de libertad en J.-J. Rousseau.* EUNSA. Navarra, 1997.

STRAUSS, LEO, "On the Intention of Rousseau." en *Hobbes and Rousseau. A Collection of Critical Essays.* Edited by Maurice Cranston and Richard Peters. Anchor Books, Doubleday & Co. N. Y., USA, 1972.

STEINBERG, JULES, *Locke, Rousseau, and the Idea of Consent. An Inquiry into the Liberal Democratic Theory of Political Obligation.* Greenwood Press. Westport, Connecticut, 1978.

SWENSON, JAMES, *On Jean-Jacques Rousseau Considered as one of the first authors of the Revolution.* Utopia. Stanford University Press, California, 2000.

PLAMENATZ, JOHN, « Ce qui signifie autre chose qu'on le forcera d'être libre. » En *Hobbes and Rousseau. A Collection of Critical Essays.* Edited by Maurice Cranston and Richard Peters. Anchor Books, Doubleday & Co. N. Y., USA, 1972.

TRENARD, L, «La diffusion du *Contrat social*, 1762-1832 », dans *Etudes sur le « Contrat social ».* París, Les Belles-Lettres, 1964. pp. 425-458.

WATKINS, FREDERICK, *Rousseau Political Writings.* Translated and edited by Watkins, Frederick. With an Introduction. Thomas Nelson and Sons Ltd. McGill University, Montreal, 1951. Consultado en red:<www.constitution.org/jjr/watkins.htm> (22/04/06)

Clásicos de filosofía política y de la Época de la Ilustración

CONSTANT. BENJAMÍN, *Del espíritu de conquista seguido de De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos.* Editorial Tecnos, S. A., Madrid, 1988.

HEGEL, G. FEDERICO, *Filosofía del derecho.* UNAM, Nuestros Clásicos. México, 1975.

HOBBS, THOMAS, *Leviatán o materia, forma y poder de una republica eclesiástica y civil.* Fondo de Cultura Económica, México, segunda edición, 1980.

—————, *Tratado sobre el ciudadano.* Editorial Trotta, Valladolid, 1999.

LA BOÉTIE, ETIENNE, *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Tusquets Editores, Barcelona, 1980.

LOCKE, JOHN, *Ensayo sobre el gobierno civil*. Aguilar, Madrid, 1969.

—————, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Alianza editorial, Madrid, 1990.

MONTESQUIEU, CH, S., *El espíritu de las leyes*, Editorial Porrúa, “Sepan Cuantos”, Cuarta edición, México, 1980.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

ANDERSON, M. S., *La Europa del Siglo XVIII (1713-1789)*. Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

BARBERIS, MAURIZIO, *Libertad*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires, 2002.

BARKER, ERNEST, *Social Contract, Essays by Locke, Hume and Rousseau. With an Introduction*. Oxford University Press. London, 1960.

BERLIN, ISAIAH, *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*. Fondo de Cultura Económica, México, 2004.

—————, “Dos conceptos de la libertad”. En *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Alianza editorial, Madrid, 2000.

BLOOM, ALLAN, « Jean-Jacques Rousseau [1712-1778] ». En *Historia de la filosofía política*. Leo Strauss y Joseph Cropsey (Compiladores). Fondo de Cultura Económica. Tercera reimpresión, México, 2001.

BOBBIO, NORBERTO, *Igualdad y libertad*. Paidós. Barcelona, 1993.

BOBBIO, NORBERTO, *Liberalismo y democracia*. Fondo de Cultura Económica, Cuarta reimpresión. 1996.

CARLYLE, A. J., *La libertad política. Historia de su concepto en la Edad Media y en los tiempos modernos*. FCE, Madrid, 1982.

CASSIRER, ERNST, *The Question of Jean-Jacques Rousseau*. Translated and edited with an Introduction and additional Notes by Peter Gay. Indiana University Press, Bloomington, 1954.

COHEN, JOSHUA, *Protection for Obedience*. Book Ms. Manuscrito consultado en red. < http://web.mit.edu/polisci/reaserch/cohen/protection_for_obedience.pdf > (10/04/06).

CRANSTON, MAURICE, *The Noble Savage. Jean-Jacques Rousseau 1754-1762*. The University of Chicago Press. Chicago, 1991.

CRANSTON, MAURICE, Y PETERS, RICHARDS, (ed.) *Hobbes and Rousseau. A Collection of Critical Essays*. Ed. Garden City, N.Y., Doubleday, 1972.

DUSO, GUISEPPE, *El contrato social en la filosofía política moderna*. Res Publica, Valencia, 1998.

DURKHEIM, ÉMILE, *Montesquieu y Rousseau, precursores de la sociología*. Estudio preliminar de Helena Bejar. Tecnos, Madrid, 2000.

FERNÁNDEZ SANTILLÁN, JOSÉ F., *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*. Fondo de Cultura Económica. México, 1988.

GARGARELLA, ROBERTO, *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Paidós, Primera edición, Barcelona, 1999.

GAUCHET, MARCEL, *Le Révolution des droits de l'homme*. NRF, Gallimard, Paris, 1989.

