

Rousseau y el liberalismo. Críticas de la tradición liberal al
pensamiento político de Rousseau.

Tesis de licenciatura

Presenta: Alejandro López Flores

Asesor: Dra. Faviola Rivera Castro



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

Dedicatorias y agradecimientos

A los miembros de la comunidad universitaria que participaron en el movimiento estudiantil de 1999, un movimiento legítimo que salió adelante a pesar de las autoridades universitarias de entonces, de las autoridades federales de entonces, de los medios de comunicación de entonces –que son, en general, los mismos que ahora— e incluso a pesar de la dirigencia del propio Consejo General de Huelga. Gracias al tesón de mis compañer@s, a su conciencia social y solidaridad con el pueblo de México, he podido acceder, al igual que centenas de miles de estudiantes, a una educación pública, gratuita y de calidad. Hago votos por que su lucha alcance a muchas generaciones futuras.

A mis padres, Maribel y Antonio, por su enorme esfuerzo y sacrificio, por su ejemplo de entereza, honestidad, humildad y tolerancia, pero sobre todo por el amor inconmensurable con el que me han cobijado todos los días de mi vida.

A mi hermano Pato, por la imaginación y la risa, por la complicidad y por su voz que me hace fuerte.

A mi abuela Luisa, por su enorme corazón, sus ojos llenos de montaña y sus manos milagrosas, pioneras de mi futuro.

A Claudia, mi mejor sueño.

Agradezco especialmente a Faviola Rivera, por todos los paros.

Índice

Contenido	Página
Introducción	3
Capítulo 1. El hombre y el Estado de Naturaleza en el <i>Segundo Discurso</i>	7
1.1 La descripción del hombre en estado de naturaleza	12
Capítulo 2. La propiedad privada y el surgimiento del estado civil	29
2.1 La propiedad y el carácter espurio del régimen	36
Capítulo 3. <i>El Contrato Social</i>: La propuesta de Rousseau	40
3.1 Distinción entre soberano y gobierno	48
Capítulo 4. Las críticas del liberalismo	51
4.1 El concepto de libertad negativa	58
4.2 El concepto de libertad positiva	63
Conclusiones	76
Bibliografía	82

Introducción

Sostiene David Held, en su libro *Modelos de democracia*, que en el contexto de los conflictos políticos dominantes en el siglo XVIII, y que alcanzaron su clímax con el estallido de la Revolución Francesa, en 1789, surgieron una serie de teorías políticas paralelas a las que en ese entonces dominaban las discusiones en los parlamentos y la academia del mundo anglosajón –como las de Hobbes y Maquiavelo. “Con el descenso de la eficacia de las viejas tradiciones políticas y religiosas, la naturaleza y las consecuencias de la participación de los ciudadanos en el gobierno se convirtió en una preocupación especial”¹

Surgió entonces un interés por el modo en que la democracia misma podría convertirse en el mecanismo central para el desarrollo de los ciudadanos. Esta idea “desarrollista” de la democracia, que atribuye un carácter primordial a las instituciones políticas para la formación de una ciudadanía activa y participativa, encontró en Jean Jacques Rousseau (1712-1778) a su exponente más radical. La de Rousseau constituye una teoría política alternativa a las más influyentes de su época y, también, según algunos autores –entre ellos el propio Held—, una influencia directa en el desarrollo de la que hasta hoy se presenta como la principal alternativa a la democracia liberal: el marxismo. Su pensamiento gira en torno a principios conocidos: la democracia debe ser ejercida en forma directa y la voluntad del pueblo no se puede representar.

¹ Held, David. *Modelos de democracia*, Madrid: Alianza Editorial, 1992.

La tradición liberal (desde los demócratas liberales del siglo XVIII hasta los neoliberales de nuestros días) se ha amparado en la idea de que es el consentimiento de los individuos lo que legitima el sistema de gobierno. Para ellos, el famoso pacto social es un contrato original de consentimiento individual², e incluso es acusada de representar una forma de sumisión consensuada. Ellos ven en la urna electoral un “mecanismo por el cual los ciudadanos confieren periódicamente autoridad al gobierno, para promulgar leyes y regular la vida económica y social”³. El pensamiento liberal de nuestros días se hace acompañar de la concepción de democracia representativa, en la que el papel del ciudadano es, primordialmente, asistir a las urnas el día de los comicios electorales. Sólo se está cerca del representante popular cuando se vota por él, no después. Es decir, para el liberalismo, la práctica de la democracia participativa es estrictamente formal.

No deja de resultar significativo que al calor de la discusión actual entre qué valor debiera ser considerado como el “valor supremo” de la política, los neoliberales de hoy enarbolan su causa partiendo de acusaciones en contra de “antiliberales” como Rousseau. ¿Qué es lo que hace a Rousseau “antiliberal”? A primera vista, lo que podría considerarse como respuesta a esta pregunta fue planteado por Bobbio en *Liberalismo y Democracia*: Rousseau plantea una voluntad general infalible como basamento del estado, misma que, según sus críticos más feroces, bien podría legitimar cualquier tipo de totalitarismo.

Según Norberto Bobbio, por “liberalismo” se entiende la concepción según la cual el Estado tiene poderes y funciones limitados y como tal se contrapone al Estado

² En el que prevalece, como señala Norberto Bobbio, la esfera de lo privado sobre la de lo público (cf. “La gran dicotomía” en *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*)

³ *Ibid.*, p. 96

absoluto, como al Estado que hoy llamamos social”.⁴ Y en los estados modernos y contemporáneos, el crecimiento y el avance de las libertades de los individuos frente a la acción del estado ha traído como consecuencia el detrimento de otro valor político fundamental: la igualdad.

En la Introducción a *Filosofía política contemporánea*, Will Kymlicka enuncia lo que él llama el dibujo tradicional del paisaje político (traditional picture of the political lanscape). Este paisaje está generalmente dividido en tres sectores y obedece a un esquema lineal: la izquierda, tradicionalmente asociada al socialismo, para la cual, la igualdad es el valor supremo; la derecha, pretendida creyente de la libertad, ferviente admiradora del capitalismo y la economía de libre mercado, y el centro, en donde se encuentran, según Kymlicka, los liberales “quienes creen en una mezcla aguada de igualdad y libertad”,⁵ y quienes simpatizan por una concepción de estado de bienestar capitalista.

No existe el equilibrio perfecto. Bobbio asegura que estos elementos ideales de la teoría democrática —a saber, la libertad y la igualdad en equilibrio— sólo se encuentran condensados en la filosofía rousseauiana, si bien es cierto que este filósofo francés nacido en Ginebra concede la dificultad de que esto se dé en los hechos. Por ejemplo, con respecto a su crítica a la democracia representativa,⁶ el propio Rousseau señala la dificultad de que la democracia directa se ponga en práctica a menos de que la población “sea muy pequeña”.

⁴ Bobbio, Norberto; *Liberalismo y Democracia*, tr. José F. Fernández Santillán, México: FCE, 1989, p. 7

⁵ Kymlicka, Will, *Contemporary political philosophy. An introduction*, Oxford: Clarendon Press, 1991, p. 2

⁶ Rousseau reivindica, según Bobbio, la democracia antigua, que se basa en los conceptos de isonomía — igualdad ante la ley— e isegoría —todos los ciudadanos participan de la asamblea legislativa: “[la voluntad general] no puede ser representada: es ella misma o es otra, no hay término medio” (cf. *Contrato social*, p. 94)

Este trabajo busca retomar las consideraciones generales de Rousseau en torno a la desalentadora realidad política de las sociedades humanas. Parte de su crítica a la desigualdad y los argumentos en el sentido de por qué la sociedad corrompe la “bondad natural del ser humano”⁷ y provoca, con su establecimiento, el surgimiento de la desigualdad política o moral entre los hombres. Enseguida, pretendo recuperar la propuesta de Rousseau en torno a la forma de gobierno que más conviene al hombre: una forma de organización social que resguarde la libertad del ser humano, al mismo tiempo que corrija las desigualdades que tienden a surgir en las sociedades. Finalmente, me propongo reconstruir algunas críticas del pensamiento liberal a la teoría rousseauneana.

⁷ En adelante, utilizaré indistintamente “ser humano” y “hombre” sin afán sexista alguno, únicamente con intención de expresarme en los mismo términos que emplea Rousseau.

Capítulo 1.

El hombre y el estado de naturaleza en el *Segundo Discurso*

En este capítulo abordaré el tema del hombre en el estado de naturaleza, tal y como Rousseau se refiere a él en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*¹. Expondré las razones por las cuales Rousseau sostiene que la desigualdad moral o política² no se da en el estado de naturaleza y sólo aparece una vez que ha sido instaurada la sociedad.

A grandes rasgos, el capítulo consiste en una caracterización del hombre en estado de naturaleza (Hn), en el cual, Rousseau asegura, no se puede dar la desigualdad moral o política. En buena medida, esta parte del argumento es una respuesta a la visión que tenían del Hombre en el estado de naturaleza puro otros filósofos contractualistas más o menos contemporáneos –Hobbes en particular. Dicha visión consiste en caracterizar al hombre como un ser agresivo y egoísta, que al estar en un estado sin ley, vivía en un guerra permanente, sin respeto por la propiedad ni la persona de los demás.

El *Segundo Discurso* es un diagnóstico ofrecido por Rousseau en el sentido de por qué la sociedad humana se encuentra en condición de miseria y desigualdad, circunstancia que, por cierto, conduce al mal moral y a todas las desventuras que éste acarrea. En otras palabras: la naturaleza humana ha sido alterada por la sociedad y eso

¹ En adelante, me referiré a esta obra como *Segundo Discurso*

² Rousseau se refiere a este tipo de desigualdad de estas dos maneras. La razón por la cual no utilizo el término “desigualdad social” es que Rousseau no lo emplea. La discusión por la igualdad social surgió hasta el siglo XIX con la crítica marxista al liberalismo.

la ha conducido a una condición de desigualdad moral o política, infelicidad y desavenencia entre los hombres. Al mismo tiempo, sin embargo, es gracias a la sociedad que el hombre deja de ser animal y descubre su capacidad para desarrollarse en múltiples direcciones. Por tanto, la sociedad es, al mismo tiempo que la mayor fuente del sufrimiento del ser humano, una etapa imprescindible para el desarrollo de la razón humana, según Rousseau.

En ese sentido, es necesario dar una caracterización del ser humano en su estado puro de naturaleza y una explicación de cómo éste salió de tal estado y cómo se originó la sociedad. Esta reconstrucción, por cierto, no será desarrollada por Rousseau en términos históricos. Ello implicaría aceptar que el estado de naturaleza es un hecho en la historia en el sentido en que lo es, por ejemplo, la Revolución Francesa o cualquier otro suceso para el cual podemos dar fechas, lugares, contexto geográfico y demás referencias históricas concretas. Pero el propio Rousseau niega esta posibilidad:

No se deben tomar las investigaciones que se pueden hacer sobre el tema como verdades históricas, sino tan sólo como razonamientos puramente hipotéticos y condicionales, mucho más adecuados para establecer 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.³

La caracterización del hombre en estado de naturaleza es más bien un ejercicio conceptual: lo que Rousseau pretende, a mi parecer, es depurar del concepto de “hombre” o, mejor dicho, de “ser humano” todas aquellas características que no pueden

³ Rousseau, Jean Jacques; *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, tr. de Mauro Armijo, Madrid: Alianza, 1998, p. 120

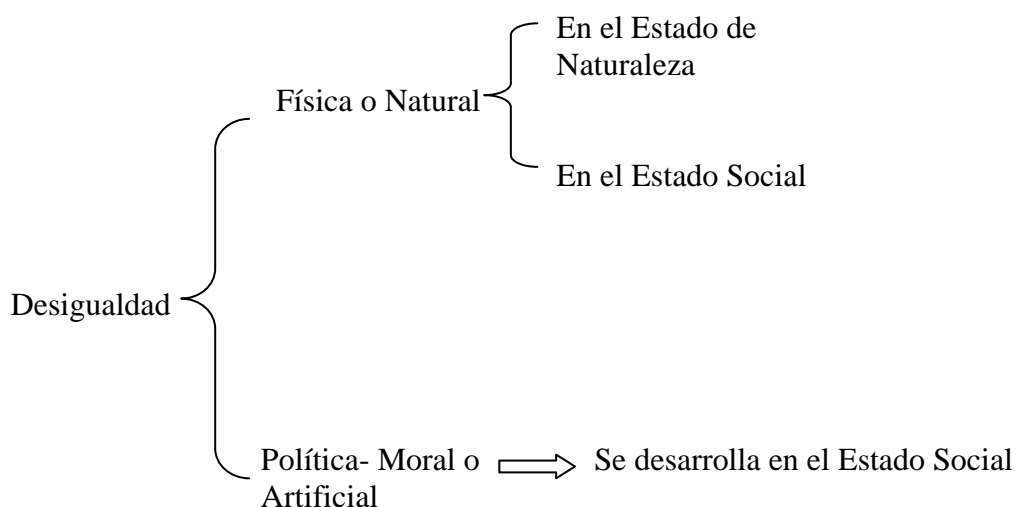
haberse dado más que en un estado de sociedad, así haya sido éste muy primigenio. Por ejemplo, al hablar sobre la imposibilidad de que haya surgido un lenguaje común en el estado de naturaleza, Rousseau no pretende afirmar que haya habido una etapa en la historia de la humanidad en la que ésta careció de toda forma de comunicación, sino más bien que el empleo de un lenguaje común es una práctica irreductiblemente social. La descripción del estado de naturaleza en Rousseau es, por tanto, un intento por eliminar conceptualmente todos los elementos que él consideraba propios de la sociedad, una forma de ir quitando capas al concepto de hombre hasta dejarlo sin más que lo que de suyo es, por así decirlo.

Ahora bien, Rousseau reconoce dos tipos o clases de desigualdades: la física, que es original, es decir, ha sido establecida por la naturaleza, y que “consiste en la diferencia de edades, de salud, de las fuerzas del cuerpo y de las cualidades del espíritu y el alma”,⁴ y la moral o política, como él la llama, que es artificial, se basa en una convención humana y “consiste en los diferentes privilegios de los que gozan unos en detrimento de otros, como el ser más ricos, más honrados, más poderosos que ellos o, incluso, hacerse obedecer”.⁵ Es este segundo tipo de desigualdad al que Rousseau dirige sus críticas.

⁴ *Ibid.*, p. 118

⁵ *Idem.*

Cuadro 1. Tipos de desigualdad según Rousseau

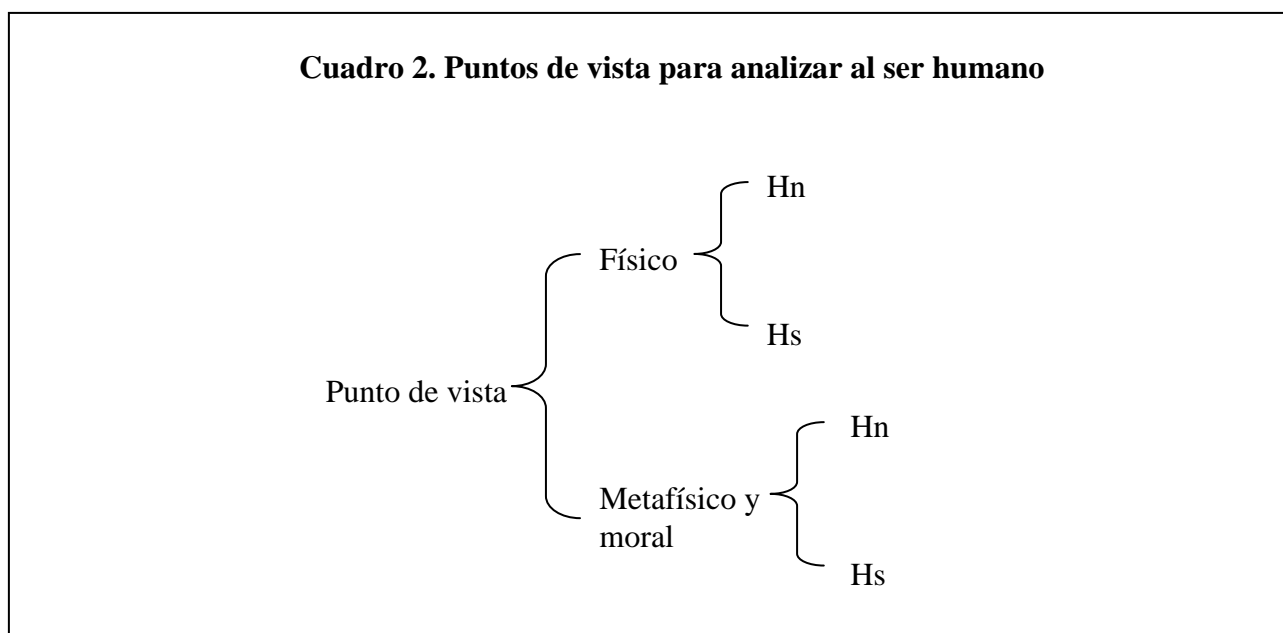


Asimismo, subraya que no existe un “lazo esencial” o “proporción directa” entre ambos tipos de desigualdad, es decir, que no necesariamente los más fuertes –entiéndase físicamente— o los más inteligentes⁶ son los que concentran más poder o acumulan más riqueza. En cambio, una de las principales inquietudes de Rousseau –si no es que la principal—, según puede leerse en el *Segundo Discurso*, es, precisamente, cómo la desigualdad moral o política, al no ser un modo de desigualdad natural entre los hombres, pudo surgir: qué fue lo que tuvo que ocurrir para que el hombre saliera de una condición natural que, como veremos, le era total y absolutamente llevadera, en la que no tenía inquietudes ni preocupaciones. En palabras de Rousseau, el *Segundo Discurso* tiene el propósito:

⁶ La inteligencia es considerada por Rousseau una de las “cualidades del espíritu o del alma” que tienen los seres humanos de manera natural, es decir, la considera el que un individuo sea más inteligente que otro es un caso de desigualdad física.

