

281

Universidad Nacional Autónoma de México  
FACULTAD DE DERECHO



**"EL PENSAMIENTO  
DE JUAN JACOBO ROUSSEAU"**

12

90

**TESIS PROFESIONAL**

Que para obtener el Título de  
**LICENCIADO EN DERECHO**

**P r e s e n t a**

**JUAN JOSE GARCIA DE QUEVEDO BAEZA**

MEXICO, D. F.

1970

**11964**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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

## I N D I C E

CAPITULO I	"UNA RAZON ROMANTICA" . . . . .	1
CAPITULO II	"LA FELIZ INFANCIA" . . . . .	14
CAPITULO III	"EL CONTRATO Y EL ARTIFICIO". . . . .	39
CAPITULO IV	"JUAN JACOBO ROUSSEAU Y EL DERECHO - NATURAL" . . . . .	69

CONCLUSIONES

BIBLIOGRAFIA

CAPITULO I

UNA RAZON ROMANTICA.

Los hombres somos en gran medida nuestras lecturas. En ellas encontramos siempre una concepción del mundo, siendo esta concepción (del mundo) la que nos permite enjuiciar a la realidad y a los hombres. La realidad adquiere sentido en la medida que es pensada y los hombres adquieren moralidad en la medida en que son enjuiciados. El hombre, pues, dota de valor a algo que sin su inteligencia y pasión carece de todo sentido. El mundo, de por sí, no es inteligente y la realidad sólo en ella nada explica. Sin el hombre la realidad sólo participa de su propio silencio, de su perfecto silencio. El hombre llena de palabras y razones al mundo para hacerlo habitable y la realidad en su silencio termina proponiéndose como discurso para la razón. Por una astucia de la razón se llena el mundo de moralidad. Dios aparece y la filosofía se encarga hasta de sus propias mentiras. Las gordas palabras de la filosofía se constituyen en "objetos teóricos" permanente y atrapan para siempre al mundo y a los hombres.

Dios, la libertad, el Estado, la Belleza, la Bondad, la -- Virtud, la Justicia, recorren la Historia y los hombres con ellas en la garganta se apoderan del mundo. El hombre, el mundo y la realidad se convierten en tribuna donde para la libertad se creará el Estado, por el Estado la justicia. Dios en su bondad nos propondrá la virtud y por ella la belleza será prácticamente nuestra. Cuando estas gruesas palabras penetraron al mundo, éste perdió para siempre la ingenuidad de su silencio y el mundo perteneció por completo al hombre, el hombre por completo a Dios, la justicia y la libertad por completo al Estado. La virtud y la belleza, mudas para siempre, esperan sólo a que escape el prisionero.

La Pazón, pues, enloqueció al mundo y éste empezó a andar. El hombre dejó de tener sólo nombre y se impuso un apellido: -- nació el sacerdote, el político y el jurista. El sacerdote, que

vendrá a ser nuestro filósofo actual, tiene como función administrar las ideas, darles vida y guillotinarlas; su misión, - los absolutos.

El político, hijo bastardo de la inteligencia pero lleno de sagacidad y astucia, confronta al hombre con los absolutos y de esa mediación estatuye su poder. El jurista, llena de ideas al poder mientras el político llena de poder a las ideas. Se crea pues el templo de la razón y el poder, y el hombre deposita como ofrenda su libertad.

En los grandes sistemas, la razón crea sus propios Estados y queda atrapada. Son los grandes sistemas del pensamiento los que dan cauce al movimiento de la razón y le imponen su propia libertad, su ritmo; luego el pensamiento rompe con los sistemas y vuelve la razón a recobrar una libertad diferente a la que ella misma se había impuesto. Pero el pensamiento termina siempre imponiéndose los marcos de su razón, de su libertad y la razón no encuentra en sí misma su libertad sino negándola, esclavizándola para sí. Es la tragedia de todo pensamiento que se quiere a sí totalizador y sólo un pensamiento totalizador hace posible una concepción del mundo. Todo sistema filosófico es pues dogmático en tanto crea de antemano los términos de la verdad.

Estos sistemas de pensamiento sólo existen realmente en la medida en que son capaces de engendrar Estados. Decimos existir realmente en tanto se socializan, convirtiéndose en conciencia de los hombres.

La Filosofía encuentra en el Estado la fuerza material de su reflexión y el Estado en la Filosofía, la fuerza teórica de legitimación.

Así vemos que toda filosofía es en realidad un pensamiento profundamente interesado en tanto va a tener como objeto el poder del Estado, que toda filosofía nos incumbe directamente pues no sólo nos llenará de razones el mundo del espíritu sino que hablará directamente de nuestra carne, le dará sentido aún a la cotidianidad más banal. Como la filosofía se ha apropiado del mundo, la única forma posible de vivirlo es en los términos por ella establecidos; de no ser así, el hombre sin filosofía, sin una visión del mundo, aparece empobrecido, sin mundo posible, en el más absoluto desamparo, en la más inútil libertad.

En un primer momento la filosofía da razón del mundo, más aún, lo dota de sentido, lo convierte en racional y en esa racionalidad es que el hombre se apodera de él, lo hace suyo, --plenamente humano.

Pero también la razón se encarga de empobrecer al hombre. El mundo que habita, fiel traducción de ella, muestra una realidad tiránica y sombría. Un hombre empequeñecido habitando un mundo hostil y ajeno: hostilidad del mundo que se presenta al hombre, su productor, en una extrañeza que parece no le pertenece: sobrepasarlo y herirlo eternamente. La razón del hombre nada puede y la realidad se encarga con toda su furia de echarle en cara la ruptura de su silencio. Esta realidad desfigurada, deformada, claramente humanizada, vuelve contra el hombre --sus razones, sus propósitos, subvirtiendo cualquier intento --ordenador.

El hombre retoma para sí el silencio roto del mundo y éste, echado a andar, se vuelve furioso contra cualquier pretensión de domarlo. El mundo habla por sí y el hombre camina mudo. Ya no es el hombre quien dará razón del mundo sino el mundo explicará al hombre, le impondrá sus términos; en él se cotejará

cualquier proyecto y todo proyecto sólo por el mundo será re-  
frendado. En el hombre mudo no aparecerá conocimiento alguno, -  
ahora tendrá que ver al mundo, ofrio, pues de él y en él parti-  
rá todo conocimiento, toda verdad, será de él pues no sólo se  
muestra como campo experimentador de verdades sino también con  
propia lengua habla las suyas, por ahora, únicas posibles.

Nos encontramos pues ante una razón que crea las posibili-  
dades mismas de su libertad, de una razón que en su libertad -  
se equivoca y en ese equivocarse anula al hombre que apostó to-  
do a ella. Y también un mundo pervertido, un mundo cuyas razo-  
nes se le presentan amenazadoras al hombre. Un mundo que no pa-  
rece el suyo aunque él mismo lo haya hecho, un mundo en el que  
el hombre sólo reconoce su impotencia, su pérdida de sentido  
después de haber dotado de sentido a todo. Esta escena que nos  
presenta al hombre frente a un mundo que postula una razón que  
ya no es la suya, en la que no puede ni quiere reconocerse,  
una razón que nulifican las nuevas proposiciones del hombre y  
estas nuevas proposiciones se ven, por la fuerza de las cosas,  
sin mundo posible, sin fuerza alguna para materializarse. En-  
tonces se presenta el hombre como una conciencia desgarrada, -  
atormentada, imposibilitado de vivir como suyo algo que hizo -  
pero que ya no le pertenece e impotente para decidir la suerte  
de una razón que ya vive intensamente una vida autónoma, pro-  
pia. Sin mundo y sin inteligencia en la cual confiarlo todo,  
apostararlo todo, desconfiado de la razón por la manera que per-  
virtió un mundo que aparece para él inhabitable, vuelve el hom-  
bre sobre sí y en el silencio de su soledad encuentra la ayuda  
última de todo desterrado: la emoción. Antes que pensar, al  
mundo hay que sentirlo, pues si la inteligencia se equivoca el  
sentimiento siempre nos revelará lo verdadero.

Decíamos que todos los hombres somos deudores de  
nuestras lecturas, mejor, que ellas van a -----

constituírnos de tal manera que nuestra presencia en y ante el mundo, en y ante el pensamiento, en ellas adquirirán cabal explicación. Juan Jacobo Rousseau es para mí, eso que llamamos una lectura fundamental. Juan Jacobo Rousseau, un hombre que vino a cambiar definitivamente el mundo, no perteneció a una familia culta y aristócrata. Este hombre que incendia con su extraordinaria prosa el papel que recorriera su pluma, no es hijo de una educación sistemática. Su destino era el aprendizaje de un oficio que le permitiese vivir con dignidad. Su hogar, trunco para siempre por haber perdido a la madre días después de su nacimiento, no cuenta con un padre estable emocionalmente que atendiera ejemplarmente al pequeño Rousseau. Podemos decir a grandes rasgos, que su familia se caracteriza por ser bastante liberal en la rígida y puritana Ginebra. En su casi adolescencia, Juan Jacobo Rousseau se caracteriza por lecturas pocas y desordenadas pero como hecho fundamental tenemos que ya gusta de largas y solitarias caminatas. Como decíamos, la inestabilidad de su familia produce en él una vida llena de vagabundeos y desórdenes que lo llevan a abandonar la ciudad por temor a ser reprendido por su maestro al que había sido confiado para el aprendizaje de un oficio.

Dentro de las peripecias de su vida juvenil lo vemos cambiando de religión para lograr el pan. Piensa abrazar el catolicismo pero ya joven ve en la cleresía una mediación tramposa e innecesaria en su relación con Dios. Como buen hijo de la reforma protestante piensa en la relación personal con Dios, en la relación directa con los textos sagrados y en la salvación o condenación ve un acto personal de Dios para él. Juan Jacobo Rousseau nunca toma en serio el catolicismo pero sí logra una crítica a la función y al sentido social del sacerdote.

Otro dato importante es que el primer oficio de Juan Jacobo Rousseau es el de transcriptor de música. Con el tiempo se ha

rá conocido por una composición musical. Los continuos vagabundeos de Rousseau son un estímulo constante ya que sólo puede entenderse en función de la naturaleza y en ella encuentra seguridad y plenitud en su ser.

No pretendemos aquí hacer una biografía de Rousseau, en primer lugar porque las anécdotas, datos, fechas y circunstancias importantes en la vida del autor del Contrato Social no son suficientes ni importantes para dibujar su época. En segundo lugar, porque siempre hemos desconfiado de los estudios psicológicos hechos a distancia que pretenden explicar a un hombre y sobre todo cuando ese hombre ha tenido una vida tan extraordinariamente complicada y controvertida como la del autor del Contrato Social. Baste un ejemplo: de su unión con Teresa Lavasseur y su negativa a aceptar los hijos que tuvo con ella depositándolos en un orfanatorio ha brotado la mayor diversidad de explicaciones. Unos afirman que era impotente, otros que avergonzado por su mujer y su condición social rechazó a sus hijos, otros alegan infidelidad constante, etc.. Pero la razón fundamental es que la verdadera biografía de Rousseau nos la presenta él mismo en su extraordinario libro: "Las Confesiones". Nadie mejor que él para hablarnos de su vida. Nadie tan duro como él para explicar sus culpas y nadie tan lúcido para reseñarnos sus amores.

Como biografía pretendemos mejor explicar a nuestro autor a través de dos momentos importantes tanto en su tiempo histórico como en su comportamiento teórico: nos referimos a la Ilustración y al Romanticismo. Queremos explicar cuál fue el mundo teórico de Rousseau, cuáles sus pretensiones, cuáles sus adversarios, contra quiénes y contra qué luchó. Qué significan en su momento los escritos de Juan Jacobo Rousseau y cuál el mundo que abrió. Rousseau vive el Siglo XVIII que contempla la agonía y muerte del Estado Monárquico Moderno y los albores -

del Estado democrático burgués. Como contrapartida para su for-  
mación protestante niega la razón y afirma el sentimiento. El  
corazón humano es el árbitro de los problemas metafísicos y re-  
ligiosos que le asedian constantemente. Rousseau viviendo en  
el Siglo de la razón y de la luz, sostiene las banderas del ro-  
manticismo. El romanticismo es una forma de vida, eliminada --  
por el criterio de que el sentimiento tiene preminencia sobre  
la razón. El perfeccionamiento de la razón a través del senti-  
miento. Pero el romanticismo es una forma de conducta más que  
una teoría de conocimiento, el sentimiento es lo espontáneo, -  
lo natural, y nunca engaña; la razón es lo artificial y la --  
fuente de todos nuestros errores. Por eso la misión de la ra-  
zón consiste, en escuchar a la naturaleza y apegarse lo más po-  
sible a ella. El romántico es un ser ambivalente: por un lado  
se regocija en la soledad y por el otro siente una necesidad -  
imperiosa de comunión; apartado del mundo por su protesta, se  
une a sus semejantes por el sentimiento. Por eso, el teórico -  
del romanticismo tiene como problema fundamental reconciliar -  
al individuo con la sociedad, la naturaleza con la razón y la  
libertad con la espontaneidad.

Rousseau vive en Diderot, Voltaire, y D'Alembert una con-  
fianza y fe absoluta en la razón donde esta erige para sí un -  
tribunal de enjuiciamiento crítico de todo un pasado. De un pa-  
sado que es preciso asumir críticamente desde una razón univer-  
sal y eterna que dará cuenta también del presente y es por eso  
que el Siglo XVIII es bautizado por los enciclopedistas como -  
un siglo filosófico no por lo que este representa en términos  
estrictamente teóricos, sino más bien porque nunca la filoso-  
fía había tratado abiertamente problemas que incumben al hom-  
bre real, concreto, y también con una clara "incidencia políti-  
ca". Enjuiciar al presente significaba también proponer alter-  
nativas.

La filosofía tenía pues la misión de solucionar problemas

humanos y una alta función transformadora. La civilización y la cultura deberían reformar las conciencias y entonces crear un orden conforme a la razón; esto sería el mejor de los mundos posibles. Se acerca pues la filosofía a la vida. Pero Rousseau se aparta de los ilustrados pues su posición es bastante singular dado que, para él, la razón no contribuirá necesariamente a enaltecer y dignificar la existencia del hombre muy por el contrario esta razón la podrá degradar pues solo ella no podrá traducir fielmente la experiencia del hombre. Mientras los ilustrados apostaron todo a la cultura y la civilización, Juan Jacobo Rousseau ya veía en la cultura y en la civilización un aspecto negativo, su lado negativo, que nunca vieron los ilustrados. Cuando en su primer discurso responde negativamente al problema planteado por la academia de Dijon sobre si el progreso de las artes y de las ciencias ha contribuido a corromper o purificar las costumbres, Rousseau hace una crítica demoledora de la civilización y bajo el escudo de las ciencias y artes encuentra un hombre falso, destruido, sin posibilidad alguna de contraponerse con el hombre natural; ve pues al hombre pero distorsionado.

Pero Rousseau permanece fiel al propósito de la ilustración: reformar al hombre reformando su conciencia; pero a diferencia de los hombres de la ilustración, no cree Rousseau que con la sola razón va a ser esto posible pues, para él, sobre la razón tiene primacía el sentimiento. Y así lo dirá en todos sus escritos: "Existir, para nosotros, es sentir, y nuestra sensibilidad es indiscutiblemente anterior a la razón misma". - "Antes de pensar, sentir" <sup>1</sup> Para Rousseau el predominio del sentimiento sobre la razón será una constante y este sentimiento prevalecerá en él aún contra la razón misma porque ese sentimiento es en última instancia el que permitirá a Rousseau volver sobre sí mismo, mirar al hombre en su estricta naturalidad y destruir no bajo las luces de la razón, sino bajo la certeza

de una emoción que se traduce en "luces del interior", la idea del progreso en las ciencias y artes. Rousseau se propone como los ilustrados cambiar y reformar al hombre pero no bajo las luces de la razón sino del sentimiento que le permitirá al hombre apropiarse de su verdadera esencia perdida bajo el peso de la civilización y de la cultura.

Está Rousseau con los ilustrados en la lucha contra un pasado absolutista feudal, pero desconfía de la razón como arma filosófica de lucha y quiere trasladar dicha arma al sentimiento que siempre será verdadero. Porque, ¿quién asegura que la razón no vuelva a equivocarse?. Al mismo tiempo el conocimiento parte de los sentidos, por los sentidos adquiere posibilidad de ser y en los sentidos, su agotamiento. Después de apelar al sentimiento como criterio de verdad y de reencuentro del hombre consigo mismo, es natural que se presente como sensualista y ponga en entredicho a la razón metafísica, creadora de sombras donde el hombre se perderá para siempre. Aparte de lo anterior, para Rousseau, el único conocimiento útil y válido es el del hombre mismo, ¿qué sentido tiene pues una razón abstracta que olvida y hace abstracción de lo más valioso: el hombre?. La Metafísica, nos dice Rousseau, se empeña en saltar los límites de los sentidos, límites que condicionan al corazón, y por ello se plantea una tarea imposible. Todo esto se da en la medida en que la verdad que busca Rousseau no es tanto metafísica sino moral. Rousseau quiere reformar al hombre, de ahí su *Emilio*, tratado de la educación para la libertad; Rousseau quiere reformar al hombre, por eso su *Contrato Social*: sanear a la sociedad para desde la libertad y la igualdad construir un hombre nuevo: su hombre moral.

Rousseau quiere reformar al hombre, de ahí que sin pensar se sin Dios más bien rompe con toda religión y piensa una en términos sociales, una que implique tal vinculación con la --

existencia del Estado, que sin confundirse con él, le sirva de soporte, justificación y cumplimiento. Una nueva religión, un nuevo Dios, para un hombre nuevo, para una sociedad nueva. -- Rousseau en lugar de postular una razón abstracta para hacer una crítica del pasado y cambiar este presente que degrada al hombre, vuelve sobre sí, encuentra la esencia del hombre y de esa esencia encamina su crítica a la existencia del hombre, a su historia. Esa esencia es el hombre natural, el hombre en su estado originario y puro, y en tanto es en sí perfecto no se ha dado jamás históricamente. Sin embargo este estado natural del hombre es ideal, no se ha dado realmente y su importancia estriba en desvalorizar el pasado, descalificar el orden vigente en tanto funda su validez en el pasado o en una instancia trascendente. Pero Rousseau arranca de este planteamiento hipotético, parte del supuesto del "hombre natural" y de un estado natural donde el hombre está consigo; desde esta perspectiva inicia su enjuiciamiento de todo pasado y da armas para destruir su presente que atenta contra el estado originario del hombre.

