

Naturaleza y voluntad en la Filosofía Ético-Política DE J. J. ROUSSEAU

BORGES DUARTE, IRENE

El perfil histórico de Rousseau que nos legó la tradición le muestra como el “filósofo del sentimiento”, de la sensibilidad, y como uno de los precursores de los ideales de la Revolución francesa. Esa imagen, sin embargo, tiene mucho de engañosa. No sólo una buena parte de la bibliografía a él dedicada como, sencillamente, la lectura atenta de sus obras más significativas revelan claramente su “racionalismo”¹, a la vez que

¹ La tesis clásica del anti-racionalismo de Rousseau, que tantos defensores ha encontrado, difícilmente resiste, como tendremos oportunidad de verificar, una confrontación con las páginas del *Contrato social*. Es cierto que mientras que los textos de intención política subrayan el papel de la razón en la constitución y gestión del Estado, los de contenido antropológico y pedagógico tienden a resaltar la importancia del sentimiento y de la *droiture du coeur* en la formación del carácter. Pero es igualmente cierto que tanto los primeros como los segundos hablan de una alianza y mutuo control del corazón y de la razón en el desarrollo moral del ser humano. ROBERT DERATHÉ, en su tesis sobre *Le rationalisme de J. J. Rousseau*, París, PUF, 1948 (202 p.) —de la que hay una reimpresión en Genève, Slatkine Reprints, 1979, y que se ha convertido en una pieza clave de la bibliografía rousseauniana— busca justamente mostrar que hay en la doctrina de aquél un racionalismo *no intelectualista* (a la manera cartesiana e ilustrada) sino práctico, que se podría resumir bajo la fórmula de “no hay razón sana en un corazón corrupto” (p. 7), pero “es la razón la que conduce al hombre al conocimiento de sus deberes” (p. 177). Este “relativismo” —en el sentido en que “Rousseau es un racionalista consciente de los límites de la razón” (p. 176 e, igualmente, p. 191 n.2)— viene a matizar las posiciones de Beaulavon y de Cassirer, de las que el autor se siente próximo y a las que reconoce el mérito de haber luchado por vez primera contra el prejuicio general del “anti-racionalismo” de Rousseau, pero que considera, sobre todo en los escritos del segundo del año 1932 (“Das Problem Jean-Jacques Rousseau”, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. XLI, reedición en Darmstadt, WBG, 1970, y «L'unité de l'oeuvre de J. J. Rousseau», in *Bulletin de la Société française de Philosophie*, av. juin 1932), que hay una exagerada acentuación de la confianza del filósofo ginebrino en la razón y un acercamiento excesivo de la moral de éste a la kantiana del deber. Para Derathé, “Rousseau defendió una moral de la bondad que le parece menos sublime pero mucho más eficaz” (p. 187). La obra ofrece, además, el *status quaestionis* en ese momento, resaltando las publicaciones más relevantes. La cuestión parece hoy sobrepasada, habiendo perdido actualidad la tesis del anti-racionalismo de Rousseau, incluso para aquellos autores que se preocupan más de su filosofía de la religión y de la existencia o de su antropología y pedagogía que propiamente de su obra política. También las publicaciones dedicadas al tema de lo *impen-sado* en J. J. Rousseau y al análisis material de sus textos son marginales a esta cuestión. En

hacen comprensible el que, aunque los revolucionarios de 1789 reclamen su paternidad, no sea propiamente su modelo de sociedad, sino más bien el de Locke, el que vayan a plasmar en la realidad. De hecho, como dice Eric Weil, "el pensamiento político de Rousseau, en su unidad,... no ha encontrado ningún representante; por una razón: permite juzgar, pero no permite actuar"². En efecto, su doctrina se centra en la búsqueda racional de los fundamentos de una sociedad ideal, aunque no utópica, sin preocuparse de la legislación positiva. Está, por ello, más cerca de la fundamentación *formal* de una ética civil o Derecho que de la teoría política propiamente dicha, por lo que no es de extrañar que Kant le considerara el Newton del mundo moral.

Sus obras transmiten, por otra parte, la impronta de un hombre inconformista y polémico, impreciso en su lenguaje pero de gran intensidad comunicativa, ingenuo y crítico a la vez, que ofrece impudicamente en sus escritos una trayectoria existencialmente paradójica y, en muchos aspectos, intelectualmente intempestiva. Su trágico destino personal es previsible: el eterno conflicto interior, la síntesis inalcanzable, la locura. Su doctrina, empero, polémica y, a los ojos de sus contemporáneos, retrógrada, es la llamada inaugural de una época en la que el mundo humano, destacándose del de la Naturaleza y liberándose del esquema estrictamente mecanicista en el que tendían a integrarlo los ilustrados, va a convertirse en el protagonista, en el fondo único, de la meditación filosófica.

La intención del presente escrito es mostrar cómo el racionalismo ético-político de J. J. Rousseau alía el principio del primado de la voluntad a una adecuada distinción entre la función teórica y práctica de la razón en la fundamentación de la posibilidad de un orden civil legítimo, en el que el hombre alcance la plenitud de su desarrollo moral y civilizacional. Nuestro recorrido consistirá en asistir a la génesis y despliegue de la problemática rousseauiana de la sociedad y el Estado, a través de su crítica del supuesto ilustrado del progreso y del paulatino aunque incompleto esclarecimiento de los núcleos conceptuales "naturaleza", "voluntad", "libertad" y "razón", sobre los que se yergue su teoría del contrato social. Se pretende resaltar así, por un lado, la raíz ética de esta última y, por otro, su imposibilidad de salvar el abismo inherente a la contradictoria naturaleza humana.

1. LA CUESTIÓN DE LA LEGITIMIDAD DEL ORDEN CIVIL

"Quiero averiguar si en el orden civil puede haber alguna regla de administración legítima y segura, tomando a los hombres tal como

cambio, la gran atención prestada a la repercusión de aquél sobre Kant, Fichte y Hegel, así como los numerosos estudios sobre la conexión de la teoría del *Contrato Social* con la filosofía jurídica de su época vienen, en cierto modo, a reforzar la tesis de Derathé.

² E. WEIL, "Jean-Jacques Rousseau et sa politique", en "Essais et Conférences", t. II, Paris, Plon, 1971, p. 143 (publicado por primera vez en la rev. *Critique*, nº 56, 1952).

son y a las leyes tal como pueden ser. Buscaré aliar siempre en esta investigación lo que el derecho permite a lo que el interés prescribe, a fin de que la justicia y la utilidad no se encuentren de manera alguna divididas”(CS, I, 351)³.

Con esta declaración del objeto y del principio metodológico a seguir se inaugura *El Contrato Social*. La tarea se plantea al nivel de una investigación racional, puramente deductiva, ajena a la confrontación directa con los hechos, que sólo en contadas ocasiones serán mencionados en la obra. “Yo busco el derecho y la razón y no me ocupo de los hechos”, puede leerse en el llamado *Manuscrito de Ginebra*, que parece corresponder a una primera versión del *Contrato*⁴. La formulación de la cuestión admite, sin duda, la posibilidad de una respuesta negativa, y los anteriores escritos de Rousseau bien podían ser considerados un aviso en ese sentido. Sin embargo, nada nos indica que tal presunción sea cierta: el planteamiento es, en ese aspecto, absolutamente aséptico, limitándose a formular una hipótesis por cuya veracidad se pregunta y cuyo procedimiento de análisis se indica. La cuestión es “si” puede haber una ley *legítima* que regule el funcionamiento del Estado. Este es mencionado como “orden civil”, es decir, como sociedad políticamente organizada, característica de un determinado nivel de desarrollo de la humanidad. La legitimidad de tal regla debe fundarse en los hombres “tal como son”, es decir, en la realidad humana, en sus virtudes y defectos y en su evolución psico-histórica. Rousseau no parece, pues, buscar una utopía, sino ser “realista” y hallar el fundamento de una sociedad a la medida de lo humano, mas sin con ello dejarse atrapar por los ejemplos concretos de sociedades y legislaciones existentes. No pretende, en efecto, contemplar las leyes tal como son, sino “tal como pueden ser”. El sentido de este “pueden” viene indicado tanto por la referencia anterior a lo que los hombres

³ Las obras de J. J. ROUSSEAU serán citadas por *Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1959-1969, cuyos 4 tomos aparecidos, publicados bajo la dirección de Bernard Gagnebin y Marcel Raymond y el patronato de la Société J. J. Rousseau, incluyen: I — *Les Confessions et autres textes biographiques*; II — *La Nouvelle Héloïse, Théâtre, Essais littéraires*; III — *Du Contrat Social, Ecrits Politiques*; IV — *L'Emile, Education, Morale, Botanique*. El *Contrato Social*, cuyo establecimiento crítico del texto, así como su introducción y anotación ha estado a cargo de Robert Derathé, será citado por las siglas CS, seguidas del número del libro y capítulo, en romanos, y de la página (en arábigos) del vol III de la citada edición. Las siglas *s. m.*, que a veces aparecen al final de una cita, indican que los subrayados son míos.

⁴ El manuscrito autógrafo donado en 1882 a la biblioteca de Genève y publicado por primera vez en 1887 por Alexeiev, correspondería, según Derathé, a una primera versión, en copia muy cuidada, “destinada sin duda a la impresión” (ed. cit., III, p. LXXXII), del *Contrato*, de la que se habría perdido la segunda parte. Al contrario de la opinión de Vaughan, para quien este manuscrito correspondería a una parte del *Traité du Droit Politique* que Rousseau menciona en carta a Rey de 9.9.1761, Derathé comparte la opinión generalizada de la mayor parte de los investigadores de que se trata del *brouillon* al que alude al mismo editor en carta de 23.12.1761, situando su fecha de redacción aproximadamente entre 1758 y 1760. Será aquí citado de la misma manera que el *Contrato*, pero precedido de las siglas MG. El texto mencionado encuéntrase en MG, I, V, 297.

son, cuanto por la frase siguiente que menciona los dos polos entre los que toda acción social y política se tiene que mover: la justicia y la utilidad. Teniendo en cuenta la *naturaleza* del hombre, las leyes del Estado tienen que regular la administración de la justicia sin descuidar el pragmatismo, asegurar una actuación conforme al Derecho que garantice, a la vez, el progreso civilizacional y sus beneficios para el conjunto de la sociedad. ¿Hay acaso alguna ley que pueda aunar dos tendencias tan distintas y a menudo difíciles de conciliar? En caso afirmativo, habría podido encontrarse un principio unitario para la administración del Estado, un *ordo ordinans*, a partir del cual podrían ser deducidas todas las leyes civiles, teniendo la seguridad de no traicionar ni la moralidad ni el interés. Ello significaría a la vez descubrir el *fundamento* mismo del Estado, el *principio constituyente* que se traduce en el pacto, y encontrar el *punto de unión de la política y la ética*. De hecho, la mejor síntesis de la preocupación de Rousseau al escribir el *Contrato* se halla en las palabras del *Emilio*: “Aquellos que quieren tratar separadamente de la política y de la moral no entenderán nunca nada de ninguna de ellas”⁵.

Entre el *deber* moral y la *conveniencia* política tiene, pues, que plasmarse la actuación legal. Pero, para que la unidad que *de iure* posee se manifieste *de facto* en el juego social, son necesarias instituciones que realmente la ejerzan. En ello radica la división esencial del *Contrato*: los libros I y II se ocupan del horizonte legal del principio soberano de la voluntad general; el libro III y el IV del órgano ejecutivo de tal voluntad y de algunos aspectos particulares del funcionamiento del Estado que con él se relaciona. A pesar de que Rousseau no se ocupe en esta obra de cuestiones de Derecho positivo, como le reprocha Vaughan, editor inglés de los *Political Writings*⁶, no puede dejar de tener en cuenta los mecanismos esenciales que ponen en marcha el destino mismo de la sociedad, puesto que es justamente en ese difícil momento de interpretación de la ley universal para su aplicación a los casos concretos que se da la posibilidad de una desviación e incluso ruptura de la legalidad vigente. Rousseau la contemplará sin que, de hecho, se aparte de su línea exclusivamente apriorista de investigación: los esfuerzos del gobierno contra el soberano son *deducidos* del principio mismo que instituye la necesidad de aquél.

⁵ *L'Emile* (1762), libro IV, ed. cit., t. IV, 524.