De señalar en el progreso de las cosas el momento en que, sucediendo el derecho a la violencia, la naturaleza fue sometida a la ley, de explicar mediante qué encadenamiento de prodigios el fuerte pudo resolverse a servir al débil y el pueblo a comprar su tranquilidad con el precio de una felicidad real.⁷

Rousseau señala que la descripción del hombre puede hacerse tanto desde un punto de vista físico, como desde un punto de vista metafísico-moral. Tanto el hombre en estado de naturaleza como el hombre en estado social (Hs) son susceptibles de análisis y descripción desde estos dos puntos de vista.



Como puede verse, el término “moral” se emplea para referirse a un tipo de desigualdad entre los hombres —en particular, la desigualdad que no surge de manera natural sino artificial— y también para nombrar uno de los dos puntos de vista desde los cuales el hombre puede ser analizado. Cabe preguntarse si del hecho de que el Hn

⁷ *Idem.*

pueda ser analizado desde una perspectiva metafísico-moral se sigue que en el Hn puede haber algún tipo de desigualdad moral o política. Sin embargo, Rousseau cancela esta posibilidad al mencionar que los conceptos morales de *bueno* y *malo* difícilmente podrían haber sido concebidos o pensados por el Hn.⁸ A fin de evitar alguna confusión con el uso del concepto “moral”, reservaré su uso para hablar del punto de vista desde el cual tanto el Hn como el Hs son susceptibles de análisis. En lo que respecta a los tipos de desigualdad entre los hombres, prescindiré del concepto “moral” y de aquí en adelante me referiré al tipo de desigualdad que no es natural sino convencional como “desigualdad política”.

A lo largo del *Segundo Discurso*, Rousseau explica cómo el ser humano va evolucionando desde una perspectiva metafísica-moral y cómo esto influye en el desempeño de sus capacidades físicas: generalmente, a mayor grado de civilidad, menor desarrollo de fuerza, velocidad y resistencia. A continuación reconstruiré la descripción que Rousseau hace del Hn desde ambos puntos de vista.

1.1 La descripción del hombre en estado de naturaleza

Al igual que el resto de los filósofos contractualistas, Rousseau plantea la existencia de una etapa precontractual meramente hipotética: el llamado “estado de naturaleza”.⁹ En esta etapa, el hombre coexiste con el resto de los animales que

⁸ Esto será abordado más adelante

⁹ La forma como Rousseau entiende el estado de naturaleza es distinta a la forma como lo entienden otros contractualistas como Hobbes, para quien el estado de naturaleza ya es un estado social muy primigenio y sin autoridad política, tal y como se puede leer en *De cive* y el *Leviatán*: un estado en el que ya hay relaciones de poder y de dominio, fundamentadas en la violencia y la superioridad física, un estado de barbarie y guerra sostenida, para el cual Hobbes receta la creación de un estado social

habitan el entorno natural, y se enfrasca, junto con ellos, en una lucha cotidiana por la supervivencia. Una de las primeras aclaraciones que hace Rousseau respecto al análisis del ser humano desde un punto de vista físico, es que no tomará en cuenta los posibles cambios físicos que el hombre ha experimentado a lo largo de la historia. Al margen de las teorías evolucionistas, que alcanzarían un *boom* en su desarrollo hasta bien entrado el siglo XIX –cabe recordar que el *Segundo Discurso* fue publicado en 1754—, Rousseau aclara:

[...] sin recurrir a los conocimientos sobrenaturales que tenemos sobre ese punto y sin tomar en consideración los cambios que han debido sobrevenir en la conformación tanto interior como exterior del hombre [...], lo supondré conformado desde siempre tal y como lo veo hoy.¹⁰

Por lo demás, cabe mencionar que la característica principal del estado de naturaleza es la inexistencia de la propiedad privada y que –como se verá más adelante— cuando ésta surge, aquél se termina.

A lo largo del *Discurso*, frecuentemente Rousseau caracteriza al Hn en comparación con el Hs, con un tono siempre favorable, por supuesto, al primero: sus condiciones de vida son mejores, lo mismo que su salud¹¹ y su desempeño físico.

Se pueden señalar muchas diferencias físicas entre el ser humano y los demás animales, como lo son la talla, la diferencia de fuerzas y agilidad, el grosor de las pieles, la abundancia del pelaje, entre otras. En ese sentido, Rousseau reconoce que el ser

conforme a derecho. Para Rousseau, el estado de naturaleza es caracterizado como una etapa enteramente pre-social, en la que, como se expondrá más adelante, no pueden darse esas diferencias que ya son ellas mismas de carácter político.

¹⁰ *Ibid.*, p. 122

¹¹ Rousseau liga el surgimiento de la sociedad con la aparición de muchos males, entre otros, las enfermedades: “he aquí la muestra de que la mayoría de nuestros males son obra nuestra los habríamos evitado casi todos si hubiésemos conservado el modo de vida simple, uniforme y solitario que nos prescribió la naturaleza”, *Ibid.*, p 127

humano está en clara desventaja en comparación con el resto de los animales en cuanto a sus potencialidades físicas, pero está “organizado más ventajosamente que ninguno”¹² y a eso se debe que haya compensado sus carencias físicas de alguna manera y haya sobrevivido a la intemperie.

El Hn es fuerte, solitario, ocioso y siempre atento a los peligros de la naturaleza. Posee un “temperamento robusto y casi inalterable”. Se sabe inferior en fuerza y talla que muchas otras especies que lo rodean, pero compensa tales carencias físicas con destreza y agilidad. Nunca ataca a otros hombres o animales si no ha sido atacado por ellos primero, por lo que Rousseau da por sentado que, una vez que el hombre suple sus desventajas físicas sobreponiendo la astucia a la fuerza, difícilmente es atacado por las demás criaturas:

Poned a un oso o un lobo al lado de un salvaje robusto, ágil y valiente —como lo son todos—, armado de piedras o de un buen palo, y veréis que el peligro es cuanto menos recíproco y que, después de varias experiencias semejantes, las bestias feroces, que no gustan de atacarse recíprocamente entre sí, atacarán con disgusto al hombre, al que habrán encontrado tan feroz como ellas.¹³

Respecto a las aseveraciones de Hobbes acerca de que el ser humano es, por naturaleza, violento y agresivo,¹⁴ Rousseau responde: “nada hay más tímido que el hombre en estado de naturaleza y está siempre temblando y dispuesto a huir al menor ruido que oiga, al menor movimiento que perciba”.¹⁵ Por lo demás, el Hn es muy parecido al resto de los animales en lo que toca a sus hábitos alimenticios, de descanso

¹² *Ibid.*, p. 122

¹³ *Ibid.*, p. 124

¹⁴ Consideraciones que lo llevarían a afirmar que el estado de naturaleza es un estado de “guerra permanente”, así como su sempiterna frase “el hombre es un lobo para el hombre”

¹⁵ *Idem.*

y también en lo concerniente a su sexualidad, a la que caracteriza como tosca, sin asomos de delicadeza. No tiene mayores preocupaciones que su propia supervivencia y desarrolla sus capacidades de ataque y defensa sólo en la medida en que pueda garantizarla. Sus sentidos de la vista, el oído y el olfato están muy sutilmente desarrollados en comparación con los del Hs, puesto que le son de gran utilidad al momento de buscar alimento y huir del peligro. Es, en pocas palabras, un individuo autosuficiente.

Sin embargo, Rousseau no se limita a describir al hombre desde un punto de vista físico, sino que lo hace también desde un punto de vista metafísico-moral. De hecho, lo que hace distinto al hombre del resto de los animales es, precisamente, el ser susceptible de análisis desde este punto de vista: el hombre, al igual que los animales, es un organismo vivo que tiene necesidades fisiológicas, que posee un instinto natural y que se distingue tanto de otras especies como de otros hombres por las características físicas antes mencionadas; pero que, en contraste con las demás especies, es libre y capaz de perfeccionarse a sí mismo. Claramente, estos dos últimos elementos no pueden enumerarse junto con las características físicas de los seres humanos y mucho menos de otros seres vivos. En primer lugar, porque no son características observables, del modo en que sí lo son, por ejemplo, la abundancia del pelaje o la longitud de las extremidades. Tal parece que Rousseau necesita postular ambos elementos —la libertad y la capacidad de perfeccionarse— pues, de lo contrario, difícilmente podría explicar cómo el Hn, obedeciendo nada más que al instinto natural, pudo salir de tal estado y convertirse en Hs. Se necesitan, pues, elementos característicos de la especie humana que trasciendan a lo físico.

Ya mencionamos antes que, para Rousseau, del hecho de que haya desigualdad física entre los hombres no se sigue que haya también desigualdad política en el estado de naturaleza –contrario a lo que Hobbes aseguraba—, pero es necesario que aquello que hizo al hombre salir del estado de naturaleza y entrar en el estado civil sea presupuesto en él como una característica natural, a fin de contestar la pregunta sobre por qué el hombre abandonó la condición de naturaleza y desarrolló sus potencialidades si no obedecía más que al instinto –que es igual para todos los animales—, cuando éste le exige, precisamente, quedarse en lo inmediato, en lo actual y satisfacer sólo sus necesidades más básicas. Así pues, Rousseau admite que la simiente que llevó al hombre a abandonar el estado de naturaleza y entrar al civil ya estaba en el Hn.

La libertad a la que Rousseau hace referencia en esta etapa del desarrollo de la especie humana, consiste en la no-determinación a la acción por el instinto natural.¹⁶ Los animales son caracterizados por Rousseau como máquinas cuyas operaciones son determinadas siempre y totalmente por la naturaleza, mientras que el hombre, quien actúa en calidad de agente libre, puede elegir al margen de su instinto natural. Mientras que los animales actúan siempre en función de su instinto, incluso cuando sería mejor para ellos no hacerlo de este modo –cuando seguir al instinto representa algún peligro mayúsculo, por ejemplo—, el hombre, en cambio, tiene la capacidad de elegir.

Ahora bien, Rousseau sostiene que el hombre realiza actos libres, en ocasiones, en perjuicio propio –de la misma manera, antes mencionada, en que un animal sigue el instinto aunque esto le depare males—, y esto, añade, conduce a los humanos a

¹⁶ Muy similar a la concepción de Kant de “libertad negativa”

entregarse “a excesos que les causan la fiebre y la muerte, ya que el espíritu deprava los sentidos y la voluntad habla incluso cuando la naturaleza se calla”.¹⁷ Así pues, el hecho de ser libre le abre al ser humano el camino hacia la moralidad —a elegir, al margen de sus inclinaciones naturales, entre lo que considera bueno o malo—, pero también le conduce al vicio, al abandono del estado de naturaleza y a todas las desgracias que esto conlleva.

La libertad cobra especial importancia en la caracterización rousseauiana del Hn. Llega, incluso, a ser puesta por encima de la facultad racional del ser humano:

Todo animal tiene ideas, puesto que tiene sentidos; incluso combina sus ideas hasta cierto punto y el hombre no difiere de él en este punto más que gradualmente; algunos filósofos han llegado a decir que existe mayor diferencia entre un hombre y otro que entre un hombre y otra bestia. Por ello, no es tanto el entendimiento quien distingue específicamente los animales y el hombre cuanto su calidad de agente libre.¹⁸

A lo que puede leerse en esta cita, la libertad cobra para Rousseau un papel protagónico en la historia y el desarrollo de la especie humana, no sólo porque sea lo que la distingue del resto de las especies, sino también porque será crucial en el abandono del hombre del estado de naturaleza: la libertad es una característica que impide al Hn permanecer siempre en ese estado.

Por lo que toca a la capacidad de perfeccionarse, también llamada *perfectibilidad*, Rousseau señala que ella deviene a su vez en el desarrollo de todas las demás facultades humanas que lo distinguen de los animales. La perfectibilidad reside tanto en la especie como en cada uno de los individuos. Mientras que un animal llega a

¹⁷ *Ibid*, p. 132

¹⁸ *Idem*

su máximo desarrollo con tan sólo unos pocos meses de vida, el ser humano continúa desarrollándose por mucho más tiempo. Como especie, los animales no cambian en lo más mínimo durante extensos periodos de tiempo y los pocos cambios que llegan a experimentar se dan, nuevamente, en el orden de lo físico. En el hombre, esta capacidad permite y genera cambios tanto en el individuo como en la especie y son cambios que trascienden al ámbito de lo físico y que tienen que ver con el desarrollo de las cualidades morales de los individuos y de las sociedades.

El papel desempeñado por ambas características a lo largo de la existencia humana llega a tornarse contradictorio. Por un lado, la libertad nos abre el camino hacia la moralidad, pero también posibilita en nosotros el desarrollo de los vicios. Por otro lado, la capacidad de perfeccionarse puede conducirnos a la virtud, pero también nos arranca inevitablemente del estado de naturaleza y de todo lo que éste representa, arrastrándonos a la añoranza de un futuro mejor, de un ideal de progreso, y esto hace que comiencen a surgir desigualdades que van más allá del terreno de lo físico: la desigualdad política.

El Hn está dominado por sus pasiones. Pero éstas son muy primarias y se encuentran supeditadas a necesidades muy básicas:

[...] los únicos bienes que conoce en el mundo son el alimento, una hembra y el descanso; los únicos males que teme son el dolor y el hambre. Digo el dolor y no la muerte, ya que jamás un animal sabrá lo que es morir, y el conocimiento de la muerte y sus terrores es una de las primeras adquisiciones que lleva a cabo el hombre al alejarse de su condición animal.¹⁹

¹⁹ *Ibid.*, p. 134

Es este modo de vida del Hn, lo que a Rousseau le parece contundente para sostener la imposibilidad de que en ese estado de la especie humana se dé la desigualdad política. El Hn no se pregunta por causas o explicaciones de los fenómenos que lo rodean, mucho menos busca controlarlos. Sobre todo, no lo hace porque no lo necesita. El Hn sólo sigue a sus inclinaciones naturales y, en buena medida, eso le funciona para subsistir. Por esto, es dable suponer a un Hn que no es proclive al desarrollar sus facultades, en tanto que se encuentre en ese estado.

Las “pasiones” o inclinaciones que mueven al Hn son muy básicas y apacibles, por lo que se pueden satisfacer sin que ello implique lastimar, someter o privar a los demás de algo. Mientras el hombre “disperso en los bosques” pueda encontrar satisfacción a estas pasiones, mientras eso le funciona para subsistir, no hay problema, no se mete con nadie: recordemos que el Hn es caracterizado por Rousseau como una criatura tímida y huidiza, que se repliega ante la inminencia del peligro, que no se relaciona prácticamente con nadie y que cuando llega a hacerlo es en encuentros muy fortuitos y esporádicos.

