

## LA FUNCIÓN DEL LEGISLADOR EN EL CONTRATO SOCIAL: UNA METÁFORA POLÍTICO-PEDAGÓGICA.

El presente trabajo reconstruye los argumentos rousseauianos relativos a la función del legislador en el pacto social y propone interpretar esa figura como una metáfora de la educación y el problema de la trascendencia-inmanencia de la moral que se plantea en la Modernidad.

I. Enmarcado en la tradición iusfilosófica, Jean-Jacques Rousseau hace del *consentimiento* el gesto por excelencia a la base de la legitimación del orden político, señalando en virtud de ello que es preciso, como condición de posibilidad del pacto justo, un individuo libre, capaz de autodeterminarse como voluntad soberana de su propio *nómos*. Pero al mismo tiempo, el filósofo enfrenta la problemática cuestión de que este hombre, dueño de la libertad moral, es en realidad el resultado del contrato, de la asociación que da origen a la *voluntad general* –no su punto de partida. Por consiguiente, explorar los argumentos mencionados en relación al acto fundacional de la República, y respecto del nacimiento del “hombre nuevo” (ciudadano) que resulta de esa peculiar asociación, resulta fundamental para dilucidar la presencia de esa figura extraordinaria que parece develar una fuerte impronta pedagógica en el corazón la política contractual. En otras palabras, y a modo de hipótesis, no resulta exagerado afirmar que la educación es el supuesto que funciona de modo implícito; no obstante, también se hace evidente que si aún no se ha celebrado el pacto fundacional, atendiendo el orden lógico de la secuencia pacto-Estado-instituciones, la institución educativa es inexistente. Ello obliga, entonces, a conceder “por principio” la importancia de una (buena) educación en tanto disciplinamiento del uso de la libertad en virtud del pacto.

Como señala el filósofo contemporáneo Carlos Cullen, las sociedades necesitan de mecanismos de conservación y de progreso, de constitución de sujetos socializados, de construcción de subjetividades ético-políticas. Desde esta perspectiva de análisis, se puede observar que al reconstruir la secuencia argumentativa de Rousseau, a propósito de la importancia y la necesidad de un “legislador”, se hace patente la función de *mediación* que supone la pedagogía, representada en este caso por esa figura compleja y enigmática, para pasar de la dimensión proyectual y fundacional del Estado-nación a su concreción y regulación social y política. Así, en el modelo rousseauiano la educación parece ser la

condición de posibilidad de la ciudadanía, esto es, la actividad protésica que saca al hombre del hipotético “estado de naturaleza” y, por lo tanto, de la existencia ceñida a lo inmediato.

II. Si bien Rousseau impugna la hipótesis hobessiana del *homo homini lupus* en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, así como también critica y denuncia que el pacto histórico que ha dado origen al Estado, celebrado entre ricos y pobres, es un pacto logrado mediante el engaño, un pacto inicuo, sin embargo, encuentra razonable la conformación de un cuerpo moral y colectivo que tenga como punto de partida la alienación de todos los derechos de cada asociado a toda la comunidad, puesto que no abandona la idea del “contrato social” como mediación y fundamento de legitimación de la relación súbditos-soberano. No obstante, la propuesta teórica del filósofo es la de un pacto justo en el que la justicia y la utilidad no se encuentren separadas[1]. He aquí el punto de partida de *El contrato social*.

Rousseau comienza el capítulo titulado “Del pacto social”, suponiendo que los obstáculos que perjudican la conservación de los hombres en el estado de naturaleza triunfan y que, por consiguiente, ese estado no puede subsistir más (a pesar de la resistencia de cada individuo a salir del mismo), por cuanto el género humano se estaría condenando a sí mismo a perecer si no transformara su manera de vivir. Ahora bien, una vez planteada la hipótesis del estado natural (pre-civil), la cuestión radica en hallar un modo de unir, por agregación, la fuerza y la libertad naturales que a cada uno pertenece (dado que los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas), como instrumento de autoconservación. Sostiene luego que se trata de “encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, obedezca tan sólo a sí mismo, y quede tan libre como antes” (Rousseau, 1998: 54).

Según el diagnóstico del autor ginebrino, tal es el problema fundamental al cual el contrato social da solución: constitución del cuerpo político a partir de la transformación de los muchos yo en un “yo común” producida *instantáneamente* (¿milagrosamente?) por cuanto la asociación de cada uno con los demás y la sumisión de cada cual a todos constituye un único y mismo acto. Y afirma el filósofo que “inmediatamente, en lugar de la persona particular de cada contratante, este acto de asociación *produce* un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea y por este mismo acto ese

cuerpo adquiere su unidad, su yo común, su vida y su voluntad” (1998: 56), puesto que a través de esa enajenación, de la persona de cada asociado y de todos sus derechos, el poder soberano pasa a encarnar en la *voluntad general*. Siendo esta última el resultado de la peculiar forma en que se produce la asociación, que es a la vez unión de todos y sumisión de todos al conjunto (Cf. Bobbio, 1985: 123).

Ahora bien, el autor señala que el pasaje del estado de naturaleza al estado civil provoca en el individuo un cambio muy notable, radical, dado que sustituye en su conducta el instinto por la justicia y otorga a sus acciones una dimensión moral que antes no tenían. En sus palabras, “tan solo entonces, cuando la voz *del deber* sucede al impulso físico y el derecho al apetito, el hombre que hasta entonces no había mirado más que a sí mismo, se ve obligado a actuar según otros principios y a consultar su razón antes de escuchar sus inclinaciones” (1998: 59)[2]. De esta manera, pareciera que el hombre salvaje al consultar su razón reconoce y comprende que si bien al pactar perderá su libertad natural y su derecho ilimitado a todo lo que desea y puede alcanzar, mediante tal contrato, y en su nueva y doble condición de súbdito y de soberano, obtendrá la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee –a partir del cambio milagroso y cualitativo que este imprima en su subjetividad. En resumen y más precisamente, alcanzará la libertad moral, la única que lo vuelve (convertido en ciudadano) realmente en dueño de sí mismo: obediente a la ley que uno mismo se ha prescrito (1998: 60).