⁶ VAUGHAN, en la Introducción a su edición clásica de *The Political Writings of J. J. Rousseau*, Cambridge University Press, 1915, considera una limitación el que la obra esté concebida de una forma muy teórica y abstracta y se desligue de la realidad, por lo que la sitúa en el segundo plano en importancia en relación a lo que él valora más en Rousseau: sus dotes de legislador positivo y observador de las costumbres políticas de su tiempo. De ahí que llegue a decir que “si hubiese ejecutado íntegramente su primer proyecto, aplicando a la realidad las abstracciones de aquello que no sería más que un Prefacio, todo autor hubiese sido obligado a limitarlas, modificarlas en alto grado” (cit. por M. HALBWACHS en la Conclusión a su excelente edición comentada y anotada del *Contrato*, París, Aubier-Montaigne, 1943). VAUGHAN convierte así el *Contrato* en un mero Prefacio a esa obra más extensa que Rousseau planteara escribir sobre las Instituciones Políticas y a la cual se refiere en el *Avertissement* inaugural.

En esta búsqueda de un principio único y unificador como fundamento del Derecho y del Estado se nota claramente la influencia de las tesis iusnaturalistas. Rousseau, no tan solitario intelectualmente como lo quiso ser en la vida real, recoge de ellas la idea de la *axiomatización del Derecho*: todo se puede deducir de un pequeño número de normas, ellas mismas apoyadas en un principio único, expresión de la autolegalidad misma del espíritu, como defendía Puffendorf, y que Grocio consideraba valedero independientemente de todo poder humano y divino⁷. Es decir, lo que en términos kantianos se definiría como universal y necesario. El diálogo con la teoría del Derecho Natural es notable tanto en el *Contrato* como en el *segundo Discurso*, aunque las referencias que Rousseau hace de ella sean sobre todo negativas. Su crítica del concepto de “ley natural”, en el que los representantes de aquella habrían fusionado nociones tan apartadas entre sí como “naturaleza” y “razón”, orden natural y orden civil, surge, de hecho, como el inicio de su pensamiento original sobre la cuestión que nos ocupa. “Conociendo tan poco la Naturaleza y llegando tan difícilmente a un acuerdo sobre el sentido de la palabra *ley*, sería difícil coincidir en una buena definición de la ley natural”⁸. Esta ambigüedad semántica motivaría el que todas las doctrinas, tanto antiguas como modernas, fueran incapaces de dar una respuesta coherente al tema de la fundación del Derecho.

Las cuestiones de la “naturaleza” del hombre, de su “estado natural” y de la ley conforme a ese estado vienen así a constituir el núcleo temático alrededor del cual Rousseau elabora su filosofía ético-política, en un diálogo abierto y crítico con la tradición iusnaturalista e ilustrada en general, en el que la problemática del fundamento y legitimación del Estado se conecta íntimamente con la de su constitución o génesis. Encontrar la “regla de administración legítima y segura”, constituyente del orden civil, supone, por tanto, como tarea previa, la investigación del proceso mismo de formación de aquella. Ello no significa, a su vez, una mera historia de sus vicisitudes, sino una historia “razonada”, es decir, una deducción del proceso interno, fácticamente indemostrable, que pueda haber conducido al hombre a instituir la sociedad y el Derecho, con todas las secuelas, positivas y negativas que de ello se han derivado. Tal es el planteamiento del *Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres* que, de esa manera, y a pesar de las inseguridades

⁷ Cf. E. CASSIRER, *Filosofía de la Ilustración* (trad. E. IMAZ), México, FCE, 1975, p. 265 ss. Para el tema de la relación de la teoría rousseauiana a la filosofía jurídico-política de su tiempo, véanse especialmente las obras de R. DERATHÉ, *J. J. Rousseau et la Science politique de son temps*, Paris, PUF, 1950 (463 p.) y V. GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et Politique: les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1974.

⁸ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), ed. cit., t. III, 125. El establecimiento crítico, la anotación e introducción al texto ha estado a cargo de JEAN STAROBINSKI. De ahora en adelante será citado por las siglas 2º D, seguidas de la pág. del referido tomo.

que revela como primer enfrentamiento con el tema, completa y da horizonte a las tesis del *Contrato*, por lo que constituye no sólo la mejor, sino la indispensable introducción a su obra mayor, el “preámbulo del sistema”, como dice Starobinski⁹.

2. GÉNESIS DE LA PROBLEMÁTICA: LA ANTINOMIA ESTADO NATURAL-ESTADO CIVIL

2.1. EL RETO A LA INTELECTUALIDAD ILUSTRADA: LA CUESTIÓN DEL PROGRESO.

El *Primer Discurso*, coronado contra toda expectativa por la Academia de Dijon, responde negativamente a la *quaestio disputata*: “si el restablecimiento de las ciencias y las artes ha contribuido a purificar las costumbres”. Posición típica de Rousseau: contradecir la opinión generalizada de sus contemporáneos. En una sociedad animada por el espíritu de las Luces, en plena ebullición intelectual y en permanente disputa sobre los más diferentes temas, en un afán de controversia y divulgación que haga participar a todo el mundo en la misma confianza y seguridad en el progreso de la humanidad, el joven y desconocido Rousseau inicia una larga polémica que si, en un principio, atrae la atención del público, ávido de novedades, rápidamente vendrá a volver contra él las iras de la intelectualidad ofendida por la audacia “retrógrada” del recién-llegado. Las conocidas palabras de Voltaire, escritas con ocasión de la recepción del *segundo Discurso*, no son más que la expresión de un rechazo paulatino pero generalizado a la posición marginal de Rousseau: “He recibido, Señor mío, vuestro nuevo libro contra el género humano [...]. Jamás se ha empleado tanto espíritu en querer hacernos pasar por animales. Cuando se lee vuestra obra, le da a uno ganas de andar a cuatro patas”¹⁰.

En efecto, el mundo ilustrado, consciente de las conquistas que la razón humana ha ido alcanzando en el campo científico —tanto en el ámbito de la Naturaleza como en el del Derecho, es decir, en el de la racionalización de la vida social— cree firmemente en el progreso y considera pedagógica y vitalmente indispensable hacerlas llegar a la conciencia colectiva. “Si queremos que los filósofos avancen, acerquemos al pueblo al punto en el que se encuentran los filósofos”, afirmaba Diderot en *De l'interprétation de la Nature*. La discusión pública de las cuestiones académicas, su divulgación en el *Mercure*, mensajero de la Diosa Razón, su compilación en la *Enciclopedia*, su popularización en obras de carácter

⁹ STAROBINSKI, Introducción a su ed. del 2º D, p. LIX.

¹⁰ VOLTAIRE, carta a Rousseau del 30 de Agosto de 1755, in *Oeuvres Complètes de Voltaire*, ed. Louis Moland, París, Garnier Frères, 1877-1885 (reimpresión en Kraus Reprints, Neudeln/Liechtenstein, 1967), tomo 38, p. 446-447.

novelesco capaces de facilitar el acceso popular a tales cuestiones son, pues, elementos fundamentales de la dinámica formadora de la conciencia socio-espiritual ilustrada. Y ésta, a su vez, es ingrediente y factor fundamental de la progresión misma. “Los pensadores del círculo de la *Enciclopedia* se hallan bien convencidos de que puede uno confiarse al progreso de la cultura espiritual y que este progreso, merced a su propia dirección interna y a la ley inmanente a que obedece, producirá por sí mismo la nueva forma mejor del orden social”¹¹.

La obra de Rousseau parece una ofensa pública, un “desafío paradójico”¹² a este espíritu: no sólo resalta como un valor positivo aquello que sus contemporáneos ven como la “bestialidad” de lo primitivo, como además desliga el adelanto científico-técnico y su conciencia social del progreso moral de la humanidad. Introducido por Diderot —cuya amistad le abre, por aquel entonces, todas las puertas— en el grupo de los enciclopedistas, Rousseau no podrá aparecer sino como un traidor al ideal de éstos. Sólo su afán polemista le une a ellos y sólo tal afán, así como sus innegables méritos literarios y su encanto personal de *enfant terrible* puede explicar el que, en un primer momento de su turbulenta relación con sus contemporáneos, la Academia conceda el premio del año 1750 a este recién llegado al París de los salones en los que los intelectuales han puesto de moda la filosofía.

De hecho, el joven ginebrino, que por entonces se encontraba deslumbrado con el bullicio urbano y espiritual de París, confiesa haber sentido una súbita luz al enterarse, por acaso, del tema propuesto a concurso por la Academia de Dijon, al leer el *Mercur*. Corría el año de 1749. “Al instante... vi otro universo y me convertí en otro hombre”¹³. Georges May considera que no fue la lectura del tema, ni tampoco su redacción, ni siquiera su publicación lo que provocó ese cambio. “Fue su éxito”¹⁴. Éxito real, pero relativo. Desde el primer momento dificultades de censura retrasaron el que el escrito viera la luz. Mas eso, junto con el apareamiento de una corta reseña de su contenido hecha por Raynal en el *Mercur*, más bien contribuye para aumentar la expectativa. Cuando, finalmente, el *Discurso* sale a la calle, las críticas y ataques llueven de todos lados. Rousseau, combativo a la vez que algo desilusionado, les contesta uno a uno. Se torna un personaje que despierta la curiosidad general, que está de moda en los salones pero se distancia paulatinamente de sus amigos, de la vida social. Si su locura persecutoria está aún lejos, su tendencia a rehuir todo lo que la deseada popularidad trae consigo empieza a manifestarse, a la vez que reafirma y asume la tesis retórica del *Discurso*, y busca extraer de ella todas sus consecuencias, tanto al nivel teórico como

¹¹ CASSIRER, o. c., 269.

¹² Así lo refiere STAROBINSKI en el capítulo dedicado a Rousseau en la *Historia de la Filosofía de La Pléiade*, trad. esp. en Siglo XXI editores, Madrid, v. 6, p. 314.

¹³ *Les Confessions*, libro VIII, ed. cit., I, 351.

¹⁴ GEORGES MAY, *Rousseau par lui-même*, Paris, Seuil, 1961, p. 20.

vivencial. "Pues le restaba, primeramente, vivir de acuerdo con sus ideas, y sobre todo, dar a la elocuencia contestataria del *Primer Discurso* el fundamento filosófico que le faltaba"¹⁵.

La tesis ganadora del premio es sencilla y pobremente argumentada, pero indica un camino a seguir. Distingue, en primer lugar, el progreso civilizacional (en el que incluye el desarrollo científico y el renacimiento artístico, cuya fuente es la holgazanería y el lujo) del moral (que encuentra realizado en pueblos que no se contagiaron de los "conocimientos vanos", como los persas, escitas y germanos)... La razón teórica ("entendimiento") y la práctica ("*raison du coeur*") no van, pues, unidas en un mismo proceso de desarrollo. La sociedad despierta los vicios del hombre, le hace vivir "fuera de sí", depender del juicio de los otros. Pero, "de qué sirve buscar nuestra dicha en la opinión ajena si podemos hallarla en nosotros mismos?... Oh virtud, ciencia sublime de las almas simples... ¿No están tus principios guardados en todo corazón y no basta para aprender tus leyes con volver a sí mismo y escuchar la voz de la conciencia en el silencio de las pasiones? Tal es la verdadera filosofía..."¹⁶.

Asistimos, pues, a la llamada retórica a un *retorno*, al recordar de un camino olvidado y silente que, sin embargo, pertenece de suyo al caminante humano. Como Pascal, como Nietzsche, como Heidegger, como toda la tradición agustiniana del cristianismo, Rousseau reclama la necesidad de un volver al origen e intimidad de lo humano, a ese mismo corazón que en él late pero que él, alienado y cautivo en el mundo de los otros, ha dejado de escuchar. El entusiasmo por el progreso dejó en la penumbra la alienación moral, la inautenticidad ética. Crear la vida de encuentro y realización conjunta de ambos "progresos" es la tarea por cumplir del hombre moderno, tarea del Derecho, a la que Rousseau dedicará el "*Contrato*". El descubrimiento fundamental del *Primer Discurso*, que ofrece la línea de investigación a seguir, consiste en la afirmación de que ese elemento ético primordial a-social, e incluso pre-social, está "gravado en nuestros corazones" y que sólo el *retorno* a esa intimidad olvidada pero natural puede conducirnos a la plena realización de la humanidad. Recuperación del *ethos* primitivo, el verdadero progreso del hombre no puede consistir sino en el esfuerzo continuado por llegar a ser lo que ya era: el "hombre natural". Transformar aquella llamada retórica y difusa en una doctrina coherente y fundada es la tarea del *Segundo Discurso*, elaborado él también como respuesta a la cuestión que la Academia plantea para el concurso de 1755. Contemporáneo de su redacción es el regreso del autor a su ciudad y religión natales, a la República de Ginebra, a la que dedica el escrito. Más allá del aspecto nostálgico y pretendidamente ejemplar de esta "vuelta a casa", conviene tener en cuenta una cosa: el retorno a los orígenes que Rousseau quiere así iniciar no se dirige a la soledad del eremita ni a la del salvaje, sino a la convivencia libremente

¹⁵ STAROBINSKI, P. c., p. 315.