Ahora bien, cabe preguntarse si en el estado de naturaleza habrían podido darse las condiciones necesarias para que el hombre se planteara la posibilidad de parcelar y dividir la tierra. Nuevamente, para Rousseau esta posibilidad está descartada, pues ella implica el término del estado de naturaleza mismo:

¿Cuál sería, después de esto, el hombre bastante insensato para atormentarse con el cultivo de un campo que sería despojado por el primer llegado, fuese un hombre o una bestia, a quien conviniese tal cosecha? ¿Y cómo podría cada uno resolverse a pasar su vida en un trabajo penoso del cuál está tan seguro de no recoger el precio cuanto más

necesario le fuese? [...] ¿cómo semejante situación podría llevar a los hombres a cultivar la tierra sin que estuviese dividida entre ellos, es decir, sin que el estado de naturaleza no estuviese aniquilado?²⁰

El desarrollo de la agricultura presupone una forma de conocimiento y esto, a su vez, presupone la capacidad de comunicarse y transmitir ese conocimiento a través de un lenguaje. Por lo tanto, Rousseau se plantea la pregunta por la posibilidad del lenguaje en el estado de naturaleza. La respuesta es negativa: el lenguaje presupone la sociedad mientras que la caracterización rousseauiana de estado de naturaleza es la de una etapa enteramente pre-social. En tanto que el Hn era disperso y tenía una vida errante, a Rousseau le parece muy poco plausible que en una situación tal pudiera haber surgido un lenguaje común. En todo caso, podría haberse dado una multiplicidad de lenguas –tantas como individuos—que complicaría el entendimiento entre unos y otros. Por lo tanto, Rousseau concluye que un gran lapso de tiempo tuvo que mediar entre el estado puro de naturaleza y el surgimiento de las primeras lenguas, pues su instauración requiere de consenso, de reunión, de regularidad en las relaciones y en las expresiones y de diferentes capacidades y condiciones sociales que no podrían haberse dado en una etapa anterior a la social:

[...] sea lo que se quiera de estos orígenes, se ve cuando menos, por poco cuidado que se haya tomado la naturaleza en acercar a los hombres mediante necesidades comunes y facilitarles el uso de la palabra, cómo ésta ha intervenido poco en la sociabilidad y lo poco que ha hecho en todo lo que se ha trabajado para establecer lazos.²¹

²⁰ *Ibid.*, p. 137

²¹ *Ibid.*, p. 145

La lectura de Rousseau de la teoría contractualista de Hobbes gira en torno a un elemento: la presunta aseveración hobbesiana de que el ser humano es malo por naturaleza. Sin embargo, esto es inexacto: Hobbes nunca dice que el hombre es bueno ni malo en el estado de naturaleza, por lo menos no en términos de una moral estructurada en esos términos: “Lo que de algún modo es objeto de cualquier apetito o deseo humano es lo que con respecto a él se llama *bueno*. Y el objeto de su odio y aversión, *malo*...”.²² Es decir, al igual que Rousseau, Hobbes asegura que lo que rige la conducta humana en estado de naturaleza son las pasiones, no la razón. Lo que Hobbes sí sostiene es que, en el estado de naturaleza (es decir, cuando no existe ninguna autoridad política), la situación de total inseguridad conduce al desarrollo de pasiones destructivas. Ha de aclararse que el estado de naturaleza representa dos cosas distintas y desempeña funciones diferentes en las teorías de ambos autores: para Rousseau es un estado anterior a lo social; para Hobbes es un estado carente de autoridad política. Sin embargo, a pesar de que la lectura de Rousseau con respecto a Hobbes pudiera parecer equivocada, los señalamientos que realiza en torno a su pensamiento –en particular a su caracterización del hombre en estado de naturaleza son, a mi parecer, acertados.

Hobbes asegura que el Hn es un ser miserable, que es llevado por sus pasiones a la destrucción. Con respecto a esta aseveración, Rousseau comenta:

[...] desearía que se me explicase cuál pudo ser el tipo de miseria de un ser libre cuyo corazón está en paz y cuyo cuerpo goza de salud. Pregunto qué vida, la civil o la natural,

²² Hobbes *Leviatán*, tr. Manuel Sánchez Sarto, México: FCE, 2003, p. 42.
Ésta es una caracterización del “hombre” en general, pero bien aplica para el Hn.

está más expuesta a tornarse insoportable para los que gozan de ella.²³

El gran presupuesto de Rousseau –visión que es compartida por todos los defensores del llamado “mito del buen salvaje”— es que la naturaleza le proporciona al hombre, a través de su instinto, todo lo que necesita para vivir, por eso ve en el hecho de llamar al Hn miserable un acto de soberbia. Habría sido, en cambio, un verdadero tormento para el hombre en estado de naturaleza el preguntarse por la posibilidad y la pertinencia de un estado diferente del suyo, atormentarse por pasiones desbordadas y querer dominar el mundo y comprender las leyes de la naturaleza sólo para darse cuenta de lo limitado que es.

Rousseau caracteriza al hombre en estado de naturaleza como un ser desprovisto de sentido moral que no tiene “ni mal que temer ni bien que esperar de nadie”.²⁴ La libertad natural, anteriormente referida, hace al Hn independiente tanto de los objetos como de los demás hombres, en lo que respecta a su opinión y poder. Esto hace que el Hn no vea en las acciones de otros intentos de afrentarlo o deshonrarlo, sino simples circunstancias propias del entorno.

Para Hobbes, en el estado de naturaleza, dada la ausencia de una autoridad política, la inseguridad genera el apetito por la acumulación insaciable de bienes y fuerza para defenderse de los demás. En la lectura que hace de Hobbes, Rousseau asegura que, para el pensador inglés, “por no tener idea de la bondad, el hombre es naturalmente malo [...] es vicioso por naturaleza”.²⁵ Esto no es verdad, según Rousseau: el hecho de que no se practique la virtud y de que no haya concepto de

²³ Rousseau, *Op. cit.*, p. 146

²⁴ *Ibid.*, p. 147

²⁵ *Idem.*

bondad en el estado de naturaleza, no quiere decir que el Hn sea vicioso ni malo. Para él, lo que Hobbes hizo fue introducir en el estado de naturaleza la exigencia del hombre de satisfacer un cúmulo de pasiones que son propias del estado social —son obra de la sociedad— esto lo llevó a concluir que eran necesarias las leyes para regular la conducta destructiva del Hn. Pero Rousseau sostiene que “al ser el estado de naturaleza aquel en el cual el cuidado de nuestra conservación es el menos perjudicial para la del otro, este estado era en consecuencia el más adecuado para la paz y el más conveniente para el género humano”.²⁶

Según Rousseau, es precisamente el carácter irracional e irreflexivo del Hn, que conlleva la ausencia de todo sentido y noción moral, lo que lo imposibilita para dañar a los demás, por lo menos de manera voluntaria o premeditada:

[...] de tal modo que podría decirse que los salvajes no son malos precisamente porque no saben lo que es ser buenos, puesto que no es ni el desarrollo de las luces, ni el freno de la ley, sino la calma de las pasiones y la ignorancia del vicio quienes le impiden hacer el mal.²⁷

Cabe preguntarse, ahora, con base en qué Rousseau asegura tan categóricamente que el estado de naturaleza es aquél en que es posible la satisfacción de las necesidades humanas sin que ello implique el perjuicio de los demás, al no haber ley ni conciencia moral de por medio. Para explicar esto, Rousseau plantea la existencia de dos sentimientos naturales en el hombre: el amor a sí mismo y la piedad o compasión. La primera consiste en la ya mencionada búsqueda humana por satisfacer las inclinaciones necesarias para la preservación de su existencia. La compasión, por

²⁶ *Ibid.*, p. 147-148

²⁷ *Ibid.*, p. 148

su parte, es una repulsión natural que experimentamos los seres humanos al ver que otros sufren, una repugnancia natural al sufrimiento del otro.

Rousseau sostiene que la piedad ha sido dada al hombre “para doblegar en ciertas circunstancias la ferocidad de su amor a sí mismo o el deseo de conservarse antes del nacimiento de aquel amor”.²⁸ En pocas palabras, lo que Rousseau está señalando es una tendencia innata a la regulación, al equilibrio entre la satisfacción de las inclinaciones –dentro de las cuales podrían contarse el hacer daño a otro, el comer lo que otro tiene o el otro ha cazado— y una repulsión a ver sufrir a los demás.

Es, pues, bien cierto que la piedad es un sentimiento natural que, moderando en cada individuo la actividad del amor a sí mismo, colabora a la conservación mutua de toda la especie. Es ella quien nos lleva sin pensarlo a socorrer a aquellos que vemos sufrir; es ella quien en el estado de naturaleza ocupa el lugar de la ley, de las costumbres y de la virtud, con la ventaja de que nadie se siente tentado a desobedecer su dulce voz. (...) es en este sentimiento natural, mejor que en los argumentos sutiles, donde hay que buscar la causa de la repugnancia que todo hombre debería sentir a hacer el mal.²⁹

Dado que ésta es una tendencia natural, no es necesario que se tenga un interés personal respecto de quien sufre –y cómo tenerlo en el estado de naturaleza, donde las relaciones sociales son nulas. Nuevamente, Rousseau está supeditando la parte racional a la parte pasional en el Hn: “con toda su moral los hombres jamás hubiesen sido otra cosa que monstruos si la naturaleza no les hubiese dado la piedad en apoyo

²⁸ *Ibid.*, p. 149.

²⁹ *Ibid.*, p. 152-153

de la razón”.³⁰ Y más aún: sostiene que de esta cualidad se siguen el resto de las virtudes sociales.

En el estado de naturaleza, este equilibrio entre compasión y amor a sí mismo es mucho más fuerte de lo que es para el Hs, ya que con el desarrollo de la razón y el surgimiento de la sociedad ambos sentimientos se corrompen. La sensación de repulsión hacia el sufrimiento se frena cuando media la razón, ya no es inmediato como lo es para Hn: si el Hs ve a un hombre sangrando en el piso, su primera reacción será, comúnmente, preguntarse quién lo lastimó, si tenía razones para hacerlo o si el hombre que ve se merecía que alguien más le hiciera daño. El amor a sí mismo, por su parte, al ver reducido el freno que representaba para él la pasión, ya no está regulado por ésta y tiende a exaltarse, a convertirse en arrogancia y mezquindad. Se convierte en lo que él llama *amour propre* o amor propio:

[...] 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, si tú quieres; yo estoy seguro>> No hay otra cosa que los peligros de la sociedad entera capaz de turbar el sueño tranquilo del filósofo y arrancarlo de su lecho.³¹

Un punto crucial en la explicación que Rousseau da respecto de la bondad natural del Hn es en que éste no se ha desarrollado una facultad que sí posee el Hs, a saber, la facultad de hacer comparaciones. Esto representa una dificultad más para que las pasiones se exalten al grado de alcanzar ese “ardor impetuoso que tan

³⁰ *Ibid.*, p. 151

³¹ *Idem.*

frecuentemente se torna funesto para los hombres”.³² En lo que respecta al amor, por ejemplo, “pasión que hace a un sexo necesario al otro; pasión terrible que desafía todos los peligros y que en sus furores parece apropiada para destruir al género humano que ella está destinada a conservar”,³³ Rousseau asegura que estos furores sólo se dan en las sociedades, cuando se ha desarrollado la capacidad de hacer comparaciones que conlleva el surgimiento de conceptos como el de belleza, a su vez derivado del de proporción. En el estado de naturaleza, en cambio, el amor se limita a lo físico, a esa necesidad natural de unirse mutuamente, por lo que no hay distingos entre un objeto del deseo y otro. En el simple hecho de aparearse se agota ese sentimiento físico del amor. Mientras que en el estado civil “lo moral es lo que determina ese deseo y lo fija de modo exclusivo sobre un solo objeto”.³⁴ A raíz de esto surgen pasiones desbordadas, como los celos, por ejemplo.

Al margen de la práctica deplorable –pero muy recurrente en la época—de tener a las mujeres por “objetos” o, por lo menos, considerarlas seres inferiores a los hombres, el ejemplo de Rousseau que aquí se presenta explica muy bien qué es lo que ocurre, según él, con las pasiones en el Hn: es improbable que éstas se exalten, toda vez que su satisfacción está muy al alcance. En pocas palabras, el Hn se basta a sí mismo y el riesgo que le supone tomar ventaja de otros se le presenta como un riesgo que no quiere correr.

Con el desarrollo de la capacidad de comparar, toda desigualdad física tanto entre hombres como entre objetos cobra relevancia. Para Rousseau, esto hace que empiecen a surgir querellas respecto a determinados objetos que son considerados

³² *Ibid.*, p. 155

³³ *Ibid.*, p. 153

³⁴ *Ibid.*, 154

mejores que otros, a pesar de que cumplan la misma función. Por lo demás, esta situación persiste en la actualidad y cuenta de ello dan las innumerables ocasiones en que el valor de dos objetos prácticamente idénticos y que satisfacen las mismas necesidades –dos automóviles, por ejemplo— es tan disímil.

Concluamos que, errante en los bosques, sin industria, sin palabra, sin domicilio, sin guerra y sin unión, sin necesidad alguna de sus semejantes como sin ningún deseo de perjudicarlo, quizá incluso sin reconocer nunca a nadie individualmente, el hombre salvaje, sujeto a pocas pasiones y bastándose a sí mismo, no tenía más que los sentimientos y las luces propias de tal estado. (...) No había ni educación ni progreso, las generaciones se multiplicaban inútilmente y, partiendo cada una siempre del mismo punto, los siglos pasaban en toda la rudeza de las primeras edades; la especie ya era vieja y el hombre permanecía siempre niño”.³⁵

Así, tras ser planteada, a manera de suposición, la condición primitiva del Hn, su condición natural pura, Rousseau asegura que la desigualdad política es inexistente en tal estado. Considera, por ejemplo, que los conceptos de “dominación” y de “servidumbre” son imposibles en la mentalidad del hombre salvaje, quien satisface sus necesidades con poco –característica central del Hn junto con la tendencia natural a huir al peligro— y no es conciencia de la necesidad que podría tener de la ayuda de alguien, mucho menos en calidad de siervo.

De igual forma, considera que el modo de vida del hombre en estado de naturaleza imposibilita el surgimiento de la dominación: “¿Y cuáles podrían ser las cadenas de dependencia entre hombres que no poseen nada? Si se me echa de un árbol, estoy en condiciones de irme a otro; si se me atormenta en un lugar, ¿qué me

³⁵ *Ibid.*, p. 157

impediría irme a otra parte?”.³⁶ No hay posibilidad de sometimiento y esclavitud en el estado de naturaleza, pues la “la ley del más fuerte” es irrelevante.

Con todo lo anterior, Rousseau asegura haber probado que “la desigualdad es apenas sensible en el estado de naturaleza y que su influencia allí es casi nula”,³⁷ así como que las capacidades que el Hn tiene en potencia —en particular, la capacidad de perfeccionarse a sí mismo—no pudieron desarrollarse en tal estado, pues presuponen a su vez características que no son propias del Hn, como la sociabilidad, la ambición, el refinamiento en los gustos, entre otras.

³⁶ *Ibid.*, p. 159

³⁷ *Ibid.*, p. 160

Capítulo 2.

La propiedad privada y el surgimiento del estado civil

En este segundo capítulo, trataré la crítica de Rousseau a la sociedad: según sostiene, el abandono del estado de naturaleza y el ingreso al estado social, que se da de manera paralela al surgimiento de la propiedad privada, es lo que pervierte al hombre y origina la desigualdad.

La frase con la que Rousseau inicia la segunda parte del segundo discurso es muy célebre y parece muy contundente: “El primero que, habiendo cercado un terreno, se le ocurrió decir: *Esto es mío*, y encontró gentes lo bastante simples para creerlo, ése fue el verdadero fundador de la sociedad civil”.¹

A primera vista, y conociendo el papel que Rousseau le atribuye a este acontecimiento —el surgimiento de la sociedad civil— en la historia de la humanidad —nada menos que el origen de la desigualdad política, fuente de todos los males sociales que hoy conocemos—, la condena de Rousseau a la propiedad privada es más que enérgica y acusatoria: “¡Cuántos crímenes, guerras, asesinatos, cuántas miserias y horrores no habría evitado al género humano aquel que, arrancando las estacas o allanando el cerco, hubiese gritado a sus semejantes: <<Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y la tierra no es de nadie>>”²

¹ *Ibid.*, p. 161

² *Ibid.*, p. 161-162

En efecto, el fragmento citado puede pasar por una condena adusta y paroxismal contra la propiedad, a razón de que ésta conlleva un sinfín de males para la humanidad. Sin embargo, el propio Rousseau admite que la idea de la propiedad no surgió de golpe, sino dadas ciertas condiciones que hacían ya insostenible el estado de la humanidad sin la aparición de ese elemento. Conviene recuperar el razonamiento del autor respecto de estas condiciones.

Rousseau inicia este “recuento de los daños”,³ originados en el surgimiento de la propiedad privada, hablando nuevamente de uno de los sentimientos naturales del Hombre: el amor a sí mismo o principio de conservación, un impulso natural que lo conduce por instinto a satisfacer sus necesidades básicas, incluidas, claro está, las necesidades de reproducción. Rousseau dice que a medida que la especie va multiplicándose los recursos se vuelven insuficientes. Esto, aunado a las inclemencias y dificultades que le plantea al hombre el entorno natural, lo condujo a la necesidad de alterar su modo de vida. Gracias a su capacidad de perfeccionarse, que derivó en ingenio e industria, el hombre empezó a implementar el uso de algunas herramientas, de algunas técnicas para allegarse recursos de una forma más simple, que le permitiera tomar ventaja respecto de otras especies. En algún momento de las múltiples veces en que les superaba, se dio cuenta de que era mejor que ellas y subsecuentemente cobró

³ La descripción de este proceso de cómo, según la imaginación de Rousseau, se pasó de un estado a otro pudiera ser objeto de muchas críticas respecto de su plausibilidad como teoría histórica. Yo la retomo tal y como él la expone en el *Segundo Discurso*, y consciente de que carece de rigor científico respecto de los procesos constitutivos de las sociedades humanas. Sin embargo, las intuiciones que subyacen a esta explicación parecen acertadas y representativas de lo que ocurre incluso en las sociedades actuales.

conciencia de que podía dominar y amansar a algunas de ellas y aniquilar a las otras, lo cual originó en él un primer sentimiento de orgullo y de vanagloria.⁴

Por medio de la observación y la reflexión, el hombre se dio cuenta de que otros hombres actuaban de la misma manera y la distinción entre éste y los demás animales se hizo más clara. Así, cobró conciencia de seres que reaccionaban como él, que se movían por los mismos estímulos y quienes procuraban más o menos los mismos bienes, esto es, cobró conciencia de que algunos seres eran sus “semejantes”. De este modo, “instruido por la experiencia de que el amor del bienestar es el único móvil de las acciones humanas, se encontraba en situación de distinguir las raras ocasiones en las que el interés común debía hacerle contar con la asistencia de sus semejantes y las más raras aún en que debía desconfiar de ellos”⁵

De esta manera, Rousseau pretende explicar el surgimiento de un tipo muy primitivo de relaciones sociales, a partir de que el hombre cobró conciencia de las ventajas de allegarse la ayuda de sus semejantes, inicialmente sólo en función de la satisfacción de sus necesidades inmediatas. De este modo surgieron, primero de forma muy paulatina, algunas formas de comunicación muy primitivas –las primeras lenguas comunes entre los hombres— y otra serie de progresos que incluyeron el abandono –lento y gradual— de la vida nómada y dispersa.