Se tiene que partir de lo ideal para juzgar lo real. Este estado natural no es una mera animalidad santa, como muchos afirman, pues Rousseau afirma que en el animal todo está dado de una vez para siempre, mientras que lo que caracteriza al hombre es la facultad de hacerse, de producirse una historia y una vida. Ese estado natural no es algo a lo que haya que volver, es una mera hipótesis cuya función es descalificar la realidad presente. No es volver sino hacerse naturalmente, creando una sociedad que no oculte al hombre ni lo suprima sino que revele su ser natural, su esencia. Es por todo lo anterior que Rousseau no puede fundar la esencia humana en la historia, aun que no la niegue pues el hombre se manifiesta a través de ella; pero esa facultad de hacerse, de perfeccionarse en la historia obviamente engendra también su contrario: la facultad de co---

romperse. Los pensadores ilustrados ven en el espíritu una fuerza que se basta a sí misma y avanza a lo largo de la historia hasta imponer su más completo dominio. Rousseau no puede fundar la esencia humana en la historia porque esta demuestra la irracionalidad de una realidad contra la que lucha. En la realidad ve un derecho que legitima desigualdades sociales profundas, mejor dicho, un derecho que imposibilita al hombre para aparecer como debe ser; entonces necesita un Derecho que descalifique al Derecho histórico, y funda un Derecho natural que descalifica al Derecho tal cual aparece en la historia. Un derecho natural que vendrá a ser sancionador de libertades, creador de normas que en su realización el hombre verifique su libertad. Un derecho natural que se propondrá a sí mismo la realización de una igualdad en lo social que sólo se encontraba en ese hipotético estado de naturaleza. Rousseau no puede conciliar razón con historia pues la historia muestra para él una razón depravada capaz de las más altas especulaciones y las más complejas abstracciones pero que en la realidad oprime y deforma al hombre. La razón eterna no puede encontrarse en la médula de la historia porque al fin la historia es para Rousseau la ausencia más grande de razón. La historia no puede fundar lo humano pero en su desenvolvimiento al agudizar todos los males hace necesario ajustar la sociedad llegada a su más extrema desigualdad, a un orden humano conforme a la naturaleza.

Para Rousseau todo parte del hombre y termina en él. Pero al hombre que ve por todos lados este vagabundo solitario es un hombre animalizado por el absolutismo feudal, es un hombre que vive en la más extrema miseria sin vivir las posibilidades del espíritu, un hombre para el que las leyes se le presentan como una sanción de su esclavitud, de su miseria. Por esa realidad que se le presenta a Rousseau de ausencia de libertad y desigualdad social absoluta y siendo su filosofía esencialmente moral es que, para reformar, para cambiar al hombre sea me-

nester primeramente cambiar su mundo. Por ello la actividad teórica del Ginebrino va a ser principalmente política, educativa y religiosa. "Había llegado a ver que todo se relacionaba radicalmente con la política y que de cualquier modo que se obrase ningún pueblo sería otra cosa que aquello que la naturaleza de su gobierno hiciera de él".<sup>2</sup> (Confesiones, libro IX). - Si la sociedad esclaviza al hombre hay que buscar la forma que lo libere porque el hombre sólo es libre en la medida que el otro también lo es y la libertad sólo tiene sentido y valor moral, cuando existe frente a otra libertad, frente a otro hombre y en la socialidad de ambos. Buscar en el nacimiento del Estado el principio de la libertad del hombre y en la libertad del hombre la posibilidad del Estado.

Su producción teórica, decíamos, es política, educativa y religiosa. En el discurso sobre las ciencias y las artes así como en el discurso sobre el origen de la desigualdad, el Ginebrino es eminentemente destructivo. Nada está bien, es preciso cambiarlo todo. Las ciencias y las artes más que construir una sensibilidad y un conocimiento que perfeccionen y liberen al hombre, lo degradan, lo pervierten y lo deforman. Una crítica a la cultura que tiene como base una idea del hombre, una crítica de la cultura que no parte de ella misma, de sus intentos de sus ambiciones, ni de sus problemas; una crítica fundamentada en ese hombre ideal de Rousseau que no produce ese arte, esa ciencia, que enjuicia el Ginebrino. El discurso sobre el origen de la desigualdad quizá lo más hermoso y emotivo que se haya escrito, es pensado como un grito de protesta y rebeldía por la condición desigual del hombre en sociedad. Es una apología de la libertad y la igualdad cuando el hombre se encontraba en su estado de naturaleza. De la libertad e igualdad decimos porque la primera condición para ser libres, es ser iguales. Ese estado natural o paraíso perdido que el hombre deja cuando entra en sociedad es decir, cuando establece la propiedad, marca el ini-

cio de la aceptación de las cadenas que el hombre portará en su recorrido por la historia. La propiedad como fundamento de la sociedad y ésta como la relación de hombres desiguales porque estos hombres con su desigualdad ponen en evidencia su pérdida de libertad.

El discurso sobre el origen de la desigualdad hay que entenderlo necesariamente como el soporte teórico y emocional, - como marco teórico de referencia, de donde partirá toda la problemática que asume y dará respuesta la obra política fundamental de Rousseau: el Contrato Social.

Si la misión del discurso sobre el origen de la desigualdad es destruir, el Contrato Social tiene como objetivo construir, dar una solución a la igualdad en la esfera misma de la propiedad y dar al individuo una personalidad en la esfera de la libertad. Conciliar libertad con igualdad en los marcos de la ley y el Estado es el gran programa político en la obra de Rousseau.

Pero Rousseau quiere reformar al hombre y así como le propone una sociedad como garantía de su libertad se preocupa también de su conciencia y en el Emilio crea un programa para educar al hombre por la libertad y para la libertad. Educar en la libertad para que sea libre, educar por la libertad para que sea hombre. Reconciliar al hombre con la naturaleza de la cual parte y en la que necesariamente se reconocerá. Del Emilio haremos algunas consideraciones en el transcurso del presente escrito.

En lo que se refiere a la transformación de la conciencia del hombre se presenta el problema de la religión. Dios no es problematizado por Rousseau, en esto, rompe definitivamente con

el mundo teórico de su época. Su existencia o inexistencia no le preocupa, pues carece de toda posibilidad de afirmarlo, en tanto los sentidos no le proporcionan dato o conocimiento alguno de El y por otro lado el sentimiento y la emoción se lo sugieren al contemplar la bella e inteligente ordenación de la naturaleza.

A Rousseau le preocupa la instrumentalización de la idea de Dios, esto es, el fenómeno religioso. A Rousseau le preocupa y mucho que las religiones y sus leyes no alteren las normas de la sociedad civil, que no se produzca un enfrentamiento entre las normas del Estado y las leyes religiosas, que el hombre no se escinda entre lo religioso y lo civil, en fin, que el fenómeno del sacerdote y del católico, fundamentalmente, no se de en su sociedad pues marca la alteración del pacto social al prestar obediencia y lealtad a normas distintas de las dictadas por el soberano. Rousseau no acepta la separación engañosa entre lo político y lo espiritual tan propias del cristianismo. Por el contrario al pensar como necesaria a la religión la prefiere propia del Estado, pues la religión tiene como misión para Rousseau la afirmación del pacto social. Rousseau no puede aceptar leyes ni autoridades que no emanen directamente del pacto social.

Por último queremos señalar que Rousseau significó para la Revolución Francesa su instancia de mayor profundización y radicalización en boca de Robespierre y la Revolución Francesa tomó como arma de lucha política e ideológica el pensamiento de Rousseau, pues una característica fundamental de los clásicos políticos es el que su pensamiento se convierta en programa de lucha. Pero también para nuestra América es fundamental la presencia ideológica de Rousseau pues desde Bolívar a Hidalgo pasando por todos los libertadores de nuestras sufridas tierras de América el pensamiento del Ginebrino es invocado como

razones para nuestra libertad.

Con el pensamiento de Rousseau los hombres decapitaron pa  
ra siempre a los reyes y los pueblos de América empezaron a  
construir su libertad.

Baste esto para demostrar la importancia de Juan Jacobo -  
Rousseau.

CAPITULO II

LA FELIZ INFANCIA

Antes de comenzar con la explicación fundamental de las proposiciones centrales que el Discurso sobre el origen de la desigualdad encierra, considero necesario llamar la atención sobre un tema: Cómo explicar un escrito filosófico y político. Esto es si su cabal comprensión sólo es posible a través de un rodeo, rodeo que implica partir para su conocimiento de un objeto diferente al escrito. No será ya el escrito el que nos interese sino fundamentar las razones sociales productoras de ese escrito. No veremos solamente los argumentos que encierra el escrito sino el estado de la sociedad, sus contradicciones, sus aspiraciones. Lo social explicará totalmente todas las razones productoras de ese objeto teórico. Para esta posición lo teórico es explicado por lo social. Pero no sólo explicado sino determinado por ella misma.

Los escritos no hablarán por ellos mismos, serán más bien intermediarios de la sociedad en general y de las clases en lo particular. Para esta posición, decimos, no hay reflexión que escape de las necesidades de las clases sociales. O se habla por ellas o simplemente no se habla. Los escritos no importarán por sus razones autónomas propias, sino que el campo de su importancia será trascendido al escrito mismo siendo las clases las encargadas, al incorporarlas, de mostrar la trascendencia de su discurso. Así al explicar una filosofía explicaremos también la necesidad social e histórica de la producción de esa filosofía a través de los intereses sociales de una clase. Rousseau será visto como un filósofo burgués, como representante teórico de la burguesía en su lucha contra el absolutismo feudal y su necesidad de consolidación. A Rousseau lo explicará la burguesía francesa y sus escritos tendrán importancia en la medida que esta clase haga uso de ellos en su lucha política. La política será el mundo de explicación de toda producción teórica pues la filosofía para esta posición no es más que la lucha de clases en la teoría. Para esta posición un escritor ja

más podrá escapar a las condicionantes que su propia clase social le impone. Esta pertenencia a una clase se expresa en el nivel de la teoría y por la teoría. Todo escrito está determinado por el ser social, la conciencia no es autónoma pues no puede pensar sino lo que le ordena lo social que piense. La conciencia del escritor aparece menospreciada por una dictadura de lo social que sólo le permite reflejarlo. Y el escrito será válido en la medida que una clase social lo incorpore como teoría que razona sus luchas y aspiraciones políticas. En este caso Rousseau será a pesar suyo un filósofo que pertenece completamente a una clase cuyo ideario no solamente no reproduce el programa político de sus escritos sino que los niega en la práctica, como en la teoría. Rousseau nunca hubiera avalado el comportamiento de la burguesía y sin embargo para esta posición Rousseau, a pesar suyo, aparece como uno de sus principales teóricos.

Para esta posición que piensa que toda producción teórica está determinada de antemano por la estructura económica-social al ser el pensamiento interesado y únicamente ideológico en tanto es incapaz de pretender escapar a la utilidad política de clase, el discurso sobre el origen de la desigualdad, la pone en verdaderos apuros y la pone en apuros porque este discurso no es precisamente el discurso de la burguesía. Pero tampoco podría ser el del proletariado en tanto este no se encontraba verdaderamente constituido y consolidado en el momento de Rousseau. Para un marxista, sería difícil explicar el contenido de clase del discurso sobre el origen de la desigualdad cuando dicho discurso, sin invocar al proletariado como clase destinataria de sus proposiciones, tiene como objeto fundar en la propiedad el origen de la desigualdad, de la desdicha y la perversión del hombre y su sociedad. Qué clase social explica la producción del discurso en el momento de su aparición. Qué representante de la ilustración podrá ver en la propiedad el

origen de todo mal. Cómo explicar el que siendo para el liberalismo la propiedad la base material de la libertad venga -- Rousseau a decirnos precisamente lo contrario: que la propiedad es la base material de la desigualdad, de la opresión. Cómo justificar por otro lado la existencia de un escrito que no pertenece a su tiempo desde el momento que los sostenedores de esta posición no pueden admitir la existencia del pensamiento independiente y capaz de crearse sus propias aspiraciones y objetos de reflexión. Por otro lado cómo admitir que autores como Della Volpe rompiendo con su propio método nos propongan -- al Rousseau del discurso sobre el origen de la desigualdad y -- solamente a ese Rousseau, haciendo abstracción de sus otros escritos, como un autor proféticamente pre-marxista. Cómo ver en su pensamiento algo distinto y diferente de la base material -- que pretendidamente fundara todo pensamiento. Luego el pensamiento no agotará el mundo, de su explicación en la estructura de la sociedad, partirá hacia sí mismo para en sus términos entenderse y por sus razones invocarse.

El Discurso sobre el origen de la desigualdad nos presenta la oportunidad de darle al pensamiento, y en este caso extraordinariamente político, una autonomía y una libertad que -- niega la prepotencia de la estructura económica, o ser social, en la que el pensamiento aparece como un reflejo condicionado y determinado de dicha estructura. Con Rousseau no hay muchas posibilidades de explicarlo sólo y por las clases, pues aún -- siendo Rousseau un escritor fundamentalmente político parece -- ser que sus escritos no encuentran completa explicación en las clases sociales de su momento. Voltaire dijo de su Discurso sobre el origen de la desigualdad que era el esfuerzo más ingenioso que un hombre había hecho para llevarlo a andar en cuatro pies.

La afirmación de Voltaire significa que, aun el ser amí-

go de Rousseau y pertenecer a los productores de la Enciclopedia, representar a la burguesía como uno de sus filósofos y por tanto estar empapado de los temas de su tiempo, al enfrentarse al Discurso sobre el origen de la desigualdad no pudo entenderlo y menos aún sospechar sus alcances. Y no lo entendió porque sus propósitos eran diferentes, su tema era otro y su lucha por el progreso, representado por la burguesía en ese momento, lo llevaban a ver en la propiedad su lado únicamente positivo y -- fundador en última instancia de la personalidad del hombre. -- Pues debemos decir que la propiedad como derecho inalienable y absoluto fundaba al individuo como hombre libre frente al estado y al rey.

Lo cierto es que Rousseau no fue entendido. No había una clase que se apropiara de su discurso y por tanto las rebasaba. Los pobres o la pobreza de la Francia de ese momento, no era precisamente al proletariado francés. No habiendo pues una razón material que explicara el Discurso éste fué simplemente -- pensando como la apología de la felicidad en el hombre natural.

Hemos pues demostrado que el ser social o estructura económica no puede explicar totalmente la razón de la conciencia, que la conciencia de un hombre no es sólo el pálido y mecánico reflejo de la lucha y contradicción entre las clases sociales, que el pensamiento no sólo es la realidad pensada y sólo decide de ella cuando la realidad recorre todo su ciclo, que el -- pensamiento no sólo reproduce los intereses de las clases en su mayor inmediatez. Rousseau en su Discurso habla del hombre, pero no en la abstracción del hombre que al universalizarse so lo universaliza los intereses del hombre de la burguesía, --- pues nos habla de un hombre que al instituir la propiedad instituye su esclavitud.

Para explicar entonces un escrito filosófico y político -

no debemos absolutizar uno de los muchos elementos que intervienen en su producción, haciendo de la realidad social el centro privilegiado de toda verdad, el centro de donde todo parte y todo adquiere explicación. Debemos darle al pensamiento y a la conciencia de los hombres la suficiente autonomía para ver en sus ambiciones sus problemas y en sus problemas sus posibilidades. Rousseau nos lo hace ver así cuando con el Discurso sobre el origen de la desigualdad rompe con la problemática teórica de su momento y nos problematiza la propiedad al mostrarnos a la propiedad como causa fundamental de la esclavitud.

Demos pues al pensamiento la posibilidad de explicarse también en sí mismo y a los hombres la capacidad de trascender "con sus luces" las luces de su tiempo.

Lo insólito del Discurso sobre el origen de la desigualdad es que atenta contra la filosofía política de su tiempo. Atenta contra la burguesía y sus teóricos y se propone como el discurso de la subversión al desestabilizar a la sociedad por su origen mismo: la propiedad.

Para el liberalismo la base material de la libertad es la propiedad y la fuente de toda crítica a los absolutismos como pérdida absoluta de la libertad es la absoluta pérdida de la propiedad. El hombre es su propiedad.

Rousseau dedica su Discurso a la República de Ginebra. En esa dedicatoria hace un bosquejo de lo que se propondrá el Contrato Social. Nos dice que su forma de gobierno preferida es la Democracia y la supone en la identificación del pueblo y el soberano. El pueblo creará sus normas y en la sumisión a las leyes los hombres serán libres pues no aceptarán otro amo que la norma misma por él creada.

En el prefacio vuelve sobre una idea expuesta ya en el Discurso sobre las ciencias y las artes al indicarnos que el conocimiento más útil y menos avanzado de todos es el del hombre. Y se pregunta sobre la posibilidad de conocer la fuente de las desigualdades cuando del hombre mismo se desconoce lo más importante pues al quererlo conocer lo situamos fuera de él mismo, es decir, lo queremos conocer de acuerdo a como la sociedad lo ha hecho y no en su estado natural puro. Es por ello que lo compara a la estatua de Glauco que el tiempo, el mar y las tormentas lo habían de tal suerte desfigurado que parecía más bien una bestia feroz que un Dios. El hombre que vemos es para Rousseau un hombre distorsionado por una pasión que cree razonar y un entendimiento que delira. Por eso la dificultad de responder a la primera y más importante cuestión: ¿Qué es el hombre? Esta razón delirante ha ocultado su naturaleza llenándole de conocimientos artificiales y esa misma artificialidad ha creado una ignorancia terrible sobre lo que es la naturaleza del hombre y por consiguiente de lo que es el Derecho natural, pues el Derecho natural y su idea son evidentemente ideas relativas a la naturaleza del hombre.

Para Rousseau hay dos principios anteriores a la razón de donde se desprenden las reglas primeras del Derecho natural: una relativa a nuestro bienestar y conservación y otro en la repugnancia en dañar a todo ser sensible y racional, esto es la piedad. Sin embargo, todos los filósofos se han equivocado, pues al tratar de descubrir la naturaleza del hombre y por tanto el Derecho natural han retratado al hombre-social distorsionado alejado de su naturaleza y lleno de conocimientos que lo ocultan; por esto, la necesidad de explicar al hombre primitivo, natural, haciendo ver que nada más alejado de él que el hombre social.

El Discurso principia con el reconocimiento de dos clases

de desigualdades. Una natural o física porque es establecida por la naturaleza y que consiste en la diferencia de edad, fuerza, capacidad; y la otra moral o política puesto que es creada y establecida por los hombres y consiste en los diferentes privilegios que gozan unos en perjuicio de otros como el ser más rico, más poderoso o de hacerse obedecer. Sin embargo esta desigualdad natural no tiene una relación esencial con la desigualdad moral o política pues esto equivaldría a suponer que los que mandan valen necesariamente más que los que obedecen y que la virtud y sabiduría residen en el rico y poderoso. Cuestión esta que no puede admitirse en hombres libres.