Hay que señalar que en el marco de esta secuencia argumentativa, el hombre es libre cuando obedece a la ley que él mismo se da. Luego, en el estado de naturaleza el hombre no es libre –aunque de hecho sea feliz-, porque obedece a sus instintos. Asimismo, en la sociedad civil que aún no ha celebrado el pacto justo, por ende fundada en la desigualdad entre pobres y ricos, el hombre no es libre porque si bien obedece a las leyes, esas leyes no son de su propia autoría por cuanto han sido creadas por otros que están por encima (engaño mediante) de él –tal como nuestro filósofo ha demostrado en el *Segundo Discurso*. De aquí se sigue que la alienación total de los derechos naturales al cuerpo político, constituido por la totalidad de los que contratan, debe servir para dar a todos los miembros de dicho cuerpo leyes en las que el hombre, convertido en ciudadano mediante pacto justo, reconozca la propia ley que él se hubiera dado a sí mismo en el estado de naturaleza –en caso de haber podido ejercitar libremente su razón. En este sentido, una vez realizado el pacto, el ciudadano rousseauiano se realiza como un hombre nuevo –a diferencia del ciudadano en el contexto de la filosofía política de Locke que no parece ser

más que el hombre natural protegido por las leyes positivas con posterioridad a la asociación.

No obstante, surgen las siguientes cuestiones: a) si el filósofo afirma que es necesario realizar el pacto para que el hombre adquiriera la dimensión moral de sus acciones, esto es, reemplace el instinto y el egoísmo por la justicia, ¿cómo es que se pone en marcha el proceso de constitución de la república (justa) entre hombres ignorantes y egoístas (tal como han sido caracterizados, ya se trate del estado de naturaleza o de la sociedad civil constituida mediante pacto inicuo)? De otro modo, ¿cómo se enciende la “voz del deber”? Asimismo, b) si el individuo es libre tan sólo cuando obedece a ley de la que él mismo es autor, y para ello es preciso que se haya celebrado el pacto fundacional justo, ¿cómo es que puede haber habido una conciencia esclarecida que pusiera en marcha el proceso de institución de la ley, de constitución de la república y que pronunciara el *fiat* performativo (“esta es la ley”, “esta es la constitución”) dando lugar al corte entre lo civil y lo natural?

En otras palabras, si se necesita *educar* la libertad para el pacto –de lo contrario, se derrumbaría la hipótesis del consentimiento-, y todos los contratantes se encuentran en una situación de igualdad (natural/instintiva o corrupta), ¿qué o quién operó como bisagra de la socialización política?

III. Rousseau finaliza el capítulo “De la ley” afirmando que “las leyes no son estrictamente sino las *condiciones* de la asociación civil. [Y que por consiguiente] el pueblo, *sometido* a las leyes, debe ser su autor; [en tanto] tan sólo corresponde a quiénes se asocian, regular las condiciones de la sociedad” (1998: 83)[3]. No obstante, rápidamente aventura una serie de cuestiones, esto es: ¿cómo harán esos asociados para regularlas?; ¿será de común acuerdo?; ¿cómo se enunciará la voluntad del cuerpo político?... puesto que para el filósofo la multitud es ciega, ignorante y, en consecuencia, raramente reconoce lo que conviene al bien común.

Cabe señalar entonces que este es un problema central que pone en evidencia la paradoja a la base de la fundación republicana, en tanto el punto de partida, horizontal, entre iguales, reclama ahora un elemento desigual, un trascendente/externo a la unión de los contratantes. En este sentido, agrega el ginebrino que “la voluntad general es siempre recta, pero el juicio que la guía no siempre es esclarecido” (1998: 83). Es decir, si bien la voluntad general no yerra, no se equivoca porque sólo tiene en cuenta el interés común (y nadie quiere hacer oneroso el pacto que resguarda el bien común), sin embargo, el pueblo puede

ser engañado por aquellas voluntades individuales que persiguen el interés particular, haciéndole perder la justa dirección, y querer lo malo (1998: 71).

Se necesita entonces de un iluminado. Es decir, de una inteligencia superior que persuada (presuponiendo un consentimiento que de hecho no se da, porque si fuera explícita ya habría conciencia por parte de los contratantes) pero sin coaccionar, por cuanto el *consentimiento* a la alienación total, que requiere la formación de la voluntad general republicana, correría el peligro de transformarse en una obediencia sin ley, por lo tanto: en fuerza, en una sumisión sin libertad. En otros términos, el modelo reclama una conciencia que opere en una interioridad-exterioridad, en un *como si* sus motivos-saberes (esclarecidos) pudiesen ser obedecidos con libertad al ser captados en la interioridad de las conciencias aún no esclarecidas. Y ello pone de manifiesto la necesidad de un pedagogo, es decir, de un tutor que despierte la conciencia de lo político que anida en la razón. Pero, sin olvidar que para la mentalidad moderna la politicidad en el hombre no es innata, sino artificial.