⁴ Cabe mencionar que lo que Rousseau ahora caracteriza es un estado diferente al estado de naturaleza puro o primigenio del que habló en la primera parte, en el que ni por asomo osaba el hombre luchar con otras bestias, a menos de que sus necesidades más básicas –alimento o abrigo, por ejemplo— se lo requirieran. En cambio, la etapa de la historia de la humanidad en la que surgieron los primeros atisbos de la propiedad privada parecería corresponder, en términos de Rousseau, a lo que podría llamarse un estado social muy primitivo, caracterizado por la ausencia de un orden social constituido, o bien un estado de naturaleza tardío, o bien una fase transitoria entre ambos: un estado donde ya hay algunas relaciones, así sea muy mínimas, con otros hombres, en el que el ser humano ya no es tan salvaje ni tan errante. No está de más reiterar que aquel estado de naturaleza puro era meramente hipotético, planteado y construido en forma especulativa con un fin bien determinado: explicar las condiciones en las que no pudo surgir la desigualdad política entre los hombres. Rousseau nunca se compromete con que su existencia haya sido un hecho.

⁵ *Ibid.*, p. 165

Originalmente, entre estos progresos se cuentan, el significativo abandono de la vida errante y el surgimiento de una primera noción de propiedad que originalmente sí obedeció a la fuerza física: el más fuerte se allegaba la mejor cueva, pero los débiles, reconociendo la necesidad que ellos tenían de un lugar así, decidían buscarse uno propio antes de intentar arrebatarlo.

[...] como los más fuertes fueron verosímilmente los primeros en construirse alojamientos que se sentían capaces de defender, es de creer que los más débiles encontrasen más rápidamente y seguro imitarlos que intentar desalojarlos; en cuanto a los que ya tenían cabañas, ninguno de ellos debió intentar apropiarse de la de su vecino, no tanto porque no le pertenecía, cuanto que le resultaba inútil y no podía apoderarse de ella sin exponerse a un combate muy vivo con la familia que le ocupaba.⁶

Esto nos conduce a hacer una observación relevante. Nuevamente, la clara diferencia con Hobbes, quien hubiese sostenido que el hombre –dada su naturaleza egoísta— habría por lo menos intentado arrebatarse el refugio al otro: la reticencia humana al combate y a la violencia se mantenía aún vigente en este estado transitorio.

Este punto crucial en el desarrollo de la especie humana tal como lo caracteriza Rousseau, llega a una primera cúspide con el surgimiento de lo que él llama el primer yugo. La explicación del autor a este proceso consiste en afirmar que el ser humano, al verse mucho menos apremiado y más ocioso gracias a estos primeros progresos –tras un largo periodo de tiempo en el que vivía ante los peligros y los obstáculos que para él suponía el estado de naturaleza puro— comenzó a procurarse cada vez más

⁶ *Ibid.*, p. 166

comodidades. La realización de estas comodidades trajo consigo el primer yugo, asegura Rousseau, pues “además de que así continuaron ablandando el cuerpo y el espíritu, al convertirse tales comodidades en hábito y perder todo su atractivo, y degenerando al mismo tiempo en verdaderas necesidades, la privación de ellas se volvió mucho más cruel que dulce era su posesión, y se era desgraciado por perderlas sin ser feliz por poseerlas”⁷. El primer yugo, por tanto, consiste en renunciar a una de esas dos vertientes de libertad en estado de naturaleza –que era entendida como independencia de objetos y de personas.

Amén de lo anterior, cabe mencionar que el surgimiento de estas comodidades acarreó también el surgimiento de un tipo especial de relación social que derivó a su vez de la pérdida gradual de la otra vertiente de la libertad entendida, como era en el estado de naturaleza, como independencia de personas. El ensanchamiento de los lazos sociales trae consigo el desarrollo de la facultad de hacer comparaciones, y esto a su vez, el tener a algunos hombres en mayor estima que otros. Esto dependió, en primera instancia, de que los miembros de esta comunidad primitiva cobraran conciencia de la desigualdad física y les pareciera relevante, cosa que Rousseau considera imposible en el estado de naturaleza, toda vez que en él no hay una continuidad en la convivencia, pues el hombre es errante, y por lo tanto no hay noción de la proporción: a fuerza de verse entre ellos, se dieron cuenta de lo diferentes que eran. “Aquel que canta o danza mejor, el más bello, el más fuerte, el más diestro o el más elocuente se convierte en el más considerado”.⁸

⁷ *Ibid.*, p. 168

⁸ *Ibid.*, p. 169

Son éstas las condiciones que posibilitan el surgimiento e “inflamación” del llamado amor propio, que es una perversión de lo que era el amor de sí en el estado de naturaleza: una pasión primaria que, conjuntamente con la compasión, posibilita que el hombre satisfaga sus necesidades más básicas sin agredir ni pasar por encima de los demás, pues tiene una propensión natural a alejarse del dolor, tanto del propio como del ajeno. Esto es posible, justamente, porque las necesidades del hombre son mínimas y pueden ser satisfechas con relativa facilidad; la compasión, por tanto, funge como una especie de contrapeso que impide de manera natural que el hombre entre en conflicto con otros. Pero en el estado social esta circunstancia cambia, no tanto porque haya una disminución en la compasión, sino porque ésta ya no representa un contrapeso ante una pasión inflamada y degenerada como el amor propio.

El amor propio surge en el seno de la nueva dinámica social basada en relaciones competitivas entre los hombres, para determinar quién es mejor, quién es más fuerte, inteligente, astuto, etc. En sociedad, lo que alguna vez fue amor a sí mismo se traslada a un escenario en el que ya no sólo importa lo que concierne a *sí mismo*—es decir, lo que concierne a la satisfacción de las necesidades básicas de cada uno—, sino que también importa el reconocimiento de los otros hombres; en sociedad importa, a fin de cuentas, quién es más, porque el que es más *hace, puede y, sobre todo, tiene* más.

La diferencia crucial de esta etapa con respecto al estado de naturaleza es el desarrollo de las capacidades del hombre, en particular un ejercicio más complejo de su facultad racional que, entre otras cosas, le permite hacer comparaciones en el estado

social, sobre las diferencias que, si bien podían haber existido en el estado de naturaleza, difícilmente habrían cobrado relevancia en éste.

Se prefigura, pues, un aumento sostenido en la relevancia que tuvo la desigualdad física en este estado y surge un primer esbozo de lo que ya podría llamarse propiamente la desigualdad política. Con el surgimiento de lo que Rousseau llama “los primeros deberes de la vida civil” la finalización de la libertad como independencia de objetos y de personas, tanto de su poder como de su opinión. Al surgir este estado social primitivo, el hombre se sabe con ciertos deberes o prácticas que debe llevar a cabo, y proyecta esto hacia sus semejantes. Entonces, cuando percibe que alguno de ellos lo daña de manera voluntaria, o incurre en una conducta que no era la esperada o por lo menos no la que él hubiese cometido, ve en ese accionar desprecio e injuria, que, señala Rousseau, muchas veces le causan más daño que el mal mismo. Es decir, surge una especie de afrenta o de recelo entre los hombres, y es en este punto donde, asegura Rousseau, arrancan el resto de los filósofos contractualistas.⁹

El desarrollo de esta conciencia del “honor moral”,¹⁰ de los agravios a éste, de manera conjunta con la ausencia de leyes en ese tiempo, hizo que cada quien se erigiera juez de las acciones y cobrara venganza con su propia mano cuando consideraba que así lo ameritaba. Es decir, para Rousseau en esta etapa de la

⁹ Quienes, como Hobbes, toman este punto como el estado de naturaleza, en el que el hombre se empieza a tornar violento paulatinamente, hasta que la condición de guerra que llega a desarrollar le impide seguir subsistiendo sin la intermediación de la ley.

¹⁰ Según explica N. J. H. Dent en su libro *Rousseau*, se llama moral no porque dependa de los criterios morales sobre lo que es “moralmente bueno” o “moralmente correcto” hacer, sino simplemente con aquellos en función de los cuales alguien puede considerar que las actitudes hacia su persona son o no son adecuadas, propias o respetuosas.

sociedad, el hombre se vuelve una amenaza para sí mismo,¹¹ pues confluyen una serie de elementos desoladores: la supresión del equilibrio natural de las pasiones humanas por el surgimiento e inflamación del amor propio; el cobro de conciencia de las desigualdades naturales y el surgimiento de las de carácter político-moral, derivadas a su vez de una nueva necesidad humana de reconocimiento de los demás, de revancha ante el agravio y de reivindicación del honor. Todo esto, claro está, bordea una conciencia cada vez más rápidamente consolidada de la propiedad, una dependencia sostenida hacia ésta y un temor acuciante de que pudiera ser arrebatada, ante la ausencia de reglas al respecto. Para Rousseau, esta etapa debió estar marcada por una guerra constante.

2.1 La propiedad y el carácter espurio del régimen

Como puede leerse en el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, John Locke consideraba a la propiedad como algo inherente a la humanidad, justificado por vía del derecho natural. La propiedad es una de las vías para la autoconservación de la especie humana, pues posibilita, entre otras cosas, el trabajo de la tierra y la producción de los alimentos que de ella obtiene el hombre “para soporte y comodidad de su existencia”.¹² Locke reconoce que, si bien esa tierra le fue dada al hombre “por Dios” de manera comunitaria, ha sido el trabajo de cada uno lo que a fin de cuentas acaba por otorgarle el derecho de propiedad a un particular. “La tierra es de quien la trabaja, diría

¹¹ Similar a como Hobbes interpretaba la naturaleza humana, como lo sintetiza su frase “el hombre es el lobo del hombre”

¹² Locke John, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, tr. Carlos Mellizo, Madrid: Tencos, 2001, p. 33

Locke". Con base en este argumento, él sostiene que hubiese sido sumamente difícil y contraproducente lograr un consenso entre todos los hombres para determinar a quién o a quiénes les pertenecería tal o cual porción de tierra: "¿Fue un robo apropiarse de lo que pertenecía comunitariamente a todos? Si el consentimiento de todo el género humano hubiera sido necesario, este hombre se habría muerto de hambre a pesar de la abundancia que Dios le había dado".¹³

Para Rousseau, en cambio, la propiedad tiene un origen violento y espurio en la historia de la humanidad: su consolidación como institución de las sociedades humanas puede caracterizarse, en la genealogía descrita por el autor ginebrino, como el producto de un engaño: aquél mediante el cual un hombre lo suficientemente astuto pudo hacer creer a otros lo suficientemente torpes que *algo era suyo*.

Es precisamente debido a este carácter espurio de la propiedad que surge la necesidad de integrar un conjunto de reglas que la protejan, así como un régimen común que vigile el cumplimiento de esas reglas. Esto a Rousseau le parece sumamente claro: no hay un principio natural en el que se base la propiedad, por el contrario, el origen de ésta pasó por romper un orden de la naturaleza e hizo que surgiera la desigualdad; por tanto, no hay en la naturaleza misma nada que justifique la protección de la propiedad; pero los hombres están hasta tal punto empeñados en preservarla, y quienes no tienen posesiones están hasta tal punto obcecados por poseer algo, que no queda más salida que instaurar un gobierno que evite la rapiña, garantice los derechos de los propietarios, y le devuelva al entorno de la humanidad un poco de la tranquilidad que le fue quitada al salir del estado de naturaleza.

¹³ Locke, *Op. cit.*, p. 35

Como puede adivinarse, para Rousseau este nuevo régimen tendrá también un carácter espurio, pues es ilegítimo de origen, parte de una premisa falsa y de una perversión, como lo es la propiedad: en realidad, se trata de un gobierno creado a modo por quienes viven en temor constante de ver afectados sus intereses, es decir, por los propietarios, a quienes Rousseau llama los *ricos*:

Privado de razones válidas para justificarse y de fuerzas suficientes para defenderse; aplastado fácilmente a un particular, pero aplastado él mismo por grupos de bandidos; solo contra todos [...] el rico, forzado por la necesidad, concibe finalmente el proyecto más reflexivo que haya surgido jamás del espíritu humano: se trata de emplear a favor suyo las fuerzas mismas de aquellos que le atacaban, de convertir a sus adversarios en defensores suyos, de inspirarles otras máximas y darles otras instituciones que le fuesen tan favorables como le era contrario el derecho natural.¹⁴

Es éste, pues, el origen del Estado, según Rousseau: un cuerpo jurídico político encargado de defender los intereses de quienes, a contrapelo de las leyes de la naturaleza, usurparon, se declararon propietarios, y además instauraron otras leyes espurias sólo para justificar el naciente *status quo*.¹⁵

En una hipotética alocución con propósitos fundacionistas, un *rico* habría dicho a los demás, según Rousseau:

<<Unámonos para garantizar a los débiles frente a la opresión, contener los ambiciosos y asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertenece; instituyamos reglamentos de justicia y de paz a los que todos estén obligados a atenerse [...] en lugar de volver nuestras fuerzas contra nosotros mismos, unámonoslas en un poder supremo que nos gobierne según sabias leyes, que proteja y defienda a

¹⁴ Rousseau, *Op. cit.*, p. 179

¹⁵ Hay una clara reminiscencia de estas ideas en la caracterización marxista del Estado como el aparato represivo al servicio de la clase burguesa.

todos los miembros de la asociación, rechace los enemigos comunes y nos mantenga en eterna concordia. >> ¹⁶

No obstante en la base de este tipo de discurso hay una supuesta vocación libertaria, que garantiza “la posesión de lo que a cada uno pertenece”, lo que en realidad se logró con la consolidación de ese “poder supremo”, según Rousseau, fue formalizar la desigualdad entre los hombres y, al mismo tiempo, encadenarlos, paradójicamente, en su búsqueda por una falsa libertad.

Para Rousseau, la libertad y la igualdad tienen un origen común, se mantienen en equilibrio en el Estado de naturaleza y, en todo caso, un orden civil debe procurar, en primera instancia, reproducir alguna versión de ese equilibrio en las sociedades. Ciertamente, Rousseau no es un autor liberal, pero el papel que le da a la libertad tampoco es mínimo: al contrario, la pérdida de ésta acompaña el proceso del origen de la desigualdad entre los hombres y la abolición de ésta deberá pasar, necesariamente, por la recuperación de aquélla.

¹⁶ *Ibid.*, p. 181

Capítulo 3.

El Contrato Social: La propuesta de Rousseau

Rousseau escribe en el Libro 1 de *El contrato social*, con respecto al problema fundamental que esta obra resuelve, lo siguiente: “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”¹.

El pesimismo que prevalece a lo largo del *Segundo Discurso* da un giro radical y se convierte en una postura optimista, apuntalada por una propuesta de organización social para una especie humana que ha salido del estado de naturaleza sin retorno posible. En este capítulo expondré cómo, según Rousseau, mediante el contrato social queda garantizado que, al unirse, los asociados se obedecen a sí mismos y “quedan tan libres como antes”, en el entendido de que ese “antes” se refiere a la etapa en que los hombres no habían encadenado sus destinos a un régimen opresor marcado la desigualdad, la protección de los *ricos*, la proliferación de los vicios de la humanidad y la supresión de la bonhomía natural del hombre.

Iniciaré diciendo en qué consiste el contrato social que Rousseau plantea. Posteriormente abordaré el tema de la libertad, esto es, qué es lo que Rousseau entiende por libertad, a qué tipo de libertad se refiere en la cita, y expondré el argumento con base en el cual concluye que los asociados siguen tan libres como antes

¹ Rousseau, *El contrato social*, Libro 1, Capítulo VI, página 14.

del contrato, una vez que se someten a éste. Será necesario hablar también acerca de los conceptos de voluntad general y voluntad particular y mencionar en qué se distinguen.

En un giro drástico con respecto a lo apuntado a lo largo de todo el *Segundo Discurso*, en el que sostenía que la sociedad era, por así decirlo, la causa de todos los males de la humanidad, Rousseau parte, en el *Contrato Social*, de un punto que, al menos en principio, podría considerarse opuesto: “el orden social es un derecho sagrado que sirve de base a todos los restantes. Mas este derecho no procede de la naturaleza sino que se fundamenta en convenciones”.² Si se reflexiona un poco sobre esto, la idea se prefiguraba ya desde el *Segundo Discurso*, donde Rousseau advertía que la entrada al estado social, no por ser una etapa desventurada para la humanidad, era una etapa evitable, tanto en un sentido factual como normativo: la sociedad es la condición de posibilidad del desarrollo de las facultades humanas.