Rousseau encuentra como primer problema al oponerse a la desigualdad entre los hombres el hecho de que Dios nos manda creer que El ha querido tal desigualdad pues El nos ha formado desiguales. Pero Rousseau no quiere discutir con Dios, lo suprime ignorándolo y recurre a la naturaleza y su fuente de conocimiento e interlocutora única. Aparte nos dice que este hombre natural es algo únicamente hipotético que no debe pensarse como una verdad histórica sino como mero razonamiento llamado a esclarecer la naturaleza de las cosas. Pues los filósofos cuando hablan del estado natural del hombre no hacen otra cosa que retratar al hombre civilizado pues lo suponen con la idea de lo justo y de lo injusto. Otros hablan del Derecho natural que tiende a conservar lo que les pertenece sin demostrar qué entienden por pertenecer; en fin todos hablando sin cesar de necesidad, codicia, agresión, deseos y orgullo, han transportado al estado natural del hombre las ideas que había adquirido en la sociedad.

Esto lleva a Rousseau a emprender la historia del hombre de naturaleza a pensarlo desde su estado natural para sacar las constantes que su actividad y su naturaleza dictan de él. Lo analiza en su historia natural, con toda amplitud, desde

que forma parte del animal mismo y pronto se excluye de él por la alimentación, el vestido, etc.. Lo ve robusto y sobre todo, feliz tomando lo que necesita en tanto todas sus necesidades están satisfechas por la naturaleza con sólo mover un brazo. - Lo sabe astuto evitando el peligro frente a feroces bestias y tomando a la mujer naturalmente cuando ella se presenta, sin rendir al amor tributos de sangre como el hombre civilizado. - Pues ¿de qué sirve el amor donde no se reconoce la belleza? Es te hombre en estado de naturaleza es extraordinariamente feliz no estúpidamente feliz, naturalmente feliz. Vive una absoluta independencia, la naturaleza le proporciona satisfacción completa a sus necesidades y él deja de pensar en tanto come y duerme. Este paraíso de la saciedad se ve interrumpido por la Razon, que lleva a decir a Rousseau: "Si la naturaleza nos ha destinado a vivir sanos, me atrevo casi a asegurar que el estado de reflexión es un estado contra natura y que el hombre que medita es un animal depravado".<sup>3</sup>

Pero una diferencia fundamental que existe entre el hombre natural y el animal es la libertad. La naturaleza ordena a todos los animales y la bestia obedece. El hombre experimenta la misma impresión pero se reconoce libre de ceder o resistir, siendo especialmente en la conciencia de esa libertad que se manifiesta la espiritualidad de su alma. Esto es, Rousseau da espiritualidad al hombre en tanto es libre, y esa libertad lo constituye en un ser moral. El hombre en su libertad puede separarse aún de la regla natural, el animal será siempre lo que fue, será siempre lo mismo, mientras que una de las características fundamentales del hombre sea tener una historia, el perfeccionarse, el nunca ser lo mismo. La bestia acepta o rechaza por instinto, es decir: acepta lo que tiene que aceptar o rechaza lo que tiene que rechazar. El hombre acepta o rechaza -- por un acto de libertad. La bestia jamás se podrá separar de lo que le está prescrito, el hombre lo podrá hacer aún perjudicándose, haciéndose daño.

3- Discurso sobre el Origen de la Desigualdad. Pág. 114  
Editorial Porrúa, S.A. México, 1977 Quinta Edición.  
Juan Jacobo Rousseau.

Después de fundar la diferencia fundamental entre el hombre en estado natural y el animal en la libertad y capacidad de perfeccionamiento del hombre como sujeto moral y la bestia como mera reproducción de lo que para ella la naturaleza prescribe o manda, Rousseau tiene que explicar el porque de la razón y lo hace de una forma extraordinariamente bella y nos dice: "El entendimiento humano debe mucho a las pasiones, las cuales debenle a su vez también mucho. Mediante su actividad - nuestro corazón se perfecciona, pues ansiamos conocer porque - deseamos gozar, siendo imposible concebir que aquel que no tenga ni deseos ni temores, se dé la pena de razonar".<sup>4</sup> Aquí vemos en Rousseau una forma humana de ver aparecer el conocimiento - en el hombre. El conocimiento que tiene como fundamento y motor la necesidad de gozar. Queremos conocer porque queremos gozar. Esta es la rebelión teológica del hombre: el conocimiento. Este ángel caído y expulsado del paraíso teológico por llevar la fruta del conocimiento del bien y el mal, esto es el hombre libre y moral, es justificada por Rousseau no en función de la soberbia que el conocimiento implica sino en función del goce que el conocimiento da. Desterrados del huerto de Dios por querer para nosotros el conocimiento, el hombre natural de Rousseau también lo será de ese estado dándose en el razonar la pena y el dolor de descubrir la muerte, su propia muerte. Así dirá Rousseau: "El conocimiento o la idea de lo que es la muerte y sus temores ha sido una de las primeras adquisiciones que el hombre ha hecho al alejarse de la condición animal"<sup>5</sup> El castigo por conocer será entonces el conocimiento más íntimo de nuestra condición: ser para el tiempo, ser para la muerte. El hombre pues pierde su inocencia en el momento en que descubre su propia muerte, el animal jamás sabrá lo que es morir, jamás sabrá lo que es ser infeliz pues la muerte siempre lo sorprenderá. El hombre en cambio no es sorprendido, -- atrapado, por la muerte, más bien la idea de la muerte le sorprende y atrapa para siempre su felicidad. Este hombre bondadoso que vivía en la naturaleza, la realización de sus necesida-

4- Discurso sobre el Origen de la Desigualdad. Pág. 116

5- Discurso sobre el Origen de la Desigualdad. Pág. 117

Editorial Porrúa, S.A. México, 1977 Quinta Edición. J. J. Rousseau.

des, por medio del conocimiento se vuelve desdichado, arrojado para siempre de su ingenuo paraíso, llegando a intentar contra la naturaleza y todos sus principios, contra el Creador mismo, al efectuar el acto que simboliza su desgracia, su más absoluto desgarramiento: darse a sí mismo la muerte. Rousseau pregunta cuándo hemos visto a un animal o a un hombre de los que lla man salvaje realizar acto más contra natura e indigno que el suicidio. La naturaleza toda se estremece cuando un hombre atenta contra sí mismo pues atenta contra ella.

Conocemos porque queremos gozar he ahí la gran trampa del conocimiento: el goce. Es fácil entender porque Rousseau nos dice que el hombre que piensa es un depravado pues el pensar es el que nos lleva al suicidio. Sin el pensamiento el suicidio sería imposible, sin el pensamiento la idea de nuestra muerte jamás aparecería. También el amor es para Rousseau un sentimiento ficticio pues el hombre primitivo de su sexo hacía una mera necesidad natural, no lo pensaba, no lo problematizaba y en su mera práctica lo satisfacía.

El conocimiento viene de nueva cuenta a confundir al hombre y este crea su concepto sobre lo bello. Ya la mujer será adjetivada, el hombre en su instinto se propondrá no sólo la realización de una necesidad sino la espiritualización de la misma.

La naturaleza impulsa un sexo al otro, lo moral determina ese objeto del deseo, lo hace único y exclusivo. El conocimiento crea el amor al conocer lo bello y ese dulce sentimiento recibe como ofrenda del hombre civilizado altares bañados en sangre.

Pero qué sería de este hombre moral dotado de libertad, es decir, del hombre ya con inteligencia si por el conocimiento

to es capaz de darse la muerte y de brindar al amor, (que no es otra cosa que la preferencia por lo bello) baños de sangre, si no fuese poseedor de un principio natural anterior a la razón y que el hombre civilizado no ha podido del todo destruir, como es la piedad. La piedad viene pues en apoyo a la razón y al hombre pero es también un principio natural fundador de todas las virtudes sociales. Sin la piedad y con la razón solamente los hombres no seríamos sino monstruos. Ya veo, nos dice Rousseau, al filósofo tapándose los ojos y los oídos y argumentándose un poco mientras bajo su ventana se asesina impunemente a un semejante. Con la sola y fría razón no sentirá conmiseración alguna y más de algun razonamiento le hará pensar que lo que ve, no existe realmente. La razón sólo da amor para sí, la piedad en cambio nos lleva a colocarnos en el otro, en lugar del que sufre llevándonos a sufrir lo que él. La piedad -- nos lleva a identificarnos directamente con el otro y su dolor. La piedad es lo que sustituye en el estado natural las leyes y las costumbres pues si la virtud sólo fuese adquirida por medio de la razón hace mucho tiempo que el género humano hubiese dejado de existir.

En síntesis para Rousseau el hombre en estado de naturaleza era bueno en tanto no tenía conciencia alguna del mal ni aún del mismo bien, estaba provisto de una piedad natural que lo llevaba a identificarse instintiva y naturalmente con todo ser sensible que sufriera. Pues el hombre natural aún desprovisto de conocimiento no lo estaba de sensibilidad, de una sensibilidad que lo llevaba a reconocerse en todo ser sensible. Esta socialidad en la naturaleza y de hombres naturales está precedida por la piedad como normas pudiendo este hombre postular una máxima instintiva que diría: Haz tó bien con el menor mal posible a los otros, en lugar de una máxima de justicia razonada que dice: Haz a otro lo mismo que quieras que te hagan a tí.<sup>6</sup>

6- Discurso sobre el Origen de la Desigualdad. Pág. 121  
Editorial Porrúa, S.A. México, 1977 Quinta Edición.  
J. J. Rousseau.

El hombre natural obviamente carecía de lenguaje en tanto esto es fundamentalmente una manifestación de la conciencia -- producida por la apropiación y humanización de los objetos particulares que se dan en el mundo. El lenguaje es la materialización de la conciencia, sobre todo, el lenguaje nace de la -- constante socialidad de los hombres, siendo este imposible para el hombre primitivo que sólo permanecía en unión del otro -- cuando el instinto lo llevaba a acercarse a la hembra. Al no existir lasos como la familia, tan pronto agotada su necesidad volvía a su solitaria y vagabunda vida. Nos dice Rousseau que muchos filósofos fundan el poder del Estado en el poder que el padre tiene en la familia y con un ingenio sorprendente nos dice que es precisamente lo contrario que la sociedad funda en la familia el poder del padre. Pero este hombre primitivo no conocía la familia, de tal suerte que dormía bajo el mismo árbol en que había saciado su hambre.

Esta primera parte del discurso que es una verdadera apología del hombre natural, tiene dos méritos extraordinarios: - 1) Hacernos la historia del hombre natural exaltando una historia que en la naturaleza se realiza por medio del sentimiento pues el hombre desprovisto de razón es fundamentalmente feliz. De razón desprovisto porque vive en la naturaleza una sensibilidad en la que no pone de él nada, excepto su naturaleza. Un mundo y una naturaleza en las que el hombre no se diferencia, - les pertenece completamente, es una mera prolongación de ellas. Su primer sentimiento es el de su existencia pero no una existencia que se ve y siente frente al mundo, como algo extraño, - ajeno, sino una existencia en el mundo de la cual el mundo es su existencia. El mundo no le es hostil, es su hogar natural, - la escena y paisaje eternamente idéntico a sí mismo. El hombre natural es una prolongación de él y en él reconoce su esencia natural-sensible. Rousseau funda en el hombre natural algo por

lo que luchará en todos sus escritos y de los que siempre tendrá una viva certeza: la primacía de la emoción sobre la razón. El corazón que siempre hablará por boca de la naturaleza constituido en tribunal permanente para la razón.

Y en esa historia de la feliz emoción que participa con el mundo, Rousseau nos la compara constantemente con la vida amarga del hombre civilizado y decente poseedor de una razón que lo lleva a postular lo suyo frente a lo del otro. De la naturaleza, dirá Rousseau, no se deriva propiedad, ni derecho que la instituya: todo es de todos y no hay razón para el Estado. El hombre toma lo que necesita y no tiene lo que le pertenece.

Esta apología de la felicidad en el hombre natural no es inocente pues tiene como misión demostrar que de la naturaleza no se deriva derecho de propiedad alguno, que esto responde a una convención del hombre y que es algo artificial. Que no se puede invocar al Derecho natural para fundar la propiedad privada sino todo lo contrario, que tal propiedad es un atentado a lo dispuesto por la naturaleza. Que la razón es lo artificial pues el hombre en tanto vivió al margen de ella era feliz y libre. Esta historia del hombre natural, bella reseña de las andanzas del hombre primitivo tiene como función desatar una crítica a la sociedad y al hombre civilizado. Pues qué es el hombre civilizado sino la suma de desdichas frente a la suma de felicidad que era el hombre en estado natural. Para desacreditar la propiedad privada era preciso esta reseña del hombre natural, hombre cuya naturalidad estriba fundamentalmente en la ausencia del concepto tuyo y mío.

2) Que este hipotético estado natural suprime a Dios. Es interesante observar que el hombre feliz no tiene necesidad de Dios alguno. El sentimiento no lo acerca a Dios y no encontra-

mos pasaje en el hombre primitivo que dedique algún párrafo a la idea de Dios. Esto nos indica claramente que para Rousseau la idea de Dios nace con la idea del Estado y de la propiedad. Dios es producto de la civilización, es decir de la misma razón, que crea la propiedad y el Estado. Y como la propiedad es una invención artificial del hombre, Dios es también artificial, invención de la razón que delira y enloquece al hombre privándolo al construir la sociedad de su felicidad primitiva. ¿No es adelantarse a su tiempo pensar una historia del hombre donde los planes de Dios no tienen cabida alguna? ¿No es casi blasfemo pretender que la felicidad del hombre se cimentaba en un corazón y en una emoción donde Dios estaba ausente y que sólo lo aparece la idea de El con el hombre civilizado, es decir, con un hombre que alejado de su estado natural, se convierte en un ser desdichado y depravado? Esto dará como resultado que en Rousseau el hombre y sólo él construye por la razón y sus artificios sus cadenas, su historia.

El primitivo y buen salvaje Roussonianos va a perder toda inocencia, toda bondad. De solitario espectador de un universo que ni le asusta, ni le intriga y al que da toda indiferencia posible; de un universo armonioso y silencioso, este hombre solitario del universo de otros hombres en sociedad llenará de guerras y sangre humana haciendo temblar las entrañas de este mundo antes armónico y callado. El hombre ya no tendrá sólo el interés de su felicidad sino en unión de otros procurará ser el mejor y hacer sentir su presencia en los otros por medio de la dominación y la admiración.

Debemos recordar que para Rousseau existe una desigualdad anterior a la que el hombre ha instituido al fundar la propiedad y que esa desigualdad primera es natural, está dada por la naturaleza. El más inteligente y astuto obtendrá admiración y respeto de los otros hombres; el más fuerte y valiente será temido y respetado. Estas diferencias naturales tendrán mucho --

que ver con la desigualdad social del hombre.

Estas desigualdades naturales llevarán al egoísmo, amor para sí, y a la preferencia; nuevamente Rousseau nos presenta a la inteligencia del hombre como portadora de desgracias. El mérito distinguirá a unos de otros y las preferencias por el mérito empezarán a tener repercusión, individualizando al hombre y haciéndolo portador de privilegios. Esta primera y natural desigualdad entre los hombres y un funesto descubrimiento que sólo la desventura de un terrible azar hizo posible, como es el hierro y la agricultura, presentaron las condiciones para que se diera la sociedad. Fue preciso, nos dice Rousseau, que un hombre pensase en la conveniencia de tener alimentación para dos, de prever el futuro y tratar de realizar tal prevención en la obtención de necesidades que trascendía lo estrictamente necesario. Los hombres pues comenzaron a permanecer unidos al ver en ellos las mismas conductas, iguales comportamientos, idénticas necesidades. Los sexos se reconocieron y permanecieron unidos, los hombres se representaban frente a otros hombres y uniendo sus fuerzas consiguieron lo necesario para todos. El ocio engendró las artes y ciencias, la desigualdad natural engendró preferencias y los hombres buscaron acrecentar tales diferencias para sentirse honrados, admirados. El amor propio trajo consigo envidias y algunos primeros brotes de rivalidad. Ya no fue sólo el sexo sin más lo que llevó al hombre con la mujer, sino el mérito por su belleza; la fuerza los hizo temibles ante otros y la astucia respetados. La aceptación y reconocimiento de esta desigualdad natural creó individuos orgullosos de su desigualdad, de su diferencia respecto a otros, de su peculiaridad.

El espíritu del hombre se desarrolló como nunca y el ingenio obtuvo recompensas. Es importante ver como Rousseau quiere hacernos sentir la importancia que tiene en el hombre la

aceptación de su diferencia respecto al otro, su irrepetibilidad como individuo y su intransferibilidad como ser que tiene en sí una vocación natural.

Esta desigualdad natural junto al descubrimiento de la metalurgia y la agricultura será lo que llevará a construir en el hombre la rivalidad frente a los otros, el concurso y la lucha de intereses. El hombre con conciencia de sí exigirá su afirmación mediante el dominio y la supeditación del otro, con su riqueza querrá la pobreza del otro. Con la agricultura provino necesariamente el cultivo de las tierras y con ese cultivo, su repartición; esta repartición engendró necesariamente las primeras reglas de justicia, pues para darle a cada uno lo suyo era necesario que cada cual tuviese algo. Esto unido a la interdependencia, pues el hombre tenía necesidad del otro para su reconocimiento, como al poseer uno lo de dos trajo consigo fatalmente el derecho de propiedad. Es importante señalar que en Rousseau el origen de la propiedad nace en el trabajo. Que sin el trabajo no hay posibilidad alguna de propiedad pues mediante él, el hombre se reconoce en un producto que considera suyo.

No es la Divinidad, ni el derecho del más fuerte, contra el que siempre lucha Rousseau, el que instituya la propiedad sino el trabajo. El trabajo como la primera incorporación que hace el hombre de su humanidad a la naturaleza. No es tampoco el derecho del primer ocupante lo que va a justificar la propiedad frente al otro, pues no le pertenece nada a lo que no incorpore su persona mediante la transformación de lo dado. Algo es suyo en la medida en que sea él, algo le pertenece en la medida en que se incorpore a su persona mediante el trabajo. Mediante la agricultura la naturaleza parió algo que ella sola nunca hubiere hecho, fue necesaria pues la presencia del hombre, del hombre que hace dar a la naturaleza algo que por ella no había dispuesto.

Al trabajo debemos añadir el talento y por el talento las diferencias en el trabajo. Estas diferencias en el trabajo crean diferencias en la riqueza misma que implica ya la creación de intereses. Esto es: el hombre se reconoce en su riqueza y por mediación de ella en el otro hombre. Esto trae, por consiguiente, una verdadera guerra de intereses, de hombres -- contra hombres en la medida que ya poseen algo exterior a su persona pero al mismo tiempo su persona se encuentra en esa exterioridad de la que reclaman un derecho y reclaman el mismo -- derecho a su propiedad que a su vida, pues su vida está puesta en la propiedad.

