

ENSAYO

ROUSSEAU Y LA FUNDAMENTACION MORAL DEL CONTRATO SOCIAL

María Elton*

El *Contrat Social* es un tratado de filosofía política, en cuyo contexto la voluntad general se constituye como un principio político fundamental, origen del funcionamiento recto y eficaz del Estado. Para entender la consistencia de la voluntad general, es necesario referirse a la teoría de la conciencia moral que surge de la *Profession de loi du Vicaire savoyard* en el *Émile*, que tiene relación con la teoría de la bondad original del hombre que plantea Rousseau en el *Discours sur l'origine de l'inégalité*. Desde esta perspectiva, la voluntad general es expresión de la conciencia moral del hombre, y es anterior, por lo tanto, a cualquier tipo de consenso nacional. El consenso —la voluntad de todos— no concuerda, en muchas ocasiones con la voluntad general. Esta última, aunque surge de la consulta popular, el ejercicio de la soberanía no llega a ser tal por cuantificación de votos, sino en la medida en que es expresión de la ley natural, que proviene, como una anticipación moral universal, del corazón purificado del hombre. No es posible, por tanto, extraer la voluntad general por medio de una técnica política, porque ella es consecuencia de una conversión psicológica profunda, de una ascesis moral. La manifestación de la voluntad general es la ley, que en tanto es expresión, en último término, de la conciencia moral, libera, eleva moralmente al hombre. En este sentido, esencialmente moral, el *Contrat Social* es un tratado acerca de la libertad política.

*Doctora en Filosofía y Letras, Universidad de Navarra, 1988. Profesora Adjunta de Filosofía de la Educación, Universidad Católica de Chile, 1985.

Si la tradición democrática contemporánea hace del consenso el fundamento de la legitimación del gobierno y de las normas sociales, suenan extrañas las afirmaciones de Jean-Jacques Rousseau —que ha sido reconocido tantas veces como padre de esa tradición— de que la voluntad general es siempre recta aunque las deliberaciones del pueblo no tengan siempre esa rectitud; y de que hay una gran diferencia entre la voluntad general y la voluntad de todos,¹ siendo la primera, por cierto, la que posee validez como origen de la ley.

La voluntad general como fundamento de un desarrollo político recto, es establecida por Rousseau en el *Contrat Social*, obra que, a pesar de contener referencias continuas a la historia, no constituye esencialmente una investigación histórica, sino un tratado de filosofía política, como lo indica su subtítulo: *Principes du droit politique*. El mismo Rousseau se declara fundador de la filosofía política moderna, comparándose con Montesquieu, quien, aunque es el único moderno —dice— que ha sido capaz de crear una ciencia política, se ha contentado con tratar el derecho positivo de los gobiernos establecidos, mientras que él —Rousseau— trata de los principios del derecho político.²

Pues bien, me parece que entre esos principios, tiene un lugar fundamental el de la voluntad general, a la cual se refiere frecuentemente Rousseau en el *Contrat Social*, a raíz del pacto social, del soberano,³ del estado civil —que es contrapuesto al estado de naturaleza—, de la soberanía del legislador, del gobernador y de las distintas formas de gobierno, de los representantes del pueblo, de los sufragios, etc. La rectitud de la voluntad general, es decir su incapacidad de errar, y su indestructibilidad, constituyen capítulos importantes del *Contrat Social*.

Sin embargo, en contraposición a un sentir actual más o menos generalizado acerca de la importancia del consenso para el buen funcionamiento de la democracia, la voluntad general rousseauiana no se identifica siempre, como afirmaba anteriormente con las deliberaciones del pueblo, ni con la voluntad de todos. Más todavía, apagando el entusiasmo de aquellos partidarios de Rousseau, que a lo largo de nuestra historia contemporánea han querido aplicar apresuradamente la teoría del *Contrat Social* a un sistema de gobierno

¹ *Contrat Social Oeuvres Completes*. Bernard Gagnebin y Marcel Raymond, ed., (Editions Gallimard, 1964), vol. III, p. 371.

² *Émile, Oeuvres*, vol. IV, p. 836.