Para Rousseau, hay una necesidad innegable de plantearse un primer convenio a partir del cual un grupo de individuos se constituyen en una comunidad –acto necesariamente anterior a cualquier otra actividad social— de acuerdo con sus intereses. Rousseau dice que el punto en el que se hace manifiesta la necesidad del primer convenio es aquél en el que “los obstáculos que dañan su conservación –la de los hombres— en el estado de naturaleza logran superar, mediante su resistencia, la fuerza que cada individuo puede emplear para mantenerse en ese estado”.³ Es decir, llegado un punto en el que la supervivencia de los hombres se torna incierta y posiblemente insostenible en el estado de naturaleza, es necesario que éstos entablen

² Rousseau, *Op. cit.*, Libro 1, Capítulo I, p. 4

³ *Ibid.*, Libro 1, Capítulo VI, p. 14

un pacto entre sí para que puedan subsistir. Ha de hacerse en este punto una observación. El estado de naturaleza al que Rousseau hace alusión en esta fase de su obra ya no parece corresponder con aquél primigenio e idílico del que hablaba al inicio del *Segundo Discurso* –cuya característica era la ausencia de relaciones sociales y de conflicto— sino a una fase tardía de éste, en el que hay las suficientes relaciones sociales como para que se genere el conflicto entre los hombres y que se caracteriza, como en otros autores, por la ausencia de gobierno y el imperio de la ley del más fuerte.

El convenio que Rousseau propone (conocido también como contrato social) consiste básicamente en que cada uno de los individuos que lo suscriban, al asumirse como parte de una comunidad, subsumirán enteramente a ésta sus personas y todos sus derechos, de tal modo que impere una condición de igualdad política entre ellos a partir de ese momento. Se constituirá así un cuerpo político del que cada individuo contratante será parte indivisible y que se desplazará bajo la conducción de una voluntad general -de la cual, a su vez, todos participarán con miras a la obtención de un bienestar común. Los actos de esa voluntad general representarán las leyes del Estado; el ejercicio de la voluntad general es el ejercicio de la soberanía.

Es necesario señalar que por “voluntad general” Rousseau no entiende la suma de las voluntades particulares. Si bien no es imposible que ambas (voluntad general y voluntades particulares) lleguen a coincidir en un cierto momento, sí es poco probable que esto suceda siempre, porque tienden a objetos distintos: la voluntad particular tiende siempre a las preferencias de cada quién, a los intereses particulares, mientras que la voluntad general tiende al bien común. El bien común, en tanto que objeto de la voluntad general, puede o no ser idéntico a lo que la gente de hecho quiere. Sin

embargo, el bien común tiene un estatus normativo, esto es, representa lo que la gente debería querer.

Ciertamente, este punto es y ha sido polémico a lo largo de la historia del pensamiento político. Parece ser que Rousseau apela a un criterio sustantivo cuando hace referencia a que el contenido de la voluntad general es lo que la gente debería querer. En efecto, Rousseau no dice qué es exactamente lo que la gente debería querer, ni de dónde provienen los criterios que lo determinan, ni por qué habremos de creer que, en efecto, la gente *debería* querer lo que dicta la voluntad general, aún más cuando su voluntad particular estuviera orientada en sentido contrario a esos dictados.⁴ Para Patrick Riley, uno de los más connotados intérpretes del autor ginebrino, el propio concepto de “voluntad general” es de suyo una “contradicción filosófica y psicológica”,⁵ dado que el concepto de “voluntad” sólo puede entenderse en términos de las acciones individuales.

En realidad, Rousseau no pasó por alto esa dificultad, e incluso la señala puntualmente en su obra. Acaso la mejor forma de caracterizar a la voluntad general en los propios términos del autor es como el resultado que prevalece después de las sumas y restas de los acuerdos y desacuerdos: “quidad de estas mismas voluntades el más y el menos, que se destruyen mutuamente, y queda como suma de la diferencia la voluntad general”.⁶ Es decir, la voluntad general sería el convenio mínimo que radica detrás de las diferencias entre los seres humanos, siempre y cuando éstas sean

⁴ Estos cuestionamientos serán abordados más abiertamente en el capítulo siguiente.

⁵ Riley, Patrick, “A possible explanation of Rousseau’s general will” en Morris Christopher W. (ed.) *The Social Contract Theorists*, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1999.

⁶ Rousseau, *Op. cit.*, Libro 2, Capítulo III, p. 29.

diferencias “naturales” y no productos de las intrigas, la enajenación del pensamiento o la manipulación de las fracciones.

Si cuando el pueblo, suficientemente informado, delibera, no mantuviesen los ciudadanos ninguna comunicación entre sí, del gran número de las pequeñas diferencias resultaría la voluntad general, y la deliberación sería siempre buena. Pero cuando se desarrollan intrigas y se forman asociaciones parciales a expensas de la asociación general, la voluntad de cada una de estas asociaciones se convierte en general, con relación a sus miembros, y en particular, con relación al Estado; se puede decir entonces que ya no hay tantos votantes como hombres, sino como asociaciones. Las diferencias se reducen y dan un resultado menos general.⁷

De ahí la necesidad de que los suscriptores del contrato no enajenen su voluntad a ninguna de esas asociaciones, para evitar que éstas ejerzan un poder *de facto* que merme el funcionamiento de la voluntad general, la reduzca o incluso la sustituya por otra: la del grupo dominante, que pasaría ante sus miembros como voluntad general, pero cuyo carácter sería espurio. Para Rousseau es imprescindible que cada uno de los ciudadanos del Estado opine y se exprese según su propio entender, fuera de la esfera de influencia de los grupos de poder fáctico, porque de esa manera, según él, las diferencias son muchas y muy pequeñas, todas ellas superables en aras del bien común; en cambio, cuando hay franjas de la sociedad cuyos miembros se erigen en una sola voluntad, las diferencias son menores en número, pero mayores en sustancia, y por tanto el acuerdo es más difícil de lograr. Por lo demás, los contratantes sólo pueden obedecerse a sí mismos que son parte indivisible del Estado, y no a fracciones que se desprendan de la sociedad y que busquen incluso la reducción de las facultades estatales.

⁷ *Ibid.*, Libro 2, Capítulo III, p. 29

Rousseau dice que la soberanía es el ejercicio propio de la voluntad general, y que el soberano, único elemento del cuerpo político con la facultad de dictar las leyes según las cuales el cuerpo entero se rige, está constituido por el pueblo mismo. Una vez realizado el contrato, cada individuo queda comprometido tanto con los demás individuos, en tanto que parte constituyente del soberano, como con el soberano, en tanto que miembro del Estado. Es decir, se hace un compromiso consigo mismo y con el todo del cual se es parte.⁸ Tal compromiso consiste en obedecer los preceptos de la voluntad general. Quien actúe de manera contraria a tales preceptos, habrá de ser coaccionado por el resto del cuerpo político a obedecerlos, y esto, dice Rousseau, no será otra cosa más que obligarlo a ser libre, a obedecerse a sí mismo en su faceta como parte indivisible del soberano.

¿Cómo un individuo que es obligado a actuar de cierta manera puede ser libre? Esto depende, en todo caso, de lo que entendamos por “libre”. Rousseau plantea tres tipos de libertad: natural, civil y moral. La libertad natural⁹ no reconoce más límites que los físicos (las carencias físicas del hombre y los obstáculos de la naturaleza constriñen este tipo de libertad) y desaparece con la suscripción del contrato. La libertad civil surge con el contrato, se ve limitada por el contrato mismo y es el Estado quien debe protegerla. La libertad moral consiste básicamente en obedecer las normas que uno mismo se prescribe. A raíz del contrato, *perdemos* la libertad natural –cuyos límites eran

⁸ Lo segundo es lo que le da fuerza al compromiso, ya que el mismo Rousseau señala la existencia de una “máxima” del derecho civil que no condena el que un compromiso sea roto cuando se ha hecho sólo con uno mismo.

⁹ En realidad, creo que no es excesivo decir que eso de “libertad natural” es sólo un eufemismo, pues Rousseau piensa que la obediencia del apetito o del instinto es esclavitud y una libertad tal, al no reconocer más límites que los físicos, podría precisamente moverse impulsada sólo por el instinto.

físicos y estaban dados por la naturaleza del hombre— y *ganamos* la civil —que se encuentra limitada por la voluntad general— y la moral.

Es la libertad moral la que convierte al hombre realmente en amo de sí mismo, pues lo vuelve hacedor de sus propias leyes. Y es en este tipo de libertad en el que Rousseau está pensando al expresar que unirse en un contrato social no implica ser menos libre que antes y también al señalar que al obligársele a alguien a que obedezca la voluntad general, se le está obligando a ser libre.

Las leyes en cuya obediencia se fragua nuestra libertad moral no son prescritas por nosotros, si entendemos “nosotros” en un sentido meramente individual o particular. Son, en cambio, prescritas por nosotros en sentido colectivo (como lo mencionamos antes, el compromiso que asumimos con el contrato es tanto con nuestras propias personas como con el todo que formamos). Son leyes que nos prescribimos todos juntos al constituir el cuerpo político, es decir, son las leyes de la voluntad general. Así es como, al obedecer a la voluntad general, nos estamos obedeciendo a nosotros mismos y estamos siendo libres en sentido moral. Así también, al rehusarnos a obedecer la voluntad general, dado el carácter normativo que tiene el bien común, incurrimos en una flagrante negación de lo que deberíamos querer en tanto que suscriptores del contrato social.

El carácter absoluto del soberano radica en que no reconoce poder alguno encima de sí mismo. Opera siguiendo designios de la voluntad general, que tiene como objetivo el bien común:

“De esto deriva que la voluntad general no puede tener ningún tipo de obligación particular, lo que a su vez quiere decir que la voluntad general se ocupa solamente de

objetos generales. Los objetos generales involucran el bien, la libertad y la igualdad de los miembros asociados como colectividad”.¹⁰

La soberanía es inalienable, es decir, no se puede enajenar. Rousseau reconoce al pueblo como su único titular, facultad que ha adquirido mediante el pacto de asociación. No puede haber un pacto de sumisión a un individuo o un grupo de individuos, debido a que

[...] si el pueblo prometiese obedecer, se disolvería por ese acto y perdería su condición de pueblo; en el instante en que hay un amo ya no hay soberano, y desde ese momento el cuerpo político queda destruido.¹¹

El poder del soberano es indivisible desde el momento en que los individuos suscriben el contrato y forman un solo cuerpo político y una voluntad general. Esta característica depende del mismo principio que la característica de inalienabilidad, a saber, que el cuerpo político subsista como tal y no se subsuma a voluntad particular alguna.

Por último, el ejercicio del poder soberano es infalible, pues obedece siempre a la consecución del propósito de la voluntad general, que es el bien común. Esto es, necesariamente la voluntad general tiene que coincidir con el bien común, o, para ponerlo en otros términos, en caso de que no coincidieran, “la no correspondencia entre voluntad general y bien común señalaría la decadencia e incluso el fin del cuerpo político”¹².

¹⁰ *Idem.*

¹¹ *Ibid.*, Libro 2, Capítulo I, p. 26

¹² *Ibid.*, Libro 2, Capítulo I, p. 27

Rousseau asegura que el soberano no necesita ofrecer garantías a los súbditos, pues resulta imposible que quisiera dañar a los demás miembros de un cuerpo del que él mismo forma parte”.¹³ Da por sentado que el contenido de la voluntad general es necesariamente el bien común.

Distinción entre soberano y gobierno

La voluntad general –el soberano— no es equivalente al lo que llamaríamos gobierno. A la voluntad general se le asocia con la figura del soberano y con la imagen del Legislativo, en tanto que al gobierno se le asocia con la fuerza y con el Ejecutivo. De la voluntad general es de donde manan las reglas, del gobierno es de donde viene la fuerza que los hace cumplir. Es decir, para Rousseau, el soberano y el gobierno no son una cosa y la misma:

Toda acción libre tiene dos causas que la originan: una moral, a saber, la voluntad, que determina el acto; la otra física, a saber, el poder que la ejecuta. Cuando me encamino hacia un objeto es preciso, en primer lugar, que quiera ir; e segundo lugar, que mis piernas me lleven. Si un paralítico quiere correr y un hombre ágil no quiere, ambos se quedarán en su sitio.¹⁴

La última imagen de la cita anterior me parece muy acertada. En efecto: la voluntad del paralítico es como un soberano sin gobierno, mientras que el hombre ágil sería como un gobierno sin voluntad, sin soberano

¹³ *Idem.*

¹⁴ *Ibid.*, Libro tercero, capítulo 1, p. 55

El poder Legislativo, expresión de la voluntad general, pertenece al pueblo y nada más que al pueblo. De hecho, Rousseau lanza severas críticas a la llamada democracia representativa, aquella mediante la cual el pueblo elige a funcionarios que harán las veces de representantes populares ante los congresos. La delegación de las facultades ciudadanas en unos cuantos funcionarios es, para Rousseau un síntoma de la ruina del Estado, por constituir un signo claro de que la atención de los asuntos públicos ha dejado de ser la principal preocupación y ocupación de los suscriptores del contrato. Es decir, una señal de que el ámbito privado comienza a prevalecer sobre el público, y que los ciudadanos comienzan a asumir más las tareas propias de su vida privada que de su actividad política.

Para el autor ginebrino, un signo de salud del Estado es que el ámbito público prevalece sobre la esfera privada, y que de hecho ésta se encuentra muy reducida “porque, al proporcionar la suma de la felicidad común una parte mayor a la felicidad de cada individuo, éstos no necesitan tanto buscarla en asuntos particulares”.¹⁵ En un Estado *sano* el ejercicio de la vida pública se realiza de manera voluntaria y animosa por parte de los ciudadanos, porque los asuntos de todos a todos importan, y porque se da por sentado que en la discusión de tales asuntos prevalecerá la voluntad general y el bien común por encima de los intereses particulares; en un Estado *enfermo*, en cambio, no se encuentra garantía de esto último, la gente no tiene certeza de que los responsables de las decisiones pugnarán y procurarán el bienestar de todos, si la voluntad general dominará, y esto, a la postre, genera desinterés, apatía, y potencia el

¹⁵ *Ibid.*, Libro 3, capítulo XV, p. 93

surgimiento del régimen representativo en las labores legislativas, en las que las personas ceden sus facultades para que sean ejercidas por un diputado.

Al respecto, Rousseau señala:

La soberanía no puede ser representada por la misma razón que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general, y ésta no puede ser representada: es ella misma o es otra; no hay término medio [...] Toda ley no ratificada en persona por el pueblo es nula; no es una ley.¹⁶

De su lado, el gobierno “no puede corresponder a la generalidad, en tanto que legisladora o soberana, ya que ese este poder ejecutivo consiste sólo en actos particulares que no incumben a la ley, ni por consiguiente, al soberano, cuyos actos todos no pueden ser sino leyes”.¹⁷ Es decir, gobierno y soberano se hayan separados entre sí: el primero se avoca a los asuntos del interés común y se muestra en cada decisión de la voluntad general; el segundo, en cambio, desempeña funciones particulares, consagradas a la manutención del orden y la aplicación de las leyes que manan de la voluntad soberana. Por tanto, Rousseau señala que la institución del gobierno, a diferencia de la consolidación del soberano, no deriva de un contrato. La voluntad general es una e indestructible, mientras que el gobierno, en su forma, puede verse alterad de acuerdo con las necesidades del Estado. La función principal del gobierno es, precisamente, procurar la supervivencia del Estado.

¹⁶ *Ibid.*, Libro 3, Capítulo XV, P. 84

¹⁷ *Ibid.*, p. 56

Capítulo 4.

Las críticas del liberalismo

En este último capítulo, serán abordadas las críticas de la tradición liberal al pensamiento político del autor ginebrino, en particular aquéllas que se encuentran dirigidas a los planteamientos realizados en el *Contrato Social*, en el sentido de la constitución de un *corpus* soberano, la voluntad general, orientado a la consecución de un fin: el bien común. Como se mencionó anteriormente, para Rousseau es necesario el planteamiento de los conceptos de voluntad general y bien común como una forma de corregir la desigualdad política que tiende a surgir en el estado social. Al parecer, han sido justamente estos elementos los que no han dejado conformes a varios de los teóricos liberales detractores de Rousseau, en quien ven la simiente de un pensamiento que apela a criterios sustantivos sobre lo que es “bueno” o “malo”, “justo” o “injusto”, y, en todo caso, sobre lo que “debe” y “no debe” ser.

Señalar el surgimiento de la propiedad privada y, consecuentemente, de la sociedad civil, como la causa principal de los infortunios de la especie humana, y al mismo tiempo considerar esos eventos como parte ineludible de la evolución del animal humano, es, quizá, el elemento más novedoso y polémico en la teoría contractual de Rousseau. Al respecto, Luis Salazar Carrión, en su libro *Para pensar la política*, hace referencia al autor ginebrino y sus ideas como “la figura y obra anómalas de Jean-Jacques Rousseau”¹.