Queremos señalar solamente que al hacer Rousseau del trabajo la fuente y la justificación de la propiedad, (del trabajo como origen y creador de la propiedad), Rousseau adquiere plena vigencia hasta nuestros días. Y no sólo dentro del concepto capitalista y democrático de la propiedad sino también aunque parezca paradójico dentro del concepto marxista del robo de la propiedad, pues para el marxismo el capitalista efectúa un verdadero robo sobre el trabajador, al privarlo por medio del salario, de la posesión íntegra del objeto por él producido. Rousseau presenta al hombre esclavizado no sólo porque acepta normas que regulen su libertad, sino porque el propietario crea normas que al asegurar su propiedad hace de los no -- propietarios hombres imposibilitados a poseer propiedad alguna.

Pero, ¿por qué razón los hombres no se convirtieron todos en propietarios? Por la desigualdad natural, porque no todos eran igualmente fuertes e igualmente astutos. Porque no trabajaban lo mismo, ni con la misma astucia. Porque esta desigualdad natural vióse injustamente alterada y profundizada con el nacimiento de la propiedad y de sus leyes; porque las leyes acentuaron injustamente y sin proporción esta desigualdad natural primera que no corresponde a la terrible desigualdad de

los hombres en sociedad. Porque las leyes de la sociedad no corresponden a la desigualdad natural.

Pero el propietario no existe solo, existe frente a otro propietario y frente al que carece de toda propiedad. Su riqueza es posible gracias a la pobreza, gracias a un no propietario, de tal manera que el pobre trabaja para la propiedad del otro, de otro hombre, del propietario. Pero al depender la propiedad del propietario de la ausencia de propiedad del pobre, el rico crea para sí una esclavitud. Su propiedad depende de la ausencia de propiedad. De tal manera que nos dirá Rousseau que el rico sintiéndose amo es en realidad esclavo y es esclavo de la propia esclavitud por él erigida al fundar la propiedad. Rousseau nos dice también que llegado el momento en que se acrecienta la propiedad ésta sólo puede plantearse para fortalecer una lucha, no ya contra el no propietario al que esclaviza esclavisándose, sino contra el otro propietario. Se crea pues un estado de guerra total, de absoluta inseguridad para el propietario en tanto todos atentan contra él, atentando también él contra todos.

Lo importante de esta guerra que nos presenta Rousseau es el motivo que le da origen. Otros filósofos para demostrar el origen de la sociedad recurrieron a ideas de bondad o maldad en los hombres. Para Hobbes, por ejemplo, el hombre de naturaleza es malo y feroz: la sociedad vendría a atemperar tal maldad. En Rousseau, el hombre muy lejos de ser el lobo del hombre en su estado natural era la imagen misma de la timidez y bondad. Es preciso, para Rousseau, que el hombre coma carne humana y esto lo hace al instituir la propiedad para ver en su semejante a un adversario. La propiedad hará del hombre bueno por naturaleza, lobo del propietario y del sin propiedad alguna. Es la propiedad pues el origen de todo mal, su bondad natural será dejada atrás para siempre y en su lugar aparecerán

las guerras ensangrentadas del propietario.

Rousseau nos retrata así el mundo y el estado del pobre:--  
"y los super numerarios que la debilidad o la violencia habían impedido adquirir (propiedad) a su vez, convertidos en pobres, sin haber adquirido nada, pues aún cambiando todo en torno suyo sólo ellos no habían cambiado".<sup>7</sup>

Esto es, los pobres viviendo un mundo de propietarios es decir un mundo donde la propiedad exigía su pobreza. Pero -- Rousseau ya ve en la propiedad el origen de la guerra y en -- esos pobres intereses antagónicos con el propietario. Un mundo distinto donde el ingenio y la inteligencia se profundizan con la propiedad, un mundo artificial si se quiere pero distinto -- al natural donde el pobre permanece simplemente más empobrecido.

El que Rousseau no haya fundado la dominación en el más -- fuerte sino en el propietario es también una idea de largo alcance, porque ya no será el hombre natural el culpable de la -- desdicha, de la desigualdad y de la esclavitud, sino la propiedad, la creadora de toda perversión.

Esta guerra total hacía imposible cualquier seguridad para el rico en su vida como para su propiedad, pues así como por la fuerza la mantenía, con la misma fuerza podía ser despojado. Si su propiedad se debía al despojo del no propietario éste podía por la fuerza también despojar al propietario. Queremos señalar que esta guerra total entre hombres, por sus intereses, bien puede ser un claro antecedente de la lucha de clases marxista, dado que esta guerra tiene como fundamento la -- propiedad y el despojo del trabajador que lo convierte de por vida, en lenguaje de Rousseau, en supernumerario y en lenguaje moderno en proletario.

7- Discurso sobre el Origen de la Desigualdad. Pág. 137  
Editorial Porrúa, S.A. México, 1977 Quinta Edición.  
J. J. Rousseau.

Haciendo clara la advertencia, para no caer en posiciones como las sostenidas por Della Volpe, que Rousseau pondrá remedio a la guerra total y a la sociedad esclavizante que de ella se produce con el Contrato Social cuya estructura y funcionamiento liquidará por medio de la ley y la voluntad general -- cualquier antagonismo y lucha.

En otras palabras, Rousseau pretenderá por medio del Contrato Social liquidar la desigualdad creando hombres libres y por tanto iguales. La solución al discurso sobre el origen de la desigualdad, es decir, a la propiedad y esclavitud que de ella se derivan, nacerá con su Contrato Social.

La lucha de clases se daría antes de la fórmula Rousseauiana de suprimirla que es la voluntad general.

Pero esta guerra total es fundamentalmente lesiva al propietario quien se ve en la necesidad de asegurar su propiedad proponiendo una fórmula de asociación con leyes y fuerza tal que aleje todo peligro: " el rico, constreñido por la necesidad, concibió al fin el proyecto más arduo que haya jamás realizado el espíritu humano: el de emplear en su favor las mismas fuerzas de los que lo atacaban, de hacer de sus adversarios sus defensores, de inspirarles otras máximas y darles otras instituciones que le fuesen tan favorables a él como contrario le era al Derecho natural". "Unámonos -les dijo- para garantizar contra la opresión a los débiles, contener los ambiciosos y asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertenece. Instituyamos reglamentos de justicia y de paz a los cuales todos estemos obligados a conformarnos, sin excepción de persona, y que reparen de alguna forma los caprichos de la fortuna, sometiendo -- igualmente el poderoso y el débil a mutuos deberes. En una palabra, en vez de emplear nuestra fuerza contra nosotros mismos, unámonos en un poder supremo que nos gobierne mediante sabias leyes, que proteja y defienda a todos los miembros de la asocia

ción, rechaze los enemigos comunes y nos mantenga en una eterna concordia".<sup>8</sup>

Es interesante la formulación que hace Rousseau de la intención, en sus palabras, del pacto social. Este significa que fue producto de un embuste, de una argucia creada por los detentadores de la propiedad para mantener desiguales y, por tanto, esclavos a los hombres. Las leyes nacidas de una asociación tal tendrán que ser necesariamente leyes alejadas de las naturales y contrarias al Derecho natural por ser contrarias al interés de hombres libres. Pues al establecer la ley de la propiedad y por tanto de la desigualdad, que dividía al género humano en distintas clases, todos los que aceptaron tal proposición corrieron al encuentro de sus cadenas y las gentes más decentes contaron entre sus deberes degollar a sus semejantes. La creación de tal sociedad tuvo que ser necesariamente obra de los propietarios pues sólo ellos se beneficiaban de tal pacto, contrario al Derecho natural, dado que les aseguraba leyes que al asegurar la propiedad aseguraban su dominio sobre los hombres y la seguridad de su riqueza.

Esta ley que habían creado los propietarios para asegurar su propiedad frente a la guerra desatada viene a constituir la esencia del Estado y el Estado la esencia de la propiedad, para ser el Estado de los propietarios. Esta situación de rico y pobre bien pronto se constituyó, por medio del Estado, en la de débil y poderoso terminando en la de amo y esclavo. Los hombres perdieron bien pronto su poca libertad creándose un amo pues la desigualdad se profundizó a tal extremo que siendo tan desiguales era imposible ser libres. Esta gran idea Rousseauiana de la libertad entre iguales va a trascender su tiempo y nuestro tiempo para convertirse en utopía y pasión por encontrar a través de este imperativo la esperanza de una vida feliz. El hecho de que Rousseau haya visto en la propiedad la

8- Discurso sobre el Origen de la Desigualdad. Pág. 138  
Editorial Porrúa, S.A. México, 1977 Quinta Edición.  
J. J. Rousseau.

fuerza de toda desigualdad es importante, pero el que haya pensado en la propiedad como la negación de la libertad es verdaderamente sorprendente. La propiedad crea amos y déspotas para los pueblos, pues la propiedad como principio organizador de la sociedad va a distorsionar por medio de sus leyes de tal manera la naturaleza del Estado que este terminará creando hombres que tomarán al Estado como propiedad de ellos.

Esta es otra gran visión de Rousseau adelantándose a su tiempo y postulando algo que el marxismo verá como hallazgo suyo: El Estado como estado de una clase y, más concretamente, como casa del propietario para perpetuar su propiedad, imponiendo su dominio. La propiedad es el origen de la ley. La ley nace por la propiedad teniendo como misión asegurarla y protegerla. El sentido de la ley es el de la propiedad, y el sentido de la propiedad es dejar a los hombres sin ley natural alguna; escindidos de su estado natural y sin ser hombres por haberse convertido en esclavos de la propiedad. Y quien no es libre no es hombre pues decir que un hombre es esclavo implica afirmar que un hombre no es hombre.

Rousseau sigue convertido en un verdadero profeta al afirmar que una sociedad trajo como consecuencia a otra hasta poblar al mundo llevando a su interior los gritos de guerra, armando a sus miembros para defenderla del exterior mientras las pocas libertades se restringían aún más y con el pretexto de defenderse de un enemigo exterior considerar las reclamaciones de los débiles como rumores sediciosos que atentan contra la seguridad del Estado.

Esta actualidad verdaderamente dolorosa del Ginebrino nos sugiere que, vista la propiedad con todos los alcances que tiene para el hombre y su libertad hasta convertirlo en esclavo, lo tiene también para el Estado que sin proponerse el bien de

todos lo lleva a un estado de guerra entre otros Estados convirtiéndolo en principio de soberanías. Era previsible que si la propiedad trae un estado de guerra, por la contraposición de intereses entre los miembros de una comunidad, y que si esa comunidad está representada por un Estado que legitima tal guerra, este Estado frente a los demás vive una guerra constante y que tal guerra sólo termine con la esclavitud de unos estados a otros.

Lo mismo que produce la propiedad entre los hombres producirá entre los Estados, la misma esclavitud de unos hombres para otros la tendrán unos Estados frente a otros porque vivirán la guerra de la propiedad. La propiedad es la fuente de todo mal y de todo Estado.

Rousseau pensó el origen de la sociedad, pero también alcanzó a escribir el fin del Estado, pues del comportamiento del Estado para sus miembros pudo desprender el comportamiento del Estado para otro Estado. Si esclaviza y sólo puede existir en la esclavitud de sus miembros hacia el exterior tendrá el mismo comportamiento. Y todo este dolor y toda esta desgracia se explican por la propiedad; adquieren sentido en la propiedad y son sólo posibles por la existencia de la propiedad. Sin embargo Rousseau ve en la propiedad también un lado positivo: la creación de la cultura y la civilización, la formación de las ciencias y las artes, la realización del espíritu humano, llegando la inteligencia del hombre hasta el grado de ver lo innecesario del dolor y el sufrimiento engendrados por la existencia de la propiedad y, suprimiéndola, encontrarnos de nueva cuenta libres e iguales desterrando por la fuerza al déspota propietario que se apoderó por la fuerza misma del Estado. - Pues si no hay ley que impida al Príncipe su abdicación menos habrá ley que impida al pueblo la disolución de la sociedad y el repudio de la norma que dió nacimiento al Estado.

Y dándoles Rousseau a los pueblos el derecho a la violencia, consagra para siempre la justicia de un acto que tiene como finalidad romper las cadenas que impone el tirano; y si quien tiraniza es la propiedad por medio de las instituciones y hombres por ella creadas, consagra Rousseau el derecho del pueblo a ejercer la violencia y desterrar para siempre la propiedad, a su Estado y a sus hombres. La fuerza únicamente la sostenía. La fuerza la derriba.

Rousseau al describirnos al hombre civilizado bajo el régimen de propiedad privada encuentra en el político la imagen más elocuente y nos dice: "trabaja hasta la muerte, corre si se quiere tras ella para colocarse en estado de vivir, o renuncia a la vida para alcanzar la inmortalidad; obsequia a los grandes que odia y a los ricos que desprecia, sin excusar ningún medio para alcanzar el honor de servirles; jactase orgulloso de su bajez y de la protección que recibe, y ufano de su esclavitud, habla con desdén de los que no tienen el honor de compartirla" <sup>9</sup> Pues las palabras poder y reputación han formado parte esencial de estos nuevos esclavos que viven únicamente para mandar y obedecer; mientras mandan se afirman en la esclavitud del que obedece y mientras obedecen afirman el poder de quien los esclaviza. Esta es la condición del hombre civilizado, mientras el hombre en estado natural libre y viviendo para su libertad primero daríase la muerte que aceptar vivir entre cadenas. El salvaje, el hombre en estado natural, vive en él mismo; el hombre sociable fuera de sí. Y no puede vivir en él mismo porque vive para la propiedad y por la propiedad.

El hombre en estado natural era una hipótesis que al postularse tenía como misión realizar una crítica del hombre y el orden social. Un mero artificio intelectual creado para descalificar al hombre social. Este hombre de naturaleza era un mero postulado teórico y ese derecho natural un absoluto simulacro.

9- El Discurso sobre el Origen de la Desigualdad. Pág. 148  
Editorial Porrúa, S.A. México, 1977 Quinta Edición. J. J. Rousseau.

CAPITULO III

EL CONTRATO Y EL ARTIFICIO

¿Cuáles son las condiciones que dan origen al planteo del problema del Contrato Social? El estado de guerra. Esto es, la guerra de intereses particulares, guerra que llega a poner en entredicho a tales intereses. Ha llegado el momento en que tal guerra hace imposible la existencia del hombre y su libertad. Pues el hombre está poseído de un interés que es fundamentalmente su vida, su libertad y su propiedad. Esto convierte al hombre en su interés y tal particularidad lo lleva a un enfrentamiento que pone en peligro su interés que es él mismo. El antecedente y origen que dará nacimiento al Contrato Social es pues la guerra total de los intereses particulares. Es decir, Rousseau descarta toda hipótesis de un fundamento natural del cuerpo social.

El estado de guerra total es el antecedente y origen del Contrato Social ya que Rousseau se propone el nacimiento del Contrato como la única posibilidad dentro de esa guerra de intereses particulares de salvar al hombre en su libertad y en su propiedad. Ese interés particular (libertad + bienes + vida) es el sustento y apoyo de la fórmula Roussoniana del Contrato Social. Si la oposición de intereses particulares ha hecho necesaria la creación de la sociedad, es el acuerdo de estos mismos intereses lo que la he hecho posible.

Por tanto la creación de la fórmula Contrato Social no se fundamentará en una solución trascendente, la apelación de un tercero, Dios o la razón, ni tampoco en una supuesta necesidad natural. Rousseau verá al hombre tal cual es, ya no lo postulará dentro de una idealidad que lo haga posible una sociedad también ideal, Rousseau no le meterá al hombre atributos esenciales como la justicia o bondad de donde se desprenderían normas justas para el nacimiento de una sociedad justa. No par

te de una pretendida esencia del hombre para fundar de ahí una sociedad que corresponda a tal esencia. No plantea tampoco la existencia de razones naturales, ni derechos naturales que -- lleven fatalmente al hombre a dar cauce a tal razón o derechos en la fundamentación de la sociedad. Rousseau no puede tampoco fundar en la fuerza ni en la violencia a la sociedad, pues esto le impediría lograr el objetivo del Contrato Social cuya finalidad es preservar la libertad. La libertad condición esencial del hombre, pues afirmar que un hombre no es libre en palabras de Rousseau significa decir que un hombre no es hombre. El objeto político del Contrato Social, será hacer posible la libertad, más aún sancionar la libertad como imperativo de la fórmula social pues quiere una sociedad de hombres que sólo lo serán en la medida en que tal fórmula constituya su libertad.

Aparentemente Rousseau toma la solución tradicional de la escuela del Derecho natural que concibe en el concepto jurídico del Contrato el origen de la sociedad civil y del Estado.

¿En qué consiste un contrato? ¿Cuáles son sus elementos constitutivos? Reducido a su expresión esquemática, un contrato es un convenio celebrado entre dos o más partes intervinientes para proceder a un intercambio. Por ejemplo, el contrato de sometimiento clásico entre el pueblo y el príncipe. El intercambio versa sobre los siguientes términos: el pueblo promete al príncipe obediencia, y el príncipe promete garantizar el bien del pueblo (ante todo por el respeto a las leyes fundamentales).

En el capítulo IV del libro I del Contrato Social, Rousseau va a descartar la fórmula que Grocio nos da para explicar el origen de la sociedad y la va a descartar fundamentalmente porque tal contrato tiene como base la esclavitud, se sustenta en la esclavitud, Rousseau dirá que un hombre que se da a otro

gratuitamente es un loco y un pueblo que da su libertad a un rey es otro tanto: la locura no hace derecho. Renunciar a la libertad es renunciar a la condición de hombre y las palabras esclavo y derecho son contradictorias, y excluyentes. Rousseau no podrá aceptar nunca la formulación de Grocio esencialmente porque la finalidad que Rousseau persigue en el Contrato Social es formular a la libertad como esencial a él.

Hobbes parte al igual que Rousseau del estado de guerra y formula un contrato en el que los individuos convienen entre sí en beneficio de una tercera parte interviniente, que es interviniente en cuanto lo toma todo (el poder absoluto) pero no interviene en el contrato, ya que es exterior a él y no le entrega nada. Todos los individuos contratan unos con otros para darle todo al príncipe.

La grandeza teórica de Rousseau consiste en hacerse cargo de lo más terrible de Hobbes: el estado de guerra como estado universal y perpetuo, el rechazo de toda solución trascendente y el contrato de alienación total, generador de poder absoluto como esencia de todo poder. Pero el arma de Rousseau contra Hobbes consiste en transformar la alienación total en la exterioridad, en la alienación total en la interioridad: el príncipe de Hobbes será el soberano de Rousseau. Rousseau partiendo de los términos mismos de la problemática de Hobbes da una respuesta diferente y lo hace, volvemos a repetirlo, porque el motivo político y filosófico de este objeto teórico "Contrato Social" desde el cual Rousseau piensa la filosofía y la política, es la libertad. Para Rousseau donde hay un esclavo no hay derecho donde hay un déspota no hay libertad, no hay hombres. La característica fundamental del Contrato Social es evitar la existencia del esclavo y el amo, el propósito es la libertad que sólo es posible en la igualdad.

Rousseau va a hacer uso del Contrato para constituir la

sociedad, pero este contrato no va a tener las características de todo contrato, va a ser un contrato especial, un contrato de naturaleza específica. En todo contrato encontramos siempre dos partes y todo contrato es un *toma y daca*.