¹⁶ *Discours sur les Sciences et les Arts* (1750), ed. cit., III, 30.

elegida y racionalmente organizada. El sentido de ese *retorno* está, pues, lejos del que Voltaire parece querer entender. No se trata de volver al estado de naturaleza sino, como Kant comprendió muy bien, de “mirar hacia atrás” para poder reunir “mediante el arte, todas las ventajas de la cultura con todas las del estado de naturaleza”¹⁷, de recuperar y ejercer en el orden civil los derechos que pertenecen *de suyo*, por naturaleza, al hombre. Es en este punto en el que la meditación de Rousseau se encuentra con las doctrinas del Derecho natural y sus instrumentos conceptuales, sobre los que incide su crítica.

2. 2. EL CONCEPTO DE LEY NATURAL

La especial ambigüedad del término “ley”, utilizable tanto en el contexto físico —como expresión de las regularidades mecánicas de la Naturaleza— cuanto en el jurídico —como “regla prescrita a un ser moral, es decir, inteligente y libre” (2º D, 124)— motivaría, según Rousseau, el que tanto los “antiguos como los modernos usaran de modo incongruente el concepto de “ley natural”. A ello habría que añadir las dificultades creadas por algunos —la crítica parece dirigirse a los iusnaturalistas— al pretender fundamentar su teoría en principios metafísicos poco accesibles y la confusión derivada de la “muy cómoda” posición tomada por otros —el ataque se orienta ahora hacia Hobbes— al designar de esa manera una colección de reglas que el hombre acepta “por convención” a causa de su utilidad. Los primeros, Grocio y Puffendorf sobre todo, y el segundo son, en efecto, junto con Locke, los interlocutores constantes de un diálogo que se extiende a lo largo de todo el *Discurso*¹⁸. Conviene, por

¹⁷ Cf. KARL VORLÄNDER, *Immanuel Kant - Der Mann und das Werk*, Hamburg, Felix Meiner, 1977 (2ª ed.), p. 149.

¹⁸ Rousseau conocía bien a los “juriconsultos” (Grocio y Puffendorf) desde mucho antes de la redacción del 2º D. Ya en 1740 menciona la importancia de su lectura en la formación de su discípulo M. de Sainte-Marie, aunque entonces no había aún empezado a estudiarlos a fondo. Así lo cree Derathé (*J. J. Rousseau et la Science politique...*, ed. cit., p. 69); puesto que Rousseau habla de ellos elogiosamente, mientras que 10 años más tarde los acusa de estar al servicio de los príncipes contra el pueblo y de tener mala fe, y se rehusa a ser “su cómplice”. Por otras parte, tales autores no sólo eran ya en esa época considerados los *clásicos* del Derecho natural y enseñados en las universidades (las obras del ginebrino Burlamaqui no eran sino manuales destinados a la enseñanza de la doctrina fundamental de aquellos), sino que las traducciones de sus principales escritos al francés por BARBEYRAC los habían hecho accesibles al público culto en general. Rousseau no podía, pues, ignorarlos y las haya o no leído directamente en profundidad— A. KREMER-MARIETTI parece aceptar que su conocimiento era indirecto a través de su compatriota Burlamaqui y que él “no ha leído sino a Burlamaqui” (cf. “Droit naturel et état de nature chez R.”, in *J. J. R. et la crise contemporaine de la conscience*, Colloque International du 2ème Centenaire de la mort de R., tenu à Chantilly, 5-8 Sept. 1971, publicado en París, Veauchesne, 1974, p. 176)— se define en relación a ellas. Como dice Derathé, *o. c.*, p. 70, él “se propuso... defender la verdad en todos casos, pero casi siempre la defiende en contra de alguien. Es en este sentido que queda deudor de sus adversarios y de los juriconsultos en particular”. Por lo que respecta a Hobbes, la crítica atenta contenida en el 2º D no sólo revela que R. lo conocía bien

ello, recordar con brevedad las referencias fundamentales de ese diálogo.

Hobbes llamaba *laws of nature* a los principios racionales que rigen la conducta humana en el *estado de naturaleza*. Dictados por la razón, tienden a la preservación de la vida y son anteriores al Estado. Siendo el hombre naturalmente egoísta y conflictivo, el estado de naturaleza se identifica con el de una "hostilidad latente", fácilmente convertible en "lucha de todos contra todos", en la que el hombre utiliza sus únicas armas naturales: la fuerza y el ingenio.

En este terrible y constante estado de guerra, en el que dominan las pasiones, el dictamen de la recta razón se manifiesta como una "norma egoísta de prudencia": "todo hombre ha de esforzarse por alcanzar la paz mientras tenga esperanza de obtenerla, y cuando no pueda, puede buscar y utilizar toda la ayuda y ventajas de la guerra"¹⁹. Este precepto carece, sin embargo, del poder vinculante en sí mismo, por lo que la misma razón exige la institución de un poder que obligue a su cumplimiento. "Es la autoridad, no la verdad, la que hace la ley"²⁰ y sólo la institución del Estado, como si de un Dios mortal bajo el inmortal se tratara, puede imponer como *ley* el dictamen de la recta razón, asegurando al hombre los beneficios de la paz y de la seguridad. El positivismo hobbesiano reconoce, pues, el carácter racional y moral de las leyes de naturaleza, que orientan al hombre de un egoísmo instintivo y primitivo a un egoísmo ilustrado, pero sólo considera efectiva la realización pacífica y ventajosa de éste mediante la institución del Estado.

Hugo Grocio defendía que la misma *lex naturalis* era la que conducía al establecimiento del Estado, puesto que atribuía al hombre un *appetitus societatis* natural, mediante el cual llegaba a realizarse propiamente como hombre. Esta sociabilidad natural se une a su demiurgia en la plasmación de una *lex naturalis* que corresponde a la idea pura del Derecho. Como dice Cassirer, que caracteriza el iusnaturalismo grociano como "platonismo"²¹, aquél es un *ordo ordinans*, no un *ordo ordinatus*. Sus principios

(del *De Cive* había incluso una traducción francesa hecha por Sorbière, que desde 1649 había sido ampliamente difundida) sino que, a pesar de la "falsedad" de sus teorías, lo tenía por genial. Pero ese era también el juicio generalizado de sus contemporáneos. La presencia de Locke, finalmente, es notable en el 2º D y más aún en el artículo sobre la *Economía Política* (1755). Su difusión en Francia no fue, sin embargo, ni tan rápida ni tan fácil como la de los precedentes, a pesar de los esfuerzos de los protestantes franceses que esgrimían el 2º *Ensayo sobre el Gobierno civil* (1690) contra el absolutismo real. Pero existía una traducción francesa, publicada en Amsterdam, desde 1691, que fue reeditada en Ginebra en 1724. Por otro lado, BARBEYRAC había contribuido en gran medida a su difusión en sus comentarios y notas al texto por él traducido del *Derecho de la Naturaleza y de gentes* de PUFFENDORF (1760). Según la opinión de J. Morel, que Derathé adopta, Rousseau habría accedido a Locke a través de esos comentarios, y sólo posteriormente le habría leído directamente en la referida traducción. Para una información más pormenorizada, véase la mencionado obra de DERATHÉ.

¹⁹ *Leviathan*, I, 14.

²⁰ A. TRUYOL y SERRA, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, v. II, Madrid, Revista de Occidente, 1975, p. 161.

²¹ Cf. CASSIRER, *o.c.*: 268.

son, por ello, universales y necesarios, e independientes no sólo del *factum* de la constitución del Estado y de las circunstancias concretas que en ello concurren, sino también del poder divino, manteniéndose su validez incluso en el caso de que fuera verdadera la hipótesis de la no existencia de Dios²². La ley natural venía, pues, a consistir en lo que la recta razón demuestra conforme a la naturaleza social del hombre²³.

Locke aparece en muchos aspectos más cercano a Grocio y a la tradición platónica del Derecho que a su compatriota Hobbes. También para él existen leyes morales naturales, que la razón puede por sí sola descubrir y son expresión de la voluntad divina. Estas leyes obligan *en conciencia*, independientemente del Estado y de su legislación. Son, pues, prepolíticas y corresponden a un estado de naturaleza en el que “los hombres viven juntos según la razón, sin que haya en la tierra un superior para dirimir los conflictos entre ellos”²⁴. Este estado, en el que “todos los hombres están naturalmente y en él permanecen hasta que, *por su voluntad propia*, se convierten en miembros de una sociedad política”²⁵, lejos de ser un estado de guerra, lo es de cooperación bajo el signo de la razón, en el respeto de la libertad e igualdad morales: “el estado de naturaleza tiene una ley natural por la que se gobierna, y esa ley obliga a todos. La razón, que coincide con esa ley, enseña a cuantos seres humanos quieran consultarla que, siendo iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, libertad o posesiones...”²⁶.

En la concepción de *ley natural* en todos estos autores, y a pesar de la diferencia existente entre las diversas teorías, hay un punto común: todos dan por supuesta una “coincidencia”, como la llama Locke, entre la naturaleza y la razón, ya sea por su origen divino o porque corresponde al *status* mismo de la humanidad. La *ley natural*, rige la conducta del hombre en el estado de naturaleza, siempre es el dictamen de la recta razón, aún cuando, como para Hobbes, las pasiones predominen en aquél. Rousseau acierta, pues, al llamar la atención sobre la equivocidad de aquel concepto. Lo curioso es que la atribuya a la ambigüedad de la palabra *ley*, cuando parece ser *naturaleza* la que carece de un contenido plenamente definido. La obviedad de este concepto es, en efecto, una constante de la época, de la que el mismo Rousseau no se escapa por completo, aunque sus primeros intentos vayan dirigidos a esclarecerlo. Empieza por distinguir la “ley que la naturaleza se impone a sí misma” y “aquella que ella prescribe” al hombre (2º D, 124), y hace notar que todos los filósofos han intentado “elevarse hasta el estado de naturaleza, aunque ninguno lo alcanzó”, puesto que han transferido hacia él “ideas tomadas de la socie-

²² Cf. *De iuri belli ac pacis* (1625), Prolegomena, XI.

²³ TRUYOL, o. c., 146.

²⁴ *Second Treatise on Government*, III, 19 (p. 43 de la trad. esp. de A LAZAROLOS, *Ensayo sobre el Gobierno civil*, Buenos Aires, Aguilar, 1955).

²⁵ *Ibi.*, II, 15 (trad. cit., 39).

²⁶ *Ibi.*, II, 6 (trad. cit., 31).

dad". Pero, sin conocer bien al *hombre natural* "vano es que queramos determinar la ley que él recibió o aquella que mejor conviene a su naturaleza". Con la denuncia de esta *subreptio* de las categorías del hombre civilizado en la concepción del natural y de la supuesta ley que le rige, se inicia la meditación sobre el concepto de naturaleza, sin la que no es comprensible su teoría política.

2.3. LA NATURALEZA DEL HOMBRE Y EL ESTADO NATURAL

"Hablaban del hombre natural y pintaban el hombre civil"(ib., 132). Para fundamentar esta tesis, Rousseau intenta hacer un relato de la historia del hombre desde sus orígenes. Mezcla de observaciones empíricas, recogidas en narraciones de viajeros o en la experiencia propia, y de la deducción del posible desarrollo de la humanidad desde su ignorado inicio en el estado natural, esta historia hipotética está precedida de la siguiente declaración: "No vayan mis lectores a imaginarse que oso vanagloriarme de haber visto lo que me parece tan difícil de ver. He iniciado algunos *razonamientos*, he aventurado algunas *conjeturas* no tanto con la esperanza de resolver la cuestión, cuanto *con la intención de esclarecerla y de reducirla a su estado verdadero*. Otros habrá, afortunadamente, que vayan más allá por este camino, sin que a ninguno le sea fácil llegar al final. Pues no es tarea ligera el *separar aquello que hay de originario y de artificial en la actual naturaleza del hombre*, y el conocer bien *un estado que ya no existe, que quizá no ha existido nunca y que probablemente no existirá jamás*, pero del que, sin embargo, *es necesario tener nociones justas para bien juzgar acerca de nuestro estado presente*" (ibi., 123, s.m.).

