

CIRO ROLDÁN JARAMILLO

Rousseau: cerca de la libertad y lejos del paraíso

Sufro, luego existo.
(S. BECKETT)

JAMES JOYCE admiraba el “coraje moral” de ROUSSEAU pero albergaba acerca de él una duda: haber leído en público sus *Confesiones*. Moral o inmoral, este acto póstumo de revelarse a los suyos —de cuerpo entero y por su propia boca— cambiaría la percepción que de sí mismos tendrían sus escuchas. Decía también JOYCE que la ausencia es la más bella presencia. A ella adjudica que aquella poderosa voz creciera tanto en su época como la presencia de su ausencia. En cambio, ahora, para nuestros contemporáneos las ardientes rocas de la erupción rousseauniana parecen haberse enfriado definitivamente. Tachado al tiempo de reaccionario y utópico, sus críticos de hoy olvidan que ROUSSEAU lanzó el primer dardo envenenado contra la llamada Modernidad para atacarla en nombre de dos ideas clásicas: la virtud ciudadana y el estado de naturaleza. Él extrajo —al mismo tiempo— sus armas contra la moderna Ilustración desde la vieja ciudad griega y desde los gritos del salvaje hombre de naturaleza. Esta obvia tensión mueve a sus lectores en ambas direcciones. De veras no existe una sola dirección para leer su obra. Uno puede defenderla con la misma pasión desde los derechos del individuo o los del ciudadano y, con igual ardor, hacerlo desde los sagrados derechos del corazón que predicó contra toda autoridad y restricción.

Pero se requiere tener el valor de escoger una dirección. Para algunos esa solución final la tuvo el maduro autor de *El Contrato Social* cuando pensó que la voluntad general satisfacía las exigencias legítimas del individuo y la sociedad en un cierto tipo de asociación en la que se funden la “voz de la naturaleza” con la “voz del deber”. Pero otros consideran que este conflicto entre individuo y sociedad no admite una solución definitiva sino una aproximación tolerable a una solución abierta a toda clase de dudas. La pregunta, entonces, reside no tanto en solucionar el conflicto sino más bien en la manera de concebirlo como algo insoluble. Esta es una genuina formulación de dicha cuestión. Se trata de partir del supuesto de que hasta la sociedad más justa es una forma de esclavitud. La justicia no puede ser más que un ideal y, como tal, imposible de cumplir. Importa al final su última tesis: el individuo reclama el respeto, la comprensión y preservación de su alteridad sin sacrificarla a promesas políticas de felicidad que no se cumplen nunca.

No existe pensamiento —como tampoco virtud— tras del cual no anide una pasión. Nuestra lectura confiesa la suya. Se trata de leer la obra entera —desde su primer Discurso de Dijon hasta sus *Enseñanzas solitarias*— en clave moral.

Queremos leer toda esa obra –de trazo circular– valiéndonos de su descubrimiento capital: el sentimiento moral. Sostenemos que es posible encontrar una lógica de ese sentimiento desde la primera hasta la última alianza, desde el lazo primitivo de la piedad hasta el lazo conyugal, pasando por la alianza comunitaria de la sociedad civil idealizada por el autor. Sostenemos que todas estas alianzas sufren un diferente género de fracaso, hasta dejar desnudo al individuo solitario y válido –o desvalido– con su solo sentimiento moral: el sentimiento de identificación con sus semejantes. ROUSSEAU ha clavado una herida en el corazón de la Modernidad. Se trata de su ley del corazón. Nadie podrá ignorarla en adelante. Todas las teorías morales –imperativas o no– tendrán que volver a esa fuente. Y todos los filósofos sentirán la necesidad de regresar al estado de naturaleza y meditar desde allí en la condición original de todo hombre único y último soporte de sus derechos morales. Allí oirán esta poderosa voz: no existe virtud sin pasión y la compasión es la pasión desde la cual se derivan todas las virtudes sociales.

ROUSSEAU es natural de Ginebra, ciudad de la cual se siente verdaderamente orgulloso. Nacido en el seno de una familia plebeya (su padre era relojero de profesión), en su juventud se desempeñó como aprendiz de grabador, copista de música, lacayo y preceptor de familias nobles y empleado de Catastro. Años más tarde sería secretario de embajada y tutor de los hijos de familias distinguidas, como los de M. DE MABLY. Protegido de Mme. DE WARENS, ROUSSEAU alcanzó su mayoría de edad cuando fue abandonado por esta protectora y entabló relaciones con los enciclopedistas, con DIDEROT, CONDILLAC y D'ALEMBERT. A partir de su matrimonio con su empleada Thérèse, ROUSSEAU empieza su vida nómada que lo llevará finalmente a vivir en la soledad rechazando la ayuda de sus amigos e incluso renunciando a la pensión otorgada por Jorge III y prefiriendo de este modo morir en la miseria para poder alcanzar ese ideal suyo del hombre natural.