De esta manera, se hace aún más evidente la importancia concedida a la pedagogía, si se atiende al hecho de que los argumentos rousseauianos se encuentran poblados de figuras cuyo corolario enseña que cuando los hombres son brutos aman su embrutecimiento; al igual que el esclavo que no rompe sus cadenas porque ha perdido el deseo de salir de su esclavitud –pues, si la fuerza lo ha esclavizado es su cobardía la que lo ha perpetrado en esa situación, afirma el pensador (1998: 44).

Luego, escribe: “es necesario obligar a unos, a conformar su voluntad a su razón; es necesario enseñar al otro a conocer lo que quiere” (1998: 84). De múltiples maneras, surge la necesidad de un legislador y he aquí su función: una conciencia esclarecida políticamente que de cuenta del proceso de institución de la república, punto neurálgico y problemático del artificio que supone el Estado moderno en el modelo iusnaturalista, y que asimismo sea capaz de cambiar la naturaleza humana, esto es, “... de transformar cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario en parte de un todo mayor”. Y continúa aclarando que “es necesario, en una palabra, que él quite al hombre sus fuerzas propias para darle otras que le sean extrañas, y que no pueda utilizar sin la ayuda de otro” (1998: 85). Se trata, en definitiva, de dar a luz a un nuevo hombre en el que las fuerzas naturales queden aniquiladas, y en el que las adquiridas sean más grandes y duraderas[4]. Se trata, pues, de alcanzar la virtud republicana, el patriotismo, el amor a la cosa pública y de

desterrar el instinto, el egoísmo y lo irracional que hay en el hombre. En esta dirección Rousseau apunta a mostrar que la voluntad general es hechura de ese mismo hombre, pasible de ser “transustancializado” una vez realizado el milagro de la unión. Sin embargo, resulta indispensable una voluntad exterior a esa unión, primigenia y perdida en la noche de los tiempos, que sea capaz de conocer la ley, de pronunciar: “esta es la constitución”.

De aquí que para el filósofo, el legislador sea ante todo un hombre extraordinario en el Estado, tanto por su genio como por su función. Un soberano que al mismo tiempo que absolutismo, por cuanto es anterior a toda ley civil, no tenga ninguna prerrogativa, ningún derecho legislativo, en virtud de que el poder de *hacer* leyes es el intransferible del pueblo constituido en *voluntad general*, ni tampoco poder ejecutivo; pero al que, no obstante, le quepa dar la ley como una voluntad originaria, primigenia, que encienda el motor para la constitución de la república. Pero, aclara una vez más el filósofo, que esa imposición no puede ser realizada de cualquier modo, dado que no se trata de una conquista ni de una coacción. En sus propias palabras:

“Para que un pueblo que nace pueda apreciar las sanas máximas de la política y seguir las reglas fundamentales de la razón de Estado, sería necesario que el efecto pudiera devenir la causa; que el espíritu social, que debe ser la obra de la institución, presidiera a la institución misma; y que los hombres fuesen, antes de las leyes, lo que deben llegar a ser gracias a ellas. Así, por tanto, al no poder el legislador utilizar ni la fuerza ni el razonamiento, es de necesidad que recurra a una autoridad de otro orden, que pueda arrastrar sin violencia y persuadir sin convencer” (1998: 87).

E insiste en el hecho de que los individuos, cegados por sus intereses particulares, raras veces perciben las ventajas que imponen las buenas leyes. Por el contrario, el legislador es aquel que puede descubrir cuáles son las reglas de sociedad que mejor conviene a cada nación, pues él no experimenta ninguna inclinación, ninguna pasión y todo puede verlo.

El propio Rousseau da cuenta de la magnitud de la problemática al decir que de hecho se necesitarían dioses para dar leyes a los hombres (1998: 84). El legislador es el mecánico que inventa la máquina, pero no su obrero: es el emisario de la palabra secularizada. Una figura ciertamente cara para *El Contrato social*.

IV. Para concluir, al menos provisoriamente, cabe aseverar que el problema que el legislador pone de manifiesto es el del poder constituyente, el de una voluntad que al mismo tiempo que trasciende el sistema coincide, en la inmanencia de la razón, con las voluntades contrayentes. En consecuencia, esa figura resalta la necesidad de la existencia de un sabio conocedor de la ley que pueda ponerla de manifiesto al vulgo, a esa “masa inculta e ignorante”. Un alma milagrosa que se eleve por encima de los hombres vulgares y que, apelando al recurso divino, conmueva la presencia humana, despierte su conmiseración. Un alma que no se confunda con embusteros y aduladores, con prestidigitadores de verdades que engañan al pueblo:

“He aquí [dice nuestro filósofo] lo que ha obligado en todos los tiempos a los padres de las naciones a recurrir a la intervención divina y a poner su sabiduría en boca de los dioses, a fin de que los pueblos sometidos a las leyes del Estado como a las de la Naturaleza y reconociendo el mismo poder en la formación del hombre y en el de la ciudad, obedezcan con libertad y lleven dócilmente el yugo de la felicidad pública” (1998: 87-88).

En lo desarrollado sucintamente en este trabajo se ha tratado de mostrar de qué modo el pacto transforma al hombre y a la ciudad instituyéndolos en el mismo gesto fundador. Pero, también se ha buscado poner de manifiesto, de qué modo se hace imprescindible en el planteo de Rousseau una apelación a lo trascendente como elemento de sociabilidad, de puesta en marcha del proceso. De aquí, la afirmación final de *El contrato social* acerca de que la religión ha sido el instrumento de la política, en la noche perdida de la fundación republicana, como instrumento de conversión, de civilización de esa masa analfabeta e ignorante. Más aun, el capítulo con que finaliza el *Contrato*, “De la religión civil”, remarca la importancia que tiene para el Estado una religión cuyo credo consista en el amor a los deberes patrióticos, una religión sin más dogma que la devoción por la cosa pública (1998: 205).