³ En el contexto del *Contrat Social*, el término soberano no se refiere a la persona del rey, como se hace frecuentemente, sino al cuerpo social en el cual cada individuo encuentra una garantía de su propia libertad.

creyendo que es una teoría de derecho político, se debe distinguir claramente en dicha teoría el ideal democrático de las instituciones de la democracia. Estas últimas no son siempre el mejor medio de realizar aquél, según el mismo pensamiento rousseauniano.

La consulta popular, que se ha establecido como la institución democrática por excelencia en nuestro tiempo, es considerada en el *Contrat Social* como un medio muy imperfecto para conocer la voluntad general. Se recomienda porque no hay otro. En Estados debilitados y relajados, dice Rousseau, se hacen sentir los intereses particulares y de las sociedades pequeñas, no hay unanimidad en torno al interés común, se discute acerca de la mejor opinión, y hay contradicciones y debates. Entonces, la voluntad de todos no se identifica con la voluntad general.⁴ En esos casos la voluntad general permanece muda.⁵

La voluntad general no se identifica con una suma de voluntades particulares.⁶ Dice Rousseau que cuando se propone una ley en la asamblea del pueblo, lo que se les pide no es precisamente si ellos aprueban o rechazan dicha proposición, sino si ella es conforme a la voluntad general, que es la de ellos.⁷ Esta afirmación parece contradictoria, si no sabemos cuál es la consistencia metafísica y psicológica de la voluntad general, que es lo que interesa ahora averiguar para entender el *Contrat Social* en toda su profundidad.

1. La Voluntad General y la Conciencia

La cuestión principal que se plantea a lo largo del *Contrat Social* es la del fundamento de las leyes establecidas, del principio que las justifica y que nos obliga. Ese principio no puede ser la fuerza,⁸ ya que esta es un poder físico, de necesidad, y no un poder moral, de voluntad.⁹ Ese fundamento debe ser una convención entre los hombres que salvaguarde la libertad de cada uno.

⁴ *Contrat Social*, p. 438.

⁵ *Ibid.*, p. 439.

⁶ *Ibid.*, p. 441.

⁷ *Ibid.*, p. 441.

⁸ Rousseau critica a Grotius, Hobbes y Pufendorf que justifican el derecho de esclavitud por la guerra. Según ellos, el vencedor tiene derecho a matar al vencido, por lo que éste puede comprarle su vida a costa de su libertad, lo cual constituye una convención legítima que se vuelve en provecho de los dos p. 356. *Contrat Social*.

⁹ *Contrat Social*, p. 354.

Se trata de un pacto social, que consiste en esencia en que "cada uno pone en común su persona y todo su poder bajo la dirección suprema de la voluntad general, y nosotros recibimos en cuerpo cada miembro como parte indivisible de todo".¹⁰

Ahora bien, ¿cómo puede ser posible dicha asociación? En cierto modo, el funcionamiento del pacto social y la sumisión de todos a la voluntad general, se nos presenta a lo largo de las páginas del *Contrat Social* como un problema, como un ajuste social que no siempre se produce, que es difícil de conseguir. Aunque Rousseau invoca continuamente la voluntad general como el soporte de esa asociación, por mantenerse solamente en un ámbito de justificación de lo político, sin remontarse a los principios metafísicos que nos garantizarían definitivamente ese ordenamiento social, nos deja perplejos. El lector profundo debe desentrañar por su cuenta esa cuestión. Pues bien, es a esa profundización a la que me parece vale la pena dedicar estas páginas, afirmando, primero, con Joseph Moreau, que la solución al problema del pacto social se encuentra en el racionalismo moral profesado por el Vicario, en el *Émile*.¹¹ El esclarecimiento de ciertas reservas filosóficas que se permite Rousseau en el *Contrat Social*, puede ayudar a entender su ideal democrático, y a rebatir desde el mismo pensamiento rousseauniano, importantes errores prácticos que se han derivado de su teoría política.