¹ Salazar Carrión, Luis. “Rousseau y la crítica a la modernidad política” en *Para pensar la política*, México: UAM-Iztapalapa, 2004, p. 307

Mientras Hobbes y Locke, dice Salazar Carrión, ven en la superación del estado de naturaleza un hecho necesario y racional (según Hobbes, para salvaguardarse de las condiciones autodestructivas que imperan en ese estado; según Locke, para procurar la conservación de la seguridad, la libertad y la propiedad de los individuos), Rousseau reivindica ese estadio de la condición humana como sinónimo de lo auténtico, lo verdadero “en oposición a lo artificial, a su vez visto como *lo artificioso*, lo falso, lo falaz, lo refinado y meramente aparente o fingido”². Rousseau, al referirse al progreso tecnológico y científico, sostiene que éstos ha conducido a la especie humana a un enajenamiento de sí misma, “convirtiéndola en sierva o esclava de sus propias obras”^{3*}, pues promueven falsos deseos, que hacen al individuo vivir *fuera de sí mismo*, desoyendo sus deseos más primigenios.

Este proceso, que inicia, en el contexto del estado de naturaleza, con el surgimiento de la desigualdad social que es, a su vez, consecuencia del surgimiento de la propiedad privada y de la sociedad civil, lleva al ser humano a un estado de guerra. El propósito de un contrato social es, precisamente, corregir la desigualdad que origina estos conflictos.

Salazar Carrión interpreta esta alternativa de Rousseau (a saber, el Contrato social) como el cambio de una visión meramente pesimista (la que predomina en el *Segundo Discurso*) a una más o menos optimista “sobre la posibilidad no ya de liberar al hombre de sus cadenas sociales, sino de otorgarles, a esas mismas cadenas *legitimidad*: siendo irrecuperable el hombre natural, el hombre inocente, será

² *Ibid.*, p. 311

³ *Idem.* *Salazar aclara que Rousseau nunca usó la palabra “enajenación”, acuñada posteriormente por teóricos como Hegel y Marx

indispensable apostar por el *ciudadano virtuoso*, por el ciudadano cabalmente integrado a la *res publica*".⁴

A este respecto, Norberto Bobbio señala en *Liberalismo y Democracia*, que los límites que restringen las acciones de la caracterización rouseauneana del soberano "no son anteriores a la aparición del Estado, como lo propone la teoría de los derechos naturales (...)"⁵. El mismo Bobbio asegura, en el prólogo al libro de Fernández Santillán, que el sistema conceptual en el que Rousseau se basa para escribir su obra es el casi el mismo que sustenta la obra de Hobbes (entiéndase, también, la de Locke): "es el sistema conceptual común a los escritores que pertenecen a la corriente del iusnaturalismo, a la corriente de ideas que dominó el campo de las doctrinas jurídicas y políticas de los siglos XVII y XVIII.

David Held, en *Modelos de democracia*, realiza una crítica similar a la de Bobbio. Según él, para Rousseau, el desarrollo del individuo como ciudadano es el más alto al que se puede aspirar (a diferencia de lo señalado por Salazar Carrión, para quien, como ya mencionamos, el ser ciudadano es una especie de premio de consolación por ya no poder habitar más el estado de naturaleza).

Rousseau reconocía que las opiniones acerca del bien público podían diferir y aceptaba "una disposición para el gobierno de la mayoría [...]Pero el pueblo sólo es soberano siempre y cuando participe en la articulación de la <<voluntad general>>".⁶

Sin embargo, el planteamiento de un gobierno de la mayoría resulta un tanto problemático para Held:

⁴ Salazar, *Op. Cit.*, p. 336.

⁵ Bobbio, *Liberalismo y democracia*, p. 9

⁶ Held, *Op. cit.*, p. 98

El problema es que Rousseau no sólo daba por sentado que las minorías debían asentir a las decisiones de las mayorías, sino que además no establecía límite alguno al alcance de las decisiones de una mayoría democrática.⁷

La crítica central y fulminante al pensamiento rousseauneano consiste básicamente, en señalar en la obra del autor una tendencia totalitaria, en la que no cabe la diferencia, que desprecia al individuo en aras de la colectividad. Para reconstruir esos cuestionamientos, que proliferan en el seno de la tradición liberal e incluso han sido heredadas a los teóricos del neoliberalismo,⁸ por cuestión de espacio, he decidido basarme principalmente en las críticas de J. L. Talmon e Isaiah Berlin —y sobre todo en las de este último— a los pilares del pensamiento político de Rousseau.

Sostiene J.L. Talmon, en *Los orígenes de la democracia totalitaria* que el principal problema de Rousseau fue su indecisión o, mejor dicho, el caos que imperaba en la mente, que se traducía a la escritura de ese filósofo ginebrino nacido en Ginebra, caracterizado como “un bulto de contradicciones”⁹:

Huérfano de madre, vagabundo, privado de calor y de afecto, frustrado constantemente su sueño de intimidad y herido por la dureza humana, real o imaginaria, Rousseau nunca pudo saber lo que quería, si liberar la naturaleza humana o moralizarla domándola, si vivir solo o compartir la compañía de los hombres. Nunca vio claro si la compañía de la gente hacia el hombre mejor o peor, más feliz o más miserable.¹⁰

⁷ *Ibid.*, p. 102

⁸ Al respecto, convendría analizar la manifiesta oposición de Hayek a lo que el llama las “economías planificadas” y su defensa del carácter formal de la legalidad en los regímenes liberales, tal y como lo plantea en su obra *Camino de servidumbre*.

⁹ Talmon, Jacob *Los orígenes de la democracia totalitaria*, Londres: Mercury Books, 1961, p. 38

¹⁰ *Idem*.

De un perfil tan contradictorio como el de Rousseau, continúa Talmon, no resulta extraño el surgimiento de una idea tan paradójica o contra intuitiva como la de la democracia totalitaria: Rousseau constituye acaso el más claro ejemplo de que las tradiciones de la democracia y el liberalismo no sólo no son idénticas, ni una es *conditio sine qua non* de la otra, sino que además pueden resultar contrapuestas. Así parece suceder, al menos en principio, con la idea rousseauneana de una voluntad general objetiva, soberana e infalible, cuya realidad, aparentemente, trasciende al hecho de que sea, efectivamente, la voluntad de alguien: que está ahí y, en todo caso, los seres humanos debemos descubrirla.

Desde esta perspectiva, lo parece defender Rousseau, según Talmon, es una suerte de objetivo domesticador de la voluntad humana —“entrenar al hombre” para que asuma con docilidad el “yugo de la felicidad pública”—, apartarlo de sus propios intereses y consagrarlo a la búsqueda de un bien común, igualmente determinado por la voluntad general. Y para colmar más la paciencia de la mentalidad liberal, Rousseau asegura que obligar a un individuo a perseguir ese bien común significa, de hecho, obligarlo a ser libre.

Ciertamente, una visión tal pudiera resultar peligrosa: cualquier individuo, sobre todo un líder político, pudiera presentarse como el verdadero poseedor de la voluntad general, el verdadero defensor del bien común, y señalar que cualquier postura que contravenga a la propia está, por tanto, contra la voluntad general, el bien común y, en última instancia, contra todos.

El carácter totalitario de la forma de gobierno que propone Rousseau, radicaría en la identidad entre gobernantes y gobernados que, según Talmon, propone el pensador ginebrino, y en la idea que le subyace, de que existe una verdad última, irreducible, fundamental y que todo lo justifica, a pesar de que la única forma de acceder a su contenido no sea sustantiva sino procedimental —mediante elecciones, plebiscitos, etc.—, lo que pudiera derivar, por decirlo de algún modo, en una dictadura de las mayorías: “Al casar este concepto [el de voluntad general] con el principio de la soberanía popular (...), Rousseau dio lugar a la democracia totalitaria”.¹¹

En lo general, el mismo talante de Talmon, y casi el mismo reproche, es esbozado en un ensayo escrito por Isaiah Berlin, con el proyecto de que fuera una lección inaugural impartida en 1958, titulado “Dos conceptos de libertad”. En esas páginas, Berlin trata de asumir una defensa del concepto de libertad negativa frente al concepto de libertad positiva, que expondremos —ambos— a continuación. Ciertamente, la disertación de Berlin no está exclusivamente dirigida a Rousseau —aunque sí emplea su nombre en varias ocasiones— pero me parece que critica y, hasta cierto punto, caricaturiza las partes esenciales de la teoría del pensador ginebrino, poniendo especial énfasis en el concepto de una voluntad general —no con esas palabras— y a lo que él considera la defensa de criterios sustantivos de “bien común”.

Berlin parte del supuesto de que hay discrepancia respecto de los fines de la vida humana. Que el género humano es plural y, por tanto, diverso. De esa diversidad surge inevitablemente el conflicto y de ese conflicto, a su vez, se nutre la política. Las ideas

¹¹ *Ibid.*, p. 43

son armas mortales en las manos de políticos, por el manoseo retórico e incendiario que pueden hacer de ellas. Los filósofos deben volver la cabeza al estudio de la política.

Parfraseando a Kant, pudiéramos decir, de acuerdo con una lectura de Berlin, que las ideas sin fuerzas sociales son muertas y las fuerzas sociales sin ideas son ciegas

No quiero decir [...] que todos los movimientos o conflictos históricos entre seres humanos sean reducibles a movimientos y conflictos de ideas o de fuerzas espirituales, ni siquiera que sean consecuencia o aspecto de ellas. Lo que quiero decir es que entender tales movimientos o conflictos es, ante todo, entender las ideas o actitudes hacia la vida que llevan implícitos, pues esto es lo único que hace que tales movimientos sean parte de la historia humana.¹²

En este remanso de conflictos que representa el matrimonio descrito por Berlin entre los movimientos y las ideas, ha surgido un tema central para la filosofía política, que además ha escapado a mi parecer de las discusiones en los círculos académicos para reproducirse en la cotidianidad de los hombres: el problema de la coacción, cuya pregunta fundamental, referida por Berlin, ha sido casi un grito de batalla de millones de inconformes en muchas de las esferas conflictivas de poder que proliferan en la vida humana –desde la familia, hasta el Estado; desde las reglas internas de la casa a las planteadas por el conjunto de la institucionalidad política: ¿Por qué debo obedecer, y a quién? ¿Qué pasa, o que debería pasarme, si no obedezco?

Este planteamiento ha llevado a los teóricos políticos a preguntarse por el concepto de libertad, al menos, en dos sentidos, que son los que retoma Berlin: el sentido negativo, que responde a la pregunta “¿Cómo es el espacio en que al sujeto se

¹² Berlin, “Dos conceptos de libertad” en *Sobre la libertad*, Madrid: Aianza Editorial, 2004, p. 207.

le deja o se le ha de dejar que haga o sea lo que esté en su mano hacer o ser, sin la interferencia de otras personas?”, y el positivo, que contesta al cuestionamiento sobre “¿Qué o quién es la causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra?”.¹³

3.1 El concepto de libertad negativa

La definición que Berlin da de libertad en sentido negativo es muy similar a la de Rousseau y Kant: la no determinación el libre ejercicio de lo que dicta la voluntad humana, sin obstáculo alguno. Aunque en este caso, al ser planteada, como se mencionó líneas arriba, la pregunta por este tipo de libertad en términos de espacio, resulta que la libertad política en su vertiente negativa es “el espacio en el que un hombre puede actuar si ser obstaculizado por otros”.¹⁴ No todo obstáculo es coacción: hay obstáculos que simplemente limitan la libertad, como los que plantean las leyes, en tanto que hay otros que las recortan “más allá de lo admisible”, y que, por tanto, coaccionan o incluso esclavizan. Asimismo, hay impedimentos que pertenecen al conjunto de obstáculos que pueden limitar la acción más allá de lo admisible, pero que no son coacción ni esclavización: puede tratarse de limitaciones físicas e intelectuales. Por no poder entender una lectura de Hegel, dice Berlin, no puedo decir que estoy siendo coaccionado. “La coacción implica la interferencia deliberada de otros seres

¹³ *Ibid.*, p. 208

¹⁴ *Idem.*

humanos en un espacio en el que si ésta no se diera yo actuaría. Sólo se carece de libertad política cuando son seres humanos los que me impiden alcanzar un fin”.¹⁵

En particular, la libertad política en sentido negativo implica no ser importunado por el Estado. “Cuanto mayor sea el espacio de no interferencia mayor será mi libertad”.¹⁶ En general, en filosofía política ha habido un consenso sobre este término y su naturaleza: todos parecen comprender que ha de mantenerse un espacio mínimo al margen de la intervención del Estado en la vida de cada uno. Hay, sin embargo, un disenso en lo que toca a la amplitud, al tamaño de ese espacio: no puede ser ilimitado, porque el hombre necesita límites, cercas que respetar, obstáculos para no obstaculizar a otros.

Tal caos <<natural>> conduciría a un caos social en el que las necesidades mínimas en el que las necesidades mínimas de los hombres no podrían ser satisfechas y, además, las libertades de los débiles serían suprimidas por los fuertes.¹⁷

Así pues, Berlin reconoce que la libertad es inútil si no hay condiciones mínimas de bienestar para ejercerla, “la libertad individual no es la primera necesidad del mundo”.¹⁸ Admite, sin embargo, que la tradición del liberalismo político ha tenido a ese valor –la libertad— si bien no como una necesidad primigenia, sí como un fin último, en tanto que:

¹⁵ *Ibid.*, p. 209

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ *Ibid.* p. 210. Ha de notarse el empleo de la descripción de una etapa humana carente de autoridad política, que, como ya dijimos en capítulos anteriores, para Rousseau es una de las etapas primitivas del estado social y que para Hobbes es el estado de naturaleza mismo.

¹⁸ *Ibid.* 211

[...] nadie puede privar a nadie de ella, y muchos menos disfrutarla a expensas de otros. Igualdad de libertad; no tratar a los demás como yo no querría que me trataran a mí; reconocer la deuda que tengo con los que han hecho posible mi libertad, mi prosperidad y mi cultura; justicia en el sentido más simple y universal —éstos son los fundamentos de la ética liberal.¹⁹

El propio Berlin reconoce, sin embargo, que la libertad no es el único fin del hombre. Reconoce que puede haber otros, entre ellos, claro está, la igualdad. E incluso reconoce que en aras de alcanzar o realizar esos otros fines, uno puede hacer ciertos sacrificios, incluso de la propia libertad en ciertas situaciones: “Podemos decir, [...] que si otros han de estar privados de ella —si mis hermanos han de seguir en la pobreza, en la miseria y la esclavitud—, entonces no la quiero, la rechazo con mis dos manos y prefiero infinitamente compartir su destino”.²⁰

Pero hay un punto en el que el autor hace mucho hincapié: él sostiene que la libertad individual de unos puede privar empatar con la carencia de libertades de otros; asegura, por ejemplo, que a alguien que padece hambre de poco le sirve su libertad individual —como se mencionó antes, la libertad no es el único fin ni la primera necesidad—; e incluso afirma que se puede dar el caso de que la libertad de algunos dependa —directa o indirectamente— de la miseria de otros y que “el sistema que sostiene esto es injusto e inmoral”,²¹ pero clama llamar las cosas por su nombre: la búsqueda de la igualdad, para él, no puede equipararse con la búsqueda de la libertad. Libertad e igualdad son cosas distintas que requieren, según él, de factores distintos

¹⁹ *Idem.*

²⁰ *Idem.*

²¹ *Idem.*

para su realización y, por tanto, sus búsquedas respectivas son búsquedas diferentes, independientes, que pueden correr de forma paralela lo mismo que divergente.²²

Siguiendo el mismo razonamiento, Berlin sostiene que el hecho de renunciar a la libertad en aras de otro fin, como la igualdad, por ejemplo, aunque éste se consiguiera, ello necesariamente implica una reducción o pérdida de la libertad. Es decir, dado que son cosas distintas, si la libertad se reduce para conseguir algo más, se pierde libertad y se consigue otra cosa, pero no acepta la confusión de los valores “cuando se dice que si tiro por la borda mi libertad individual, <<liberal>>, aumenta otro tipo de libertad – <<social>> o <<económica>>”.²³

No puede negar, sin embargo, que persiste la necesidad de limitar la libertad individual para permitir una realización de los otros valores, e incluso para garantizar la persistencia de la misma libertad de otros, pues a fin de cuentas se trata, según Berlin, “de un valor sagrado e intocable”, del cual todos deben gozar. Precisamente por esa razón –por tratarse de un “valor sagrado e intocable”— es que resulta tan complicado establecer un acuerdo respecto del espacio mínimo en que uno puede desenvolverse y ejercer su libertad a plenitud sin la restricción de nada ni de nadie, en particular, sin la intervención del Estado. A fin de cuentas, la pregunta por la libertad en sentido negativo puede leerse como la pregunta sobre la justificación –y hasta qué punto— de la coacción ejercida por parte del Estado o bien de un individuo sobre otro.

²² Ha de recordarse que, para Rousseau, la búsqueda por la libertad y la igualdad en el contrato social era una y la misma, pues era la búsqueda de un punto de equilibrio entre ambos fines: con la desigualdad había surgido la pérdida de la libertad natural y el surgimiento de una libertad espuria, que él considera esclavitud. No podría haber, por tanto, una búsqueda de la libertad sin que ello implicara una corrección de la desigualdad.