Y si fue la religión la prótesis puesta a la “naturaleza humana”, el elemento aglutinante, condición de posibilidad para la asociación, para la constitución de un “yo común”, de una voluntad general, puede conjeturarse la importancia de la educación como institución que pone al resguardo la “cosa pública” y, por lo tanto, como mecanismo de conservación y de progreso de la sociedad. La educación como promesa del porvenir, del Siglo de las Luces, puesto que Rousseau destaca al legislador como el educador de la conciencia moral y, por consiguiente, de la ciudadanía.

Si se concibe entonces al legislador como metáfora, se hace patente cómo ese trascendente-inmanente funciona del mismo modo que la pedagogía, en tanto, la subjetividad ético-política se educa en un *como si* viniese del exterior pero para convertirse, finalmente, en la *voz del deber* –inmanente al emplazamiento de la individualidad. En otras palabras, la *diferencia* como un momento lógico en la ontología de la mismidad propia de la Modernidad. Y afirma el escritor del *Emilio*, que ese oficio del legislador que establece la República no entra en su constitución: “así se hallan a la vez en la obra de la legislación dos cosas que parecen incompatibles: una empresa que sobrepasa la fuerza humana y, para ejecutarla, una autoridad no existente” (1998: 87).

En definitiva parecieran quedar dos caminos. Uno, trazado sobre la posibilidad de que una vez que el legislador pronuncia “ésta es la ley” su carácter trascendente se desvanezca dejándolo confundido como uno más del pueblo unido –que al escuchar la proposición cree estar profiriéndola él mismo en la privacidad de su interior. El otro, sobre la posibilidad de que al finalizar la tarea el legislador extraordinario emprenda la retirada hacia otras ciudades carentes de legislación, de educación.

Determinar con exactitud el pensamiento político de Rousseau es tarea difícil debido a la tentación constante de interpretarlo en la perspectiva de nuestra lógica política. Sin embargo, Rousseau ni es muy lógico ni está en nuestra óptica política. En efecto, Rousseau no es un revolucionario, es ante todo un rebelde; no es un demócrata si entendemos la igualdad como un elemento esencial de la democracia; ni es tampoco un violento, a menos que consideremos su pacifismo utópico como una forma de violencia. De allí que los juicios acerca de su obra vayan desde la revolución hasta el conservatismo, desde los regímenes aristocratizantes hasta los precursores del marxismo. Y lo paradójico de todo esto es que, a decir verdad, todo ello es cierto y todo ello tiene cabida en las múltiples facetas de su obra. Las expresiones de Touchard son certeras al respecto: 'El pensamiento de Rousseau difícilmente puede reducirse a una unidad. Difícilmente. Comporta contradicciones, proviniendo unas de su naturaleza ('esa vivacidad de sentir, aliada a esa lentitud de pensamiento') y otras de su época: Rousseau eligió la democracia en una época en la que la democracia no existía ni en los hechos ni en las ideas. Como las condiciones históricas de la democracia no existían, Rousseau se vio obligado, bien a aceptar la ideología del liberalismo burgués que era entonces la ideología dominante (libertad, desigualdad, propiedad), bien a construir una Ciudad de utopía: Utopía, pero utopía racional'.<sup>1</sup> Para los efectos de un estudio de síntesis del pensamiento político de Rousseau hemos utilizado



tanto los Discursos ('Discurso sobre si el restablecimiento de las ciencias y de las artes ha contribuido al mejoramiento de las costumbres' / 'Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres'), como El Contrato Social, o Principios de derecho político.

### El naturalismo de Rousseau

Todo el pensamiento de Rousseau está fundamentado en la idea de que el hombre es naturalmente bueno y es la sociedad quien lo pervierte. Esta contraposición constante entre un orden natural y un orden artificial, que lo corrompe, impregna todo su pensamiento. (Carta del 12 de Enero de 1762 a Malesherbes). Si esto es así en su pensamiento educacional, lo es también en su pensamiento político.<sup>2</sup> Aparentemente esta apelación a la naturaleza nos orienta hacia un iusnaturalismo: Creo que Rousseau es iusnaturalista, pero lo es en un sentido marcadamente diverso del iusnaturalismo racional de la escolástica. La Naturaleza para él no es la razón actuando sobre las condiciones biológicas y sociales, sino ante todo un estado ideal, cuyo asidero histórico se encuentra en los indios americanos y en los salvajes africanos, que viven a flor de naturaleza, la que los cobija como Madre, pues no se ve alterada en sus ciclos de evolución y crecimiento. Más que un iusnaturalismo, estamos frente a un naturalismo optimista, que precisaremos. En efecto, Rousseau identifica el estado natural con el concepto metafísico de naturaleza, extrayendo de ahí el mito de la bondad natural: 'La naturaleza es el estado primitivo de las cosas, en el cual deben detenerse o al cual volver para satisfacer su esencia, o también la naturaleza es la exigencia esencial, divinamente colocada en las cosas, de un cierto estado primitivo o de precultura que las cosas están hechas para realizar'. (Maritain: Tres Reformadores, p. 173). Frente a esa imagen idílica, que otrora fueron África y América, y hasta la Segunda Guerra Mundial la constituyeron las islas polinésicas, se alza una sociedad corrompida donde 'solo se descubre la odiosa violencia ejercida por los poderosos y la triste opresión aceptada pacientemente por los débiles'<sup>3</sup> y donde las ciencias, las Tetras y las antes 'extienden guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro con que están los hombres cargados, ahogando en ellos el sentimiento de esa libertad original para la cual parecían haber nacido, haciéndoles amar su esclavitud . . . La necesidad elevó los tronos; las ciencias y las artes los han consolidado'.<sup>4</sup> Véase, pues, claramente el papel ideológico que Rousseau les atribuye. Distingue Rousseau una desigualdad natural de una desigualdad política o moral. Esta desigualdad moral o política nace del convencionalismo o al menos de la autorización tacita de los hombres (p. ej. la riqueza), siendo ajena a la naturaleza. Ahora bien, la base de todo el problema político reside precisamente en esa aceptación -que se expresa en la