El término voluntad general puede sugerir —al que trata el tema del *Contrat Social*, con una cierta superficialidad— la constitución de una opinión que cuenta con una proporción importante —mayoritaria— de votos entre los ciudadanos. Sin embargo ese no es el pensamiento de Rousseau, quien afirma que "cada individuo puede tener como hombre una voluntad particular contraria, o diferente, a la voluntad general que él tiene como ciudadano".¹² Es decir que la oposición entre la voluntad particular y la voluntad general no se establece como una diferencia entre un individuo y un grupo de individuos, sino como una división que se produce dentro de un mismo individuo, como dos planos psicológicos de los cuales uno, aquel en el que radica la voluntad general, es el que hace del individuo un ciudadano. Esos planos psicológicos tienen distintos grados de intensidad individual, según las circunstancias, y cuando predomina el de la voluntad general sobre el de la voluntad particular, el individuo se ha convertido en un perfecto ciudadano.

¹⁰*Ibid.*, p. 361.

¹¹Cfr. J. Moreau, *Rousseau y la Fundamentación de la Democracia*, traducción del francés por Juan del Agua (Madrid: Espasa-Calpe, S.A., 1977), p. 199.

¹²*Ibid.*, p. 363.

En el *Contrat Social*, la expresión de la voluntad general es la ley, y el gobierno —sea compuesto de pocos o de muchos— ejecuta la ley. Pues bien, según Rousseau, "en una legislación perfecta, la voluntad particular o individual debe ser nula, la voluntad de cuerpo propia del gobierno completamente subordinada, en consecuencia, la voluntad general o soberana debe ser siempre dominante, y regla única de las otras dos". "Según el orden natural, al contrario, esas voluntades diferentes son más activas, la más débil, la voluntad de cuerpo, tiene el segundo rango, y la voluntad particular es la primera de todas".¹³

En esta contraposición entre voluntad general fuerte y voluntad particular débil en una legislación perfecta, y voluntad particular fuerte y voluntad general débil en un orden natural, encontramos aquel principio antropológico fundamental de Rousseau, según el cual la naturaleza, al pasar de su estado puro al estado social, se pervierte o se perfecciona definitivamente. Se puede decir que los vicios que se producen en esa transición aparecen escritos en el *Discours sur l'origine de l'inégalité*, y las virtudes que son consecuencia de ese desarrollo histórico, se manifiestan en el *Contrat Social*. Ahora bien, estas virtudes, que se resumen en la libertad y en la igualdad, no se producen sin una cierta dificultad, precisamente porque deben vencer sobre aquellos vicios de los que nos habla el *Discours*, por lo cual, para entender la hondura del *Contrat Social*, es necesaria la referencia o ese *Discours*.

Es bastante conocida la especial valoración que hace Rousseau del estado de naturaleza primitivo del hombre, que, más que un principio histórico, constituye en su obra un principio antropológico. Dice Robert Derathé que en el *Discours sur l'inégalité*, Rousseau parece especialmente preocupado en oponerse a la opinión de Pufendorf y de los juriconsultos del siglo XVIII, según la cual el estado de naturaleza es considerado como inseparable de la recta razón, opinión que mantenían contra Hobbes, quien hace del estado de naturaleza una guerra de todos contra todos. Rousseau se empeña en demostrar en el *Discours*, contra Pufendorf, que en el estado de naturaleza el hombre no hace ningún uso de su razón, porque en ese estado la razón es para él una "facultad superflua". Afirmando esta idea, Rousseau hace del estado de naturaleza, en el *Discours*, una verdadera apología, de una manera opuesta, aunque, veremos, no contradictoria, a lo que afirma de ese estudio en el *Contrat Social*.¹⁴

¹³*Ibid.*, p. 401.

¹⁴Cfr. R. Derathé, *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau* (París, 1948), pp. 11-12.

1.1 Bondad Natural y Contradicción Social

Según el *Discours*, el hombre salvaje rousseauiano se ama a sí mismo según lo que la Naturaleza "le inspira", que es el instinto de la propia conservación, que se manifiesta a través de impulsos simples, naturales, que es bueno seguir y dañino resistir.¹⁵ El amor de sí es descrito por Rousseau en el *Émile*, como la única pasión que nace con el hombre y que no le deja mientras él vive. Es una pasión primitiva, de la cual las otras no son más que modificaciones, y que como tales, deberían ser naturales. Pero la mayoría de esas modificaciones tienen causas extrañas a la naturaleza, sin las cuales no habrían tenido lugar, que nos son dañinas, ya que cambian el objeto del amor de sí y van contra su mismo principio, poniendo al hombre fuera de la Naturaleza y en contradicción consigo mismo.¹⁶

El hombre salvaje, privado de toda suerte de "luces", no experimenta más que pasiones provenientes de la Naturaleza, y sólo desea, por tanto, satisfacer sus necesidades físicas.¹⁷ Sin embargo, está expuesta al desequilibrio psicológico y moral: porque esas mismas necesidades son origen de pasiones que, a su vez, son alimentadas con el progreso de nuestros conocimientos,¹⁸ y que salen del orden de la naturaleza.