²³ *Ibid.*, p. 212

La razón por la que considera importante ese espacio mínimo de libertad, la retoma de Mill. Según Berlin, Mill le atribuía a la existencia de esa franja de libertad irreducible un valor sagrado y determinante incluso para el desarrollo de la civilización. Por supuesto, sigue Berlin, detrás de las ideas de Mill está una tradición liberal que se basa a su vez en una concepción individualista del hombre, que es, según él, “muy discutida”.²⁴ El elemento más debatible de esa tradición del liberalismo —que, al parecer de Berlin, puede reducirse a los enunciados “toda coacción es mala y la no interferencia es buena”— es el hecho de que “la libertad, considerada en ese sentido, no es incompatible con ciertos tipos de autocracia o, en cualquier caso, con la ausencia de autogobierno. La libertad, en ese sentido, tiene que ver con el territorio de control y no con su origen.”²⁵

En lo anterior se basa Berlin para negar que haya una especie de enlace o conexión necesaria entre la libertad individual —entendida en su sentido negativo— y un régimen democrático. No la hay, porque el sentido negativo del concepto libertad se limita a la pregunta por el espacio de ejercicio sin coacción, no por la pregunta sobre quién gobierna. Para responder a esta última, es necesario apelar al concepto positivo de libertad.

3.2 El concepto de libertad positiva

²⁴ *Ibid.*, p. 214

²⁵ *Ibid.*, p. 215

La libertad entendida en su sentido positivo refiere a la capacidad de cada hombre para ser “su propio amo”,²⁶ como dice Berlin, y toma distancia del concepto de libertad negativa más desde un punto de vista histórico que lógico, pues en este último aspecto pareciera ser muy evidente que si uno mismo se gobierna, entonces nadie lo obstaculiza y viceversa.

Una forma de distinguir estos dos conceptos de libertad, sin embargo, partiría de la asunción de que decir, “soy mi propio amo”, podría ser en referencia metáforas organicistas, puedo ser esclavo de mis propias pasiones o de mi propia naturaleza, de un “yo” falso que se opone a la realización de mi “yo auténtico”.

Ese yo dominante se ha identificado de formas distintas: con la razón, con mi <<naturaleza superior>>, con el yo calculador que pospone la satisfacción de la voluntad a largo plazo, con mi yo <<real>>, <<ideal>> o <<autónomo>>, o con mi <<mejor>> yo. Después se contrasta ese yo con el impulso irracional, con los deseos incontrolados, con mi naturaleza inferior>>, [...] con mi yo <<empírico>> o <<heterónomo>> [...] Ahora los dos yoes pueden representarse divididos por un abismo aún mayor; el yo auténtico puede concebirse como algo que va más allá del individuo, [...] como una <<totalidad>>social de la que el individuo es un elemento o una parte [...] Esta entidad se identifica entonces como el <<verdadero>> yo que, imponiendo su voluntad única, colectiva u <<orgánica>> sobre sus miembros recalcitrantes, realiza su propia libertad <<superior>>, es decir, la de ellos.²⁷

Nuevamente, Berlin plantea llamar a la libertad, libertad, y a la coacción, coacción. Lo hace aludiendo a la tesis, presente en Rousseau, de que someter a un

²⁶ A la manera en que, para Kant, hablar de libertad positiva es hablar de autonomía, de darse uno sus propias leyes para la acción.

²⁷ *Ibid*, p. 218

individuo a los designios de un corpus soberano, siempre que éste persiga el bien común, no es otra cosa que “obligarlo a ser libre”.

Una cosa es decir que puedo ser coaccionado por mi propio bien porque estoy demasiado ciego para verlo: eso puede, ocasionalmente, ir en mi propio beneficio; hasta puede ampliar el alcance de mi libertad. Otra cosa es decir que, puesto que es por mi bien, no estoy siendo coaccionado [...] y que soy libre aunque mi pobre cuerpo terrenal y mi pobre espíritu lo rechacen amargamente y luchan a la desesperada contra aquellos que, quizá benévolamente, tratan de imponérmelo.²⁸

Dice Berlin que las consecuencias que puede traer consigo la asunción de esta tesis de los dos “yoes”, se pueden explicar de mejor manera si se retoman las dos formas principales con las que se ha abordado históricamente el concepto de autogobierno: la autonegación y la autorrealización.

La primera, autonegación, quiere decir que me niego a alcanzar aquello que satisface mis deseos, es una especie de moral estoica y sugiere más o menos lo siguiente: si reprimo mi deseo de satisfacción de algo, sobre todo un deseo que no pueda dejar de sentir, al suprimirlo soy libre, me obedezco a mí mismo. En el caso de la libertad, si elimino mi deseo, elimino en realidad un obstáculo para ser libre. “Elimino los obstáculos de mi camino abandonando el camino”.²⁹ Dice Berlin que éste es el tipo de libertad o autogobierno que tenían en mente los filósofos que, como Kant, identifican la libertad no con la eliminación de los deseos, sino con su resistencia, con su control. El “yo” verdadero sería, entonces, una suerte de conciencia interna que controla, uno

²⁸ *Idem.*

²⁹ *Ibid.*, p. 221

se identifica con ese “yo”, con la parte racional, y, de esa manera, se identifica con lo que controla y se libera de lo que de lo que debe ser controlado, no obstante, en principio, lo que debe ser controlado forme parte de uno mismo: los deseos.

En la base de argumentos y posturas de este tipo, está la idea moderna de que somos primordialmente racionales. Tendemos a identificarnos con nuestros momentos racionales y a retirarnos a esa “aldea interna” en la que somos libres. Berlin se opone a todo esto: señala que el ascetismo —ese retiro a esa “aldea interna” en la que habita el verdadero yo del hombre— no puede ser visto como una fuente de libertad, sino como un falso remedio, acaso la única salida que tiene el hombre que vive en regímenes autoritarios para sentirse engañosamente libre.

Para entender este punto de Berlin, bien valdría la pena poner un ejemplo: supongamos que el gobierno de un país impulsa una reforma en materia judicial que es violatoria de las garantías individuales y de las libertades civiles; entre otras cosas, la nueva normativa atribuye de poderes y facultades excesivos a las corporaciones policiales —que son, digamos, de las instituciones menos confiables—, y contempla medidas como el acceso de las autoridades a los datos personales de quien resultara sospechoso de delito o las detenciones sin orden judicial, todo porque el gobierno dice estar en una guerra con el crimen organizado y dice necesitar de las herramientas jurídicas necesarias para llevar a cabo esa guerra de manera eficiente. Por lo demás, las autoridades han desplegado al ejército en las calles, y en muchos lugares se vive un estado de sitio que coloca a la población en general entre dos fuegos: el de las fuerzas armadas y el de las organizaciones criminales.

Supongamos que el “yo falso” de un individuo considera estas normativas aberrantes, propias más de un Estado policiaco que de un régimen pretendidamente democrático. Su “yo falso” le indica que tiene deseos de salir a caminar, por ejemplo, pero sabe que no puede hacerlo sin correr el riesgo de que un policía, por un motivo cualquiera, decida aprehenderlo sin mediar orden judicial alguna. Su “yo verdadero”, entonces, su parte racional, le asiste y entonces comprende que todo eso es “por su propio bien”, que no importa lo que quiera, sino lo que debe querer, y en este caso, él debe querer que el país esté seguro y, para ello, es necesario que el gobierno cuente con las herramientas jurídicas necesarias. Suprime su deseo de salir a caminar y entiende que, de esa forma, es más libre, aunque esté encerrado en su casa. “Si esto se lleva demasiado lejos, acaba uno por replegarse en un espacio tan estrecho que sobreviene la muerte por asfixia. La culminación lógica del proceso de destrucción de todo aquello a través de lo cual se me podría lastimar es el suicidio.”³⁰ En otras palabras, no puede decirse que uno se vuelve libre con reprimir su deseo de serlo.

La otra forma de entender el concepto de autogobierno es la autorrealización. Según explica Berlin, ésta consiste en entender a la libertad como el resultado del uso de la razón, “mediante la comprensión de lo necesario y lo contingente”³¹. Pudiera parecernos, en principio, que el orden natural ejerce un dominio, una coacción sobre nosotros: puedo sentirme coaccionado por la naturaleza si ésta me impide, por ejemplo, caminar sobre la superficie del agua.

Es decir, si yo conozco las leyes que rigen de la naturaleza, a través del estudio de la física, y sé, por ejemplo, que hay algo que se llama tensión superficial, que es un

³⁰ *Ibid.*, p. 225

³¹ *Ibid.*, p. 226

fenómeno por el cual la superficie de los líquidos tiende a comportarse como si fuera una delgada película elástica, y que en el caso particular del agua dicha capa es muy frágil como para soportar el peso de un humano, pero que sí puede cargar el de un insecto sin romperse; si yo sé todo eso, según Berlin, el orden natural ya no se me presenta como impuesto, como un acto de coacción de no sé qué voluntad divina, sino como algo comprensible, asequible, “como algo a lo que libremente me adhiero en el curso del funcionamiento natural de mi propia actividad racional”.³²

Lo mismo ocurre si, por ejemplo, si digo el siguiente enunciado “un todo siempre es mayor que cualquiera de las partes que lo constituyen”. Me doy cuenta que esta oración es “mayor” que cualquiera de sus palabras, en extensión. Me doy cuenta de que un edificio siempre es “mayor” que cualquiera de sus departamentos, en su capacidad. Me doy cuenta de que una sinfonía siempre es mayor que cualquiera de sus compases, en su duración. Intento entonces aplicar mi enunciado al conjunto de los números naturales y quedo pasmado, porque me doy cuenta de que ese conjunto no es mayor, por ejemplo, al subconjunto de los pares; que para cada número natural (1, 2, 3, 4, 5... n) puedo asignar como pareja un número par (2, 4, 6, 8, 10... n); que hay tantos números pares como naturales y tantos números impares como naturales, y tantos múltiplos de 79 como números naturales. La falta de comprensión de este fenómeno matemático, que me podría parecer una jugada sucia de algún genio maligno como diría Descartes, y en esa medida como algo que se me impone, quiera o no, se resuelve si yo conozco las leyes matemáticas, y en particular las de la teoría de los conjuntos, en la que se define a los conjuntos infinitos –como el de los números

³² *Idem*

naturales— justamente como aquellos que son idénticos en tamaño a cualquiera de sus subconjuntos propios –como el de los números pares.

Las reglas que rigen en el orden natural pudieran en principio parecernos expresiones de la coacción que la naturaleza ejerce sobre nosotros, pero su comprensión nos libera, y Berlin dice que, según el programa del racionalismo ilustrado, esta misma lógica, por extensión, puede aplicarse al “resto de los obstáculos que se nos presentan como otras tantas barreras exteriores a nuestro libre autodesarrollo”.³³

Es decir, si es cierto que lo que vale para las matemáticas vale para las ciencias sociales, bastaría con conocer ese tipo de leyes generales que rigen, por ejemplo, el comportamiento de las mayorías para que lo que emana de ellas nos deje de parecer impuesto, y habría de comprenderlas para ser libres:

Aquello que conoces, de lo que entiendes su necesidad – necesidad racional—, no puedes querer que sea de otra manera y seguir siendo racional. Porque querer que algo sea distinto de lo que debe ser es *pro tanto*, dadas las premisas – las necesidades que rigen el mundo—, ser ignorante e irracional.

Detrás de este razonamiento persiste la idea de que, en lo que toca al comportamiento de las sociedades, hay leyes y verdades absolutas como las hay en matemáticas o física. Siguiendo esta lógica, y para volver al ejemplo mencionado párrafos arriba, alguien podría decir que el contenido de una reforma judicial como la referida, por más coactivo u represor que parezca, en realidad es una expresión de la racionalidad, que la renuencia a aceptarla se debe a la incomprensión, a la ignorancia y

³³ *Idem*

a la irracionalidad, y que en realidad los Estados policíacos son la mejor opción para garantizar la tranquilidad de las sociedades. Ahora ya no reprimo mi deseo de ejercer mi libertad; ahora entiendo que la “verdadera” libertad consiste en comprender y seguir una serie de reglas establecidas, aunque a primera vista parezca que éstas atentan contra mi libertad. En su sentido positivo, la libertad es el entendimiento de las reglas y su acatamiento consiente.

Por supuesto, esta forma de comprender la libertad positiva es, para Berlin, un error, en primer lugar porque no parece justificarse el traslado de los criterios de las ciencias naturales, como la física, al terreno de lo social. Las leyes de la física y de la matemática, ciertamente, se comportan de manera mucho más estable que las leyes del comportamiento humano y de las sociedades:

[...] creer que la naturaleza humana es estática, que sus propiedades esenciales son las mismas en todo tiempo y lugar, y que tal naturaleza está regida por leyes naturales invariables [...] lleva consigo al corolario falaz de que un sabio legislador puede, en principio, crear en cualquier momento una sociedad perfectamente armoniosa mediante la legislación y la educación apropiada, ya que los hombres racionales demandan en toda época y lugar la satisfacción de las mismas necesidades básicas e invariables.³⁴

Para Berlin, esta forma de entender la libertad positiva deriva en la conformación y consolidación de una especie de razón de Estado, a la que cada individuo, si se dice racional, debe ceñirse. “Ésta es la doctrina positiva de la emancipación por la razón. Las formas socializadas de la misma, diferentes y hasta opuestas entre sí, se encuentran en

³⁴ *Ibid.*, p. 227

el corazón mismo de muchos de los credos nacionalistas, comunistas, autoritarios y totalitarios de nuestros días.”³⁵

Sabemos que la característica común de los Estados que se rigen por alguno de los “credos” antes listados es la planificación, tanto política como económica, y que, claro está, se apuntala por un proceso de ideologización de las sociedades —o caso de socialización de la ideología. La planificación consiste precisamente en dar a cada elemento de la sociedad un curso de comportamiento premeditado, producto de la razón, en función del cual todos los hombres habrán de conducirse, y no sólo eso, sino que al hacerlo actuarán libremente, porque lo harán con base en la razón y la razón libera. Diría Berlin: en un Estado “racional”, los conflictos se resuelven con base en soluciones “racionales”, pues la razón del Estado es infalible, así sea por la fuerza.

Ciertamente, como afirma el propio Berlin, detrás de esta identificación de la racionalidad con el verdadero “yo” está el proyecto ilustrado, común en los autores de la época en que escribió Rousseau, muchos de los cuales se vieron influidos por el autor ginebrino. Quizá Kant haya sido el más destacado estudioso de la parte racional del ser humano y de sus implicaciones prácticas. Para el filósofo de Königsberg, un individuo libre lo es tanto de la causalidad natural como de sus propias pasiones.

Como advierte Berlin, Kant —al igual que otros filósofos “individualistas”— acabó “por preguntarse si era posible la vida racional no sólo para el individuo sino para la sociedad, y cómo podría lograrse esto último”³⁶

En efecto, Kant sostiene que es un deber moral pasar del estado de naturaleza al estado civil y vivir bajo leyes públicas de justicia, que tengan carácter coactivo:

³⁵ *Ibid.*, p. 229

³⁶ *Idem*

La unión de muchas personas en orden a cualquier fin (fin común, que todos tienen) se halla en todo contrato social; pero la unión de estas personas que es fin en sí misma (fin que cada uno debe tener) (...) es un deber primordial e incondicionado; tal unión sólo puede encontrarse en una sociedad en la medida en que ésta se halle en estado civil, esto es, en la medida en que constituya una comunidad.³⁷

La Doctrina del Derecho de Kant consiste en la suma de aquellas leyes para las cuales es posible una legislación externa. De esta suma se excluyen, claramente, las leyes éticas, pues para éstas no es posible una legislación tal. La legislación externa arroja leyes coactivas al amparo de las cuales se puede ejercer coerción sobre quienes no las cumplen.

En las primeras páginas de la “Introducción a la doctrina del derecho”, Kant escribe: “el derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad”³⁸. Como se puede apreciar en esta definición, la libertad del arbitrio³⁹ de los individuos es un elemento clave. De hecho, Kant sostiene que el concepto de *derecho* procede enteramente del concepto de *libertad*, en lo que respecta a la convivencia entre los seres humanos: es necesaria la restricción del ejercicio de la libertad exterior (de acción).

Al conjunto de leyes cuya promulgación hace posible la convivencia de los individuos bajo una condición de justicia, mediante la limitación de la libertad de acción, se le conoce como derecho público y su postulado puede leerse: ante la inminente

³⁷ Kant, “De la relación entre teoría y práctica en el derecho político”, en *Teoría y práctica*, Madrid: Tecnos, 1986, p. 26

³⁸ Kant, “Introducción a la doctrina del derecho” en *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 2000, página 39.

³⁹ Arbitrio = capacidad de proponerse fines.

necesidad de coexistir con los demás, se debe abandonar el estado de naturaleza y entrar en el estado jurídico. ¿Por qué es esto un deber moral? La razón para esto, dice Kant, se extrae analíticamente del concepto de *derecho* en las relaciones externas.

Kant identifica dos formas de división de los derechos. La primera de ellas es la división de los derechos como preceptos sistemáticos y distingue al derecho natural (que se basa en principios *a priori* y cuyas leyes, por lo tanto, pueden ser reconocidas *a priori* por la razón) del derecho positivo (cuyas leyes no son vinculantes *a priori*, sino que provienen de la labor legislativa de alguna autoridad competente). La segunda es la división de los derechos en tanto que facultades coactivas, que distingue al derecho innato —que le corresponde a cada individuo por naturaleza— del derecho adquirido (para cuya adquisición, valga la redundancia, es necesaria la intervención de algún acto jurídico).