En Rousseau el contrato no será verdaderamente un contrato en su sentido jurídico. El pueblo no pactará con un príncipe para que le gobierne y asegure su libertad y sus bienes. En el contrato Rousseauiano no habrá dos partes. Y esto será sólo posible mediante la formulación que hace Rousseau en el capítulo VI libro I del Contrato Social. "Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes" "Las cláusulas de la asociación se reducen a una: "la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad entera, porque, primeramente, dándose por completo cada uno de los asociados, la condición es igual para todos; y siendo igual, ninguno tiene interés en hacerla onerosa para los demás. La esencia del pacto será la siguiente: "Cada uno pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y cada miembro como parte indivisible del todo"<sup>12</sup>

En el capítulo VI del libro primero del Contrato Social, está sustentada toda la teoría en la que se basa el Contrato. Aquí vemos como no aparece la formulación clásica del Contrato jurídico. No hay dos partes. El mérito ideológico está "en el pueblo estatuyendo sobre sí mismo". Una parte es el individuo con sus bienes y su libertad contratando consigo mismo. Y esto lo harán todos. Todos contratarán con ellos y con todos, la enajenación absoluta de sus bienes y libertad. En ese momento nacerá la segunda parte: la comunidad. La particularidad del Contrato Social es ser una convención de intercambio celebrada

11- Contrato Social. Cap. VI, Libro I. Pág. 9

12- Contrato Social. Cap. VI, Libro I. Pág. 9

Editorial Porrúa, S.A. Quinta Edición 1977 México.  
Juan Jacobo Rousseau.

entre dos partes intervinientes (como en todo contrato), la segunda de las cuales no pre-existe al contrato, ya que es un producto de éste. La segunda parte, no es ni anterior ni exterior al contrato, es el producto mismo del contrato, su objeto, su fin. "El pacto social es de una naturaleza particular y solo propia de él en cuanto el pueblo solo contrata consigo mismo". (El Emilio). 13

De hecho el Contrato Social no es un contrato sino el acto constitutivo de la segunda parte interviniente: la comunidad. Para pensar la inovación de Rousseau, hay que volver a los contratos clásicos. En estos las dos partes intervinientes son anteriores al contrato y diferentes entre sí: por ejemplo, el pueblo y el príncipe. Otra paradoja en Rousseau es que la alienación debe ser total para no ser onerosa, para preservar la libertad. Así como por medio de un contrato que tiene como finalidad la creación de la segunda parte interviniente en el contrato, (la comunidad). Una vez constituida esta segunda parte; nacerá de la enajenación absoluta de los bienes y la libertad la certeza, por medio de esa segunda parte interviniente (la comunidad), de la protección de los bienes y libertad.

La enajenación absoluta de la libertad da por consiguiente la libertad absoluta y la enajenación de los bienes la seguridad de la propiedad.

Una condición indispensable para la libertad es la igualdad y esta igualdad es realizada en el contrato en la medida en que cada uno da todo lo que es y posee; independientemente de lo que posea, todos los hombres son iguales en la alienación ya que esta es, para cada uno, total.

En el contrato al darse todos los bienes no los reciben tal cual los dieron, sino revestidos por la existencia de la

segunda parte la comunidad, de derecho, es decir los reciben - como propiedad.

Es decir que este contrato, que no es un intercambio, tiene como efecto paradójico un intercambio. En el Contrato Social el hombre, no se da por entero a cambio de nada. Más bien recibe lo que da y aún más en razón de que no se da más que a sí -- mismo. Hay que entenderlo en el sentido fuerte, no se da más - que a su propia libertad.

En resumen: las ideas que van a sostener a todo el Contrato Social son alarmantemente paradójicas y solo son posibles - mediante un juego ideológico existente en el interior de las - mismas para producir el fin buscado: la libertad de los contra - tantes.

El contrato no es un contrato sino un pacto constitutivo de la segunda parte integrante del contrato: la comunidad. La comunidad va a tener como misión convertir la posesión en propiedad y la libertad natural en libertad realizada por la norma, en libertad como obediencia a la ley que uno se ha dado. - Esto sólo será posible mediante la enajenación total de libertad que dará, en razón de la segunda parte del contrato, la libertad total.

La ley es el objeto por excelencia donde se realiza la - esencia del soberano. ¿Qué es una ley?. El acto propio del soberano. ¿Cuál es su esencia? Ser general: a la vez en su forma y en su contenido, como decisión de la voluntad general que - versa sobre un objeto general. La generalidad de la ley es la generalidad de su forma: "cuando todo el pueblo estatuye sobre todo el pueblo". La voluntad de este cuerpo es la voluntad general. Por tanto podemos decir: generalidad de la ley igual a voluntad general. La generalidad de la ley es la generalidad - de su objeto: "cuando todo el pueblo estatuye sobre todo el --

pueblo". El objeto de la ley es el pueblo entero, como cuerpo y no considerado más que a sí mismo haciendo abstracción de toda particularidad.

El acto de legislación no es más que el Contrato Social continuado, retomado y reactivado en cada instante. Este simulacro de contrato es el esfuerzo teórico de Rousseau para hacer de la libertad el principio y fin del Contrato Social.

Rousseau funda con la enajenación total del individuo a la comunidad, en la comunidad al soberano que es la comunidad misma estatuyendo sobre sí y exteriorizándose por medio de la ley y en la ley la única libertad posible para el hombre.

Después de haber demostrado este simulacro y la ideología que funda, es preciso advertir que lo que se encuentra oculto y en el fondo de este esfuerzo teórico de Rousseau es el interés particular: la voluntad particular del propietario. Pues la conversión en voluntad general de la voluntad o interés particular sólo es posible mediante la prédica moral que instaura Rousseau. Por ello Rousseau teme a los partidos que proponen su interés particular como interés general. Rousseau teme en realidad a las clases sociales que postulan su interés de clase en interés general y que causarán la ruina del Estado. Rousseau quiere en lo económico una sociedad de pequeños propietarios: de tal manera que no existan hombres lo suficientemente miserables pa-a venderse, vender su libertad, ni hombres lo suficientemente ricos para poderlos comprar. El problema oculto de Rousseau y que trata por todos los medios de suprimirlo es el económico: el interés particular del propietario y la guerra que desata. Pues para que la voluntad general se declare, es preciso acallar, suprimir a todos los grupos, órdenes, clases, partidos. Cuando se forman grupos en el Estado, la voluntad general comienza a callarse y en definitiva enmudece. Pues la

gran dificultad por la que atraviesa toda la construcción teórica de Rousseau es la relación entre interés particular e interés general. El interés particular es la esencia del interés general pero también su gran obstáculo. El secreto de esta contradicción se encuentra en un juego de palabras mediante el cual Rousseau llama con un mismo nombre al interés particular de cada individuo tomado aisladamente y al interés particular de grupos sociales. Este segundo interés, que es un interés de grupo, de clase, de partido, y no el interés de cada individuo solo es llamado particular por referencia al interés general. Es un juego de palabras declararlo particular y declarar particular al interés del individuo aislado. Esto lleva a Rousseau a una declaración de impotencia: que no haya clases, grupos humanos.

Cuando Rousseau nos habla de la ley y esta la divide en leyes políticas fundamentales, civiles y penales, siendo esta última la sancionadora de las dos primeras, Rousseau nos advierte también de las costumbres escritas en el corazón de los pueblos que nos vendrá a representar a grupos humanos, clases sociales. Por ello las costumbres tendrán como antecedente necesario la voluntad particular de las clases, grupos humanos, etc..

El acto de prestidigitación que realiza Rousseau al suprimir la voluntad particular, es decir, a las clases sociales y suprimir el problema de la desigualdad de los bienes y la libertad enajenados en su total y completa enajenación, va a traer como consecuencia un desajuste de la teoría con la realidad y en ese desajuste el fracaso admirable de una teoría sin precedentes: el Contrato Social.

Este admirable fracaso es el que nos obliga a estudiar a Rousseau desde sus mismos términos, sin tomar en cuenta a una

realidad que lo niega y lo aplasta. Hacer una lectura, dentro de lo posible, roussoniana de Rousseau.

El libro primero del Contrato Social tiene como finalidad en un mismo movimiento teórico construir el orden social y depojar de razón a los filósofos que consideran a la fuerza y la esclavitud como principios originarios del contrato que dará nacimiento a la sociedad. Esta lucha de Rousseau contra los que ven en el nacimiento de la sociedad la violencia, la fuerza o la esclavitud, se justifica en la medida de que por el nacimiento de la sociedad, Rousseau, va a construir un hombre moral.

La característica esencial de su hombre moral es la libertad. Solo adquiere moralidad el hombre en la medida que es libre. El Derecho será sólo la expresión de esa libertad. El derecho del más fuerte sólo encontrará sentido en la fuerza, la fuerza legítima al derecho y por ende el derecho será la violencia del poderoso frente al débil. Este derecho del más fuerte carece de moralidad en tanto su implantación implica la negación de la libertad del hombre, su sometimiento a una voluntad exterior que sólo es posible por la violencia que su fuerza engendra. Luego ese derecho será tan variable como la fuerza de los poderosos. Carece de moralidad en tanto no es acatado por una voluntad libre.

El derecho de esclavitud es igualmente inmoral en tanto está basado sobre el derecho de muerte que la guerra engendra. Tal derecho es contrario al orden natural en tanto nadie tiene derecho ni autoridad sobre la vida y libertad del hombre. El derecho y la esclavitud son palabras excluyentes en tanto el esclavo carece de moralidad, esto es: de libertad.

"El hombre ha nacido libre y sin embargo, vive en todas -

partes entre cadenas"14 La sociedad no está basada en derecho natural alguno sino en convenciones. Quitar toda legitimidad a las convenciones que impiden al hombre convertirse en ser moral, en ser libre. ¿Cómo se convierte en ser moral el hombre? Por medio de leyes que sean producto de su libertad. Para fundar la sociedad, Rousseau, parte de la libertad de cada contratante. El hombre pacta consigo mismo, al pactar con todos la enajenación de sí para recobrar una libertad moral en la esfera de todos, en el ámbito propio del soberano. Dándose a todos no se da en realidad sino a sí mismo ganando en la fuerza de todos la libertad moral por la ley constitutiva de tal contrato. Poniendo en común su persona, su libertad y sus bienes bajo la suprema dirección de la voluntad general creada en el momento del contrato. En el acto constitutivo del contrato se adquiere de todos lo mismo que se cede, ganándose en fuerza lo que se protegía individualmente: la vida, la libertad y la propiedad. Lo que antes del contrato era una mera posesión termina en virtud de él en propiedad. La propiedad se crea al crear se el hombre moral en un mismo momento, pues al pertenecer al soberano toda propiedad, tal posesión adquiere legitimidad para el propietario. La comunidad lejos de despojar a los particulares de sus bienes, al aceptarlos, ella no hace otra cosa que asegurarles su legítima posesión. Advirtiéndose que el derecho que tiene el particular sobre sus bienes esta siempre --- subordinado al derecho de la comunidad sobre ellos.

En síntesis para Rousseau el Contrato Social tiene como finalidad esencial sustituir la desigualdad física que la naturaleza había establecido entre los hombres, por la igualdad moral y legítima que se tiene por medio del contrato, pues -- los hombres al ser desiguales en fuerza y talento, vienen a -- ser todos iguales por convención y derecho.

La libertad moral resultante del contrato convierte al -

hombre en dueño de sí mismo y en su libertad la fuerza que de ella se deriva por mediación de la voluntad general. Termina - pues dueño de sí mismo y legítimo propietario.

"Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, - y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes".<sup>15</sup>

"Al darse a todos no se da a nadie, y como no hay un asociado sobre el cual no se adquiriera el mismo derecho que se cede, se gana la equivalencia de todo lo que se pierde y mayor fuerza para conservar lo que se tiene".<sup>16</sup>

El Contrato parte de la libertad de cada uno al darle a todos y tomando de todos su libertad para ser por la fuerza de la comunidad más libre, mejor dicho tener en la libertad la fuerza de la comunidad. Así también la posesión se transforma por la fuerza de la comunidad en propiedad, que al ser propia tiene la fuerza de todos.

En resumen, Rousseau consolida al hombre en su libertad y propiedad. ¿Cómo va a constituir Rousseau la autoridad sin suprimir la libertad? Así como al contratar cada uno consigo mismo y con todos, crea la segunda parte del contrato, Rousseau, - a crear al soberano en el cuerpo social mismo. Cada contratante es parte del soberano, cada contratante forma la voluntad del soberano. El soberano es el todo de esas partes contratantes. El soberano es la suma de las voluntades individuales creadoras del contrato. No hay voluntad externa, no se contrata a favor de un tercero, no se cede la libertad a otro, más bien se da esa libertad a sí mismo en la fuerza del soberano. - Pero al ser el soberano la voluntad de cada contratante no puede imponerse una ley que no pueda ser por el mismo quebrantada. Esto es importante en la medida en que el soberano no es -

15- Contrato Social. Cap.VI, Libro I Pág. 9

16- Contrato Social. Cap. VI, Libro I. Pág. 9

un ser autónomo e independiente de las voluntades, formadoras del contrato, es el soberano de esas mismas voluntades. Por ello resultaría absurdo darse a sí mismo una norma que no se pudiese rechazar, sería tanto como esclavizarse al yugo de la ley que no es más que su voluntad. De crearse una norma superior al soberano y que no pudiera quebrantar, sería tanto como suprimirse a sí mismo por un acto de voluntad que al desprenderse de él se convierte en autónomo y esclavizador. Se perdería el soberano, es decir el pueblo, y al perderse vivirá para una ley que lo expulsa de sí mismo. Rousseau desprecia todo despotismo, ya sea de hombres o instituciones, de ello que nos diga que el Contrato Social puede también ser quebrantado y con ello el hombre recobraría su libertad natural.

El soberano no tiene porque dar garantías a los súbditos ya que estos mismos son el soberano y no puede querer el mal para sí mismo.

Al no poder el soberano imponerse a una ley que no pueda ser por el quebrantada, ni leyes fundamentales inalterables para el cuerpo político, ni aún el Contrato Social permanecer -- contra la voluntad de los contratantes, el hombre se apropia del derecho que explica su libertad, y permanece como nunca, -- dueño de sí mismo.

El soberano es también más que cada libertad y puede más que ella por ser la reunión de todas las voluntades, de todas las libertades. El fin perseguido por Rousseau está plenamente logrado: el hombre no posee otro amo que él mismo, otra autoridad que la de él mismo, otra ley que la de su voluntad. El artificio de Rousseau llegará a grados extraordinarios cuando -- proponga que la obediencia a la voluntad general es la obediencia a sí mismo y cuando el soberano obligue a un particular a respetar la voluntad general solo le obligará a ser libre.

Al contratar consigo mismo (acto de fundación del Contrato Social) se pertenece al soberano pero también se es súbdito. Es decir: se forma parte del soberano en la medida que se acepta ser súbdito.

Aquí está el planteamiento democrático de Rousseau, su esencia y actualidad: solo es moral, propio de hombres libres, obedecer cuando se obedece lo mismo que se manda.

La trágica dualidad entre gobernados y gobernantes desaparece completamente en la fórmula roussoniana. Sólo es hombre el que no posee amo alguno, sólo es libre el que se gobierna a sí mismo.

Muchos han querido ver en esta formulación roussoniana un individualismo radical y anárquico, piensan que es el mismo hombre natural sólo que transportado a la sociedad. Todos ellos pasan por alto la existencia de la voluntad general como principio de mayoría y como rectora absoluta en la vida del Estado. Dejan también de explicar la existencia del gobierno (como actos particularizados de esa voluntad general) y la forma extraordinariamente democrática de su constitución. ¿Cómo debe considerarse el acto por el cual se instituye el gobierno? Por medio de un solo acto del soberano. El soberano, el pueblo reunido estatuye por medio de una ley que habrá una forma de gobierno (puede ser democrático, aristocrático, etc.) y el pueblo mismo en un acto democrático elige a sus jefes siendo este momento un acto de magistratura, los ciudadanos convertidos en magistrados, pasan de los actos generales (soberano) a los particulares (magistrados) y de la ley a la ejecución. Esto sólo es posible por la dualidad del ciudadano que es el ser súbdito y soberano. Como soberano crea la ley (generalidad), como súbdito la aplica (particularidad) mediante un acto de magistratura.

Si el acto de constitución del contrato es un acto de libertad, para en la libertad de cada contratante encontrar la fuerza de la propia y al convertir la posesión en manos del soberano en propiedad; y también necesario constituir por medio de la ley que es la expresión de la libertad personal, mediada por la voluntad general, cualquier forma de gobierno, la designación de los jefes o representantes debería también pasar por el pueblo todo reunido y ejerciendo un acto de magistratura. Rousseau no puede permitir que una voluntad extraña se convierta en norma, tampoco que un gobierno se dé sin la participación como acto de creación de los ciudadanos.

Si los intereses particulares y su guerra han hecho necesaria a la sociedad, la conformidad de esos mismos intereses son los que la han hecho posible. Frente al interés particular se encuentra el interés general del súbdito en el momento de integrar la voluntad general y constituir un acto de soberanía. El soberano se exterioriza por medio de la voluntad general. La soberanía es inalienable en la medida que siempre será esa voluntad general y nunca podrá ser representada sino por el mismo soberano. En el momento en que el poder soberano es transmitido a un hombre será su voluntad la que domine al cuerpo político y la comunidad tendrá un amo. "El soberano podrá decir: yo quiero lo que quiere actualmente tal hombre o al menos lo que dice querer; pero no podrá decir: lo que este hombre querrá mañana yo lo querré". 17

El pueblo no puede encadenar su voluntad y menos comprometerse simplemente a obedecer pues en ese mismo momento principia a tener dueño. El soberano sólo puede ser representado por él mismo: la soberanía es inalienable. La soberanía es indivisible porque la voluntad es general, o no lo es.

La generalidad de esta voluntad se manifiesta en la ley -

que siempre versa sobre un objeto general. Cuando la voluntad es particular es mero acto de magistratura, esto es ejecución de un mandato formulado en la generalidad de la ley.

La existencia del gobierno no es un acto de soberanía lo es de magistratura porque todo él versa sobre un objeto particular porque tiene como objeto dar cumplimiento a la ley en su aplicación concreta y particular. Así como los actos de gobierno no lo son de soberanía no hay que olvidar que la creación del gobierno mismo si lo es, en tanto es la voluntad general que lo crea por medio de la ley.