Cuatro puntos hay que tener en cuenta, según el mismo Rousseau, en lo que respecta a la difícil tarea por él emprendida: *En primer lugar*, no se busca dar una respuesta definitiva y tajante a la cuestión de cuál sea la naturaleza del hombre. Estamos en el reino de las conjeturas, no en el de las demostraciones matemáticas. Se trata de materia de enjuiciamiento, no de prueba, de esclarecimiento, no de resolución, por lo que siempre será difícil a cualquiera, por lejos que llegue en su investigación, alcanzar una respuesta definitiva. ¿Por qué es tan trabajosa y oscura tal empresa? Porque se trata, *en segundo lugar*, de distinguir en la presente situación, en la "actual naturaleza" del hombre, aquello que es originario y aquello que es artificial, la primera y la segunda "naturaleza". Es decir, definir el espacio crítico de toda posible *subreptio* de los esquemas socialmente determinados en el enjuiciamiento ético —y no sólo moral— de la humanidad del hombre. Los hábitos sociales, las costumbres, son hechos positivos, modos concretos de comportamiento social e individual. Mas la ética se refiere al recóndito carácter, oculto o quizá perdido en las fórmulas artificiales impuestas por la mera necesidad de la organización de la convivencia en pro del bien-estar social. Encontrar tal *ethos* originario, en medio de la falsa obvedad de las costumbres es, pues, querer ver más allá

de los hechos, querer penetrar en lo desconocido y ausente, a través de la única puerta que a ello se nos abre: el estado actual. Alejado de la transparencia primitiva²⁷, que le permitía seguir espontáneamente, "*par coeur*", el camino de su pura naturaleza, el hombre debe ahora buscar mediante un esfuerzo de discernimiento, de razonamiento aclarador y discriminador, no el hecho inaccesible del estado natural puro, sino su *modelo racional posible*, es decir, reconstituir a nivel hipotético la figura arquetípica del "estado de naturaleza", a través de la destrucción teórica del modelo ilustrado de "naturaleza humana" calcado sobre la imagen de la sociedad civil. No es, pues, de extrañar el *tercer momento* de la afirmación de Rousseau, que subraya la dificultad inherente al conocimiento de "un estado que ya no existe, que quizá no ha existido nunca y que probablemente no existirá jamás". El "estado de naturaleza" no pertenece al orden de lo existente, no se refiere a un tiempo determinado, a un momento real y efectivo de la historia de la humanidad. Es una hipótesis, un modelo teórico, una idea que no deriva de la observación de los hechos, pero sirve de criterio para juzgarlos. Su necesidad no es, pues, de carácter temporal-fáctico, sino *principal*: es un concepto ético, un arquetipo del *status* ontológico mismo del hombre. Tiene razón Eric Weil al atribuirle un carácter "regulativo", a la manera kantiana de las ideas de la razón: "el estado de naturaleza no es un concepto histórico, constituye un concepto regulador, un concepto que permite apreciar los hechos y organizarlos sistemáticamente"²⁸. Es, en efecto, su función crítica lo que resalta, *en cuarto lugar*, de la afirmación de la que partimos: sirve para "bien juzgar" nuestro estado presente, permite comprenderlo, darle sentido, encontrar su razón y finalidad propias. En tanto que puro ideal, tiene, pues, una doble función: negativa o crítica, como criterio de medida de la desviación efectiva de la civilización de su dirección teleológica originarias y "natural"; positiva o ético-metafísica, como marca o signo de un imperativo formal²⁹, latente en la intimidad del ser humano hoy olvidado de sí

²⁷ Tomo prestada la expresión de J. STAROBINSKI, que en su conocida obra *La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1957 (2ª ed. 1972), traduce la tesis antropológica básica de Rousseau como la de una evolución determinada por la interacción de dos factores: por un lado, la lucha con la naturaleza por sortear los obstáculos que ésta pone en su camino, por otro, la pérdida por parte del hombre social de la primitiva transparencia de su alma sencilla, el olvido de su ser íntimo en la presencia constante de su imagen social como retador de la naturaleza. En la Introducción a su edición del 2º D, la analogía con el Génesis bíblico da a aquella un sentido más profundo, presentando este escrito como "una versión laica, desmitificada de la historia de los orígenes, más que al suplantar las Escrituras las repite en otro lenguaje": el hombre de la naturaleza vive un paraíso del que inevitablemente es expulsado cuando su razón le dé a conocer el bien y el mal (cf., I. y ed. cit., p. LII-LIII).

²⁸ E. WEIL, a. c., 127. Consúltese igualmente el artículo de P. F. MOREAU, "De la pure nature" en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1978 (III).

²⁹ Discuerdo, en este punto, de STAROBINSKI que, en la citada Introducción, p. LVIII, niega que la noción del estado de naturaleza presente la connotación de "imperativo moral", considerándolo un mero postulado teórico. Su carácter de hipótesis teórica es evidente. Pero, a la vez, y en la misma medida en que se le puede comparar a un "concepto regulativo" a la manera

mismo y perdido en el juego social, pero no por ello modificado en su esencia propia. Frente al despliegue alienante de una civilización que ha traicionado el modelo de un *status*, capaz de hacer presente en las actuales circunstancias históricas (el estado civil) la ley práctica pura en su absoluta universalidad, capaz de traducir, por tanto, aquello que primitivamente aparecía como “bondad natural” del salvaje en el dictamen de la “voluntad general” de la sociedad organizada. Es en este sentido ético y, a la vez, metafísico que se funda y desarrolla la doctrina política de Jean-Jacques Rousseau, la cual plasma en la idea de un “Derecho natural razonado”³⁰ la doble necesidad, expresada en las palabras que inauguran el *Contrato*, de aliar en una única legislación lo justo y lo útil, lo universal y lo casual, lo que es de suyo “natural” y lo que la razón alcanza a ver conforme al derecho “natural” de todos, en cada caso particular.

La ambigüedad del término “naturaleza” viene así a revelarse especialmente importante. Designa, por un lado, el *carácter ontológico*, la *esencia ética* primordial del ser humano, que es independiente y — en ese sentido no temporal— previa al hecho y modos de organización de la convivencia, y sirve de hipótesis teórica y de ideal ético aplicables en la crítica de la concepción ilustrada de la sociedad y de la razón, permitiendo la lectura del progreso meramente civilizacional como una ruptura de la armonía entre los ideales teóricos y prácticos de la razón. Pero, a la vez y por otra parte, presenta connotaciones “naturalistas”, indicando rasgos concretos aunque hipotéticos de la evolución etológica del hombre primitivo, en una perspectiva que prelude las doctrinas evolucionistas, al admitir la maleabilidad como característica fundamental y primera de la *constitución* natural humana y al atribuir a aquella la posibilidad del desarrollo real de ciertas potencialidades que, una vez actualizadas, pasan a integrar una “segunda naturaleza”, que no es connatural sino adquirida. La “naturaleza humana” aparece, pues, marcada por esta duplicidad radical, por esta íntima cisión entre su *status* arquetípico y la realidad de una situación a la que se llegó como resultado de un irreversible despliegue de potencialidades. Encontrar el punto de encuentro entre el imperativo ético-metafísico (connatural al hombre, en el primero sentido) y el proceso fáctico que conduce a la constitución de la sociedad civil (natural, en el segundo) es la tarea que J. J. Rousseau pretende llevar a cabo en *El Contrato Social* y que se expresa en la búsqueda del principio legítimamente del orden social. Una breve referencia a los factores determinantes de tal proceso delimitará el horizonte en el que tal encuentro se hace posible.

kantiana —como el mismo autor reconoce (LVIII)— en tanto que “idea” o “arquetipo” tiene una resonancia ontológica y ética, sin la cual no sería comprensible su presencia en la filosofía ética política rousseauana.

³⁰ Cf. MG, II, IV, 329. Volveremos sobre este punto.

3. DE LA NATURAL ARMONÍA ENTRE LA VOLUNTAD Y LA NATURALEZA

3.1. PERFECTIBILIDAD Y LIBERTAD: EL DOBLE CARACTER DE LA NATURALEZA HUMANA

Disperso entre las demás especies animales y ocupando sus mismos territorios naturales, el hombre, menos agraciado en fuerza y agilidad que ellos y desprovisto de instintos propios, sobrevive en virtud de su mejor "organización" (cf. 2º D, 135), al ser capaz de imitar los comportamientos eficaces de los animales, y conseguir superar así, por su capacidad innata de adaptación, los resultados que aquellos alcanzan por el mero instinto. Es esa capacidad suya "muy específica", la *perfectibilidad*, que "reside tanto en la especie como en el individuo", la que "con la ayuda de las circunstancias, desarrolla sucesivamente todas las otras" (ib.,142). Mas a la vez, "esta facultad distintiva y casi ilimitada es la fuente de todas las desdichas del hombre" (ibi.), pues en la medida en que le faculta el anticiparse a la experiencia, ofrece sin cesar nuevos fines para su acción, la cual está motivada por las pasiones. Éstas, nacidas de las necesidades más elementales, crecen con los conocimientos y fomentan el ingenio en la búsqueda del bienestar propio. Y es así como se desarrolla la razón: "a pesar de lo que digan los moralistas, el entendimiento humano debe mucho a las pasiones, que, según es corriente decirse, también les debe mucho. Es por su actividad que la razón se perfecciona. Nosotros no buscamos conocer sino porque deseamos gozar y no es posible concebir por qué le valdría la pena razonar a aquél que no tuviese ni deseos ni temores" (ibi. 143). La razón, virtualidad de la perfectibilidad, surge, pues, en un cierto momento de la evolución humana como instrumento del impulso de sobrevivencia y se convierte, rápidamente, en el del deseo de bienestar a él ligado.

Mas no parece que la auténtica diferencia entre el animal y el hombre resida en ello. Ambos son, para Rousseau, "máquinas ingeniosas", con necesidades y pulsiones, con sentidos y, *por tanto*, con ideas³¹. "No es, pues, tanto el entendimiento el que constituye, entre los animales, la distinción específica del hombre, sino su calidad de *agente libre*": "uno escoge o rechaza por instinto, el otro por un acto de libertad". Es esta calidad "metafísica y moral" la que verdaderamente define la humanidad del hombre y determina su destino. En efecto, "la física explica de algún modo el mecanismo de los sentidos y de la formación de las ideas; pero en el poder de la voluntad o, más bien, de elegir, y en el sentimiento de tal poder, no se pueden encontrar sino actos puramente espirituales, en

³¹ Cf. 2º D, 141. La admiración de Rousseau por Condillac fue grande y es de él de quien toma su concepción del desarrollo psicológico humano. La razón le aparece así como una facultad cuyo apareamiento está ligado al desarrollo de los sentidos y de las otras facultades. Véase DERATHÉ, *Le rationalisme...*, p. 177-178.

los que nada se explica por las leyes de la mecánica". La clara aceptación de las tesis gnoseológicas empiristas se ve así matizada por la defensa igualmente clara del *primado de la voluntad* que introduce el finalismo "espiritualista" en la manifestación de la naturaleza humana. El contexto en el que se integra tal tesis es, sin embargo, sorprendentemente "naturalista", mecanicista, puesto que describe las vicisitudes de la máquina perfectible humana en su lucha "natural" por la sobrevivencia, en absoluta dependencia de sus más primarias necesidades y de sus apetitos más primitivos. ¿Acaso hay lugar para la libertad cuando imperan los meros impulsos animales?

3.2. EL PRIMADO DE LA VOLUNTAD

Al hacer la historia hipotética del recorrido humano desde el estado de naturaleza a la sociedad organizada, Rousseau se ve obligado a mezclar en el análisis dos planos distintos en una misma terminología: describe, por un lado, situaciones posibles de una etapa anterior del desarrollo humano, utilizando para ello ejemplos y testimonios de diverso tipo, y añade, por otro, interpretaciones teóricas en las que la valoración personal del autor orienta la narración hacia la tesis fundamental defendida a lo largo de todo el *Discurso*: el origen social de la desigualdad moral entre los individuos. La misma ambigüedad de la noción de *estado natural* tiene como consecuencia una utilización equívoca de la terminología, notable en todo concepto que comporte una carga ética: libertad, inocencia, bondad,...