GRIMSLEY, ROLAND, *La filosofía de Rousseau*. Alianza editorial S. A., Libro de bolsillo número 651. Madrid, 1978.

GROETHUYSEN, BERNHARD, *J.-J. Rousseau*. Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

HERRERA LIMA, MARÍA, Jürgen Habermas: *moralidad, ética y política. Propuestas y críticas*. Alianza editorial, México, 1993

—————, *Razones de la Justicia. Homenaje a Thomas McCarthy*. UNAM-IIF. México, 2006.

KELSEN, HANS, *El contrato y el tratado*. Editorial Colofón S. A., México, 2002.

LASKI, HAROLD, J., *El liberalismo europeo*. Fondo de Cultura Económica. Decimosegunda reimpresión, México, 1996.

LERMA JASSO, HÉCTOR, *La subjetividad en Jean-Jacques Rousseau*. EUNSA Pamplona, 2003.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, « Jean-Jacques Rousseau, fundador de las ciencias del hombre », *en Presencia de Rousseau*. Selección de José Sazbón. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1972.

—————, LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, *Tristes trópicos*. EUDEBA. Buenos Aires, 1973.

—————, *Una mirada lejana*. Editorial Argos Vergara, Madrid, 1980.

—————, *Des prés et de loin*. Poches, Odile Jacob, Paris 2001.

- MEDINA, DAVID, *Jean-Jacques Rousseau. Lenguaje, música y soledad*. Editorial Destino S. A., Madrid, 1998.
- MELZER, ARTHUR, *The Natural Goodness of Man: On the system of Rousseau's thought*. Chicago University Press, Chicago, 1990.
- MORGENSTERN, MIRA, *Rousseau and the Politics of Ambiguity. Self, Culture and Society*. The Pennsylvania State University Press, 1996.
- MORNET, DANIEL, *El pensamiento francés en el siglo XVIII. El trasfondo intelectual de la revolución francesa*. Ediciones Encuentro, Madrid, 1988.
- OAKESHOTT, MICHAEL, *El racionalismo y la política*. Fondo de Cultura Económica, México, 2001.
- OVEJERO, F; MARTÍ, J. J. ; GARGARELLA, R., *Nuevas ideas republicanas*. Paidós, Primera redición, Barcelona, 1996.
- PETTITE, PHILIP, *Republicanism* Paidós, Primera redición, Barcelona, 1999.
- POMEAU, RENE, *La Europa de las Luces. Cosmopolitismo y unidad europea en el siglo XVIII*. Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
- RAWLS, JOHN, *Sobre las libertades*. Paidós, Primera redición, Barcelona, 1996.
- RAWLS, JOHN, *La justicia como equidad*. Paidós, Primera redición, Barcelona, 2002.
- RAWLS, JOHN, *Sobre las libertades*, Primera reimpresión, Barcelona, 1996.
- RILEY, PATRICK, Ed. *The Cambridge Companion to Rousseau*. University of Wisconsin Madison and Università degli Studi di Bologna. Cambridge University Press, 2001.
- SERRANO GÓMEZ, ENRIQUE, *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*. Antropos, Barcelona, 2004.
- , *Filosofía del conflicto político. Necesidad y contingencia del orden social*. UAM-Porrúa, México, 2001.
- SKINNER, QUENTIN, *La libertad antes del liberalismo*. Taurus, Madrid, 2004.
- STAROBINSKI, JEAN, *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*. Taurus, Madrid, 1978.
- , *Introducción. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Ed. Aguilar, Madrid. 1973.

—————, « Jean-Jacques Rousseau ». *Historia de la Filosofía Siglo Veintiuno*, Volumen 6. “Racionalismo, Empirismo, Ilustración”. Dirección de Y. Belaval. Siglo XXI Editores, S. A., México, 1976.

—————, *Remedio en el mal. Crítica y legitimación del artificio en la Época de las Luces*. A. Machado libros S. A., Madrid, 2000.

STRAUSS, LEO, *Natural Right and History*. The University of Chicago Press. Chicago, 1965.

TAYLOR, CHARLES, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Paidós, Barcelona, 1996.

—————, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”* *Ensayo de Charles Taylor*. FCE. Primera reimpresión, México 2001.

TODOROV, TZVETAN, *Frágil felicidad. Un ensayo sobre Rousseau*. Editorial Gedisa. Barcelona, 1987.

TROUSSON, RAYMOND, *Jean Jacques Rousseau*, Alianza editorial, S. A., Madrid, 1995.

VELKLEY, RICHARD L, *Being after Rousseau, Philosophy and Culture in Question*. Chicago University Press, Chicago, 2002.

VILLAVERDE, M^a. JOSÉ, *Rousseau y el pensamiento de las Luces*. Editorial Tecnos, S. A., Madrid, 1987.

WOLKER, ROBERT, ROUSSEAU, *A Very Short Introduction*. Oxford University Press. UK, 2000.

WOLF, JONATHAN. *Filosofía política una Introducción*. Ariel Filosofía. Primera edición 2001.

YTURBE, CORINA, *Pensar la democracia: Norberto Bobbio*. UNAM- IIF, México, 2001.