ley-, aceptación que los hombres realizan llevados por la necesidad y la violencia. A la explicación de este fenómeno está dedicado el Discurso sobre la desigualdad.<sup>5</sup> La naturaleza nos ha creado sanos, fuertes y valerosos. El hombre se desarrolla mediante el uso de su entendimiento, a pesar de que sea la libertad la que lo distingue de los demás seres.<sup>6</sup> Pero precisamente en el ejercicio de esta cualidad reside su posibilidad de decadencia hasta el estado actual donde 'no hay acción justa cuyos beneficios no puedan ser acrecentados mediante injusto proceder, y el mal que se hace al prójimo es siempre más lucrativo que el bien que pueda proporcionársele.'<sup>7</sup> En este estado natural no es el desconocimiento del mal lo que les hace ser Buenos sino que es la calma de sus pasiones y el desconocimiento del vicio lo que los adhiere al bien. En cambio nuestra 'bondad' es el solo resultado del freno de la ley.<sup>8</sup> en esta sociedad primitiva prima el amor a sí mismo ('sentimiento natural que induce a todo animal a velar por su conservación y que, dirigido en el hombre por la razón y modificado por la piedad, produce el sentimiento de humanidad y la virtud') por sobre el amor propio ('sentimiento ficticio relativo y nacido en la sociedad, que conduce al individuo a poner su personalidad por encima de todo . . .')<sup>9</sup> La necesidad natural de ayudarse unos a otros, esta mutua dependencia, elimina la opresión, haciendo quimérica la ley del más fuerte.<sup>10</sup> El quiebre, mediante la reflexión, de este estado natural primitivo da origen a 3 elementos, además del rol de las ciencias y artes de que hablamos. Estos elementos que elaboran la desigualdad y la opresión son: la apropiación privada, el derecho y las instituciones políticas.<sup>11</sup> La apropiación privada. (La usurpación)

La desigualdad que rompe el estado natural primitivo aparece por la creación de la apropiación privada, en la cual se fundamentan el derecho y el Estado.<sup>12</sup> El hecho de apropiarse de los bienes, que eran comunes, en forma exclusiva y excluyente, crea las bases del dominio político y social, establece un nuevo tipo de relaciones entre los hombres, y es la fuente de la guerra: 'La relación de las cosas y no la de los hombres, es la que constituye la guerra; y este estado no puede nacer de simples relaciones personales; sino únicamente de relaciones reales'.<sup>13</sup> Si bien, el sentir de Rousseau, la apropiación privada original crea un estado intermedio, entre la indolencia a independencia primitiva y el actual estado de cosas, no se tarda mucho en romper la frágil a ilusoria dependencia mutua para dar lugar a la competencia y a la rivalidad, a la oposición de intereses y al oculto deseo de aprovecharse de los demás.<sup>14</sup> De allí nacen las primeras reglas de justicia, puesto que para dar a cada uno lo suyo era necesario poseer. Vemos, pues, en Rousseau claramente un antecesor del marxismo, hecho que no escapa a Engels en el 'Anti-Dühring'. (Engels, 'Anti-

Dühring', pp. 149 y 264, Ed. Claridad, Buenos Aires, 1967). En último término, en la apropiación privada recae el fundamento mismo de la sociedad actual. Como veremos más adelante, la solución rousseauniana discrepa de la marxista, por un lado en su perspectiva utópica y por otro en la regulación del soberano sobre la propiedad privada, que permitiría según Rousseau que el proceso de decadencia, que se inicia con la apropiación, permaneciera dentro de los límites del primitivo estado intermedio.

## El Derecho y las instituciones políticas

El sistema político y las instituciones jurídicas consiguientes emanan de la apropiación privada, primero mediante una tacita autorización de aquellos contra los que se pretendía hacer valer la propiedad, luego contra los desposeídos. En efecto, la necesidad de seguridad llevó a los hombres a prescindir de la comunidad de los bienes, y, so pena de caer en el caos, a la necesidad de la ley.<sup>15</sup> Nace pues esta de la indigencia y el compromiso. Al establecerse la ley, nacen paralelamente las instituciones políticas.<sup>16</sup> Los pobres estatuyen las constituciones para preservar su libertad,<sup>17</sup> en tanto los ricos para conservar sus bienes. En la base del Estado, sin embargo, en una dimensión profunda, no está el logro de los bienes, sino la conservación de lo que es esencial para el hombre: su libertad. De allí que el fundamento del Estado no puede ser la protección de la propiedad, sino la protección de la libertad. 'Renunciar a su libertad es renunciar a su condición de hombre, a los derechos de la humanidad y aun a sus deberes. No hay resarcimiento alguno posible para quien renuncia a todo. Semejante renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre; despojarse de la libertad es despojarse de la moralidad. En fin, es una convención fútil y contradictoria estipular de una parte una autoridad absoluta y de la otra una obediencia sin límites'.<sup>18</sup> De allí que el contrato político es un acuerdo entre autoridad y pueblo para garantía de la libertad. Tal es el tema que trataremos más adelante. Sin embargo, la desigualdad nacida a través de la apropiación privada, estatuida en las instituciones jurídicas y políticas, persiste siempre como la tendencia hacia la tiranía.<sup>19</sup> La fuerza se enseñorea así en el régimen político <sup>20</sup> y con ella la inestabilidad política y el caos.