Los políticos, dice Rousseau, quieren dividir la soberanía en tanto sus fines y objeto con el único propósito de debilitar la voluntad del pueblo y poder imponerle una ajena. Esto es imposible por las características mismas de la soberanía y en tanto que si la soberanía fuese divisible el pueblo dejaría de ser soberano. La voluntad general es la suma de voluntades particulares y esta voluntad particular tiene como objetivo su propia particularidad, su voluntad es su interés. El interés privado se opone pues al interés general. Surgen las asociaciones, los partidos, y su voluntad conviértese en general con relación a sus miembros y en particular con relación al Estado. Cuando algún partido predomina, con su fuerza lleva su interés particular a convertirlo en interés general. Esto lleva a la muerte de la comunidad. Rousseau quiere individuos aislados de estas asociaciones para poder en ese aislamiento representar a la voluntad general.

Recomienda que en caso de existir estas asociaciones se multipliquen de tal manera que unas con otras puedan contrarrestarse y surja la voluntad general. Ya que si las voluntades particulares al suprimir las que se destruyen entre sí engendran a la voluntad general, el destino de estas asociacio--

nes serían lo mismo. En el fondo lo que trata Rousseau de suprimir son a las clases y los intereses antagónicos que entre ellas existen. Lo que verdaderamente señala al interés particular es un interés económico que lo lleva a postular frente a la voluntad general su interés privado; Rousseau quiere suprimir a las clases mediante su negación, hacer superfluo su problema.

La voluntad general debe partir de todos para ser aplicable a todos. Por esta razón el pacto social da al cuerpo político todo poder sobre sus miembros. El soberano ejercerá sobre sus miembros lo que podríamos llamar el despotismo de la libertad. El poder del soberano sobre los súbditos es absoluto y total pero igual para todos, ya que el soberano no recargará a uno lo que no al otro, pues su objeto y su forma es la generalidad. La vida y la libertad, los bienes más valiosos del hombre y por cuya razón se crea el pacto social pueden ser suprimidos por el soberano cuando alguno de los miembros le hace la guerra al pacto social mediante la transgresión de sus leyes fundamentales. Rousseau nos dice ya no es más un súbdito, un ciudadano, al hacerle la guerra al pacto social debe ser considerado como un enemigo. Pues ante el bien que representa el pacto social, la conservación del Estado, es incompatible con la existencia del criminal por ello si es preciso que alguien perezca, debe ser el criminal. Al aplicarle la muerte a un criminal se le aplica considerado como un enemigo y no como súbdito. Como enemigo porque es imposible que forme parte del soberano el que atenta contra los fines mismos del pacto social: la vida y la libertad. Por ello al no querer lo que quiere el pacto social no puede pertenecer a él y por tanto ser ciudadano.

Cuando Rousseau plantea el problema de la ley hace una crítica extraordinaria a sus orígenes. De Dios no la oímos y -

si la oyeramos todo el problema de la ley, el Estado, etc., sería superfluo. Descarta todo derecho divino en tanto es inaccesible al hombre. Dios es un objeto que escapa a lo humano, luego es innecesario. Dios no tiene relación alguna con el hombre pues de tenerla el hombre dejaría de ser tal; dejaría de ser sus problemas.

Rousseau hace una diferencia extraordinaria entre leyes de la naturaleza y leyes del Estado. Pues lo que es una ley natural está repleta de razones metafísicas que más que describir ocultan el sentido de la ley. El derecho natural es para Rousseau un simulacro. No existe tal derecho, en realidad el único derecho posible es el derecho del Estado, la ley del Estado. Aquí surge el verdadero escándalo: para Rousseau no hay derecho natural, toda ley es la ley del pacto social. El derecho natural que se opone al derecho de esclavitud y al derecho del más fuerte es un derecho únicamente hipotético, como hipotético era su hombre natural, cuya función es descalificar -- ideológicamente a un derecho existente en la realidad. El derecho natural no es más que un arma de combate frente a la realidad existente sancionada por un derecho positivo.

Cuando Rousseau crea las leyes del pacto social no invoca a la naturaleza del hombre, no invoca una razón que penetre y haga accesible al derecho natural, invoca al pueblo.

El origen de la ley es el Estado, el origen de la ley es el pueblo. Esto me parece importante en la medida en que Rousseau es considerado como portador de la escuela del derecho natural sin darse cuenta la función que ese derecho natural tiene en Rousseau y el simulacro que hace de él.

La ley para Rousseau trata sobre un objeto general, su característica es la generalidad como general es la voluntad que

le da origen. El acto particular vendrá a ser un decreto, un - acto de magistratura pero nunca de soberanía, en la particularidad encuentra su origen. Cuando el pueblo estatuye sobre sí mismo y la materia sobre la cual estatuye es general, como la voluntad que estatuye: A este acto se le llama ley. La ley es un acto que emana de la voluntad general, parte de la voluntad general y se forma en la voluntad general.

El objeto de la ley es siempre general: considera a los - hombres en abstracto jamás como individuos concretos y determinados, ni a la acción en particular. Así la ley puede crear - privilegios, pero no otorgarlos a determinada persona.

La ley es un acto que corresponde al soberano, al pueblo - todo.

El problema de la justicia en la ley es un problema que - Rousseau resuelve al otorgar su nacimiento al pueblo. Es imposible nos dice, encontrar a una persona que sea injusta con - ella misma. ¿Cómo será el pueblo injusto consigo mismo si a él corresponde darse las leyes? Si el pueblo se da a sí mismo las leyes y no puede ser injusto con él, el problema de la justicia en la ley queda suprimido. Aquí queda nuevamente claro que el derecho natural como derecho justo no es invocado, la justicia en el derecho tiene como base el origen del mismo.

El problema del derecho y la libertad es suprimido también por Rousseau al ser el derecho el registro de nuestras voluntades. Por el derecho se es libre, la libertad solo existe en la libre creación de nuestras normas. La justicia y la libertad están implícitas en el derecho mismo por quien les da origen: el pueblo. Nadie es injusto consigo mismo, nadie se despoja libremente de su libertad. Rousseau resuelve el problema de la justicia y la libertad en el acto que da nacimiento -

al derecho.

Rousseau va a proponer tres clases de leyes: las políticas o fundamentales que son las que regulan la relación del soberano con el Estado. Es decir la relación del todo con el todo.

Las leyes civiles que regulan la relación de los miembros entre sí o de los miembros con el cuerpo entero. Y las leyes penales que son la sanción de todas. Las leyes penales que tienen relación con la desobediencia y el castigo. Siendo las leyes políticas o fundamentales, las leyes que constituyen la forma de gobierno las únicas que trata Rousseau.

Para evitar que algún interés particular pueda prescindir la obra del legislador, Rousseau, lo propone como un hombre extraordinario en el Estado. Crea las normas pero no las vota. Constituyendo la república no entra en su constitución. El legislador al crear las normas no tiene en su ejecución ninguna autoridad. Esto es importante para que al legislador no lo agufen intereses particulares, pues si el que crea las normas las pudiese aplicar, éstas serían sólo hijas de sus intereses particulares. El legislador al crear las normas, no puede tampoco votarlas, esta facultad sólo y únicamente pertenece al pueblo que mediante el sufragio las hará posibles. El legislador es un hombre excepcional y con una autoridad nula. Su único acto será proponer al pueblo las leyes que vayan a constituir su felicidad.

"El fin, que debe perseguir toda legislación es la libertad. La libertad, porque toda dependencia individual es otra tanta fuerza sustraída al cuerpo del Estado; la igualdad, porque la libertad no puede subsistir sin ella". "Que ningún ciudadano sea lo suficientemente opulento para poder comprar a otro, ni ninguno bastante pobre para ser obligado a venderse"<sup>18</sup>

18- Contrato Social. Cap. XI, Libro II 2a. Parte. Pág. 28  
Editorial Porrúa, S.A. México, 1977 Quinta Edición.  
J.J. Rousseau.

Este extraordinario mensaje de Rousseau nos lleva a ver en la miseria y la opulencia la ruina del Estado. La imposibilidad de subsistir de una organización política que permita que vivan en su seno miserables y ricos. Cuando la miseria vive en una comunidad junto a la opulencia surge la tiranía, surgen los tiranos. "Si la fuerza de las cosas tiende siempre a destruir la igualdad, la fuerza de la legislación debe siempre propender a mantenerla".<sup>19</sup>

Cuando se vive en la miseria no se es libre y cuando no se es libre no se es hombre. Rousseau crea el pacto social para hacer posible la libertad en la sociedad de los hombres, pero en la propiedad encuentra su mayor obstáculo. La propiedad atenta contra la libertad en la medida que empobrece a los miembros de la sociedad libre. Luego, la propiedad al concentrarse, atenta contra el pacto social mismo. Lo único que faltó en Rousseau fué desterrar a la propiedad del pacto social, pero entonces no sería ya Rousseau. En el Discurso sobre el origen de la desigualdad ya veía Rousseau en la propiedad el origen de todo mal; ahora, en el Contrato Social lo vuelve a ver pero oculta el problema. A la miseria y a la opulencia las considera nocivas al Contrato Social pero calla el origen de toda miseria de toda opulencia: la propiedad. Este es el problema oculto de toda la obra de Rousseau.

Era imposible para Rousseau proponer un orden social donde no figurara la propiedad, como un elemento indispensable en la constitución de dicho orden. Su tiempo y su ideología se lo exigían. Pero siempre trató de conciliar la propiedad con la libertad, sabiendo que la propiedad atentará tarde o temprano (en la figura del tirano o del opulento) contra la libertad. Rousseau dejó también a los pueblos el derecho de revocar todo derecho, aún suprimiendo al Contrato Social, para desterrar a la propiedad para siempre mediante la creación de un nuevo pacto social.

19- Contrato Social. Cap. XI, Libro II, 2a. Parte, Pág. 28  
Editorial Porrúa, S.A. México, 1977 Quinta Edición J.J. Rousseau.

Ser iguales para ser libres y ser libres para ser iguales es la fórmula de la justicia. Libertad e igualdad dos palabras enormes que se necesitan unidas para existir. Dos palabras que convocan a la filosofía toda para convertirla en simple prédica moral. Dos palabras que transforman cualquier discurso científico en obra poética. Dos palabras que en la fuerza de su invocación convocan la furia y la sangre de los hombres. Libertad e igualdad dos palabras que resuelven todo sin explicar nada, dos palabras que ya cargan la muerte de muchos hombres, dos palabras que hace ya tiempo asaltaron para siempre el cielo y dejaron a los dioses desnudos, y sin hogar, dos palabras que dejaron a la Teología sin objeto.

Cuando el científico social se propone a la igualdad como objeto de su discurso pasa a ser simple político, es decir, -- charlatán. Y cuando la libertad es el centro de su discurso -- termina en la mesa de los bohemios: aquellos hijos del cielo -- que nunca tendrán la tierra.

Los lógicos no pueden encerrar a la justicia en sus fórmulas y la suprimen llegando a considerarla como un sentimiento, como lenguaje emocional.

Los que hacen filosofía del lenguaje sólo ven en estas palabras faltas de ortografía.

Pero lo que no puede la razón, como diría Rousseau, lo puede el sentimiento. La libertad y la justicia la forman y explican razones que sobrepasan a la inteligencia de la razón que las propone. Parece que la filosofía da cuenta de sí misma en su más absoluta impotencia.

Lo que no puede y por esa misma impotencia rehusa tratar el filósofo, lo quieren y lo buscan los hombres desesperados --

en su miseria. Los no filósofos que con su trabajo construyen los templos para que el filósofo pronuncie su discurso. Los que en la existencia de su cuerpo dotan de sentido a su inteligencia. ¿Pero cuáles son las causas del fracaso de una razón ordenadora de todo, de una razón capaz de dar cuenta hasta de sus mismas travesuras? Rousseau contestaría diciendo que es necesario que la fría y calculadora razón entre al corazón de los hombres y en el infierno y cielo de sus pasiones se caliente un poquito, se llene de hedor humano.

Parece que los pueblos se están cansando de la impotencia de sus filósofos y pronto esa gran masa humana de desheredados absolutos, sin mundo y filosofía, llegarán al Templo de la razón para exigir cuentas a sus sacerdotes. Buscando su libertad el hombre moderno piensa verla atrapado en sus sueños, interpreta sus sueños para ser libre pero la libertad vuelve a convertirse en sueño de hombres despiertos.

La libertad y la igualdad parecen ser trampas puestas al hombre por algún Dios maligno. Los filósofos que siempre han tenido buena relación con este tipo de deidades, enfurecidos por su impotencia ante tal acerto, han procedido a decapitarlas. Muertas la igualdad y la libertad como temas de una "filosofía que se respeta", han dicen las voces del pueblo dado muerte a la filosofía.

Lo que se juega, diría Rousseau, no es sólo el concepto libertad e igualdad, lo que está verdaderamente en juego es el hombre mismo. Al no ocuparse de la libertad e igualdad los filósofos, por considerarse impotentes o ver inútil y tramposa toda filosofía que se ocupe de estos dos conceptos por terminar en discurso político, lo que en realidad declaran: es su impotencia ante el hombre real o la inutilidad del hombre. Lo que está en juego no es el mero concepto de libertad e igual--

dad, lo que está en juego es el hombre, pues para que el hombre sea libre debe ser igual y si no es libre, simplemente no es hombre.

Rousseau llena de dignidad a la filosofía y al derecho al concebirlas como armas para dar la lucha por la libertad e igualdad. Pues para Rousseau: la política del derecho es la igualdad y la política de la filosofía es la libertad. Por ello las largas caminatas de este vagabundo solitario están acompañadas por millones de hombres que a lo largo de la historia irrumpen en los olímpicos gobernantes para exigir su derecho a la libertad y a la igualdad.

El gobierno es un cuerpo intermediario establecido entre los súbditos y el soberano para su mutua comunicación, encargado de la ejecución de las leyes y del mantenimiento de la libertad tanto civil como política.

El problema fundamental de Rousseau al hablar de las diferentes formas de gobierno es la protección del soberano y su facultad por excelencia: el poder legislativo. Por ello, Rousseau, al proponer la democracia, la aristocracia y la monarquía como formas tradicionales de gobierno no encuentra en ninguna de ellas razones políticas o morales que las censuren o las aprueben. El soberano y su cabal expresión tienen en todas ellas absoluta cabida. Son pues razones de índole estrictamente prácticas las que determinarán cuál forma de gobierno es la adecuada para cada Estado en concreto. Cuando el Estado, por ejemplo, sea numeroso en población y su territorio sumamente grande será la aristocracia y la monarquía las formas adecuadas de gobierno pues la democracia como forma de gobierno en un Estado de tales magnitudes causaría, según el Ginebrino, la ruina del Estado. - Razones prácticas determinan qué gobierno conviene a cada Estado. Rousseau toma principalmente tres elementos para determinar

qué forma de gobierno es la conveniente: la población, el territorio y las características de la nación. Entre las características del país: el clima, si se forma de llanuras o por el contrario es boscoso, lo rico de su suelo, o la pobreza de su territorio.

Aunque parezca paradójico Rousseau no es un ferviente partidario de la democracia. Ve en ella el gobierno adecuado para un pueblo de dioses, para hombres sería demasiado perfecto.

El gran inconveniente práctico: el pueblo debería estar - casi siempre reunido pues al confundirse casi el soberano con el príncipe la inmensa mayoría de los súbditos serían magistrados. Un pueblo donde el poder legislativo y el ejecutivo estuviesen casi confundidos. Un pueblo de magistrados. Para Rousseau el elemento determinante de la democracia es que haya más magistrados que súbditos. Esta idea, falsa si se quiere, hace verdaderamente difícil en términos prácticos un gobierno democrático. A lo anterior hay que añadir un Estado con un territorio sumamente pequeño y con muy pocos habitantes. El que el mayor número gobierne y el menos sea gobernado parece contra natura. Hay que advertir que el término gobernar expresa sólo actos del príncipe, actos de magistratura o gobierno.

El que Rousseau filósofo de la democracia no la apruebe en su implementación práctica, resulta fácilmente explicable si tomamos en consideración que para el Ginebrino la fundamental es la existencia del soberano y éste se tiene que dar con toda su fuerza en cualquier forma de gobierno.

Es absurdo e ilegítimo que el soberano se dé un superior. Es decir: la institución del gobierno no es un contrato. El soberano con nadie contrata, está imposibilitado a contratar y de hacerlo sería nulo porque dejaría de ser soberano. La aris-

tocracia, monarquía, democracia, son formas de gobierno que no se dan bajo contrato alguno. Es el soberano el que las instituye mediante la conversión en democracia como vimos antes, y los magistrados o jefes de estas diferentes formas de gobierno son simplemente funcionarios del cuerpo soberano que ejerce en su nombre el poder que en ellos ha depositado. Y el cual puede limitar, modificar o terminar cuando le plazca así al soberano.

Así pues, en la monarquía o en la aristocracia el poder absoluto pertenece al soberano. Los magistrados o jefes son de legados, empleados cuya función es la aplicación de la voluntad general dictada por el soberano.

Resulta clara entonces que la aristocracia como el gobierno de los menos y mejores es en realidad una democracia y más aún cuando la aristocracia es electiva. Por ello es que Rousseau ve pocas posibilidades de aplicación a la democracia resulta comprensible sin contradecirse con el espíritu democrático que siempre existió en el Ginebrino.

Mientras que en el gobierno popular o democrático todos los ciudadanos nacen magistrados, en el aristocrático, está limitado a un pequeño número, a los que sean elegidos.

A la aristocracia hereditaria el rechazo de Rousseau es absoluto, pues es el dinero y el poder y no la sabiduría y la respetabilidad los que la hacen posible.

Cuando Rousseau se refiere a la monarquía y la ve sólo posible en los grandes Estados, inmensos territorios con gran población, nos deja ver también los grandes inconvenientes de los reyes. Si la fuerza del príncipe tiene que concentrarse en

una sola persona ésto se debe a lo grande del territorio dado que así resulta más práctico el gobierno. Pero la idea - que tiene Rousseau de los reyes es definitiva: "Es preciso considerar esta forma de gobierno en manos de principes estúpidos o perversos, porque, o lo son al subir al trono o el trono los convertirá en tales".<sup>20</sup>

Pero así como la voluntad particular obra sin cesar - contra la voluntad general, así el gobierno ejerce un continuo esfuerzo contra la soberanía. Rousseau nos advierte que en la voluntad del magistrado tiene supremacía el interés -- particular y el interés que podemos llamar de cooperación sobre el general. Por ello se trata de sacrificar siempre el - pueblo al gobierno en lugar de sacrificar el gobierno al pueblo. Aquí vemos el espíritu democrático de Rousseau, al tratar por todos los medios de consolidar la fuerza del soberano frente a cualquier forma de gobierno que atente contra él. Pero el soberano vive por el poder legislativo y por tanto - mientras más fuerte sea un gobierno, más debe mostrarse el - soberano. En el momento en que el pueblo se reúne legítimamente en cuerpo soberano, cesa toda jurisdicción del gobierno; el poder ejecutivo queda en suspenso y la persona del último ciudadano es tan sagrada e inviolable como la del primer magistrado.