¿Qué significa, pues, atribuir la libertad al hombre primitivo, a ese "animal estúpido y limitado" que tiene el cuerpo por único instrumento (ibi., 135) y la subsistencia como único objetivo? "El hombre salvaje, abandonado por la naturaleza al mero instinto... empezará... por las funciones meramente animales: percibir y sentir será su primer estado, que le será común con todo animal. Querer y no querer, desear y temer serán las primeras y casi las únicas operaciones de su alma hasta que nuevas circunstancias provoquen un nuevo desarrollo" (ibi., 142-3). Querer lo deseable, no querer lo temible: aun aceptando el acento puesto sobre la voluntad, entendida en un sentido muy amplio, al indicar la esencia del hombre, difícilmente podremos calificar a éste de agente libre en tal opción. Más bien habría que considerarlo esclavo de su misma condición, como el mismo Rousseau reconoce en el *Contrato*, I, VIII, 365. Habrá, pues, que entender el lenguaje impreciso del *Discurso* en un sentido más bien analógico, teniendo en cuenta que la intención del autor está en mostrar la progresiva depravación del hombre, en función de su desarrollo intelectual y civilizacional, y que las observaciones de carácter científico —en las que, en general, demuestra buen criterio, tanto en los ejemplos extraídos de la observación, como en las hipótesis emitidas— no tienen más motivación que la de apoyar y dar verosimilitud a una tesis

que se supone y pretende chocante para la mentalidad de sus contemporáneos.

Aceptemos, pues, la tesis del primado de la voluntad como fundamento de la definición esencial de “naturaleza humana”. Al contrario de la bestia, en todo dominada por el instinto, al que obedece ciegamente, “el hombre siente la misma impresión pero se reconoce libre de consentir o resistir”, en él “la voluntad sigue hablando cuando la naturaleza se calla” (ibi., 141-2). Esta característica ontológica, que asociada al entendimiento y a los conocimientos adquiridos está en el origen de muchos males y de la posibilidad misma de desviación de la ley natural más pura, está presente desde el momento mismo en el que la especie humana se diferencia de las otras³², habiendo que relacionarla directamente con la *perfectibilidad*, aunque el mismo Rousseau no lo haga explícitamente. En verdad, sólo en el contexto de una actualización paulatina de las virtualidades esenciales del hombre, tanto al nivel psico-físico (que es el único que el autor menciona efectivamente como tal) como metafísico y moral se hace comprensible la atribución de la “libertad” al “animal estúpido y limitado” cuya imaginación aún virgen “nada le pinta”, cuya paz de alma “nada altera” y cuyo *corazón*, término que normalmente traduce la espontaneidad volitiva, “nada le pide”³³. La importancia esencial atribuida a la estructura ética primordial del individuo parece, pues, impedir su inclusión *de iure* en el proceso evolutivo de la especie, aunque *de hecho* la narración lo exige en orden a su plena congruencia. Este punto será decisivamente precisado en el *Contrato*, en el que la libertad propiamente dicha, la libertad moral —“única que hace verdaderamente del hombre su propio amo, puesto que el impulso del mero apetito es esclavitud y sólo la obediencia a la ley que uno se impone a si mismo es libertad”—(CS, I, VIII, 365)— es alcanzada tan sólo en el estado civil legítimamente constituido.

La distinción entre la “voluntad/libertad” —incluso a su nivel más elemental, como capacidad de elegir— y la “naturaleza” resalta en numerosos momentos, relacionándose la segunda al automatismo, al mero instinto, mientras las primeras lo son al “espíritu”. Pero si éste aparece en el origen de todos los males —“el espíritu pervierte los sentidos”— y sobreponiéndose a la regla o ley natural, orienta al hombre hacia opciones que le perjudican (cf. 2º D, 141), en cambio, aquella es “bienhechora” y cuida de alejarlos de la existencia humana, por lo que los males del hom-

³² Son, en este sentido, interesantes las observaciones de Rousseau acerca de los hábitos y capacidades de cierta clase de “animales antropomorfos” que están “como a la mitad de camino entre la especie humana y los babuínos” (2º D, 209 ss). Rousseau los acerca a la idea del hombre salvaje y resalta que, a diferencia de los negros que habitan la misma región, aquellos no tienen “sentido bastante” para imitarlos y encender un fuego.

³³ Cf. 2º D, 144 y 214 (n. XI): “puesto que el hombre salvaje no desea sino lo que conoce ni conoce sino lo que posee o le es fácil adquirir, nada debe ser más tranquilo que su alma ni más limitado que su espíritu”.

bre sólo a él mismo son imputables (ibi, 202 n. IX), es decir, a su opción por el espíritu. En definitiva, *la "pura naturaleza" parece identificarse con la sana animalidad del salvaje* que sigue sin dificultad los dictámenes del instinto y elige espontánea e irreflexivamente el camino que la naturaleza *a priori* le ofrece. Pero en algún momento de la historia y por razones desconocidas, las dificultades materiales de sobrevivencia han suscitado el despliegue de potencialidades hasta entonces dormidas, que por la vía de la racionalización de la vida le llevan a desarrollar la capacidad de reflexión, previsión y lenguaje, a establecer relaciones más o menos estables con sus semejantes y a crear hábitos y proyectos de vida que vienen a sustituir paulatinamente la sencilla aceptación de las cosas tal y como se le presentaban. Su voluntad, antes inequívocamente dirigida hacia su propio bien, se ve así obstaculizada por la necesidad de sopesar las diferentes opciones posibles, entre las cuales los intereses "artificiales" criados por el nuevo modo de vida pueden llegar a ser mucho más fuertes y cautivadores que el sano dictamen del instinto. La convivencia, nacida para el bien y el provecho del hombre, sin dañar la "libertad" originaria, viene así a convertirse en el más dañino cautiverio, fuente de deseos "secundarios", de comparaciones, de codicia, de luchas, de desigualdades. "El estado de reflexión es un estado contra natura y el hombre que medita es un animal depravado" (ibi, 138), que ha dejado de escuchar su intimidad para perderse en el ruido alienante de la sociedad, rompiendo la espontánea armonía primitiva cuerpo-espíritu o instinto-voluntad.

Volver atrás, sin embargo, no es posible más que mediante *la reinstauración del primado de la voluntad libre, sobre una nueva base: poner la razón a su servicio*, racionalizar la convivencia en función de la garantía y el respeto de la libertad de todos y cada uno de los ciudadanos. El hombre, que tenía en el instinto todo lo que precisaba para vivir en el estado de naturaleza, sólo en la razón cultivada encuentra lo que necesita para vivir en sociedad" (ibi, 152). El estado de naturaleza, presocial, amoral y apenas "humano", en su estrecho primitivismo, conviértese en un *punto de referencia teórico*, que faculta la diferenciación entre la estructura originaria o connatural al hombre (perfectibilidad, ausencia de ataduras, actuación según su real gana) y su superestructura secundaria o social (desarrollo espiritual y dependencia de los otros), a la vez que adquiere una *dimensión ética* como recordatorio de la armonía voluntad-naturaleza traducida en la noción de libertad como esencia de lo humano. El Derecho deberá, pues, superar la "ley natural" del instinto, mediante una legalidad establecida por la razón pero fundada en el principio "natural" del primado de la voluntad, es decir, de la libertad individual. En una última precisión veremos que esta superación se manifiesta como una "modificación" de la pulsión egoísta característica de todo animal.

3.3. DEL EGOÍSMO BONDADOSO AL DERECHO NATURAL RAZONADO.

Hobbes veía en la ley natural la expresión de un egoísmo racionalizado impuesto mediante la institución del Estado para controlar el egoísmo instintivamente agresivo del hombre en el estado de naturaleza. Rousseau, en cambio, la considera la manifestación pre-racional y pre-social del igualmente instintivo egoísmo "indolente", pasivo e inmovilista que, de no ser por las circunstancias extrínsecas, jamás hubiese movido al hombre de tal hipotético estado. La diferencia entre ambos reside, según el filósofo ginebrino, en el factor de perversión ya conocido, introducido por la vida social y su cadena de consecuencias psicológicas (comparación, envidia, etc.) e institucionales (legalización de la propiedad privada, institución de una magistratura gobernante, alteración del poder legítimo en un poder arbitrario)³⁴. Sin embargo, entre la vida solitaria e infantil del animal humano y la depravación moral del civilizado hay un *período intermedio* correspondiente a un "desarrollo de las facultades humanas, en el que se mantiene el justo medio entre la indolencia del estado primitivo y la actividad petulante de nuestro amor propio" (ibi, 171), del que parecen ser ejemplo la mayoría de las referencias etnológicas de Rousseau (los hotentotes, los indios americanos, los lapones y groenlandeses...) y que "debió ser la época más feliz y más duradera". ¿Cómo es que, durante tan largo período pudo mantenerse tal "justo medio"? ¿Cómo es que, la puesta en marcha de la capacidad reflexiva y previsoras y la organización de la convivencia social tardó tanto en dar lugar a los conflictos y desigualdades característicos de la actualidad? ¿Qué impidió durante ese tiempo el salto del egoísmo pasivo, aunque ya no indolente, al activo y agresivo?

Hay una respuesta indirecta a estas preguntas. La edad de oro intermedia es un concepto tan teórico e ideal como el estado natural puro, a pesar de su hipotética confirmación empírica mediante los referidos ejemplos³⁵, y resulta tan difícil comprender cómo se transita del primero al segundo como del segundo al tercero, sin recurrir al esquema de la provocación ambiental aliada, sin duda, al gradual crecimiento de la importancia de la segunda naturaleza. Es, sin embargo, más fácil encontrar el elemento estabilizador y positivo. Un texto extraído de la crítica a la doctrina hobbesiana nos da la clave de tal permanencia en el floreciente paraíso mediano:

"No se debe confundir el *amor propio* con el *amor de sí mismo*, dos pasiones muy distintas por su naturaleza y por sus efectos. El amor de sí mismo es un sentimiento *natural* que lleva a *todo animal* a velar por su

³⁴ La perspectiva del 2º D sobre la propiedad (p. 173) sufrirá alteraciones importantes en el CS.

³⁵ A saber: el de los niños salvajes (p. 134 ss. y 196 n III) e, incluso, el ya referido de los orangutanes (209 ss, n. X).

conservación propia y que, *dirigido en el hombre por la razón y modificado por la piedad*, produce la humanidad y la virtud. El amor propio no es sino un sentimiento relativo, artificial y nacido en la sociedad, que lleva a todo individuo a hacer más caso de sí que de cualquier otro y que inspira a los hombres todos los males que se hacen mutuamente, siendo la verdadera fuente de la honra" (ibi., 219 n. XV). Tenemos, pues, un egoísmo primario y natural, orientado hacia la conservación de sí mismo y un egoísmo secundario y social, que busca imponer su propia imagen a los otros y se siente herido, ofendido o incluso agredido cuando no lo consigue. El primero es positivo; el segundo, fuente de todos los males. Aquél, común a todos los animales; éste, característico del hombre. ¿Qué les separa? La orientación racional, sin duda, que sólo en el género humano se da. Pero ésta sería más bien un factor desencadenante del amor propio, según hemos visto, si no fuese por esa "única virtud natural", ese "puro movimiento de la naturaleza, anterior a toda reflexión" que es "*la fuerza de la piedad natural*" (ibi., 155), la cual "*modifica*" el egoísmo innato, frenando su desarrollo hacia el egocentrismo y orientándole hacia el respeto de los demás y la conservación mutua de toda la especie, sin con ello devenir propiamente "altruista", es decir, sin olvidar el origen narcisista positivo del impulso natural. La *máxima de la piedad* presenta, por ello, a diferencia del imperativo categórico kantiano, que en cierta medida recuerda, un *carácter interesado*, aunque no por ello menos general: "Haz tu bien con el mínimo de mal para los otros que sea posible"³⁶. Rousseau la califica de "mucho menos perfecta" que la que dice "Haz a los otros como quieres que te hagan a ti", aunque "tal vez más útil", lo que no deja de ser revelador si tenemos en cuenta la intención del *Contrato*: aliar en un principio fundante del orden social la justicia y la utilidad.