I. EL HOMBRE: NATURALEZA VS. CIVILIZACIÓN

Ideológicamente, ROUSSEAU es el mayor crítico de la Ilustración, razón por la que no debe ser considerado, en estricto sentido, un miembro de ella. Por eso quiero empezar examinando los fundamentos de su reacción anti-ilustrada. En las cartas de ROUSSEAU a VOLTAIRE, aquel repudia la Ilustración en tanto movimiento intelectual que cree firmemente en que la razón, por sí sola, puede servir de fundamento al vínculo social, además de ser el único origen posible de un verdadero progreso tanto material como moral. Pero ¿cómo se originó en el pensador ginebrino ese rechazo a algo tan característico de su época? Veamos.

La *opera prima*, publicada en 1750, se llama *Discurso sobre las ciencias y las artes* (*DC.I*) y está dedicada a responder una pregunta lanzada a modo de concurso por la Academia de Dijon que puede parafrasearse de distintas maneras: “¿Hace mejores a los hombres la cultura? O, ¿mejora la cultura la naturaleza humana?”. En términos oficiales, el tema planteado por la Academia proponía la siguiente cuestión: “Si el restablecimiento de las ciencias y de las artes ha contribuido a depurar las costumbres”. La respuesta de ROUSSEAU —como se sabe— ganó el premio ofrecido y el *DC.I* convirtió a su autor en figura prominente de la intelectualidad ilustrada del momento, hasta opacar incluso a autores de la talla de VOLTAIRE o DIDEROT. Cuando pensaba en la respuesta rousseauiana, para poder darle un título al presente texto, no sabía a qué apelar. Sorpresivamente me encontré en ese instante con una cartelera de cine que anunciaba una doble función: “Cerca de la libertad” y “Lejos del paraíso”. No había visto antes una síntesis más apropiada y breve de esta visión rousseauiana acerca de la relación entre naturaleza y cultura. Veremos por qué afirmo tal cosa.

La respuesta de ROUSSEAU fue contundente: las ciencias y las artes no solamente no mejoran a los hombres, sino que por el contrario los degradan. Con semejante respuesta, que incluso alcanza formulaciones tan radicales como “todo animal que reflexiona es un depravado”, el ginebrino lanzó la primera piedra de lo que sería su crítica a la Ilustración. El tránsito de la naturaleza a la cultura, que debe realizar cada hombre en particular tal como lo hizo la humanidad en su conjunto, supone un alejamiento paulatino con respecto al estado primigenio y tal alejamiento supone, a su vez, una progresiva corrupción de los usos y costumbres iniciales. Toda esta degradación acumulada hace que aquello que en principio se pensaba como un suplemento benéfico para la vida (la cultura) termine volviéndose en contra de ella. Más aún, la idea de progreso no ha servido más que para crear el espejismo de que los hombres, a medida que aumentaban “las luces”, mejoraban tanto en sus hábitos personales como en su comportamiento en la colectividad. Esta tesis suya moldeó la imagen de un ROUSSEAU contestatario e irracionalista que elevaba la sensibilidad y el sentimiento, antes que la racionalidad, a la categoría de las experiencias básicas de la humanidad.

Ese fue el comienzo de un proceso cada vez más penoso de enfrentamiento con las ideas de su tiempo. El segundo asalto de dicho combate tiene por fecha el año de 1755, en el que ROUSSEAU termina su segundo opúsculo famoso, titulado *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (*DOII*). La pregunta sobre la que gira dicho escrito es la de si la desigualdad entre los hombres está justificada por ley natural. La tesis que se defiende, por su parte, es que ninguna desigualdad es natural, sino que todas, salvo las físicas, son producto de la evolución y de las instituciones humanas.