El Contrato Social. Su punto de partida La solución que da Rousseau al problema reside en la idea de 'Contrato Social', donde pretende la construcción de un régimen de administración legítima y permanente, tratando de 'encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, cada uno, uniéndose a los demás, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan

libre como antes'.<sup>21</sup> Se trata pues de alcanzar:<sup>22</sup> una sociedad de magnitud limitada, en que el bien común prime, uniéndose en una democracia la persona del gobernante con la del gobernado, mediante el gobierno y la ley.<sup>23</sup> Un Estado pacífico <sup>24</sup>, donde el derecho de proponer las leyes corresponda a los magistrados y donde el pueblo no participe en la administración y en la ejecución de las leyes, sino a través de la elección y el plebiscito poco frecuente. Ahora bien, el punto de partida de este intento de sociedad civil se encuentra en el tratamiento que Rousseau hace de la relación existente entre voluntad particular y voluntad general. Uno de los mejores comentaristas de Rousseau muestra, en efecto, que el tema central del pensamiento político de nuestro autor se encuentra en la idea de voluntad general<sup>25</sup> y no en el pacto social. Para nosotros es evidente esta afirmación, pues toda la estructura de dicho pacto radica en la relación voluntad general-voluntad particular: Para un análisis de este punto y buscando aportar a uno de los temas de nuestro curso procederemos de la siguiente manera. a) Síntesis del pensamiento e interpretación que Franz Hinkelammert hace de la voluntad general, en 'Ideología y Estructura'. b) Análisis de dicho pensamiento y reinterpretación.<sup>26</sup> La exposición que Hinkelammert hace de los textos de Rousseau se encuentra fundamentalmente basada en 'El Contrato Social' y realizada en una perspectiva progresiva, dada la índole misma de su obra.<sup>27</sup> Ello implica dos limitaciones importantes que, si bien no van al fondo del asunto, merecen ser consideradas: los solos textos del Contrato Social deben ser iluminados en el marco general de la obra del autor, dado que se trata de su postura política esencial -una interpretación progresiva en la perspectiva histórica del liberalismo, corre el riesgo de falsear al autor en pos de la visión del movimiento en que posteriormente fue insertado. Este riesgo que es patente para todo estudio de Marx y los marxistas, de Hegel y los hegelianistas, es válido también para Rousseau. Básicamente el pensamiento de Hinkelammert es el siguiente: 1) Distingue entre un estado de naturaleza, un orden natural y un orden civil; 2) Realiza una asimilación entre el estado de naturaleza y la opresión; 'El estado de naturaleza lleva por lo tanto a la esclavitud si se admite la expresión directa de la libertad del estado de naturaleza' . . . 'El pensamiento liberal iluminista contraponen entonces a esta realidad falsa, el concepto de nueva sociedad sin coacción que reemplaza la fuerza por el acuerdo mutuo'.<sup>28</sup> Lo que lo lleva a ver más adelante en el 'ancien régime': 'el estado de naturaleza con su libertad ilimitada y la ley del más fuerte que resulta en la sociedad enajenada del 'ancien régime', el sojuzgamiento del pueblo por el despotismo (aplicación de la fuerza, el dominio sobre las personas constituye dominio sobre las cosas)'.<sup>29</sup> 3) De este estado natural de opresión se pasa a un orden natural: 'El orden natural

entonces es la conversión del estado de la naturaleza en un orden racional de interacción humana'.<sup>30</sup> 4) Este orden natural es la base del orden civil, expresado en la libertad legalitaria: 'El orden natural, como la lógica implícita de la interacción humana entre individuos iguales, que convierte la posesión en propiedad. El orden positivo constituido en base a las leyes generales del orden natural y su transformación en la expresión de la voluntad general en el estado civil'.<sup>31</sup> 5) Este paso del estado de naturaleza al, orden natural, fundamento del orden positivo, se realiza mediante el pacto social, en cuya esencia se encuentra la voluntad general. Se entiende la voluntad general como 'el resultado de la decisión de los individuos de ser todos libres y de constituirse en República. No se refiere a la sumisión de la libertad natural de cada uno a la sociedad, sino a la restricción de esta libertad en cuanto lo exige la libertad de otros. Este es el contenido del contrato social en el cual los individuos afirman su libertad, renunciando a la parte contradictoria de ella'.<sup>32</sup> 6) Se distingue entre voluntad general y voluntad de todos. Hinkelammert parece entender la voluntad de todos como la suma de voluntades particulares en conflicto, a contrario sensu de su definición de voluntad general: 'La voluntad general distinta de la voluntad de todos, que se refiere a los intereses particulares como contenido concretó de necesidades espontáneas que ya no contradicen a la libertad mutua'.<sup>33</sup> 7) La voluntad particular sería la libertad sin consideración a las otras libertades.<sup>34</sup> 8) Existiría un salto en Rousseau al deducir (de la diferencia entre voluntad de todos y voluntad general) la conclusión que los intereses particulares se deben acercar lo más posible a las personas individuales.<sup>35</sup> El texto mismo es ambiguo. 9) Enfatiza Hinkelammert el rol de la libertad legalitaria, unida a la supresión de las grandes asociaciones. Muestra asimismo la represividad de dicha legalidad libertaria. 10) Las conclusiones de Hinkelammert apuntan más bien a la utilización progresiva de este pensamiento en las ideologías posteriores. a) identificación del orden social capitalista con el orden natural, o como dice certeramente: su identificación 'como la libertad implícita de la interacción humana'.<sup>36</sup> b) justificación de la represividad del aparato legal, en el orden civil, para lograr el orden natural. En el hecho existe una identificación entre el orden natural y el orden civil.<sup>37</sup> Justificación paralela de la dictadura. 11) Apunta una justificación religiosa deísta en la sobrevaloración del individuo implícita a, todo el sistema de Rousseau.<sup>38</sup>