Debemos señalar también el hecho, de que para Rousseau, independientemente de la forma de gobierno es al pueblo y sólo a él al que corresponde votar las leyes. No importa si es - monarquía o aristocracia, el poder de dar leyes corresponde únicamente al pueblo pues mediante él es soberano y toma para sí todo el poder, toda fuerza. Ante el poder del que da las - leyes ni las leyes mismas pueden oponérsele.

20- Contrato Social. Cap. VI, Libro III, 2a. Parte. Pág. 41  
Editorial Porrúa, S.A. México, 1977 Quinta Edición.  
J. J. Rousseau.

El soberano no puede ser representado por nadie. Es el mismo y sólo él puede expresarse por la ley. En la ley el soberano declara su voluntad y la voluntad no se representa. El pueblo - que elige diputados para que lo represente deja de ser libre, - siéndolo solamente en el momento de la elección. El pueblo reunido debe votar las leyes. El pueblo es el soberano en la medida en que sólo él puede expresar la voluntad de la ley. El pueblo gobierna por las leyes y su fuerza estriba en que sólo puede expedirla, darles validez. Es tan importante para Rousseau - el gobierno del pueblo por medio de la ley, que sólo en caso de que el Estado se encuentre en peligro y las leyes constituyan un obstáculo para dominar el peligro, justifica entonces Rousseau, que se suspenda temporalmente la autoridad soberana y se nombre temporalmente un jefe supremo.

La razón es obvia: ante el peligro de la desaparición del Estado, por alguna amenaza externa, y siendo el interés general de todos el mantenimiento del pacto social, se nombre provisionalmente un jefe supremo que aleje el peligro. Pero es importante subrayar que el jefe supremo carece de facultades para dictar leyes. Esta facultad sólo pertenece al soberano.

La preocupación central de Rousseau es el Contrato Social y su producto democrático: el soberano. Preocupa a Rousseau todo lo que tiene relación con el soberano.

La religión como forma de conciencia social también importa necesariamente a Rousseau. ¿Pero qué hace Rousseau ante la existencia de Dios? En su primer momento lo da por cierto. No discute para los teólogos, en la abstracción teológica encuentra sólo motivos para distraerse de lo importante: la sociedad. No es Dios lo que le preocupa. Su existencia o inexistencia le es imposible demostrarla, en última instancia el asunto de -- Dios es verdaderamente inútil. En segundo momento lo niega al afirmarlo en la necesidad del pacto social. Pero al afirmarlo

por el pacto social lo convierte en fenómeno social. Dios en sí no importa, lo importante es la idea que los hombres se hacen de El y los fines sociales en que lo utilizan. Luego pasa al fenómeno estrictamente religioso. Lo importante para Rousseau es ahora la relación que existe entre las religiones y el pacto social. De las religiones poco importa su verdad dogmática y teológica, lo importante es su comportamiento ante el pacto social. Rousseau quiere una religión que afirme y consolide el pacto social. Una religión cuyas normas sean las normas del pacto y cuyos propósitos los del soberano. Si los hombres crean un Dios que ese Dios tenga los intereses del pacto social. Rousseau quiere pues una religión civil sancionadora del pacto social y que por el pacto social mismo tenga vida y vigencia. Una religión civil cuyas normas fundamentales se reducen a pensar en la existencia de la Divinidad, la felicidad de los justos, el castigo de los malvados, la santidad del Contrato Social y de las leyes. Y que postule también como única norma de carácter negativo: la intolerancia. Pues en la sociedad resultante del pacto social deben admitirse todas las religiones que toleren a las demás en tanto sus dogmas no sean contrarios en nada a lo esencial del pacto. "Pero el que ose decir: Fuera de la iglesia no hay salvación, debe ser arrojado del Estado, a menos que el Estado sea la Iglesia y el príncipe el pontífice".<sup>21</sup>

Esta religión puramente civil debe ser jurada por cada miembro del pacto pues al jurarla, jura lealtad y santifica el pacto social. A Rousseau le interesa pues la religión como arma de consolidación del pacto social.

Esta religión civil nace en Rousseau después de hacer una crítica extraordinaria y verdaderamente profética del cristianismo y más concretamente del cristianismo romano. Su crítica se resume fundamentalmente en tres puntos: 1) Un conflicto de

21- Contrato Social. Cap. VIII, Libro IV, Pág. 75

Editorial Porrúa, S.A. México, 1977 Quinta Edición.  
J. J. Rousseau.

de jurisdicción entre las normas del Estado y las normas de la Iglesia; 2) La intolerancia para los que no admiten el mismo culto; 3) La supremacía del sacerdote sobre el Estado.

La separación entre lo teológico y lo político llevó al ciudadano, al admitir la supremacía de lo espiritual sobre lo terrenal, a despreciar al Estado y sus leyes. A dar obediencia a las normas del sacerdote pasando sobre las leyes del Estado. Al jurar lealtades que se contraponen y hacen imposible su existencia. Las leyes del Estado están perdidas ante las leyes que el sacerdote invoca de su Dios. El Estado pues está perdido en tanto los súbditos no le pertenecen y por tanto el soberano termina siendo el sacerdote.

La intolerancia causa directamente la ruina del Estado en tanto destruye su fundamento y finalidad: la libertad. Esto llevaría directamente a un Estado de Dios y de súbditos, sus esclavos. Rousseau quiere al hombre libre frente al hombre y libre frente a Dios. La intolerancia atenta contra el hombre en lo más valioso de él: su libertad.

La religión del sacerdote atenta directamente contra el pacto social en tanto tal religión implica a su vez la existencia de un pacto que se encuentra sobre todo Estado y tiene como pilar un Estado diferente. En tal religión se jura lealtad a un Estado, al que sólo se pertenece espiritualmente, a un Estado diferente del que se viva, con jefes e instituciones distintas. Esto lleva al sacerdote a convertirse en autoridad y causar la ruina de la sociedad.

Tanto amor tuvo Rousseau por la libertad que lucha contra dioses y religiones para hacer al hombre dueño de sí mismo por el Contrato Social haciendo de la libertad el único Dios válido por el que pueda derramarse la sangre de los hombres.

C A P I T U L O   I V

JUAN JACOBO ROUSSEAU

Y EL

DERECHO NATURAL

## JUAN JACOBO ROUSSEAU Y EL DERECHO NATURAL

Debemos señalar que en Juan Jacobo Rousseau no existe una filosofía. Su pensamiento contradictorio se mueve en el mundo-filosófico de su época sin preocuparse por sentar una filosofía sólida de donde parta su concepción política. Su interés es fundamentalmente político y su pasión por el hombre encuentra sólo en la política posibilidades de redención. El hombre se redime en lo político y por lo político. La filosofía será para él farsa de intelectuales. No es un filósofo y el mundo de su problemática tampoco lo es. Esto sin embargo no implica que en Rousseau, a pesar suyo, se dé una filosofía. Y más aún incurra en campos que preocupan seriamente a la filosofía. -- Cuando Rousseau suprime a la razón como instrumento de conocimiento y apropiación del mundo y la naturaleza del hombre para enaltecer el sentimiento y la emoción como formas más adecuadas de conocimiento de la exterioridad y del hombre en sí mismo nos lleva sin quererlo a una problemática filosófica y a una tendencia en la filosofía: el romanticismo.

Interiorizar el mundo para conocerlo y tal interiorización sólo es posible vivenciándolo y no como un mero acto intelectual, manteniendo distante al objeto por conocer. La sola razón jamás nos revelará la verdadera esencia del hombre; por ello es necesario explicar nuestras pasiones y emociones que nos revelarán más y mejor la raíz de nuestra existencia y de lo existente. La experiencia de lo bello, por ejemplo, nos dirá siempre más que cualquier conceptualización, que cualquier teorización sobre la belleza.

Esta profunda desconfianza en la razón y sus alcances lleva a Rousseau a formar toda una filosofía del sentimiento y una prédica moral. El quiere la bondad y ésta sólo aparece en el hombre sencillo, aislado de los refinados gustos filosófi-

cos y de las artes que construye hermosos monumentos mientras sus flores encadenan y escarvan.

La bondad no se encuentra teorizando y capturando las ráfagas brillantes del pensador elocuente sino volviendo sobre sí mismo y mirando hondo en la quietud de nuestra misitud. La belleza sólo aparece en la naturaleza misma de donde todo parte hermoso y la cultura y civilización pervierten.

Sin embargo, cuando Rousseau enamorado de la libertad la problematiza, se encuentra de pronto ante la necesidad de acudir a la razón para luchar contra la razón que oprime e impide al hombre ser libre, dueño de sí mismo.

Nos encontramos de pronto a Rousseau en el mundo de la filosofía jurídica. Esto no significa que Rousseau sea un filósofo del derecho. Ni lo quiso, ni se lo propuso, ni pensó siquiera en ello. La libertad, su obsesión constante, lo llevó a ello. No busca en la naturaleza del hombre argumentos para construir una teoría del derecho natural. Ni nos sugiere una filosofía rigurosa del derecho. Sus planteamientos y problemas son fundamentalmente políticos pero su discurso político sí va a tener una clara incidencia en la filosofía del derecho y en la filosofía del Estado. Y esto sucede por una simple razón: la libertad, máxima preocupación de Rousseau, lo es también de la filosofía del derecho y del Estado en tanto derecho y Estado existen como objetos teóricos ante y por la existencia de la libertad. Podemos concluir diciendo que quien problematiza la libertad, problematiza el derecho, y quien problematiza la libertad lo hace también con el Estado. Derecho y Estado existe contra o para la libertad. Así lo entendió Rousseau.

Decíamos que no buscó en la naturaleza del hombre argumentos para construir una teoría del derecho natural. Hablo de un

hipotético hombre natural o en estado de naturaleza para des--  
cartar la opresión en que vive el hombre en sociedad y encon--  
trar, también, la razón de dicha opresión en la propiedad y -  
las normas que de ella se derivan, todas contrarias al "dere--  
cho natural". Pero de ese estado de naturaleza no se derivan -  
normas naturales algunas, es decir: no se resuelve el problema  
de la ley. Lo que se resuelve es el problema de la propiedad y  
de las normas por ella creadas que atentan contra el hombre en  
lo más valioso de su libertad y por tanto dirá Rousseau son -  
contrarias al derecho natural. Pues para él derecho natural es  
una arma política que utiliza arbitrariamente cuando ve en pe--  
ligro la libertad del hombre. Decimos que lo utiliza arbitra--  
riamente porque nunca lo define, lo describe, lo conceptualiza.  
No hay una teoría del derecho natural, no hay derecho natural--  
alguno en Rousseau. Decimos que en Rousseau no existe una fi--  
losofía porque su pensamiento sobre sus objetos esencialmente--  
filosóficos que van a servir de base a su construcción política  
no están sistematizados, ni tratados con el rigor propio de  
toda formulación filosófica.

Rousseau, para resolver el problema de la libertad, nos -  
da soluciones jurídicas que deben ser problematizadas filosófi--  
camente y es cuando nuestro autor entra de lleno a la filoso--  
fía del derecho. La gran fórmula de Rousseau es la Voluntad Ge--  
neral donde resuelve el problema de la ley y de la libertad, -  
donde la libertad se realiza en la ley y el Estado existe en -  
la justicia de esa libertad. Sin embargo, no todos los pensado--  
res políticos y filósofos del derecho están de acuerdo con es--  
ta formulación. Son muchos y muy importantes los que ven en -  
Rousseau a un representante del totalitarismo y del absolutismo  
destructor de la libertad; y en la Voluntad General el instru--  
mento para negar al hombre su libertad y todo derecho frente -  
al Estado. Llenando de bellas palabras a la libertad y propo--  
niéndose como defensor vehemente e incondicional de ella, no -

hace sino suprimirla en la práctica mediante su fórmula de la Voluntad General. Entre estos importantes pensadores se encuentra George H. Sabine, quien nos hace de Rousseau las siguientes reflexiones: la fuente del autoritarismo de Rousseau se encuentra en que toma de Platón la idea de que la comunidad es el principal instrumento de moralización y representa, en consecuencia, el valor moral más alto. La categoría moral fundamental no es el hombre sino el ciudadano. El hombre se debe a la comunidad, al Estado. En el proyecto de constitución para Córsega, Rousseau, llegó a decir que el Estado debía ser el único propietario. Para Rousseau, nos dice Sabine, todos los derechos incluidos el de propiedad son derechos dentro de la comunidad (el Estado) y no contra ella.

Sabine nos hace una valiosa reflexión al decirnos que en Rousseau, los derechos de los individuos tales como la libertad, la igualdad y la propiedad, que el derecho natural atribuía a los hombres en tanto tales, son en realidad derechos de los ciudadanos. Es decir son tales derechos en tanto la Voluntad General los reconoce. Los hombres llegan a ser iguales por convención y derecho y el derecho que cada particular tiene sobre su propiedad está siempre subordinado al derecho que la comunidad tiene sobre todos. Luego se manifiesta aquí el principio del autoritarismo al ver en el Estado la fuente de todo derecho.

En lo que se refiere a la Voluntad General, Sabine ve en ella un enfrentamiento con la libertad del hombre. De tal manera que obligar a un hombre a acatar y obedecer la Voluntad General es obligarlo a ser libre, no es más que un eufemismo. Revelando este eufemismo el totalitarismo de Rousseau.

Sabine ve en la Voluntad General oculta la idea platónica de la ciudad-Estado, y en la Voluntad General a las mayorías -

que deciden despóticamente sobre lo justo, lo bueno y lo racional. La Voluntad General como principio que más que enaltecer suprime a la libertad.

J. P. Mayer, por otra parte, nos indica que Rousseau tenía mucho más interés en los derechos del pueblo que en los del hombre y que para Rousseau, aunque dijera lo contrario, era mucho más importante la igualdad que la libertad; en tanto que la propiedad como base de la sociedad tenía para Rousseau una función más bien negativa que positiva.

Ante lo dicho por Mayer nosotros consideramos lo siguiente: que los derechos del pueblo existen como expresión del Soberano. Que el individuo logra su libertad en la exacta igualdad de las otras libertades. Y que para Rousseau no es que sea más importante la igualdad que la libertad sino que solamente se es libre cuando se es igual. Esto significa que la condición fundamental para la libertad de los hombres es la igualdad entre ellos. No se puede ser libre ante hombres desiguales como no se puede ser desigual entre hombres libres. La propiedad tenía para Rousseau una función negativa porque destruía la libertad al convertir en desiguales a los hombres pues el hombre terminaba existiendo para la propiedad y al deberse a ella perdía su libertad.

George Gordon Catlin ve en Rousseau la imagen misma del totalitarismo. Nos dice: el soberano de Rousseau, la Voluntad General, es mínimamente soberano y en su totalidad esclavo. Este autor también considera a Rousseau totalitario en lo que se refiere a la voluntad de todos, principio aritmético para encontrar la Voluntad General.

La argumentación de Gordon Catlin es inteligente, conmovedora pero felizmente falsa en tanto olvida que los derechos -

que se desprenden de la Voluntad General no son los dictados - por un ente abstracto superior a la voluntad de los hombres, - de los que ellos quieren y deciden para sí mismos, sino justamente cada uno y todos dictando el derecho que cada uno se - propone obedecer y todos desean cumplir. Porque Gordon Catlin - no ve en Rousseau derechos anteriores a la Voluntad General - que ésta deba realizar y cumplir.

Jacob Bronowski y Bruce Mazlish nos dan el siguiente cuadro de Rousseau: a) Todas las ideas de Rousseau se siguen del hecho de que pusiera la moral por encima del conocimiento y la virtud por encima del arte. Las ciencias y las artes no deben ser libres sino deben subordinarse a las necesidades sociales y a la vida moral; b) Los sentimientos son comunes a todas las personas, la razón no; c) Las leyes de la sociedad no - están dadas por Dios, como da a entender Lutero, ni están impuestas por algún tirano como en Hobbes, ni son leyes naturales que no hay más que descubrir como en Locke. Rousseau afirma que las leyes sólo pueden funcionar y ser válidas cuando las dicta el pueblo.

En la reflexión sobre la Voluntad General estos autores nos dicen: a) en el discurso sobre la Economía Política (1755). Rousseau afirma que la Voluntad General siempre puede identificarse con el bienestar de la comunidad; b) que la Voluntad General constituye la norma de la moral, pues antes de adherirse el hombre al contrato social la moral no existía; c) que la Voluntad General es el conocimiento de lo justo y de lo injusto.

Ante el concepto de Voluntad de Todos, estos autores ven una posibilidad democrática que se deja en el vacío al aceptar, que para Rousseau, dicha voluntad no siempre representa lo mejor para el Estado, al verse perseguida por intereses partidarios. Estos autores no ven resuelto el problema y contradicción que plantea la Voluntad General y la Voluntad de Todos, -

viendo en la Voluntad General el ideal platónico que conduce - al autoritarismo.

El Estado para Rousseau, nos dice, es todopoderoso (aún - en la religión). No es el individuo el que posee derechos naturales inalienables, lo que es inalienable es la soberanía del pueblo y esta soberanía no es más que la Voluntad General. Todos los derechos pertenecen, pues, al Estado, ya que éste es - la personificación de la Voluntad General. Rousseau limita y - extermina los derechos del individuo frente al Estado. La derivación totalitaria de esta concepción sólo atienda si la Voluntad General se determina mediante el recuento de votos. En tal caso, nos dicen, sólo habremos de tener una "tiranía de - las mayorías". Sin embargo, si la Voluntad General es una justicia abstracta, entonces aparece en el umbral de la historia - la sombra de Robespierre y de su "reino de virtud". Y esto lle - no de sangre es lo que ocurrió.

En lo fundamental estamos de acuerdo con el planteamiento que hace Bronowski y Mazlish del pensamiento de Rousseau en lo que no podemos estar de acuerdo es en la conclusión que la saca de la historia y no de lo escrito por el autor. La realización práctica de un pensamiento hecha por políticos y en una - concreta situación política no involucra y responsabiliza al - autor del pensamiento sobre el que obra prácticamente el político. Los crímenes de la inquisición no descalifican a Cristo y su pensamiento de amor, las guerras santas no destruyen el - reino de paz que Cristo nos predicó. Los crímenes de Stalin no constituyen la formulación teórica de Marx y mediante hospitales psiquiátricos no se realiza la abolición de las clases.

Para Rousseau la libertad es un absoluto que lo puede todo y en la búsqueda de esa libertad está totalizada la voluntad política de nuestro autor.

Quizá la crítica más lúcida y enérgica que se haya hecho a Rousseau es la formulada por Jellinek. Jellinek se opone rotundamente a considerar a Rousseau como precursor de la declaración de derechos del hombre. Jellinek ve en Rousseau a un totalitarista que suprime al hombre y su libertad frente al Estado, deificado y todo poderoso. Su argumento es el siguiente: El Contrato Social se resume en una sola cláusula, a saber: la enajenación de todos los derechos del individuo a la sociedad. El individuo no conserva para sí un átomo de derecho en cuanto entra en el Estado. Todo lo que le corresponde en materia de derechos lo recibe de la Voluntad General, la única que determina sus límites, y que no debe ni puede ser restringido jurídicamente por ninguna fuerza. La propiedad misma pertenece a los individuos sólo en virtud de concesión del Estado; el Contrato Social hace al Estado señor de todos los bienes de sus miembros, los cuales continúan poseyendo como depositarios del bien público.