Salta a la vista el gran trecho que hay entre el hombre natural y el hombre civil, entre la igualdad y libertad naturales y la igualdad y libertad de nuestra llamada “sociedad civil”. A diferencia del hombre natural descrito por HOBBS en el estado de naturaleza, el cual se parece más bien al hombre que tiene ante sus ojos en su época, ROUSSEAU apela a un auténtico regreso a un hombre natural solitario y alejado de los otros hombres y basado en las operaciones reales de su pasión. Las pasiones son el verdadero soporte de lo humano mucho más poderoso que el razonar o calcular. Por naturaleza, sus llamadas leyes “deben hablar inmediatamente con las de la naturaleza, deben ser pre-rationales y dictadas por sentimientos naturales”, o por pasión como dice este segundo discurso.

Ese es el fundamento de su nueva antropología, contraria a la cartesiana, basada no en la razón sino en la pasión sensible, puesto que el hombre no es un animal racional sino un animal sensible. De este modo, no debe hablarse de un *cogito ergo sum* sino mejor de un *sensio ergo sum*, puesto que la primera certeza con la que tropezamos en la vida, según ROUSSEAU, es que sentimos, y de allí podemos inferir inmediatamente que existimos. DESCARTES nos dice que lo único de lo que no podemos dudar es de que estamos dudando y si dudamos pensamos. Luego de ese acto del pensamiento se sigue la consecuencia de que somos existentes. ROUSSEAU, por su parte, señala que los hombres solamente se hacen conscientes de su existencia cuando se sienten parte de la naturaleza, lo cual significa, para ellos, percibirse como parte de un conjunto de semejantes. “Existo, he ahí la primera verdad con que tropiezo y a la que me veo forzado a asentir. ¿Tengo un sentimiento propio de mis existencias o no la siento sino en mis sensaciones? Esta es mi primera duda que resulta imposible de resolver”.

Lejos, pues, de convertir a las pasiones o sentimientos en simples atributos de un yo que las somete a un mismo rasero racional desde el que tienen valor como operaciones propias, o representaciones puras del pensamiento, ROUSSEAU encontró que esas operaciones del alma piensan en mí, o sea, que existe un él que se piensa en mí y me hace dudar en primer lugar de que soy yo el que piensa. Una preciosa cita de LEVI-STRAUSS condensa tal cuestionamiento y da su propio giro:

Al ¿qué sé yo? de MONTEAIGNE, DESCARTES creyó poder contestar que yo sé que soy, puesto que pienso; a lo que replica ROUSSEAU con un “¿qué soy yo?” sin respuesta cierta, tanto más cuanto que el interrogante supone que se haya encontrado a esta otra pregunta más esencial: ¿soy?; y que la experiencia íntima no proporciona otra cosa que ese él descubierto y explorado lúcidamente por ROUSSEAU¹.

1. CITA DE LEVI-STRAUSS, *Presencia de Rousseau*, Buenos Aires, Pasado y Presente, 1972, p. 12.

Así, pues, ROUSSEAU tiene una concepción que antepone la vida al hombre y hace que la única forma de captarse como tal sea en relación con esa totalidad de la que se forma parte. La experiencia verdaderamente cierta que un hombre puede tener de su existencia sólo se da en relación con sus semejantes, con otro igual, que lo reconozca como tal. Por lo tanto la primera experiencia es consentir, sentir con otro.

De allí deriva ROUSSEAU que la esencia del ser humano es –más que la racionalidad– la de ser un animal con sensibilidad hacia sus semejantes. El sentimiento fundamental del hombre es, pues, el rechazo del sufrimiento del otro, en pocas palabras, la piedad. Esta condición básica de la piedad surge de la identificación con el otro, con un prójimo que no tiene que ser un cercano sino cualquier hombre, por el hecho de serlo y, yendo más lejos aún, dirá LEVI STRAUSS, la identificación con cualquier ser vivo, por el solo hecho de estar vivo.

El hombre empieza por sentirse idéntico a todos sus semejantes, experiencia primitiva que no olvidará jamás. De hecho, para poder subsistir, los hombres tuvieron que asociarse entre sí, pues ésta era la única forma de hacerle frente a la hostilidad del medio. Pero esta asociación sería inconcebible sin el presupuesto de la piedad intrínseca del hombre hacia sus iguales. Esto es exactamente contrario a lo que HOBBS había creído: que el primer sentimiento de un hombre hacia otro era de rivalidad, competencia y lucha. Confundía el método de HOBBS el hombre natural con el hombre que tenía ante sus ojos y de esta manera se hacía incapaz de retroceder al verdadero estado natural por estar cegado por los prejuicios de su época que confunden al hombre natural con el estereotipo mercantilista inglés de los siglos XVI y XVII: un ser posesivo, individualista y competitivo, cuyo sentimiento primero no es, por supuesto, la piedad. Pero la verdad, para ROUSSEAU, es que conservarse a sí mismo implica necesariamente, en el caso de los seres humanos, conservarse junto a otros y con otros, pues nadie puede sobrevivir como Robinson Crusoe, y ello es posible porque la piedad hace las veces de fundamento último de las identificaciones humanas.