Vamos a ocuparnos, parte por parte, del análisis efectuado. En primer lugar, existe, además de la confusión terminológica, un problema de fondo. No me parece legítima la identificación de estado de naturaleza con opresión y fuerza, y consiguientemente me parece que no es

posible sustentar en Rousseau la distinción entre estado de naturaleza y orden natural. En este sentido voy a proceder demostrando primero que el pensamiento de Hinkelammert es contradictorio en los textos, para luego sostener, recordando lo ya dicho, que el estado de naturaleza representa un 'orden natural', el que violado por la sociedad la conduce a través de la apropiación privada a la coacción y la opresión. El contrato social representa un retorno al estado de naturaleza. En Hinkelammert, en efecto, encontramos tanto la identificación del estado natural con la sociedad de coacción como su negación. Por una parte expresa: 'El orden natural que esta ideología contrapone al orden de la acción, se basa en una evaluación del estado de naturaleza como fase anterior a la sociedad de coacción (es decir, no hay coacción en el estado de naturaleza, lo que a mi juicio concuerda con el conjunto del pensamiento de Rousseau, especialmente con su Discurso sobre la Desigualdad, como vimos). Pero por otra parte afirma: 'el estado de naturaleza lleva por lo tanto a la esclavitud, si se admite la expresión de la libertad del estado de naturaleza' (es decir, hay coacción en el estado de naturaleza). En estricto derecho, se puede argumentar que el autor en comentario introduce el término 'sociedad', lo que equivale a salvar la aparente contradicción diciendo: 'en el estado natural puro no existe coacción; la fuerza y la violencia se producen cuando el hombre entra en sociedad'. en efecto, Hinkelammert dice: 'en el orden de la naturaleza el hombre tiene una libertad espontánea de hecho, pero esta libertad no llega a realizarse en la sociedad. Como es una libertad ilimitada, lleva en seguida, a través del derecho del más fuerte, a la sociedad de coacción que se basa en desigualdades que son producto de la lucha de todos contra todos en la cual algunos se imponen a los otros. El estado de naturaleza lleva por lo tanto a la esclavitud si se admite la expresión directa de la libertad del estado de naturaleza'.<sup>39</sup> Así se interpretaría el decir de Rousseau: 'El hombre es naturalmente bueno; es la sociedad la que lo pervierte'.<sup>40</sup> Nuestra interpretación de Rousseau es otra. La sociedad de 'por sí' no es la fuente de la perversión y así se demostró anteriormente.<sup>41</sup> La fuente de la opresión, de la violencia, del derecho y del Estado es la apropiación privada, la que construye una sociedad de coacción. Es ella la que rompe el orden natural, propio del estado de naturaleza. Es a este orden, como veremos más adelante -orden natural-, al que el estado civil pretende volver, mediante el pacto social, transformando la usurpación en propiedad, mediante la ley, expresión de la voluntad popular.<sup>42</sup> Si se interpretara de otro modo, el Contrato 'social' sería un contrasentido, por cuanto por una parte se afirma de la sociedad ser un 'hálito mortal para el hombre' y por otra se establece todo un sistema social y político. La sociedad que Rousseau aborrece, y en esto me separo de Maritain, no es todo tipo de sociedad; es,

por el contrario, aquella que fundada en una apropiación exclusiva y excluyente fomenta la competencia, la opresión, la discordia y la tiranía. Ahora bien, en tanto que Rousseau saca como consecuencia la necesidad de regular la apropiación privada, mediante la ley que transforme en el marco de una libertad legalista, la posesión en propiedad, Marx sacara la conclusión de la abolición de la propiedad privada de los medios de producción. Por eso marxistas y liberales se encuentran con Rousseau, con un Rousseau polifacético: con el individualista del Emilio y con el anárquico del Discurso de la Desigualdad. Concluyendo, a mi juicio no hay en Rousseau identificación entre estado de naturaleza y opresión. No puede señalarse, por lo tanto, una separación entre estado de naturaleza y orden natural. Me parece que Rousseau afirma que el hombre del orden natural degrada a un orden artificial (desorden), mediante la apropiación privada,<sup>43</sup> y retorna a un orden natural mediante el estado civil y un nuevo derecho, que ya no es la expresión del arbitrio.<sup>44</sup> Y ya no es la expresión del arbitrio, porque es la expresión del pacto, que no es la voluntad particular, ni la voluntad de todos (suma de las voluntades particulares, sino la voluntad general). Entramos de lleno, por lo tanto, al estudio de las relaciones entre voluntad general y voluntad particular, uno de los puntos en que la misma ambigüedad de Rousseau se expresa de manera especial. Ya hemos mostrado que el pensamiento de Rousseau da origen, debido a esa misma ambigüedad, a interpretaciones políticas tan diferentes como para ser considerado, a la vez, padre del pensamiento político burgués y antecesor de Marx. La línea de interpretación de Hinkelammert apunta al hacer el análisis a uno de los aspectos de Rousseau. El autor en comentario resalta el hecho de que en el pensamiento de Rousseau el orden civil debe proteger y defender la persona y bienes de cada asociado, obedeciendo en último término el ciudadano solo a sí mismo como requisito de su libertad.<sup>45</sup> Pero como lo señala Barth:<sup>46</sup> 'la libertad se encuentra garantizada en el Estado a condición, y solo bajo esta condición, que la ley del cuerpo social y las leyes de las personas que lo forman, constituyan en conjunto una misma y única ley'.