Rousseau ha denunciado en el *Discours* una caída moral histórica del hombre, coincidente con el origen de la sociedad civil, que tuvo lugar la primera vez que un hombre cercó un terreno, y dijo "esta tierra es mía", encontrando gente suficientemente simple como para creerle.¹⁹ Este hecho fue el origen de muchos vicios, y Rousseau considera que se habrían evitado muchos crímenes, guerras y asesinatos, que se habrían ahorrado muchas miserias y horrores al género humano, si alguien hubiera arrancado esas estacas, o llenando la zanja que constituía el cerco, gritando a sus semejantes que no escucharon al impostor, porque la tierra no es de nadie, y los frutos son de todos.²⁰

¹⁵Sur l'*origine de l'inégalité*. *Oeuvres*, vol. III, p. 152. La interpretación que haga en estas páginas de esta obra de Rousseau está tomada de mi tesis doctoral actualmente en prensa, en Eunsa, con el título: *Amor y Reflexión. La Teoría del Amor Puro de Fénelon en el Contexto del Pensamiento Moderno*.

¹⁶*Émile*, *Oeuvres*, vol. III, p. 491.

¹⁷Sur l'*origine de l'inégalité*, p. 143.

¹⁸*Ibid.*

¹⁹*Ibid.*, p. 164.

²⁰*Ibid.*

Ese hecho histórico constituyó el origen de una historia esencialmente contraria a la Naturaleza. Las actuaciones del hombre ya no surgirán del instinto de conservación, sino del amor propio —*propriété*—, que es una pasión que deriva del amor de sí, y que se fundamenta en ideas,²¹ haciendo de las "luces" intelectuales, impulsadas por el amor propio, el principio de toda acción.

Aunque Rousseau habla de la *propriété* a partir de reparticiones materiales, en el *Discours*, este vicio tiene en el mismo *Discours*, y en la antropología del *Émile*, implicaciones psicológicas y morales importantes, ya que es el origen de una cultura inútil, producto de un hombre centrado en sí mismo. El preceptor de *Émile* afirma que "el demonio de la *propriété* infecta todo lo que toca".²²

El amor propio contrasta con el amor de sí que se identifica con el instinto de conservación de la Naturaleza. Hace que el individuo se compare, y que, por tanto, no esté nunca contento consigo mismo, porque al compararse, surge en él un sentimiento de preferencia sobre los otros, que exige que los otros lo prefieran, lo cual es imposible.²³ El hombre que sufre del amor propio no es simplemente egoísta, con un amor de sí inocente, que tiende a la conservación de la Naturaleza, sino que es egocéntrico, tendencia de la cual surge una actividad petulante de las facultades.²⁴ Las pasiones dulces y afectuosas surgen del amor de sí, mientras que las odiosas e irascibles nacen del amor propio.²⁵

La bondad original del hombre se encuentra en la inocencia del niño,²⁶ cuyas facultades aún no se han desarrollado, y cuya vista limitada no puede extenderse más allá del presente.²⁷ El niño es originalmente bueno porque es ignorante, y vive a merced de simples movimientos de la Naturaleza en orden a su conservación. Pero cuando entra en sociedad, ese amor de sí deja de ser un sentimiento absoluto, y se convierte en orgullo de las almas grandes, y vanidad

²¹ *Ibid.*, p. 164.

²² *Émile*, p. 690.

²³ *Ibid.*, p. 493.

²⁴ *Sur l'origine de l'inégalité*, p. 171.

²⁵ *Émile*, p. 493.

²⁶ *Ibid.*, p. 327.