Una de las consecuencias más interesantes de todo lo anterior tiene que ver con el lenguaje, cuya evolución reproduce, a su manera, la evolución de la humanidad. En efecto, todo lenguaje nace de las pasiones o de la necesidad de expresarlas en comunión con los otros, de modo que es un aspecto más del sentimiento de identificación con nuestros semejantes. Dicho sentimiento, al generar ese instrumento originariamente mágico del lenguaje, ha originado a su vez una herramienta que nos permite superar a todos los animales, en la medida en que nos convierte en la única especie que puede diseñar y controlar su propio plan de vida. Son, por lo tanto, el lenguaje y su correlato, la representación mental, los que hacen superior al hombre sobre cualquier otro animal. Esa capacidad de manejar signos y convenciones –o sea, esa unidad de lo sensi-

ble, y lo inteligible permite anticipar en la mente, mediante representaciones, nuestros planes para el futuro, sin lo cual sería imposible pensar en el progreso del ser humano. Bien dice ROUSSEAU que un gato hambriento podría morir famélico, mientras duerme sobre un saco lleno de alimentos, ya que nunca podría representarse lo que hay dentro del saco. El hombre, por fortuna, cuenta con la capacidad de anticipación en el lenguaje, su principal herramienta de supervivencia, para evitar que algo así le pase.

El lenguaje –tal como lo describe ROUSSEAU en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*– es, desde su punto de vista, el principal medio que nos permite salir del estado de naturaleza, para recorrer el largo camino de la civilización. Esta es, en mi opinión, otra de las tesis de ROUSSEAU que será retomada, en otros términos, por pensadores como FREUD y MARX. Éste, por ejemplo, en sus *Manuscritos* de 1844, asegura que el peor maestro de obras será superior a la más hábil abeja, porque la abeja repetirá una y otra vez a lo largo de toda su vida el mismo diseño de colmena, mientras que el hombre siempre podrá mejorar sus producciones aun cuando sus primeros intentos hayan sido desastrosos. Esto, repito, no es sino una reformulación de la tesis rousseauniana según la cual los hombres son superiores a todas las especies, simplemente porque pueden proyectar mentalmente sus acciones futuras. De aquí puede derivarse, entonces, una tesis más de ROUSSEAU: aquella que postula que lo verdaderamente humano es la perfectibilidad y que lo más natural en el hombre es la superación de la naturaleza, volverse contra la naturaleza y distanciarse de ella.

No deja de ser paradójico que una fuerza derivada de la naturaleza sirva para superarla; no obstante, como vamos a ver más adelante, dicha superación implica un retorno a ella. Pero lo importante del asunto es que el hombre es un ser perfectible y ansioso de superarse cada día. Por eso mismo no desca cualquier vida para sí, sino una en la que pueda perfeccionarse continuamente. Y para poder llevar ese tipo de vida, para poder desarrollarse plenamente como ser humano, es indispensable, nos dice ROUSSEAU, la libertad. En pocas palabras, el ser humano no vive, al menos no como tal, si no puede desplegar toda su voluntad de perfección, pero para ello es condición necesaria ser libre.

Por lo tanto, el primer derecho humano es el de la libertad, así como la primera obligación del Estado que se pretenda legítimo es garantizar, defender y promover la libertad de sus asociados.

II. EL NUEVO CONTRACTUALISMO DE ROUSSEAU

HOBBS consideraba que el Estado había nacido, fundamentalmente, por un pacto de necesidad. Obligados por el miedo a morir, los hombres habían entregado su libertad a cambio de seguridad. Por lo tanto, el Estado tenía como