El carácter ideal de esa edad de oro intermedia en la que el hombre ya no es un mero animal sano pero aún no se ha transformado en uno depravado, parece pues deberse a la fuerza natural de la piedad, en tanto que factor de suavización del igualmente natural impulso de autoconservación. "Es por *el concurso y por la combinación* que nuestro espíritu está en condiciones de hacer *de estos dos principios*, sin que haga falta incluir el de la sociabilidad, que *me parecen desplegarse todas las reglas del derecho natural*, reglas que la razón se ve después forzada a restablecer sobre otros fundamentos, cuando por sus sucesivos desarrollos ha estado a punto de sofocar la naturaleza (ibi., 126, s.m.). La espontánea sencillez del instinto, que dejaba trasparecer con nitidez las sanas metas de la voluntad, ha sido alejada de la vida humana. Pero no así su natural impulso de autoconservación ni su bondad: ellos son lo que resta del *ethos* primitivo, los principios de actuación de la voluntad. Pero, cambiadas las

³⁶ Ibi., 156. Compárese con la máxima hobbesiana de la *lex naturalis* antes citada. Este carácter interesado, que seguirá siempre marcando la forma de la ley moral rousseauiana, incluso cuando la inspiración racionalista se revele más fuerte (CS, *L'Emile*), es un argumento inequívoco contra la interpretación excesivamente "kantianizante" de la ética de Rousseau.

circunstancias, ya no bastan para que ella alcance su fines. Sólo la razón puede ahora servirle de instrumento eficaz en tal tarea, mediante una reconstitución del Derecho natural en armonía con tales principios.

La doctrina rousseauiana aboca, de esta manera, a una concepción del Derecho, que, como subraya S. Goyard-Fabre ³⁷, no es iusnaturalista ni positivista. Su búsqueda de un plano *a priori* —el arquetipo de “la naturaleza”— como fundamento y génesis del Derecho, le aparta totalmente de la segunda tendencia. Pero su idea de un derecho “auténticamente natural”, así como el carácter pre-racional de éste, le oponen a la primera, si bien comparta con ella la convicción de la validez universal del orden jurídico. En efecto, no siendo racional el fundamento del Derecho, no es a la razón que cabe, en primera instancia, leerlo. La *ley natural* está impresa en nuestros corazones y debería revelársenos espontáneamente. Es la evolución social la que, al imponer conductas más sofisticadas que se sobreponen y ocultan las que la pura espontaneidad nos sugiere, acaba por silenciarlas. Por otra parte, las mismas leyes naturales son deducibles de principios que, aunque originariamente armónicos, son, si no opuestos, por lo menos divergentes: uno apunta al pragmatismo, el otro a la moralidad. La conjugación de ambos es arriesgada y la complejidad creciente del mundo social tiene necesariamente que potenciar el poder esclarecedor y diferenciador del entendimiento que está fuera del horizonte afectivo y estable en el que, según Rousseau, radica la virtud o bondad naturales. No es, pues, de extrañar que la razón tienda a favorecer el desarrollo pragmático del hombre en detrimento del moral, disolviendo la primitiva unión entre ambos.

Hay, por tanto, que restablecer tal armonía *racionalmente*. La distribución, presentada en el *Manuscrito de Genève*, II, IV, entre un “derecho natural propiamente dicho”, anterior a la razón y fundado tan sólo en el mero sentimiento, espejo del hipotético estado natural y, como tal, inadecuado a la situación presente y a menudo sofocado por el amor de nosotros mismos, y un “derecho natural razonado”, que expresa a la vez la naturaleza, el hábito y la razón ³⁸, es decir, media entre el modelo moral y el hecho social concreto. El primero es “naturalmente natural”; el segundo, tan sólo lo es *analógicamente*: es el derecho *civil*, el orden jurídico del Estado, aquella estructura *a priori* que regula y funda el modo actual

³⁷ SIMONE GOYARD-FABRE, “Sur quelques equivoques de la loi civile dans la doctrine de R.”, en *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 1978 (LII), p. 297.

³⁸ Esta diferencia es fundamental y constituye un argumento definitivo contra aquellos que, como Vaughan, quieren ver en la crítica rousseauiana a los conceptos iusnaturalistas de “ley natural” y “Derecho natural” un rechazo efectivo de tales nociones. Su denuncia de la *subreptio* de las categorías sociales en el estado de naturaleza viene, sin embargo, a abocar no en una renuncia al Derecho natural, sino en la distinción —que GURWITCH ha tenido el mérito de señalar por primera vez en “Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten”, *Kant-Studien*, Bd. 27 (1922) p. 146 ss.— entre la regla que conviene al estado natural, en el que al hombre le basta con seguir su instinto y su bondad, y la que es adecuada a su vida civil, dónde la razón y la justicia deben sustituir a los primeros.

de convivencia, delimitando el campo de actuación individual y colectivo en función del respeto y actualización armónicos de las dos tendencias naturalmente naturales: la *utilitaria*, de búsqueda del bienestar y felicidad, y la *complaciente*.

“En esta transformación, la ley civil asume, en tanto que expresión de la razón pública, una función dialéctica entre el estado de naturaleza y el Estado”³⁹, entre lo ético y lo político. Al unir estos dos campos en un mismo orden y al distinguir de éste último el orden del conocimiento, Rousseau supera definitivamente el concepto ilustrado de Razón y, con ello, “adelantándose a Kant —que lo leyó muy bien— prelude, por el modo como concibe la vocación práctica de la ley, la revolución copernicana del Derecho”⁴⁰.

4. EL ESTADO CIVIL COMO *TOPOS* HUMANO ESENCIAL

Reconstituir la armonía primitiva sobre la base de la razón, reformar la sociedad mediante el acatamiento de un orden jurídico legítimamente instituido —¿es esto, acaso, posible? ¿Acaso es lo que busca Rousseau? Eric Weil subraya el “pesimismo histórico” del filósofo, al lado de su “optimismo antropológico”, resaltando que “su teoría es y quiere ser irrealizable” y que “es demasiado tarde para reformar el Estado y los Estados”⁴¹. Starobinski, por su parte, recuerda que “la obra que Rousseau considera realizable es más limitada: contener las pequeñas repúblicas al borde de la evolución que las corrompería”⁴². El *Contrato* no propone, en efecto, un proyecto político “realista” para la organización o reforma de la sociedad, sino la definición racional de los principios fundantes del Estado, tanto en su constitución como en su legítima gestión. Se trata de determinar *en general* el ámbito propio para la realización de la humanidad del hombre, teniendo en cuenta a los hombres tal como son (es decir, tanto en su naturaleza a la vez bondadosa y egoísta, como en su desarrollo racional y social), y de encontrar el principio que lo instituye como tal y debe traducirse en la forma de las leyes. El orden civil libremente constituido por el dictamen de la voluntad general y racionalmente administrado de acuerdo con el mismo es la respuesta definitiva de Rousseau a la problemática ético-política que empezara a investigar con motivo de la elaboración del ya lejano *Primer Discurso*. El “cuerpo moral y colectivo”, la “persona pública”⁴³ nacida del pacto social ofrece *de iure* al hombre la posibilidad de que éste se realice moralmente.

³⁹ GOYARD-FABRE, a. c., 296.

⁴⁰ *Ibi.*, 297.

⁴¹ WEIL, a. c., pp. 134 y 144.

⁴² STAROBINSKI, artículo incluido en la Historia de la Filosofía, ed. cit., p. 323. Esa tarea positiva aparece plasmada en el “Proyecto de constitución para Córcega” (1765) y en las “Consideraciones sobre el gobierno de Polonia” (1772)

⁴³ CS, I, VI, 361. En el artículo sobre la *Economía Política*, la imagen de este cuerpo venía

4.1. EL PACTO SOCIAL: VOLUNTAD Y RAZÓN O LIBERTAD Y ALIENACIÓN.

El acto "por el cual un pueblo es un pueblo" (CS, I, V, 359), el *pacto social*, presenta determinadas características. Como toda convención humana, es una criatura de la razón, una respuesta inteligente al desafío de la naturaleza, una ventaja que el arte y la astucia proporcionan al hombre en su lucha por la sobrevivencia. Sin embargo, no es la mera razón la que hace el pacto, o el interés colectivo que está por detrás de ella, sino la voluntad pura de todos y cada uno de los contrayentes, su libre querer asociarse para poder seguir siendo libres. Es en este sentido que Rousseau diferencia una *asociación* de una mera *agregación*. Esta última puede también tener su origen en una decisión racionalmente tomada por un colectivo (como es el caso de aquél que acepta ponerse bajo el mando de un jefe o rey para hacer frente a un peligro), pero difiere profundamente en la forma, por cuanto tal reunión no es buscada *por sí misma* sino con el fin de sacar un cierto beneficio. Y aun cuando fuera unánime tal decisión, por ser deseado por todos el objetivo que con ello se pretende conseguir, su validez se reduciría al tiempo requerido para llevar a cabo tal tarea, por lo que no tendría jamás un carácter definitivo⁴⁴ ni un poder de vinculación universal. El pacto social, por el contrario, no es el resultado de la mera suma de fuerzas actuando concertadamente con un único móvil, fin del interés de todos (cf. CS, I, VI, 360). En su origen no está la unanimidad de las voces sino la voz única de un "cuerpo", de una "persona" que, en vez de traducir la pluralidad y la diferencia de su composición como colectividad, expresa la universalidad del querer y la igualdad de condición de todo ser humano. "La voluntad particular tiende, por su naturaleza, a las preferencias, y la voluntad general a la igualdad" (CS, II, I, 368). Es, como dice Hans Barth, "una realidad preexistente, una realidad que escapa al imperio del individuo, que reside más allá de todo lo arbitrario, más allá de las inclinaciones afectivas y emocionales, una realidad, en fin, que no puede ser alcanzada ni por los intereses más o menos cambiables de los hombres ni por el conocimiento conceptual que corresponde a tales intereses"⁴⁵. Este *a priori* del querer no puede dirigirse sino a aquello que pertenece de suyo a la naturaleza del hombre y el *Segundo Discurso* definía como su calidad de "agente libre". Así, pues, el contrato social busca alcanzar, con la ayuda de la razón, aquello que la voluntad ha querido siempre: la salvaguardia de la autonomía de la persona. "Encontrar una fuerza de asociación que defienda y proteja de toda fuerza

dada por analogía con las funciones fisiológicas del humano, correspondiendo al soberano la función cerebral. Pero, a la vez, se decía que era "un ser moral que posee una voluntad" (cf. ed. cit., III. 244-245).

⁴⁴ Cf. CS, I, IV, 356. Volveremos sobre este punto.

⁴⁵ H. BARTH, "Volonté générale, volonté particulière", en *Annales de Philosophie Politique*, nº 5 Paris, PUF, 1965, p. 40-41.

común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno se une a todos, *sin con ello obedecer sino a sí mismo*, manteniéndose igual de libre que antes —tal es el problema fundamental al que el contrato social da solución” (CS, I, VI, 360).

La antinomia estado natural-estado civil termina así por resolverse mediante la realización de un orden nuevo, en el que en la voz de la razón el hombre descubre su misma libertad, la justicia sustituye al instinto y las acciones adquieren “la moralidad que antes les faltaba” (CS, I, VIII, 364). La libertad humana originaria gana su sentido y contexto propios, a la vez que el “animal estúpido y limitado” que era el salvaje se convierte en un “ser inteligente y un hombre”. El orden así creado no es, a su vez, un fin sino un medio: el de garantizar en la convivencia la libre expresión de la voluntad común de todos sus miembros de seguir ejerciendo los derechos que naturalmente le corresponden. Sin embargo, “el hombre, que hasta entonces no se había ocupado sino de sí mismo, se ve forzado a actuar según otros principios y a consultar su razón antes de escuchar sus inclinaciones” (ibi.). Al derecho natural sucede uno “razonado”, a la libertad natural una “libertad convencional o civil”⁴⁶. Ello significa que esta opción racional que está en el origen del pacto supone a la vez la renuncia, de hecho, al estado natural y la aceptación, *de iure*, en nombre de la libertad, de aquello que Rousseau llama una *alienación*.

“Alienar es dar o vender” (CS, I, IV, 355). El concepto aparece por primera vez en el capítulo sobre la esclavitud, inmerso en la crítica a Grocio que reconocía a un pueblo, al igual que a un hombre, el derecho a “vender” —dice Rousseau— su libertad para asegurar su subsistencia. Es el caso del *pactum subiectionis*, cuya legalidad no es aceptada por nuestro filósofo en ningún caso, puesto que considera una tal decisión fruto de la locura (personal o colectiva) y la “locura no funda el derecho” (ibi, 356). De todos modos, “aun cuando uno pudiese alienarse de sí mismo, no podría alienar a sus hijos; ellos nacen hombres y libres; su libertad les pertenece y nadie más que ellos tiene derecho a disponer de ella”. La alienación siempre es, pues, la decisión de un *sí-mismo* y en relación a su sí-mismo, sin que ningún colectivo quede vinculado por ella. Lo que significa que de ninguna manera puede tal enajenación o error de la voluntad, que el sano juicio no esclarece, fundar una asociación, instituir de forma legítima el orden civil.