²⁷ *Ibid.*, p. 336.

en las almas pequeñas, nutriéndose intensamente de la comparación con los demás.²⁸ Entonces, en el corazón del hombre se mezclan los primeros movimientos de la Naturaleza con intereses personales, confusión que se constituye en detrimento de los impulsos naturales.²⁹ Tan pronto como se desarrolla el amor propio, el yo relativo se pone en juego sin cesar, y se observa a los otros volviendo siempre sobre sí mismo, para compararse.³⁰

De este modo se expresa en el pensamiento rousseauiano la perversión antropológica que implica el paso del estado de naturaleza al estado de sociedad. Sin embargo, el pensamiento de Rousseau no es drástico, ni definitivo, en este aspecto fundamental de su filosofía del hombre y de la historia. Después de las afirmaciones del pensador ginebrino a las que he hecho referencia en este epígrafe, podría pensarse que Rousseau condena definitivamente a la sociedad civil, como un estado que no puede trascenderse en algo mejor que una lucha por los intereses personales de unos y otros, en cuyo entramado el arma principal es la sofisticación racional. Sin embargo, no es así en absoluto, porque si bien Rousseau acusa una depravación social del hombre en el *Discours*, apunta, en la *Profession de Foi* —que es parte del *Émile*— hacia una recuperación de la bondad primitiva del hombre en el estado social, y hacia una posible integración social armónica en el *Contrat Social*.

1.2 El Principio de la Conciencia

Si la voluntad general es establecida en el *Contrat Social* como el principio de un desarrollo político recto, se entiende que la depravación moral del hombre cuando entra en sociedad no es una situación irremediable. La aparente contradicción que existe entre el *Discours sur l'origine de l'inégalité* y el *Contrat Social* se encuentra dentro del mismo *Discours* donde, a la vez que se hace una apología de la bondad natural del hombre primitivo, se hace referencia como algo positivo, a las posibilidades de trascender ese estado primitivo, posibilidad que tiene el hombre gracias a *la faculté de se perfectionner*.³¹ Eso significa que la bondad natural, la simplicidad de los impulsos naturales de los comienzos, debe conservarse, aunque de distinto modo, en las

²⁸*Ibid.*, p. 494.

²⁹*Ibid.*, p. 510.

³⁰*Ibid.*, p. 534.

³¹Sur *l'origine de l'inégalité*, p. 142.

diferentes etapas de maduración del hombre, y en el estado de sociedad que sigue a la autarquía primitiva.

Haciendo una interpretación global del pensamiento rousseauniano, se puede decir que el hombre está facultado para pasar desde el estado de naturaleza al estado de conciencia moral, en el que se conservarían, de modo racional, los rasgos fundamentales de la Naturaleza: la simplicidad y la bondad.

En el estado de naturaleza original, el hombre no es ni bueno ni malo en el sentido moral de las palabras. Es inocente porque es ignorante, por lo que está más acá de la bondad y de la maldad. La inocencia del hombre autárquico no es lo contrario de la culpabilidad, sino otro nombre de la ignorancia³² Cuando el hombre entra en sociedad, la simple impulsión natural se transforma en conciencia, la cual choca contra las tendencias sensibles del amor propio. En cierto modo la conciencia es perfección, porque es racional, aunque ella misma debe fundamentar a la razón, y no viceversa. La conciencia es un instinto divino, inmortal, una voz celestial que guía al hombre, que es un ser limitado e ignorante, pero inteligente y libre. Se trata de un juicio infalible acerca del bien y del mal, que vuelve al hombre semejante a Dios, y que hace la excelencia de su naturaleza y la moralidad de sus acciones. Si la razón —o el entendimiento— del hombre no tiene su principio en la conciencia, se extravía de error en error.³³

Pues bien, la perfección del hombre por su conciencia moral es explicada en el *Émile*, a propósito de la *Profession de Foi du Vicairé Savoyard*, y se encuentra ampliamente desarrollada en el *Contrat Social*, a propósito de las leyes políticas.