función principal la de garantizar la vida de sus asociados. ROUSSEAU, de acuerdo con lo que acabamos de decir, rechaza tal perspectiva, pues para él la libertad es intrínseca a la vida humana; siendo así que el fundamento del contrato es justamente la libertad: no es sensato entregar libertad a cambio de vida, porque la vida misma no tiene sentido sin aquélla. Su modelo contractualista parte, así, de premisas antropológicas totalmente distintas a las de HOBBS. La diferencia radical con HOBBS en esta materia arranca de su crítica a la imagen del hombre en el estado natural como un ser egoísta, orgulloso y poseído por el amor propio. Contra eso ROUSSEAU argumenta de la siguiente manera: el hombre es por naturaleza asocial, como lo admite HOBBS; pero el orgullo o el amor propio presuponen la sociedad. Por consiguiente, el hombre no puede ser orgulloso o vanidoso, como lo afirma HOBBS. El hombre natural está dominado por el amor a sí mismo, o por todo lo concerniente a la propia preservación, mas no está interesado en dañar a otros por su amor propio, como sería el caso si fuese por naturaleza orgulloso o vanidoso. “No deben confundirse el amor propio y el amor de sí, pues son dos pasiones muy distintas en su esencia y efectos” —dirá ROUSSEAU— “El amor propio es sólo un sentimiento relativo, artificial, que surge en la sociedad y que induce a todo individuo a otorgarse a sí mismo un valor mayor que cualquier otro, que inspira a los hombres todos los males que mutuamente se causan y que es la verdadera fuente del honor”.

Esta diferencia sustancial en la imagen antropológica se corresponde con su diferente concepción de la moral y la política. ROUSSEAU fue denominado justamente por KANT como el “Newton de la moral”, debido a que desarrolló este concepto de libertad en el sentido de la autonomía moral. La libertad del ser humano —o su perfectibilidad, como la hemos denominado en sus primeros escritos— significa que no hay una constitución natural de lo humano porque lo propiamente humano es su capacidad ilimitada de perfeccionarse o darse a sí mismo su propia constitución. La humanidad o racionalidad de los hombres es adquirida. Esto es lo que ROUSSEAU entiende por autonomía moral. “El hombre deviene su propio salvador”. Dado que esta maleabilidad o perfectibilidad de lo humano permitió a la especie inicialmente responder a las demandas externas en un proceso de satisfacción de sus necesidades, el hombre se sintió forzado a pensar y a aprender con el fin de sobrevivir. Pero una vez modelados por las circunstancias, los hombres desarrollan una capacidad de liberarse de ellas, esto es, de superar esas carencias primitivas. Una vez llegados a ese punto, el hombre no desea ser modelado por las circunstancias sino eventualmente llegar a ser el maestro observador de su destino. El hombre sólo llega a ser maestro de su destino cuando toma en sus manos el control de su propia naturaleza pasional. La autonomía moral es la que le permite al hombre controlar sus pasiones y establecer un modo de elección con respecto a ellas, del cual la

voluntad humana es el último acto deliberativo. De allí que la voluntad sea, en ROUSSEAU, la condición primordial para el ejercicio tanto de la libertad como de la autonomía humanas.

Este desarrollo capital de ROUSSEAU le permite deducir que mi voluntad pueda convertirse en ley, esto es, en una norma que no solamente valga para mí mismo sino que pueda generalizarse o someterse a la consideración universal de los demás. Este es el caso mediante el cual mi deseo se transforma por sí mismo en un deseo racional por ser generalizado, esto es, por ser concebido como el contenido de una ley que compete a todos los miembros de la sociedad por igual; un deseo que sobrevive a la prueba de la generalización es por este hecho probado como racional y por lo tanto como justo. Este procedimiento moral —inaugurado por el método analítico de ROUSSEAU— es el fundamento de su modelo contractualista. Al establecer este presupuesto moral de la autonomía, que iguala la libertad de los hombres, predispone a éstos para ejercer su libertad en el ejercicio de dicho mecanismo contractual. La libertad es la obediencia a la ley que uno ha dispuesto para sí mismo. Por ende quien se someta a ese mecanismo no sólo origina una ley para sí mismo sino que erige esa libertad como condición de la virtud social o del establecimiento de un imperativo para todos. La libertad es no sólo autolegislación sino virtud colectiva, o capacidad de someterse a una voluntad común. Este es, pues, el máximo acto de libertad: que la voluntad individual se someta autónomamente a los designios de la voluntad general.