Ahora bien, Kant señala que sólo existe un derecho innato —*a priori*— que es el derecho a la libertad externa (es decir, la independencia de las acciones de otros) en tanto que pueda coexistir con la libertad de los demás según una ley universal.

El derecho público tiene como fin el posibilitar la convivencia de los individuos bajo una condición de justicia. Esto es, posibilitar la convivencia de los individuos en una relación que contenga las condiciones bajo las cuales todos ellos puedan disfrutar de sus derechos. Tales condiciones no se dan, por ejemplo, en el estado de naturaleza, por el simple hecho de que en el estado natural no hay lo que él llama *justicia distributiva* que no es otra cosa más que la justicia impartida por un juez o tribunal.

En Kant, vivir bajo leyes públicas de justicia es un deber moral porque es la única forma de garantizar el cumplimiento del derecho innato (la libertad), el cual es una

facultad coactiva *a priori*, de la cual el individuo goza por naturaleza, pero que no puede ejercer si no es viviendo bajo una condición de justicia.

Kant retoma y reinterpreta algunos conceptos centrales del *Contrato Social* de Rousseau. En particular, el mismo contrato social deja de ser en Kant un momento fundante en la historia de las sociedades, un convenio real⁴⁰ entre los individuos para la consolidación del soberano, y toma las funciones de una idea necesaria para legitimar al Estado.

Las únicas leyes que legítimamente pueden regular la libertad exterior de los individuos tienen que ser de carácter público, su alcance debe ser común a todos. Pero precisamente porque Kant entendía el concepto de libertad como autogobierno, él sostenía que esas leyes debían ser legisladas por todos, en una voluntad común. Y la autoridad política encargada de elaborar y hacer valer estas leyes, según Kant, también debía de ser vista como una representante de la voluntad común, para que pueda ser considerada legítima. Por tanto, Kant sostiene que la idea de un contrato original entre los hombres es necesaria para sustentar la legitimidad del Estado; si no viésemos al Estado como el representante legítimo de la voluntad común, su autoridad para legislar y aplicar la ley no sería legítima, y necesitamos verla como tal, además, pues de lo contrario careceríamos de las leyes y los derechos imprescindibles para vivir en condición civil. Dado que pasar del estado de naturaleza al estado civil es, en Kant, un deber moral, lo es también su condición necesaria: ver al Estado, a la autoridad política, como representante legítimo de la voluntad común.

En Rousseau, no asume como un deber moral esta visión de la autoridad como representante legítimo de la voluntad general sencillamente porque, para él, la voluntad general es la autoridad. No puede haber, como ya se dijo, representantes de la

⁴⁰ Pareciera ser que Rousseau sí está hablando de un contrato real

soberanía; la soberanía es ejercida por el conjunto de los suscriptores del contrato. Es decir, tanto Rousseau como Kant tienen en mente un modelo de gobierno democrático, sólo que el del ginebrino corresponde o, mejor dicho, está orientado a la llamada democracia directa o de los antiguos –porque era la que se ejercía en Atenas—, en la que predominan los conceptos de isonomía (igualdad ante la ley) e isegoría (derecho a la plaza pública). El de Königsberg, en cambio, tiene en mente un modelo de democracia representativa.

Ha de recordarse que Kant, a diferencia de Rousseau, es un autor liberal, es decir, le atribuye al Estado la función primordial de proteger el ejercicio de las libertades civiles; en tanto que Rousseau piensa que la tarea principal del Estado es corregir la desigualdad.

Sin embargo, ambos le atribuyen un peso primordial a la obediencia que deben mostrar los individuos ante el Estado: para Kant, porque es un deber moral; para Rousseau, porque sería como desobedecerse a uno mismo, es decir, atentar contra el principio del autogobierno, que es, como dice Berlin, la piedra angular del concepto de libertad positiva. De hecho, lo que a Berlin le parece cuestionable en uno y otro autor es que sus teorías, basadas en un criterio positivo de libertad, en el distinguo entre una libertad “falsa” y una “verdadera” –la verdadera es la libertad racional—, dejan abierta la posibilidad del control de las libertades por parte del Estado, incluso de la coacción misma. La inquietud que subyace a la crítica de Berlin a esta concepción de libertad es, justamente, que no se trata en realidad de libertad: para él, la libertad implica la no restricción, actuar de manera “absolutamente” libre, de acuerdo con nuestros deseos, así sea dentro de un marco de acción previamente establecido, que no impida el ejercicio de la libertad de los demás, como lo planteaba Mill. El peligro de entender la libertad en sentido positivo radica en que da margen para que el Estado se inmiscuya

incluso en el interior de ese marco –donde uno debiera ser absolutamente libre—, para “forzarnos” a realizar nuestra “verdadera” libertad, aún a costa de nuestros deseos.

Al final de la alocución sobre “Dos conceptos de libertad”, sentencia Berlin:

El pluralismo, que implica libertad <<negativa>>, me parece un ideal más verdadero y más humano que los fines de aquellos que buscan en las grandes estructuras disciplinarias el ideal del autocontrol <<positivo>> de las clases, de los pueblos o de la entera humanidad. Es más verdadero porque, al menos, reconoce el hecho de que los fines humanos son múltiples, son en parte inconmensurables y están en permanente conflicto. Suponer que todos los valores pueden medirse con el mismo patrón, de forma que sea mera cuestión de examen saber cuál es superior, me parece una forma de ocultar que sabemos que los hombres son agentes libres, y aparentar que las decisiones morales pueden tomarse, en principio, mediante una regla de cálculo. Afirmar que hay una síntesis última que lo reconcilia todo [...] en la que deber e interés son lo mismo; libertad individual y democracia pura (sic) o Estado autoritario son lo mismo, es tapar con metafísica lo que no es sino un autoengaño o pura hipocresía.⁴¹

⁴¹ Berlin, *Op. cit.*, p. 255.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo he intentado mostrar cómo, desde la perspectiva de Rousseau, la sociedad es anterior a todo tipo de desigualdad que no sea la propia desigualdad física. Ésta, por su parte, no cobra relevancia a menos que haya algunos lazos sociales entre los hombres, así sean muy primigenios. La sociedad exponencia estas diferencias, les da relevancia y hace surgir otras –las políticas— que derivan en conflicto entre los hombres y en el establecimiento de relaciones de dominación.

Es decir, la sociedad es un elemento ineludible para explicar la humanidad y su estado de conflicto. Asimismo, he pretendido afirmar que el conflicto es una característica insoslayable de las relaciones humanas, que así como no se puede pensar el conflicto antes de éstas, no se puede pensar a éstas sin aquél. Del mismo modo, la sociedad es una etapa necesaria para el desarrollo pleno de las facultades humanas. Es precisamente por ello que surge la necesidad de fundar un orden. Pero ese orden bien podría eliminar el conflicto en superficie al tiempo de alimentar sus causas originarias. Por tanto, no se necesita cualquier tipo de orden, sino uno en especia. En particular, no se necesita un orden en el que se impongan los intereses de unos cuantos, de una coalición dominante –sin importar del tamaño que ésta sea— sobre el conjunto de la sociedad: ello implicaría formalizar e imponer sólo una visión parcial de cómo las cosas deberían ser. Si algo ha de ser para todos, debe obedecer a los intereses de todos y no de unos cuantos.

En este contexto se inscribe la propuesta que Rousseau plantea en *El Contrato Social*. Había que instaurar un orden en la sociedad, pero un orden que no escondiera

las cadenas de la dominación detrás de un discurso de libertades. Un orden ciertamente y esencialmente democrático, pero que no implicara con ello legitimar gobiernos parciales con base en discursos sobre vigencia de valores de la democracia. Es decir, un orden en que la democracia fuera realidad y no simulación, que obedeciera las necesidades de todos, que respondiera a las demandas de todos sin exclusión. Un orden esencialmente y cabalmente incluyente, en cuya formalización estuviesen incluidos todos, en el que a todos se les tomara como iguales.

La de Rousseau puede leerse, por tanto, una de las más importantes contribuciones a la construcción del espacio de lo público. En la sociedad feudal, por ejemplo, persistía una forma de relación social y política basada en relaciones de vasallaje, un contrato de fidelidad y lealtad del vasallo hacia el señor feudal. Había una vigencia de la relación de servidumbre, y de riqueza con base en la renta de la tierra, basada en la autoproducción y el autoconsumo. Prevalecía una forma de administración patrimonialista y de impartición de justicia señorial. En sentido estricto, no había distinción entre lo público y lo privado. Con el concepto de servidumbre aparecieron categorías sociales, y las personas vivieron en situación estacionaria, no hubo prácticamente movilidad social. Persistía por entonces un orden, pero ciertamente no el que Rousseau hubiera deseado, sobre todo porque se ejercía la dominación por parte de grupos cuyo poder no emanaba de la gente, sino que se heredaba o se adquiría *de facto*. El poder de la iglesia católica en esa etapa, por ejemplo, es amplísimo y en ella radican algunas tareas públicas en la sociedad feudal.

El concepto de Estado moderno comienza a surgir, precisamente, en un momento en que los factores económicos y sociales de cambio empiezan a actuar y a

hacer emerger una idea más moderna del poder. Durante los siglos XVI y XVII, emergió y se desarrolló un reclamo por parte del Estado de algunas potestades y tareas públicas. La consolidación de lo público tuvo que pasar necesariamente por la reducción del poder feudal. Ese proceso atraviesa por una serie de actos expropiatorios por parte del Estado al poder y las facultades de los feudos, es un proceso violento, de imposición, mediante el cual se empieza a construir una idea de poder con base en criterios modernos, y también una nueva concepción de sociedad cuya característica central es que ya no es un orden estacionario, sino dinámico.

Este proceso se va consolidando hasta que la fuerza del Estado comienza a erigirse en una amplia concentración de poder que tiende a la dominación. El Estado moderno monárquico, por ejemplo, se caracteriza por su consolidación como un estado fiscal, por su facultad impositiva de recaudación, a través de la cual busca reforzar sus poderes y garantizar su subsistencia. La necesidad de mantener la subsistencia no es gratuita, ya que en el estado monárquico los grupos de interés afectados, que ejercían un poder *de facto*, siguen manteniendo una fuerza considerable y el reconocimiento de la preponderancia del Estado no se dio de manera inmediata. La consolidación del espacio público requirió en su momento que el Estado hiciera frente a ese tipo de grupos de poder fáctico y a mi parecer es esto lo que Rousseau sabe leer bastante bien al impulsar el concepto de voluntad general. El movimiento dialéctico y conflictivo del Estado en confrontación con algunos grupos de interés particulares y con un gran poder persiste incluso hasta nuestros días.

La apuesta de Rousseau, por tanto, parece ser la de encontrar esa esfera de consolidación del poder estatal en la que, sin que se desdibuje totalmente la frontera

entre la esfera pública y la privada, ciertamente la segunda quede subordinada en la primera, precisamente para evitar que la intervención de los grupos de interés particular —una voluntad particular puede ser suscrita por muchos miembros— no prevalezca sobre el bienestar de todos, pues ello implicaría, en los hechos, un acto de violencia en contra de la facultad soberana de un pueblo, de su derecho de autogobernarse.

En teoría, la democracia representativa es la forma de gobierno que mejor responde y obedece a las necesidades de las sociedades amplias y plurales como la nuestra, pero si algo supo leer Rousseau con sensibilidad y acierto fue precisamente el riesgo que persiste que esas voluntades particulares —como lo son las de los representantes del pueblo— no terminen por integrarse a la voluntad general sino que se vuelvan en todo caso defensores de los intereses privados. Nadie puede dudar de la necesidad de un mecanismo por medio del cual las personas puedan participar de la esfera pública, de la constitución y consolidación del soberano, pero tampoco puede pasarse por alto que el riesgo que implica depositar esa función en alguien más podría implicar que esa persona sólo emplee el sufragio de sus representados como una forma de legitimación de su cargo, no para en efecto integrar en la discusión de los asuntos públicos las voces del pueblo.

Valdría la pena hacer una breve mención del caso mexicano y los desencantos que la población ha tenido por parte de sus representantes, mucho menos del mal que representa para nuestra política la llamada *partidocracia*. De hecho, me parece que uno de los más fuertes argumentos de los grupos empresariales y de los dos principales consorcios televisivos de nuestro país —camarillas que ostentan un poder fáctico e ilegítimo— ha sido precisamente la de criticar el poder desmedido de los partidos

políticos con representación en el Legislativo, sobre todo a raíz de la recién aprobada reforma electoral, que limita la suscripción de propaganda política en los medios de comunicación. Su crítica es acertada pero sus motivos son perversos. Ellos no defienden el derecho de la ciudadanía a decidir por sí misma sino, en última instancia, la libertad de empresa y la facultad de dominación que ejercen sobre las necesidades del pueblo, a fin de cuentas dictadas con base en los fundamentos del mercado y en un esquema que se basa en la acumulación de riqueza, la supervivencia del fuerte y la eliminación del débil, aunque estas categorías ya no se encuentren totalmente determinadas por la diferencia física sino principalmente por la desigualdad social y la insultante concentración de la riqueza en unas cuantas manos.

La inconformidad de ciudadanía con relación a la llamada clase política es evidente; tanto, que al día de hoy se mantienen en boga muchas otras formas de participación en la esfera de lo público, más allá de los mecanismos estrictamente electorales: los movimientos sociales, las organizaciones no gubernamentales, el activismo de la sociedad civil y su creciente demanda de transparencia por parte del gobierno y de espacios para acceder al poder. A fin de cuentas, el reclamo de la ciudadanía a hacer coexistir la felicidad privada con la pública. Lo de Rousseau es uno de los primeros y más influyentes intentos de este acercamiento, para el cual por supuesto escapan totalmente las problemáticas actuales.

Finalmente, con respecto a las críticas liberales en lo concerniente al papel autoritario y antiliberal que pudiera tener la preeminencia de la voluntad general sobre las particulares, es justo decir que Rousseau se presenta a sí mismo más como un pensador de consenso que de disenso e imposición. La caracterización –ciertamente

problemática e insatisfactoria— de la voluntad general no alcanza a escapar a críticas, pero se trata nuevamente de un intento por vincular a los particulares, no importa cuán distintos sean, en la esfera de lo público. El entendería más a la voluntad general como el denominador común de las particulares antes que como una ficción indeterminada, etérea y alejada de ellas.

Bibliografía:

- Rousseau, J.J., *El contrato social o Principios del derecho político*, tr. María José Villaverde, Madrid: Tecnos, 2000.
Del contrato social; discurso sobre las ciencias y las artes; discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, prol., notas y tr. de Mauro Armiño, Madrid: Alianza. 1998.
- Kant, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 2000
“De la relación entre teoría y práctica en el derecho político”
en *Teoría y Práctica*, Madrid: Tecnos, 1986
- Berlin, Isaiah, *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial, 2004
- Hobbes, Thomas, *Leviatán*, tr. Manuel Sánchez Sarto, México: FCE, 2003.
- Locke, Jhon, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, tr. Carlos Mellizo, Madrid: Tecnos, 2006.
- Salazar Carrión, Luis. “Rousseau y la crítica a la modernidad política” en *Para pensar la política*, México: UAM-Iztapalapa, 2004.

- Cohen, Joshua. "Reflections on Rousseau: Autonomy and Democracy", en *Philosophy and Public Affairs*, 15 (3), 1986.
- Fernández Santillán, José F. *Hobbes y Rousseau: Entre la autocracia y la democracia*, México: FCE, 1988.
- Held, David. *Modelos de democracia*, Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- Bobbio, Norberto. *Liberalismo y democracia*, tr. José F. Fernández Santillán, México: FCE, 1989.
- Dent, N. J. H., *Rousseau. An introduction to his Psychological, Social and Political Theory*, Nueva York: Basil Blackwell, 1989.
- Riley, Patrick, *Will and Political Legitimacy*, Harvard: Harvard University Press, 1982.

The general will before Rousseau. The transformation of divine into the civic, Princeton: Princeton University Press, 1986.
- Masters, Roger D., *The political philosophy of Rousseau*, Princeton: Princeton University Press, 1968.

- Morris, Christopher W., (ed.), *The Social Contract Theorists. Critical essays on Hobbes, Locke and Rousseau*, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1999.
- Levine, Andrew, *Engaging political philosophy. From Hobbes to Rawls*, Blackwell.
- Rawls, John, *Lectures on the History of political philosophy*, Harvard: Harvard University Press, 2007.
- Boucher, David, *The social contract from Hobbes to Rawls*, New York: Routledge.
- Rapaczynski, Andrzej, *Nature and Politics, Liberalism in the philosophies of Hobbes, Locke and Rousseau*, London: Cornell University Press
- Kymlicka, Will; *Contemporary political philosophy. An introduction*, Oxford: Clarendon Press, 1991.
- Talmon, Jacob Leib; *The origins of totalitarian democracy*, Londres: Mercury Books, 1961.

- Rabotnikof, Nora; *En busca de un lugar común; el espacio público en la teoría política contemporánea*, México: UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2005.