Esta ley no debe ser de arbitrio subjetivo, sino tan general que todo hombre la reconozca, pero tan adecuada al hombre que este no la vea como externa, sino como emanando de su propio interior. Esta ley es la 'voluntad general'. Pero como bien señala Hinkelammert esta voluntad no es una resultante de una suma de voluntades, sino el producto de un acuerdo. Si bien es cierto que el propio Rousseau habla de ella como la 'suma de voluntades particulares', no es menos cierto que también expresa que 'la voluntad particular tiende, por su naturaleza, a las preferencias y la voluntad general a la igualdad'.<sup>47</sup> El problema surge

cuando se trata de explicar cómo este acuerdo, por el cual el hombre no obedece sino a sí mismo, no es al mismo tiempo una mera suma de voluntades particulares. La explicación de Hinkelammert, basada en la renuncia al ejercicio de la libertad de espontaneidad, en pro de la vivencia de una libertad relacional, muestra el aspecto negativo del problema. Este aspecto es imprescindible para la comprensión de la libertad y de la voluntad general, pero no es el único. He señalado antes la existencia de un iusnaturalismo rousseauiano. Es aquí donde cobra toda su importancia, puesto que el conflicto entre voluntad particular-voluntad general no es un conflicto puramente social. El pensamiento antropológico de Rousseau insiste en la idea de que el conflicto voluntad general y voluntad particular es conflicto dialéctico interno al hombre. Ya hemos visto, al analizar el Discurso sobre el origen de la Desigualdad, el concepto de amor propio y de amor a sí mismo. En esta distinción se afirma la idea de que existe una voluntad general, basada en el amor a sí mismo, que trae consigo la humanidad y la virtud. Es por eso que Rousseau define la virtud en su artículo sobre economía política de la Enciclopedia como 'la conformidad de la voluntad particular (amor por sí como centro) con la voluntad general (amor a sí mismo como centro)'. Se salva así la autonomía tan cara a Rousseau.<sup>48</sup> Y la violación de la voluntad general no es tan sólo un delito contra el cuerpo político, sino ante todo un absurdo humano, 'un desacuerdo consigo mismo'.<sup>49</sup> De allí que Barth afirma: 'En tanto que individuo humano, cada uno posee una voluntad particular, voluntad que varía según los lugares y los tiempos, según las circunstancias y los acontecimientos. Es una voluntad sometida a los intereses respectivos del individuo, condicionada por las consideraciones enteramente subjetivas del deseo de bienestar, y que una razón subjetiva tienta a toda costa legitimar racionalmente. Como ciudadano cada uno debe asociarse a la voluntad general, es decir a la voluntad que por su naturaleza misma es siempre justa o, como se puede decir incluso, conforme a la justicia universal que viene de Dios. La experiencia nos muestra que estas dos voluntades no tienen tendencia a coincidir, sino que su acuerdo se impone como una exigencia. Es, en efecto, en la medida en que el hombre y el ciudadano se identifican que la existencia del individuo se realiza en la comunidad civil.<sup>50</sup> Es este conflicto el que nos lleva la distinción entre voluntad de todos y voluntad general. La voluntad de todos es la suma de voluntades particulares. Esto coincide con la línea de interpretación de Hinkelammert. No obstante deben examinarse con atención sus conclusiones sobre el rol de las asociaciones, pues Hinkelammert apunta un aspecto que revela la potencialidad del pensamiento de Rousseau: 'Cuando una de estas asociaciones es tan grande que domina a todas las demás, ya no tenemos como resultado una diferencia, una suma de pequeñas diferencias, sino una



diferencia única; entonces ya no hay voluntad general y la opinión que triunfa no es más que una opinión particular'.<sup>51</sup> Aquí se vislumbra la posterior crítica marxista al capitalismo. Sin embargo, la conclusión que Rousseau extrae del hecho de que a través de las asociaciones es posible alterar la voluntad general, por una voluntad de todos, es desilusionante. Nos entrega el imperioso mandato de reducir estas voluntades particulares a la voluntad general, pero nos da solo un medio básico: las elecciones. El criterio para nuestro autor por el cual una voluntad particular está de acuerdo con la voluntad general es la votación libre del pueblo y lo patentiza la ley que emana de ella. Es desilusionante puesto que Rousseau no se coloca en el caso frecuente de mayorías manipuladas e injustas, suma de voluntades particulares.<sup>52</sup> En último término Rousseau opina de una voluntad general que no tiene en sí nada de absoluto y que sin embargo se postula como un absoluto.<sup>53</sup> En esta mistificación radica el conservantismo de Rousseau, porque es fácil evitar la crítica cuando se postula un absoluto y se conservan los medios de defender ese mito mediante la legitimación de la coacción. Esta legitimación constituye el mito del Estado de Derechos<sup>54</sup> y se prolonga hasta nuestros días cuando el orden existente se entiende como el orden natural. En último término, Rousseau está contra Rousseau o al decir de Fetscher: 'Rousseau, autor de intención conservadora y de acción revolucionaria'.<sup>55</sup> Hay algo trágico en quien, después de un análisis perspicaz de la desigualdad humana, lleno de deseo de libertad y de igualdad, termina siendo utilizado, en su propia solución, para las construcciones políticas reformistas, que se expresan en la idolatría del aparato legal existente, unida a un cuadro social donde la opresión se justifica en la esperanza siempre alimentada de liberación a través del derecho y la movilidad social.<sup>56</sup>