La concepción de un derecho originario que el hombre transfiera a la sociedad, y que se presenta como una limitación jurídica del soberano, se rechaza expresamente en Rousseau. No hay ley fundamental que pueda ligar a la comunidad, ni aún el Contrato Social mismo.

Y hasta ciertos derechos de libertad han sido declarados por Rousseau como directamente contrarios al Estado. Especialmente la libertad religiosa. Quien no confiese la religión civil cuyos artículos hayan sido fijados por el soberano, puede ser proscrito. Y si la hubiera confesado y se condujera como si no creyese en ella, se le castigará con la muerte.

Después del derecho de asociación, las asociaciones políticas que dividen al pueblo impiden la expresión de la Voluntad General y no deben ser por tanto favorecidas.

Estos ejemplos deben bastar, de una vez para siempre, para rechazar la idea de que Rousseau haya querido asegurar a la libertad del individuo una esfera infranqueable.

La declaración de derechos pretende trazar la línea de separación eterna entre el Estado y el individuo, línea que debe tener siempre el legislador ante su vista, como el límite que se impone de una vez por todas por "Los Derechos del Hombre, Naturales, Inalienables y Sagrados". Los principios del Contrato Social son, por tanto, absolutamente contrarios a una declaración de derechos. Porque de ellos proviene, no el derecho del individuo, sino la omnipotencia de la Voluntad General, jurídicamente sin límites.

La argumentación de Jellinek para descalificar cualquier visión democrática en el pensamiento de Rousseau y calificar su pensamiento de totalitario y por tanto conductor de tiranías es fuertemente rebatido por Giorgio Del Vecchio.

Giorgio Del Vecchio hace una inteligente y valiente defensa del contenido profundamente democrático del pensamiento de Rousseau contra Jellinek, principalmente, y todos los autores que ven en la filosofía de Rousseau una tendencia absolutista y totalitaria. La argumentación de Del Vecchio que a continuación vamos a presentar fue escrita para dar cabal respuesta a la tesis de Jellinek.

Giorgio Del Vecchio, en su concepción de Rousseau presentada por nosotros de una forma esquemática y apretada, sostiene lo siguiente: el contrato social alcanzó su más alta difusión y el mayor crédito en el período preparatorio de la revolución y durante ella misma, sobre todo entre aquellos que en ésta tomaron parte más activa. Resultaría que los franceses habrían acogido con fervor aquellas doctrinas para luego afir-

mar todo lo contrario de lo que ellas enseñaban. Se habría -  
leído y predicado el contrato social, recitando integralmente -  
capítulos suyos en la Asamblea Constituyente, para después de-  
clarar en la más solemne forma la verdad de los principios - -  
opuestos.

Del Vecchio nos dice que sólo partiendo del discurso sobre la desigualdad de los hombres podemos entender al Contrato Social, pues el discurso realiza el planteo del problema al que va a dar solución el Contrato Social. Del discurso sobre el - origen de la desigualdad son la libertad y la igualdad, integrándose así recíprocamente los fundamentos de la vida del hombre primitivo. Estos, la libertad y la igualdad, pertenecen a la naturaleza del hombre, esto es, se encuentran en él cuando se hace abstracción de las superestructuras de las instituciones sociales y políticas.

El derecho de propiedad produce una antinomia de intere-- ses y condiciones, según el discurso sobre el origen de la desigualdad.

Para Del Vecchio, Rousseau se propone asegurar los derechos naturales de libertad e igualdad mediante el Contrato Social, siendo tales derechos anteriores al Estado y la Sociedad. La libertad que en el estado de naturaleza tiene una mera nega tividad (no interferencia con los otros) en el contrato social estará llena de positividad.

El Contrato Social es un criterio ideal que indica cómo - debe estar constituido el orden jurídico para que socialmente se conserven íntegros los derechos que el hombre ya tiene por naturaleza.

Según Del Vecchio, Rousseau piensa en un fundamento esen-

cial que la naturaleza puso en el hombre y constituye su ley.- El contrato social se propone construir, fundar en la misma naturaleza, un orden de convivencia que se halle conforme a ella. El Contrato Social tiene como objeto el derecho tal como deber ser y no como está instituido históricamente.

Ante el problema de la ley, Del Vecchio hace la siguiente reflexión: la voluntad sujeta a la ley, es al mismo tiempo la autora de esta, y, por eso, la necesidad de observar la ley no constituye disminución de la libertad, sino verdaderamente un ejercicio de ésta.

Para Del Vecchio, la alineación de todos los derechos es un puro principio regulador o metodológico, que sólo sirve para explicar el tránsito de los derechos del hombre desde el orden, natural al civil; y responde solamente a una exigencia de lógica jurídica, por la cual al cambiarse un título de posesión por otro, se debe suponer anulado el primero para dar lugar a la validez del segundo. Realmente al individuo no se le priva ni por un instante de sus derechos, sólo existe una transformación respecto al modo como ha de ser dueño de ellos. Esto significa que los derechos originarios del individuo están civilmente consagrados.

Del postulado de la total renuncia realmente se sigue, como vemos, la igualdad de los ciudadanos ante la ley, y por consiguiente, la imposibilidad de cualquier relación de sujeción o dependencia particular entre ellos, estando todos del mismo modo y únicamente sujetos a la determinación objetiva de la Voluntad General, que es la síntesis de sus mismas libertades.

La libertad y la igualdad quedan así, a causa del Contrato Social, como principios constitutivos de la autoridad y actividad del Estado, el cual, en definitiva, no puede faltar al

supuesto de aquellos principios sin perder su cualidad de Estado.

La argumentación de Del Vecchio continúa: cuando Jellinek dice que según Rousseau, la Voluntad General está jurídicamente ilimitada, dice algo que es verdad en cierto sentido (en cuanto a la Voluntad General, por ser tal, siempre es legítima) pero se presta al equívoco, porque no pone de manifiesto que en el mismo concepto de la Voluntad General, como la ha entendido y definido Rousseau, está implícitamente indicado el límite jurídico del poder de ésta. Del requisito esencial de la generalidad, que se refiere tanto a la composición como al objeto del poder soberano, se deduce que ese mismo poder es inseparable del reconocimiento de la personalidad jurídica de cada hombre, porque aquél sólo puede subsistir como producto de la igual libertad de todos los sujetos.

El soberano por el sólo hecho de serlo, siempre es lo que debe ser (Rousseau). Quien considere este lado esencial y verdaderamente característico de la teoría de Rousseau no es posible que afirme, como hace Jellinek, que los principios del Contrato Social excluyan el derecho del individuo.

Para Rousseau, nos dice Del Vecchio, los derechos esenciales de los individuos no son un elemento disolvente, ni una fuerza contraria a la autoridad del Estado, ni una barrera opuesta a ella, sino propiamente los ejes, la razón y la fuerza viva de esta misma autoridad. Es verdad que el poder jurídico del Estado es ilimitado en su propio objeto, pero está de tal modo determinado en sus principios constitutivos, que toda afirmación suya presupone el cumplimiento de aquella ley, de la cual depende su existencia. Y esta ley no es otra cosa sino el reconocimiento de los derechos fundamentales del ciudadano.

Los derechos esenciales de los individuos no son establecidos por la Declaración como negación a la autoridad del Estado, sino como fundamento de ella. Tales derechos, en el orden natural preexisten a la institución del poder público; el Estado no los crea sino que los reconoce, asegura y reñe en unidad orgánica. Precisamente gracias a tal reconocimiento de los derechos individuales, que es al mismo tiempo una confirmación y casi una regeneración objetiva, el Estado se afirma como persona y cumple la razón intrínseca de su existencia. Por eso, - la determinación de los derechos fundamentales de los ciudadanos, es, al mismo tiempo, la determinación de la existencia - del Estado, su constitución en sentido estricto. Los derechos- esenciales de los individuos se han de entender como concertados dentro de los límites del Estado.

Para Del Vecchio son los derechos fundamentales del hombre los que hacen posible al Contrato Social. La Libertad e - Igualdad rotas por la propiedad en el discurso del origen de - la desigualdad entre los hombres van a ser retomadas como formas constitutivas del Contrato Social. Sin la libertad el Contrato mismo carecería de objeto y sentido. Sin la igualdad el soberano dejaría de existir. Son la libertad e igualdad los - derechos naturales del hombre que constituyen la esencia del - Contrato Social y su mantenimiento el sentido y finalidad de - dicho Contrato.

Problema fundamental entre Del Vecchio y Jellinek y los - autores que sostienen las posiciones de Jellinek es el siguiente: para Del Vecchio, Rousseau cree en la existencia de derechos naturales anteriores y preexistentes a la existencia del Contrato Social. Y el Contrato Social mismo se justifica teórica, filosófica y políticamente por la consagración de tales derechos naturales. El Contrato Social dará en definitiva existencia jurídica positiva y existencia política a los derechos-

naturales del hombre. Los derechos naturales del hombre, para Del Vecchio, serán el objeto y finalidad del Contrato Social.- El Estado existe en y por los derechos naturales: la libertad y la igualdad.

Del Vecchio piensa que en Rousseau existe un reconocimiento de los derechos naturales del hombre anteriores al Estado y la Sociedad. Este es el gran punto de discusión y el punto que resuelve la problemática desatada por dichos autores.

Al reconocer Del Vecchio lo propuesto por Jellinek en el sentido de que la Voluntad General es ilimitada jurídicamente, Del Vecchio hace ver que el único límite que tiene son los derechos naturales del hombre por lo que no puede pasar salvando la posibilidad de su existencia en tanto existe dicha voluntad por y para tales derechos esenciales del hombre.

Aquí vemos nuevamente cómo el problema de fondo estriba en si Rousseau reconoce derechos naturales esenciales anteriores a la existencia del Estado y la comunidad.

Para Del Vecchio el Estado no crea sino reconoce los derechos. El problema pues es si Rousseau reconoce o no la existencia de los derechos naturales.

Nosotros pensamos, como hemos sostenido nuestra tesis, que en Rousseau no existen derechos naturales algunos. Que Rousseau no cree en el derecho y que esto para él no es más que una arma política que utiliza en función de su discurso. También pensamos que para Rousseau no hay derecho natural alguno anterior a la existencia del Contrato Social. Que todo derecho nace en virtud de la existencia del Contrato Social. Que todo derecho nace en virtud de la existencia de la Voluntad General a la que da vida el Contrato Social. Que en Rousseau no-

hay derechos innatos a los que reconoce y da obligatoriedad - la Voluntad General. Que la Voluntad General es ilimitada jurídicamente y políticamente como ilimitada es la libertad que en y por ella se realiza. Sostenemos también que ante el soberano nada existe que pueda atar su voluntad. El soberano, para - - Rousseau, no puede darse una ley que no pueda ser por él mismo quebrantada; y cuando el soberano obligue a un particular a - respetar la voluntad general solo le obligará a ser libre en - tanto se es libre por la voluntad general.

Sostenemos que ante la Voluntad General no hay derecho individual que queda invocarse: la fuente de todo y único derecho posible es la Voluntad General.

En lo que se refiere a los otros autores que ven en - Rousseau al totalitario absoluto, pensamos lo siguiente: no es justo ni adecuado invocar la idea Platónica del Estado-ciudad-gobernada por reyes filósofos únicos depositarios de conocimiento de lo justo e injusto, en tanto dueños únicos de la razón, y rectores indiscutibles de la vida de la comunidad en - tanto estos decidían por todos. Esta aristocracia de la inteligencia ordenaba y mandaba sobre los hombres. Eran dueños absolutos del Estado en tanto únicos depositarios de la razón, el resto de la comunidad obedecía en tanto carecía del conocimiento para mandar. Platón privilegió a la inteligencia pero suprimió al hombre. Rousseau se propone mediante su fórmula que el hombre no obedezca sino lo que el mismo mande. Sin embargo en Rousseau el hombre se debe completamente, como en Platón, al Estado. Por el Estado es ciudadano y al ser ciudadano es súbdito pero al ser súbdito es soberano. Esto es el ciudadano es el Estado mismo.

El argumento pesado de Jullinek en en el sentido de que - el hombre no tiene, para Rousseau, derecho alguno que oponerle

al Estado. Y nosotros estamos de acuerdo pero subrayando que - para Rousseau el hombre es libre en y por el Estado. No existe libertad frente al Estado, la única libertad es en el Estado.- El Estado es la libertad por que la libertad se realiza en la ley y no hay otro derecho que el que dicta la Voluntad General que es la expresión del soberano, es decir, del Estado.

Jellinek afirma que para Rousseau la Voluntad General es jurídicamente ilimitada. Nosotros pensamos que esta afirmación de Jellinek es absolutamente cierta en tanto la libertad del hombre rusoniano es ilimitada.

Cuando el pueblo, es decir, los hombres estatuyen sobre sí mismos el poder de ese mandato es ilimitado, teniendo como único límite al pueblo mismo es decir al hombre y su libertad, no a una norma de validez universal por ser de las llamadas naturales, justas y racionales por encontrarse en la naturaleza del hombre mismo. Para Rousseau el único límite a la libertad del hombre es su misma libertad pues frente a la libertad no hay derecho posible. Lo que no ve Jellinek es que el Estado es la realización de la libertad pues por él el hombre se llena de moralidad: de libertad.

Rousseau deifica y convierte en todopoderoso al Estado, - como afirma Jellinek, porque deifica y da todo poder a la libertad del hombre. Lo que Jellinek no ve por ningún lado es la existencia del soberano, pues el soberano no tiene que dar garantías a los súbditos porque los súbditos son el soberano mismo, y nadie puede querer el mal para sí mismo, ni ser injusto consigo mismo. Se forma parte de soberano en la medida de que se acepta ser súbdito y por serlo precisamente se es soberano. El soberano se exterioriza por medio de la Voluntad General - que realiza justamente al hombre en su libertad.

La gran tragedia de Rousseau es obligar al hombre a ser libre. Esto sí debe entenderse como la dictadura de la libertad.

## CONCLUSIONES

- I. La inteligencia puede pervertir a la razón y cancelar su proyecto moral. La razón moral tiene como finalidad recordar al hombre para su libertad.
  
- II. La moral se prefigura en el ámbito originario del hombre; la emoción y el sentimiento. En la reconciliación entre razón y sentimiento se presenta el hombre libre, el hombre moral.
  
- III. Rousseau en una época, la ilustración, que enamorada de la razón a ella apostó todo desconfía de la inteligencia que propone razones al mundo y termina emprobreciendo al hombre. La razón puede convertirse en una trampa donde el hombre pierde su libertad. La razón al equivocarse anula al hombre.
  
- IV. Rousseau no debe ser considerado como filósofo burgués. La burguesía y sus filósofos ven en la propiedad la base material de la libertad y Rousseau ve en la propiedad la pérdida absoluta de libertad. Por la propiedad, Rousseau, encuentra al hombre escindido, fuera de sí, imposibilitado a ser él, pero encuentra también en la propiedad su lado positivo: la formación de las ciencias y artes.
  
- V. El hombre en su libertad puede contradecir a la naturaleza misma. Por ello es dueño de una historia. La bestia solo reproduce lo que la naturaleza le ordena. La característica fundamental del hombre es la libertad.
  
- VI. El trabajo como la primera incorporación que hace el hom-

bre de su humanidad a la naturaleza es la fuente de la - propiedad. Idea de largo alcance que se encuentra en el - Discurso sobre el origen de la desigualdad y cabe perfectamente dentro del concepto capitalista y democrático de la propiedad como del concepto marxista de robo de la propiedad.

- VII. La guerra desatada por la propiedad hace necesario el contrato y el contrato termina siendo mero simulacro. El juego ideológico se presenta así: la enajenación absoluta de la libertad da como resultado la libertad absoluta y la - enajenación de los bienes la seguridad en la propiedad. - El contrato no es un contrato sino un pacto constitutivo de la segunda parte integrante del contrato: la comunidad. La comunidad va a tener como misión convertir la posesión en propiedad y la libertad natural en libertad realizada por la norma.

## B I B L I O G R A F I A

## EL CONTRATO SOCIAL

Juan Jacobo Rousseau  
Editorial Porrúa, S.A. Quinta edición. México  
1977.

## DISCURSO SOBRE LAS CIENCIAS Y LAS ARTES

Juan Jacobo Rousseau  
Editorial Porrúa, S.A. Quinta edición. México  
1977.

## DISCURSO SOBRE EL ORIGEN DE LA DESIGUALDAD

Juan Jacobo Rousseau  
Editorial Porrúa, S.A. Quinta edición. México  
1977.

## EL EMILIO

Juan Jacobo Rousseau  
Editorial Porrúa, S.A. Quinta edición. México  
1977.

## LAS CONFESIONES

Juan Jacobo Rousseau  
Editorial EDAF.

**ROUSSEAU Y MARX**

Galvano Della Volpe

Ediciones Martínez Roca, S.A. Barcelona, 1969

**ROUSSEAU Y LA CONCIENCIA MODERNA**

Rodolfo Mondolfo

Editorial Universitaria de Buenos Aires

Segunda edición. Buenos Aires, 1967

**PRESENCIA DE ROUSSEAU**

Varios Autores

Editorial Nueva Visión. Buenos Aires, 1972

**ROUSSEAU EN MEXICO**

Adolfo Sánchez Vázquez

Editorial Grijalbo, S.A. Primera edición.

México, 1970

**LA IDEA DEL ESTADO**

Mario de la Cueva

U N A M. Primera edición. México, 1962

**LA FILOSOFIA DE LA ILUSTRACION**

Ernest Casirer

Fondo de Cultura Económica, México

Tercera edición en español, nuevamente revisada, 1972.

Primera reimpresión, 1975.

HISTORIA DE LA TEORIA POLITICA

FONDO DE CULTURA ECONOMICA, 3a. Edición en español 1965

George H. Sabine.

TRAYECTORIA DEL PENSAMIENTO POLITICO

FONDO DE CULTURA ECONOMICA, 1a. Edición 1941

J.P. Mayer.

HISTORIA DE LOS FILOSOFOS POLITICOS, Ediciones Peuser

George Gordon Catlin

LA TRADICION INTELLECTUAL DE OCCIDENTE, Editorial Norte y Sur

Traducción José Ma. Gimeno.

Jacob Bronowski y Bruce Mazcish

LA DECLARACION DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE Y DEL CIUDADANO

Ed. Librería General de Victoriano Juárez 1908

Trad. Adolfo Posada.

Jellinek

LOS DERECHOS DEL HOMBRE Y EL CONTRATO SOCIAL.

Hijos de Reus, Editores. 1914 Madrid.

Trad. Mariano Castaño.

Giorgio Del Vecchio.