Según Pierre-Maurice Masson, el estado de naturaleza original que Rousseau describe en el *Discours sur l'origine de l'inégalité*, es una quimera en que su autor buscaba, sobre todo, definir la "naturaleza" por fuera, y sin querer describir un estado realmente histórico, pidió a la historia, tanto a la historia natural como a la historia de las naciones, ayuda para concebirlo. Pero la verdadera naturaleza, más real que la de los naturalistas e historiadores, la que emerge de las almas privilegiadas, del fondo intacto, ingenuo, de su ser, es descrita en la *Profession de Foi*. Se trata de la "naturaleza" que Jean-Jacques experimenta dentro de sí: algo primitivo, verdadero, fuerte, ingenuo, que él sentía, bajo los artificios de la civilización, ser esencial a la humanidad. La "naturaleza" así concebida no se debe buscar en el pasado; la obligación que

³²*Ibid.*, p. 152.

³³*Émile*, pp. 600-601.

ella nos impone no viene de fuera, sino que es una conveniencia profunda, de la cual se siente un llamado imperioso en el silencio del alma. En la *Profession de Foi*, la "naturaleza" aparece espiritualizada, y la moral que surge de ella no se puede inscribir ya en la "naturaleza" del *Discours*, en el que se pone el acento en la diferencia entre el estado salvaje y el estado civilizado del hombre, recalcando la artificialidad de la moral que surge de este último.³⁴

Es propio de la "naturaleza" espiritualizada, el sentimiento interior, que es un testimonio de la verdad y la bondad,³⁵ y que no constituye en absoluto una inclinación o prevención sentimental, o un prejuicio, sino una ley universal, aunque no sea explicitada primeramente en el discurso racional, sino que tenga el carácter de la espontaneidad. El alma tiene una intencionalidad, un poder de querer el bien, una voluntad, que se encuentra en el fondo de su psicología, y que es capaz de dirigirla enteramente. "Cuando yo me libro a las tentaciones —dice Rousseau—, obro impulsado por los objetos externos. Cuando me reprocho esa debilidad, no escucho más que a mi voluntad".³⁶ En otro lugar de la misma *Profession de Foi* dice: "Sólo la tibieza de nuestra voluntad es la que hace nuestra debilidad, porque uno es siempre fuerte para hacer lo que se quiere 'fuertemente' ".³⁷

Según la interpretación que hace Cassirer de la teoría rousseauiana de la voluntad a la que me refiero, la buena voluntad comprende el conocimiento de los valores y, a la vez, obra como una tendencia a cumplirlos, que es innata, violenta, universalmente compartida. Se trata —dice— de una buena voluntad que es intencionalidad, concepto homólogo al de conciencia en Rousseau, para quien la buena voluntad no puede querer contra ella misma —es ininteligible la noción de falta al nivel de la intencionalidad—, saber querer es saber el motivo de la voluntad.³⁸

El saber de la voluntad rousseauiana es, según la interpretación de Moreau, el saber del sentimiento, del corazón, lo cual no significa una evasión hacia lo irracional, un repliegarse en lo más subjetivo, sino, al contrario, se

³⁴Cfr. P.M. Masson, *La Religión de Jean Jacques Rousseau* (Paris, 1916), II Partie, pp. 287-292.

³⁵*Émile*, p. 579.

³⁶*Ibid.*, p. 586.

³⁷*Ibid.*, p. 651.

³⁸E. Cassirer. Le Probleme Jean-Jacques Rousseau (I), *Revue de Methaphysique et de Morale*, 91° année, 3, Juillet-Septembre, 1986, pp. 163-164, notas 7 y 10, respectivamente.

trata de un saber que se encuentra en el recogimiento en una interioridad purificada de afecciones sensibles, en la que se descubren evidencias que se imponen a todos los espíritus, y que son anteriores al discurso racional.³⁹ "Yo no quiero —dice Rousseau por boca del Vicario— discutir con usted, ni siquiera intentar convencerle; me basta exponerle lo que pienso en la simplicidad de mi corazón. Consulte el suyo mientras yo hable, es todo lo que le pido. Si me equivoco será de buena fe... Si pienso correctamente, la razón nos es común y tenemos el mismo interés en escucharla. ¿Por qué no va a llegar usted a pensar como yo?"⁴⁰

Se trata de un saber que no consiste en meros sentimientos, sino en concepciones y anticipaciones de orden moral. En términos kantianos, Cassirer explica que las concepciones morales procedentes de la voluntad rousseauniana, no se deducen del "entendimiento" —*Verstani*—, no resultan de una demostración sutil, ni de un cálculo, porque escapan a una deducción puramente lógica. Ellas tienen un género propio de immediatez, que no es la del sentimiento, sino la de la razón —*Vernunft*—.⁴¹