La voluntad general no es otra cosa que la legislación de todos los miembros del cuerpo ciudadano. Someterse como ciudadano a la voluntad general significa concebir la voluntad particular de cada uno como objeto de una ley convenida por todos, que obliga y beneficia a todos por igual. En este sentido, el individuo es tan libre como en su estado natural dado que únicamente está sujeto a la ley, o a la voluntad general y no está supeditado a la voluntad individual de ningún otro hombre. La voluntad general no equivale a la voluntad particular ni tampoco a la voluntad de todos. La voluntad general es una voluntad pública que piensa en el bien común al eliminar el interés egoísta y por tanto no se decide por la simple sumatoria de voluntades individuales como ocurre con la voluntad de todos; dicha voluntad de todos trata de determinar la democracia por una suma de votos o mayorías agregadas que sólo tienen en cuenta la acumulación de intereses parciales y por esto no necesariamente corresponde la sumatoria de sus demandas particulares con la formación de una voluntad general auténtica. Este hecho de que la voluntad general no corresponde automáticamente a la voluntad de la comunidad o de las mayorías, es subrayado por ROUSSEAU explícitamente en la primera redacción del *Contrato Social* (CS): “Como de hecho la voluntad aspira al bienestar del sujeto volitivo y la

voluntad particular tiene como fin el bienestar privado, así como la voluntad general el bienestar general, se sigue que solo esta última es o debe ser el motor de un cuerpo social”. Por lo tanto, con frecuencia, agrega, puede darse “una diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general, que sólo se dirige al interés general, mientras que la anterior considera también el interés privado y representa únicamente una suma de voluntades individuales”². La esencia de la democracia no está, pues en el principio de que “la mayoría gana”, puesto que el principio de las mayorías no es más que una herramienta auxiliar de esa voluntad general –tales como las consultas o las votaciones– cuyo valor no está en la conformación de grupos dominantes sino en la capacidad de deliberar con otros para encontrar los términos de cooperación que promuevan el bien común.

Es tan radical esta distinción entre voluntad general y voluntad de todos que ROUSSEAU llega a decir que si la voluntad general ya no prevalece en la mayoría de los ciudadanos, la república está perdida. Una república es legítima sólo mientras esta voluntad prevalezca en forma de virtud ciudadana y venza al amor propio que es el principio de la voluntad de todos.

Se trata, pues, de ser razonables y devenir ciudadanos, esto es, adquirir el doble carácter de un ser moral: adquirir la condición de un ser ético capaz de transformar su esencia física por una espiritual y, a la vez, adquirir la virtud de la cooperación ciudadana para llegar a una igualdad moral en el ejercicio de la elección justa. Un contrato justo no puede originarse más que en condiciones de igualdad para todos los firmantes, pues de lo contrario no puede considerarse legítimo ningún acuerdo. “El virtuoso –dice *El Emilio*– se ordena en relación al todo. El malvado ordena todo en relación a sí mismo. Éste se vuelve el principio central de todas las cosas, aquel mide su radio y permanece en su sitio”³. Es aquí donde se unen la igualdad moral de todos los ciudadanos y su capacidad de ser sujetos de un contrato social. ROUSSEAU había demostrado en *DOB* que la desigualdad entre los hombres no era natural sino adquirida. En otras palabras, que los hombres no nacieron alienados, sino que la alienación es un mero hecho histórico. Y si la alienación y la propiedad son hechos históricos y por lo tanto contingentes, entonces son reversibles. Así, pues, lo que propone ROUSSEAU –ya en el *Contrato Social*– es, primero, un convenio distinto al primer convenio entre propietarios, esto es, un pacto que no justifique la desigualdad en cuanto a la propiedad por la vía de otorgarle a los desposeídos el usufructo de ciertos derechos que terminan legitimando el derecho de los propietarios. En segundo lugar, propone un contrato no alienado o alienante, o sea, uno en el

2. CS, lib II, cap. III.

3. JUAN-JACQUES ROUSSEAU, *El Emilio*, Barcelona, Edicomunicación, 2002, p. 602.

que no tenga que entregar mi libertad a un tercero a cambio de que asegure mi derecho a la vida. Se trata, en fin, de un pacto por medio del cual los hombres puedan asociarse sin perder su libertad individual. Pero, ¿puede existir tal cosa? Es decir, ¿es posible una asociación por medio de la cual, adquiriendo la fuerza de ser parte de un gran cuerpo, no pierda mi condición de individuo? ROUSSEAU cree que sí y la fórmula contenida en la primera parte del CS es justamente la sustentación teórica de esta posibilidad.