La cláusula única del pacto social viene, sin embargo, formulada como “alienación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad” (CS, I, VI, 360). ¿Una contradicción más, de las muchas en que Rousseau, al menos verbalmente, incurre?. De ninguna manera, puesto que se trata aquí no de una “venta” sino de la “dádiva”, racionalmente querida, que todo miembro hace al cuerpo social, que por ello queda constituido, de todos sus derechos naturales propios, con la legíti-

⁴⁶ Cf. CS, I, VI, 360 y I, VIII, 364-365.

ma esperanza de igual dádiva por parte de todo otro miembro. Al entregarse no a alguien en particular sino a la comunidad supraindividual, no sólo recibe de todos los otros miembros igual don —con lo que la fuerza se ve multiplicada y engrandecida, cumpliendo los intereses de la razón— sino que, sobre todo, abdica de su individualidad para asumir su más íntima y suprema personalidad, su más tenaz y absoluta voluntad: la de realizarse como ser moral, la de ejercer socialmente, comunicativa y racionalmente, la libertad que *de iure* le pertenece. El sentido rousseauniano de la alienación prelude así el hegeliano: el individuo extraña de sí mismo su más pura intimidad, creando con ello el Estado, por intermedio del cual puede llegar a realizarla. El *papel mediador del orden civil es, en efecto, aquello que para Rousseau le define*. Todo su ser y legitimidad se resume en la protagonización de esa mediación entre el individuo y su persona moral, entre el yo y ese otro yo que sólo en el libre juego social puede llegar a descubrirse y ejercerse. Por esa razón, es “falso que en el contrato social haya una auténtica renuncia por parte de los particulares” y la situación de éstos viene a ser de tal modo preferible a la anterior que “en lugar de una alienación han hecho un cambio ventajoso”⁴⁷. La decisión libre y esclarecida que conduce al hombre al pacto viene así a traducirse en una opción, sólo en apariencia alienante, por su ser propio, por su libertad e igualdad morales, que sustituyendo el orden físico de la naturaleza por el jurídico de la razón abre la posibilidad de su suprema realización como ser humano. De esta manera, como Edna Kryger sintetiza, “la evolución se presenta para Rousseau como un círculo, en el que el punto de partida y el de llegada coinciden, aunque con la importante diferencia de que el destino del hombre es el ser conscientemente y por su mérito propio aquello que al inicio no era sino inconscientemente: él mismo”⁴⁸. Pero la única garantía de que tal evolución se cumpla es el principio que, traducido políticamente, consiste en la absoluta inalienabilidad de la soberanía de la voluntad general.

4.2. VOLUNTAD Y SOBERANÍA: ASPECTOS ÉTICO-POLÍTICOS

“La voluntad de todos es, pues, orden y regla suprema; y esta regla general y personificada es lo que yo llamo el soberano”⁴⁹.

La soberanía reside en la voluntad general y tan sólo en ella. Soberano es, pues, no un individuo (rey, jefe o ministro) sino el cuerpo mismo,

⁴⁷ CS, II, IV, 375. La fórmula es: “cada uno pone en común su persona y todo su poder bajo la dirección suprema de la voluntad general; y recibimos en cuerpo cada miembro como parte indivisible del todo” (ibi, 361).

⁴⁸ EDNA KRYGER, *La notion de liberté chez Rousseau et sus répercussions chez Kant*, Paris, Libr. Nizet, 1978 (238 p.), p. 222.

⁴⁹ *Lettres écrites de la Montagne*, carta IV, ed. cit., t. III, 807. Nótese que el soberano, como el Ideal transcendental kantiano, es la ley en su máxima realidad: regla personificada.

unido por el pacto, y en la medida en que *quiere* unánimemente, como una única persona, actuar de modo a mantenerse como tal. Ese mismo cuerpo en la medida en que se vincula y somete a la ley misma de su voluntad soberana es llamado Estado (CS, I, VI, 362). La originalidad de Rousseau en relación a sus fuentes jurídicas reside justamente en la tesis de la *inalienabilidad de la soberanía*: el contrato ni es un *pactum subiectionis*, mediante el cual los contrayentes abdicquen de su libertad, alienando *en otro* que no ellos mismos el poder de regir su común destino; ni su validez depende meramente del libre consentimiento de aquellos, sino que, como recalca Derathé, “es función de su *uso* y su *fin*”, “la garantía de su libertad que no pueden alienar sin degradar su ser”⁵⁰. En efecto, tan sólo el Todo es Soberano y Estado, legislador y súbdito.

Pero ese Todo social no es, a su vez, sino la proyección del núcleo ético primordial de cada individuo, su identificación con la regla de oro de su libertad —el egoísmo simpático o bondadoso— restablecido ahora sobre la base de la razón y la convención y, por tanto, mediante el asumir consciente de la responsabilidad que aquella implica. Así, “al hacer *cada individuo*, por decirlo de alguna manera, un *contrato consigo mismo*, se encuentra vinculado bajo una relación doble, a saber: como miembro del soberano hacia los particulares; y como miembro del Estado hacia el soberano” (CS, I, VII, 362). La afirmación no está hecha en sentido propiamente jurídico, puesto que a ese nivel no se reconoce la figura del contrato de alguien consigo mismo. Se trata, por ello, de una expresión altamente reveladora de la sobreposición de planos (ético y político) en el hecho fundacional de la sociedad legítima. Lo que el pacto traduce como “convención” es la propia integridad moral, el carácter radical del hombre, su autodominio para el bien propio. La razón no puede ejercerse en silencio: exige la relación, la comunicación, el pacto⁵¹. Pero el orden convencional así engendrado no debe buscar sino la plasmación de lo que, *de iure*, ya era antes: voluntad libre. Por eso, la libertad expresada en términos de relación, la libertad “moral”, no es más que la voluntad general de querer se hombre, no animal, de actuar con autonomía relativamente a los impulsos, de obrar noblemente, de *ser soberano de sí mismo*. El concepto de voluntad soberana representa, así, en su formulación ético-política, un claro antecedente de la autonomía de la voluntad kantiana.

Esta doble relación es vinculante tanto a nivel individual (el ciudadano es a la vez súbdito de sí mismo) y colectivo (el cuerpo forma el soberano y también el Estado) como de ambos entre sí: “el acto de asociación encierra una vinculación recíproca de lo público hacia los particulares” (CS, I, VII, 362); mediante el cual el soberano sólo existe como garantía de la libertad de cada individuo y el individuo contrayente, encontrando en la sociedad la única vía posible de realización de su misma libertad,

⁵⁰ Derathé, R. *et la sc. pol...*, 247.

⁵¹ Recuérdense las páginas del 2° D dedicadas al desarrollo de las lenguas (p. 146ss).

debe obediencia total al soberano. Ahora bien, los contrayentes son, a la vez, personas singulares cuyos intereses particulares pueden, en muchos casos, verse obstaculizados por el general de la comunidad civil. El soberano debe, pues, “encontrar los medios de asegurarse de su fidelidad” (ibi, 363), con eficacia

En este punto, en el que la justicia y la utilidad se revelan unidas en el dictamen único de la voluntad general, aparece, por una lado, la más pura expresión de la universalidad de la ley y, por otro, el momento de su inevitable desgarramiento. La primera se traduce de la siguiente manera: “el pacto social...incluye tácitamente la promesa —por la cual solamente adquieren fuerza las otras— de que quién rehuse obedecer a la voluntad general será obligado a ella por todo el cuerpo: lo que no significa sino que *será forzado a ser libre*” (ibi, 364). El segundo, del que trataremos más adelante, deriva de la necesidad de instituir un órgano gestor, intermedio entre lo universal y lo particular y capacitado para buscar la adecuación entre ambos y obligar a su cumplimiento.

La voluntad general tiene, pues, carácter imperativo, obligando a los contrayentes, por el mero hecho de haber aceptado el contrato. La libertad moral y civil que ella instituye viene a sustituir la libertad natural y primitiva que, como hemos visto, no es sino un impulso orientado “para la autosatisfacción y el placer”, que sólo la natural bondad impide de ser agresiva y dañina hacia los otros. El estado civil trae consigo la *traducción de ambas tendencias en el querer supraindividual e intersubjetivo*, que desatiende las pasiones de cada uno para defender el interés de todos. La aceptación de tal orden convencional, que así anula y supera las limitaciones del natural, implica la decisión tácita pero soberana de obligarse a cumplir la ley soberanamente dictada por la libre voluntad de todos. Tal decisión es *moralmente válida* y significa un salto hacia la humanidad adulta, capaz de dirigir su vida por los senderos de la justicia y el pragmatismo. Pero, *a la vez, es válida jurídicamente*. Es más: *funda* el Derecho, instituye la legalidad de un orden de convivencia que, por definición, supone la limitación recíproca de las libertades en presencia. La libertad “natural” es subsumida, en lo que se refiere a las relaciones entre los diversos intereses particulares entre sí dentro del Estado, bajo la moral civil. En consecuencia, negarse a someterse a su dictamen es no querer ser libre, es volver atrás hacia un estado “natural” que ya no existe, rompiendo el pacto por un lado, pero con la intención de disfrutar de él, por otro. La intervención del Estado soberano es, pues, en este caso no sólo legítima sino incluso *pedagógica*: se le enseñará a ser libre, aunque para ello haya que empezar por forzarle⁵². La sociedad, fundada en la aliena-

⁵² Kant dirá igualmente que “el hombre es un animal que cuando vive entre sus congéneres necesita un señor... que le quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer a una voluntad valedera para todos, para que cada cual pueda ser libre” (in *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), Ak. A., VIII, 23.

ción del individuo con todos sus bienes, se convierte, por tanto, en defensor y guardián de los derechos de cada uno y tiene, por ende, que estar investida del poder que pueda por sí solo garantizar la eficacia de su actuación: "le hace falta una fuerza universal y compulsiva para mover y disponer de cada parte de la manera más conveniente para el Todo" (CS, II, IV, 372).

El modelo social de Rousseau viene, pues, al fin y a la postre, a hipostasiar en el Estado soberano la voluntad y la fuerza de los individuos alienados. Tal hipóstasis es lo que da vida a algo que, de lo contrario, no sería más que un mero *ente de razón*⁵³, impotente para realizar la finalidad para la que fue creado. Con ello ha instituido al soberano en Señor y a sus principios en mandamientos de aquello que termina por llamar una *religión.civil*. "Hay, pues, una *profesión de fe puramente civil*, cuyos artículos cabe al soberano fijar, no como dogmas de religión sino como *sentimientos de sociabilidad*, sin los cuales es imposible ser buenos ciudadanos y sujetos fieles" (CS, IV, VII, 468). La comparación con los sentimientos religiosos es reveladora: el pacto supone una adherencia análoga a la de los creyentes de una cualquier religión. Ésta, como es natural, es una época de rechazo protestante a los dogmas católicos, no se liga propiamente a contenidos doctrinales o a situaciones concretas, sino solamente a la forma general —situada aquí al nivel del sentimiento— posibilitante de la relación social misma⁵⁴. Aceptar el pacto significa, pues, acatar tácitamente todos los artículos que expliciten lo que él implícitamente significa: la organización, para todos ventajosa, de la convivencia mediante el desarrollo jurídico. Es en esa medida que toda fuga y agresión a lo que es la más estricta explicitación del principio de la sociabilidad es un atentado contra la libertad que debe ser evitado por el soberano, aunque para ello requiera el empleo de la fuerza.

Este saltq de la autonomía de la persona a la fuerza compulsiva del Estado no podía dejar de provocar la indignación en un representante de la más pura mentalidad liberal como Benjamín Constant, que acusa a Rousseau de haber olvidado que parte de la existencia humana en el Estado permanece dentro de la esfera de lo individual y fuera, por tanto, de la competencia de aquél, con lo que habría hecho de "su contrato social, tan a menudo invocado en favor de la libertad, el más terrible auxiliar de todo género de despotismo"⁵⁵. Pero difícilmente podemos ha-

⁵³ Cf. CS, I, VII, 363: "... y mirando a la persona moral que constituye el Estado como un ente de razón..."

⁵⁴ El Estado es, por ello, aconfesional y admite la convivencia de todas las religiones. Cf. CS., IV, VIII, 469.

⁵⁵ *Oeuvres politiques*, París, Charpentier, 1874, p. 5. Constant no ha sido el único en atacar a Rousseau desde la perspectiva liberal. Pero no es aquí el lugar de ocuparse de ello. Un estudio suficientemente documentado puede leerse en Derathé, *o. c.*, pp. 158-160 y 344ss. Hay además multitud de artículos, así como la obra de Iring Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie*, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 1975 (1.ª ed., Neuwied, 1960) que se ocupan de la perspectiva exclusivamente política de la doctrina rousseauiana. Aquí nos interesa, por el contrario, subra-

blar del totalitarismo —en sentido estrictamente político— del soberano, si tenemos en cuenta la absoluta ausencia de contenidos concretos en el mandamiento o legislación constituyente que de él parte. El soberano no gobierna: jamás se pronuncia sobre lo particular. En efecto, “la voluntad general... cambia de naturaleza si tiene un objeto particular y, como general, no puede pronunciarse ni sobre un hombre ni sobre un hecho” (CS, II, IV, 374). Ella tan sólo *quiere* el desarrollo armónico y conforme al Derecho de un cuerpo civil moralmente libre. Lo que aquí se dibuja es la imagen de un formalismo práxico, próximo del kantiano, y que se sitúa más al nivel ético que propiamente político. La voluntad general soberana, vacía de contenido, es por definición imperativa, pero sólo el Gobierno que la interpreta y ejecuta, dando contenidos concretos a su dictamen, puede engendrar una dinámica política auténticamente totalitaria e ingerirse, por error o vicio, en la esfera de lo privado.

5. CONCLUSION

“Este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable... Es tan sólo entonces que la *voz del deber* sucede al impulso físico y el *derecho* al apetito, y el hombre, se ve forzado a actuar según otros principios y consultar su razón antes de escuchar sus inclinaciones. Aunque en este estado él se prive de diversas ventajas que tiene de naturaleza, alcanza otras tan grandes... que si *los abusos de esta nueva condición* no le degradaran a menudo aún más bajo de aquella de donde ha partido, debería bendecir sin cesar el feliz instante que para siempre le apartó de ella...” (CS, I, VII, 364).

Este panegírico de la vida social y de la perfección moral y espiritual del hombre recuerda, sin embargo, los planteamientos del *Segundo Discurso*. Lo que allí era visto como un maleficio de la vida social es ahora, por el contrario, el resultado de un abuso. Sólo este degrada el hombre, sólo este le desvía de su finalidad suprema y deforma lo que debería haber sido el arquetipo de realización personal y moral en el burdo hecho de una convivencia manipulada, ontológicamente decadente. El hombre es capaz de caer más bajo que el salvaje: el animal civilizado es depravado, mientras que el inculto tan sólo era estúpido.

La *Advertencia* que abre el *Contrato* indicaba como intención del autor el averiguar el fundamento de un orden civil legítimo, teniendo a los hombres *como son* (es decir, tanto en sus características positivas como

yar su acento ético. En este sentido, las palabras de CS, II, IV, 373, que Constant parece ignorar, desmienten claramente la imputación de éste de que en el *Contrato* no esté recogido el derecho del individuo a su vida particular, al margen de los intereses del Estado. Ello corresponde, por otra parte, al ámbito de vigencia de la ley natural y no de la ley civil.

negativas) y a las leyes tal como *pueden ser*. "Pueden", ese medio camino entre el "deben", que expresaría la pura voluntad general, y el mero hecho positivo y conocido de las sociedades políticamente establecidas. ¿Cómo pueden ser las leyes, sino la expresión textual de la cisión interna del hombre, de su desgarramiento entre lo que tiene de más sublime (los sentimientos nobles, la voz del deber, el desarrollo de sus facultades superiores) y lo que tiene de más bestial (el egoísmo destemplado, las pasiones, la astucia puesta al servicio de éstos)? En los supuestos mismos del pacto social está implícito el posible vicio que lo destruye: la difícil plasmación de los puros principios en las leyes positivas y, más aún, la posible arbitrariedad en su ejecución. De la misma manera que resultaba difícil comprender el salto del estado natural al social y de éste al civil, y comprender el hecho de una evolución defendida en teoría; resulta ahora difícil la comunicación entre los distintos niveles o estructuras integrantes del orden civil legítimamente establecido. Y en el primero, como en la segunda tiene origen la posible desviación de la ley natural y del deber moral y civil. Del necesario pero fácticamente precario equilibrio entre todas las tendencias en juego, da cuenta el *Contrato*, ofreciendo a la vez, con base en los principios mismos del que todo el análisis ha partido, los gérmenes del progresivo deterioro de la relación social. Es en este sentido que surgen las observaciones de sociología política, incluidas sobre todo en el Libro III, que dan contexto real y materia a lo que los dos primeros libros y algunos capítulos fundamentales del II han elaborado como la forma de una sociedad legítima en general. Pero la cuestión fundamental no es de carácter sociológico, sino estrictamente filosófico, situándose al nivel del tránsito de lo puramente formal a la realidad efectiva. El problema de la mediación entre ambos constituye una dificultad clásica en las teorías de tipo apriorista, tanto en el ámbito ontológico (Platón) como en el transcendental (Kant, por no ir más lejos). La concepción de una voluntad arquetípica como principio a priori de un juicio universalmente válido se encuentra necesariamente con el problema, ya sea al nivel de la plasmación legal de tal principio, ya al de la administración de la justicia. Rousseau hace intervenir dos estructuras intermedias. Es necesario, en primer lugar, un Legislador que dé voz a la afirmación íntima, pero muda de la voluntad soberana. Su tarea no sin razón ha sido comparada con la del Héroe hegeliano⁵⁶: la demiurgia de este Moisés de la religión civil tiene que realizar la hazaña del genio. Pero ésta no se traduce en un acción, sino meramente en la fijación legal de esos sentimientos de sociabilidad que deben constituir el suelo de toda acción política. Ésta cabe, por su vez, al Gobierno que, de acuerdo con el espíritu de las leyes, establece la

⁵⁶ Cf. CS, II, VII, 381ss. Véanse los artículos de Bernard Gagnebin, "Le rôle du législateur dans les conceptions politiques de R.", en *Études sur le Contrat Social*, Actes des Journées d'étude tenues à Dijon, 3-6 mai 1962, public., en Paris, Les Belles Lettres, 1964, y de J. P. Guinle, "Le législateur de R. et le Héros hegelien", in *Rev. Philos. de la France et de l'étranger*, 1978, III.

comunicación efectiva entre el soberano y el Estado, gestionando la administración de la justicia sin olvidar el pragmatismo. Su autonomía se reduce a la relativa independencia requerida para el buen desempeño de su función. Rousseau lo ve en el sentido de que “quien quiere los fines, también quiere los medios”, aunque éstos “son inseparables de ciertos riesgos, incluso de algunas pérdidas” (CS, II, V, 376). Una vez más, la respuesta se queda a medio camino, sin que Rousseau parezca darse cuenta del trasfondo mismo de la cuestión que, sin embargo, plantea. Se limita, por ello, a reafirmar el principio de la inalienabilidad de la voluntad soberana, por una parte, y por otra, a denunciar con pesimismo la inevitabilidad del abuso que el gobierno tiende a hacer del poder físico-racional en él delegado. La inestable armonía entre la voluntad y la naturaleza humanas tiende, pues, a romperse por segunda y definitiva vez.

Para un comentador como el sociólogo Maurice Halbwachs, la originalidad de Rousseau consiste justamente en la unidad que, sin embargo, consiguió dar a la actuación política, al distinguir las dos instancias del poder civil sin escindir la soberanía⁵⁷. Es verdad, que al contrario de Locke, por ejemplo, para quien el contrato se celebraba entre dos voluntades particulares —gobernantes y gobernados— o de Hobbes, que excluía del pacto celebrado entre los ciudadanos al déspota que los dominará por la fuerza, Rousseau hace soberano al cuerpo social mismo y niega legitimidad a todo ejercicio de poder, incluido el del Príncipe, que no se funde en la libre y universal voluntad de aquél. Se opone así igualmente al principio positivo de la separación de poderes, que Montesquieu proponía como forma de frenar los abusos, puesto que considera absoluto, inalienable e indivisible el poder del soberano —que, sin embargo, sólo a través del gobierno puede ejercerlo. La *unidad* es, sin duda, su preocupación esencial en la fundamentación de una comunidad ideal y, a la vez posible, en la que la persona encuentre la mejor forma de realizarse moral y civilmente. Es justamente esa búsqueda de unidad la que si, por un lado, impide la eficacia práctica de su doctrina política, asegura, por otro, su fecundidad histórica y filosófica. Y si su defensa de la raíz ética de la actividad política y su descripción de un reino de la libertad a ultranza le hicieron merecedor del epíteto de “Newton del mundo moral”, su convicción de que “tarde o temprano tiene que pasar que el Príncipe oprima por fin el soberano y rompa el tratado social” como “vicio inherente e inevitable que tiende a destruir el cuerpo social” (CS, III, X, 421) le convierte en adalid de toda lucha contra el Poder establecido y necesariamente degenerado. Cuando, en efecto, se ha roto el pacto, por haber sido traicionada su finalidad primordial, quedan los individuos libres de la obediencia meramente pragmática a aquello que, sin la forma de la voluntad general, no pasa de lo que Kant hubiese llamado el “imperativo hipotético” de las máximas del gobierno. Acatar tales leyes es obligación

⁵⁷ Cf. el Comentario final de M. Halbwachs a su ed. del CS, p. 459.

cuando ellas traducen aquella primera y suprema. Pero sometérseles cuando tan sólo retratan las pasiones privadas del Príncipe sería venderse, abdicar de su libertad. Y para Jean-Jacques Rousseau “renunciar a la libertad es renunciar a su calidad de hombre, a los derechos de la humanidad, a sus deberes incluso. Una tal renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre, y despojar de libertad su voluntad es despojar de moralidad sus acciones” (CS, I, IV, 356).

Unidad y desgarramiento, corazón y entendimiento, naturaleza y sociedad civil, soberano y gobierno —las parejas de opuestos son la expresión más clara de la personalidad paradójica de Rousseau, cuya vida protagoniza la hiriente escisión de la naturaleza humana que describe teóricamente. Escisión que él busca superar filosóficamente mediante una concepción antropológica evolucionista y una doctrina práxica en la que la ética y la política aparecen unidas bajo el principio del primado de la voluntad y de su realización plena en el marco ideal de una sociedad legítimamente constituida. En esto, Rousseau revela a la vez su pertenencia y su rechazo al ambiente socio-cultural ilustrado. Sus preocupaciones son las de su tiempo, su estilo también, y sus amplias lecturas —en las que Platón y el Derecho romano no están nunca ausentes— denotan gran conocimiento de la literatura más moderna, tanto en el campo de la información en general, cuanto en el específicamente jurídico. Su crítica del espíritu ilustrado se centra, sobre todo, en lo que él considera una confianza ciega en el progreso socio-cultural y viene a manifestarse en una sistemática destrucción del aparato conceptual de la Ilustración francesa. Esta tarea “negativa” o crítica —notable en conceptos fundamentales como el de razón, libertad y naturaleza, y en los supuestos de su íntima coincidencia— si no llega a alcanzar un grado de claridad suficiente, indica por lo menos una vía que, correctamente leída, abrirá el camino a la filosofía práctica de Kant, preludiará en ciertos aspectos las concepciones del Yo absoluto y del Estado de Fichte y Hegel, y adelantará, por su acento en la estructura afectiva y la defensa de los valores patrióticos, al Romanticismo y a los movimientos nacionalistas. Los frutos de su tarea positiva o doctrinal son más discutibles: la convivencia teórica entre el utopismo y el realismo difícilmente podría llegar más allá de una mera declaración de principios que no encuentra los medios adecuados para plasmarse en una realidad dominada por las pasiones y desigualdades de todas clases. Queda tan sólo eso: un esfuerzo, a menudo insuficiente, de clarificación conceptual y una declaración de principios como fundamento de la legitimidad del orden civil. En ambos, una regla —la que se traduce en la necesidad de buscar la unidad y la armonía entre las varias tendencias, originarias o artificiales, de la naturaleza humana— y una convicción —la del ineludible momento de ruptura.