La fórmula reza: “Quien se atreva a dar una institución a un pueblo ha de sentirse en la situación de, por así decirlo, modificar la naturaleza del hombre y transformar a cada individuo, que por sí mismo es un todo completo y aislado, en una parte de un todo mayor, del que en cierto grado ese individuo recibe su vida y su ser; modificar la constitución humana para reforzarla, situar una existencia parcialmente moral en el lugar de la físicamente independiente, que todos hemos recibido de la naturaleza”⁴. Esta fórmula, así condensada, resume el cambio de una sociedad por agregación –en la que los ciudadanos aceptan ser átomos de un cuerpo, al que entran a formar parte sacrificando su libertad– a otra por asociación, en la cual el individuo mantiene su autonomía enajenándose a una voluntad general de la cual es sujeto. He aquí la diferencia central entre el modelo de HOBBS y el de ROUSSEAU. El pacto de aquél se firma con un soberano –Leviatán– que garantiza la vida y la seguridad a cambio de la libertad; el de este último presupone que la libertad individual es inajenable y que, por ende, el único contrato es el que se establece entre iguales, y no entre una multitud “inferior” y un tercero “superior”. Mediante el pacto rousseauiano los individuos asociados dejan de ser una masa indefinida para convertirse en un pueblo, en la medida en que constituyen una voluntad general que ya no es la mera suma de las voluntades individuales y que se expresa en la soberanía del pueblo. Por lo tanto, el contrato social es el que genera esa asociación de iguales que se denomina “pueblo”; pero dicha asociación se caracteriza por ser una especie de “megaindividuo”, dado que tiene subjetividad y voluntad propias. Así pues, si algún concepto nuevo introduce ROUSSEAU en la política, no es el de “Estado” o el de “soberanía”, sino el de “soberanía popular”, condición necesaria para cualquier contrato social entre iguales.

¿Cuáles son las consecuencias que trae consigo el concepto rousseauiano de “soberanía popular”? Fijémonos en que conceptos capitales para la modernidad, tales como “derechos humanos”, “libertad” o “igualdad”, adquieren sentidos totalmente distintos según tengan un sustento en la soberanía de la voluntad popular o en la soberanía del Leviatán. En contratos sociales como

4 CS, lib. II, cap. VII.

estos que critica ROUSSEAU, los derechos humanos no son más que principios justificadores de la libertad de agregación, compra y venta, o libertad de crear empresas, etc. En pocas palabras, son libertades legitimadoras de la sociedad de mercado.

Otra cosa son los derechos humanos cuando están relacionados con la perspectiva autolegisladora de la voluntad general, que derivó en la Revolución Francesa, pues allí ellos cumplen el papel de verdaderas ideas reguladoras de la sociedad. En el contrato social rousseauiano, por lo tanto, los derechos humanos, junto con la libertad y la igualdad, son principios incontrovertibles derivados de la voluntad popular que, en tanto que autónoma, se los impone a sí misma libre y autónomamente.

CONCLUSIONES

Las ideas de ROUSSEAU acerca de la libertad e igualdad intrínseca de los hombres y su relación con un contrato social legítimo le valen la denigración pública, la expulsión de su propia patria y la renuncia obligada a su título de ciudadano ginebrino. El pensador suizo se ve obligado a refugiarse en Inglaterra para deambular luego por Europa, de capital en capital, escondido en diversos sitios. Regresa a París en 1770, ocho años antes de morir, sometándose a la consideración pública, aun a pesar de haber sido declarado proscrito, sus libros quemados y su concepción escarnecida como en una especie de infamia universal. En esas condiciones escribe ROUSSEAU su obra final, y deja una suerte de testamento filosófico y su testimonio de lo que para él era el fracaso de la Modernidad: *Las ensoñaciones del paseante solitario* (publicado póstumamente en 1782).

Según dicho testimonio, su concepción general de la soberanía quedaba como un ideal quizás inalcanzable porque sus características (ser irrenunciable, irrevocable e inalienable), lejos de alcanzarse, podrían producir un efecto contrario en su tiempo. ROUSSEAU terminó reconociendo que toda su obra sólo sería entendida mucho tiempo después de su época; cuando, por así decirlo, al contrario de insistir en crear súbditos, el sistema político se dedicara a crear ciudadanos. Sin embargo, al mismo tiempo, existe en *Las ensoñaciones* la constatación de que el camino hacia la conformación del ciudadano presupone transitar primero el camino propio del individuo solitario y moral. En efecto, ROUSSEAU descrea de la posibilidad de realizar una sociedad armónica a través de la razón, como creen los ilustrados, en la medida en que no es posible sostener un contrato permanente regido por la voluntad general, puesto que sería necesario que este contrato fuese continuo, para que la armonía no fuese meramente parcial. De modo que aquí parecemos estar frente a una situación sin salida. Por eso ROUSSEAU había apelado, en contra de los ilustrados, a ese lazo

de unión y estabilidad que llama la religión civil. Aunque parezca un recurso místico, lo que sostiene ROUSSEAU es que los lazos que ligan a los hombres no pueden ser derivados de una mera razón, sino que están basados en estos vínculos de la religión civil. En esta medida, ROUSSEAU está proponiendo volver a los principios de la antigua *polis* griega, en la que la sociedad no permanecía cohesionada gracias a un acuerdo meramente político, sino que existía toda una estructura ético-religiosa que reafirmaba la unidad. La religión griega, como se sabe, suponía la existencia de dioses particulares para cada ciudad. Eso brindaba una cohesión íntima entre los ciudadanos que se sentían hermanados por el culto específico de su *polis*. Tal situación explica, al menos en parte, que un filósofo como PLATÓN, en las *Leyes*, no se atreva a aconsejar normas universales, sino que se limite a aconsejar normas para su ciudad —Atenas—, distintas a las de otras ciudades, con distintos cultos en su religión civil.

ROUSSEAU termina creyendo más o menos lo mismo: la única salvación de una sociedad civil está en la comunidad de lazos y costumbres, y la fuerza de las leyes ha de derivarse de este lazo fundamental. Sin ello todo pacto político será inoperante. Sólo es posible que subsista la unidad civil si existe un lazo que vaya más allá de las legislaciones, y tal lazo debe ser algo así como una religión común.

¿Qué es lo que queda para la filosofía política de la doctrina rousseauiana? En primer lugar, el ingenioso dispositivo llamado “voluntad general”, que es la voz actual del llamado interés de lo público. En segundo lugar, la concepción del ciudadano como una fuente permanente de ley. Efectivamente, todo el planteamiento de RAWLS en el *Liberalismo Político* se sustenta en esa lección que aprendió de ROUSSEAU, tanto en su concepción de la razón pública como de la ciudadanía como fuente de ley para sí misma y para los demás.

Por último queda el camino particular seguido por el propio ROUSSEAU:

El resultado que puedo sacar de todas estas reflexiones es que nunca he sido realmente apto para la sociedad civil donde todo es molestia, obligación, deber, y donde mi natural independiente me hace siempre incapaz de los sometimientos necesarios, a quien quiere vivir con los hombres. Mientras actúo libremente, soy bueno y no hago más que el bien; pero tan pronto como siento el yugo, bien de la necesidad, bien de los hombres, me convierto en rebelde, o mejor en reacio, y entonces soy nulo [...] Nunca he creído que la libertad del hombre consista en hacer lo que quiere, sino en no hacer lo que no quiere, y tal es lo que siempre he reivindicado y con frecuencia mantenido, y por lo que he sido el mayor escándalo para mis contemporáneos⁵.

5 *Emilia, tomos*, p. 105

BIBLIOGRAFÍA CITADA Y REFERIDA

- BOBBIO, NORBERTO. *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- BOBBIO, NORBERTO. *La teoría de las formas de gobierno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- BOBBIO, NORBERTO. *Thomas Hobbes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- DURKHEIM, ÉMILE. *Montesquieu y Rousseau*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1987.
- FERNÁNDEZ SANTILLÁN, JOSÉ. *Hobbes y Rousseau*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- GOLDSMITH, M. M. *Thomas Hobbes o la política como ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- HOBBS, THOMAS. *El Leviatán*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- HOBBS, THOMAS. *El ciudadano*, Madrid, Debate, 1993.
- HOBBS, THOMAS. *Behemot*, Madrid, Tecnos, 1992.
- HOBBS, THOMAS. *Dialogo entre un filósofo y un jurista*, Madrid, Tecnos, 1992.
- LEVI-STRAUSS, CLAUDE. *Presencia de Rousseau*, Buenos Aires, Pasado y Presente, 1972.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. *Escritos de combate*, Madrid, Alfaguara, 1979.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. *Escritos polémicos*, Madrid, Tecnos, 1994.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. *Las confesiones*, Buenos Aires, Schapire, 1963.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. *El Emilio*, Barcelona, Edicomunicacion, 2002.
- RUÍBIO-CARRACEDO, JOSÉ. *Rousseau en Kant*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 1998.
- STAROBINSKI, JEAN. *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*, Madrid, Taurus, 1983.

STAROBINSKI, JUAN. *La relación crítica*, Madrid, Taurus, 1974.

STRAUSS, LEO. *Historia de la filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

TODOROV, TZEVEAN. *Frágil felicidad*, Barcelona, Gedisa, 1986.

TONNIES, FERDINAND. *Thomas Hobbes*, Madrid, Alianza, 1988.