La voluntad, que es conciencia, se constituye como un principio de juicio moral innato, que impulsa al alma a su bien como el instinto impulsa al cuerpo. Cuando Rousseau dice que "nuestra sensibilidad es indudablemente anterior a nuestra inteligencia", y que "nosotros hemos tenido sentimientos antes que ideas",⁴² se está refiriendo al sentimiento interno como una anticipación moral —conciencia o voluntad—, que es muy distinto del sentimiento físico. Rousseau descubre entre tantos cultos inhumanos y raros que se han desarrollado a través de la historia, en todas las naciones del mundo, en medio de una prodigiosa diversidad de costumbres y caracteres, las mismas nociones de bien y de mal.⁴³

Pues bien, la consistencia del principio de la voluntad general en el orden político, sólo se explica a partir de la identificación de esa voluntad con la conciencia, que es, como hemos visto, ley universal.

³⁹Cfr. J. Moreau, *Rousseau y la Fundamentación de la Democracia*, p. 66.

⁴⁰*Émile*, pp. 565-566.

⁴¹Cfr. E. Cassirer, *Le Problème Jean-Jacques Rousseau* (I), p. 526.

⁴²*Émile*, p. 600.

⁴³*Ibid.*, pp. 597-598.

1.3 La Ley Natural y la Conciencia

Decía anteriormente que desde cierta interpretación superficial del *Contrat Social*, se puede identificar la voluntad general con una opinión mayoritaria, como si las decisiones de gobierno debieran surgir de cálculos —o proyecciones— racionales sujetas al consenso. No, según el *Contrat Social*, la voluntad general no se constituye como consenso, sino que, al contrario, como veremos más adelante, permanece aunque no cuente con el consenso. Como señalaba antes, es necesario desentrañar su consistencia psicológica, ética y metafísica, desde la filosofía, y me parece que esa consistencia se muestra en el dinamismo antirracionalista de la conciencia rousseauiana.

La interrogante acerca de la voluntad general rousseauiana no puede ser respondida sino a través de una comprensión amplia de la filosofía de Rousseau, que es aquel pensamiento que se enfrenta al racionalismo moderno en su misma época. El principio de la voluntad general no puede ser interpretado desde nuestros moldes racionalistas, heredados precisamente del pensamiento ilustrado que Rousseau criticó profundamente.

Por eso hagamos discutir a Rousseau con el racionalismo de los jurisconsultos contemporáneos suyos. La noción de ley natural es una idea muy antigua, que llegó a ser, en los siglos XVII y XVIII, un lugar común, un artículo de fe de la filosofía política, con unas connotaciones muy características de la época, que la hacen constituirse como una apología de la razón. Efectivamente, los diversos tratados de Derecho Natural de aquellos siglos dan fórmulas diferentes de la ley natural, pero todos coinciden en afirmar que las obligaciones de la ley natural se confunden con los consejos, o las máximas de la razón. "Hay una cosa en la que la mayoría de los moralistas están de acuerdo —dice Pufendorf—, y es que las reglas del Derecho Natural proceden de las máximas de una razón luminosa".⁴⁴ "La ley natural puede ser conocida por las luces naturales de la razón, y por la contemplación de la Naturaleza Humana en general".⁴⁵

Los jurisconsultos más célebres de la época de Rousseau admiten que la ley, en general, es la voluntad de un ser superior, que impone a los que dependen de él, la obligación de obrar de cierta manera, prescrita por él mismo, y que esa amplia definición se aplica a la ley natural, que expresa en la

⁴⁴S. Pufendorf, *Le Droit de la Nature et des Gens*, trad. franc. de Jean Barbeyrac (6ª ed., Bâle, 1750), vol. I, p. 127. Citado por R. Derathé, *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, p. 85.

⁴⁵*Ibid.*, vol. I, p. 127.

especie humana la voluntad de un superior. Pero la característica fundamental de la ley natural es que nos hace conocer la voluntad de Dios "sólo según las luces de la razón", independientemente de toda revelación. Estaban persuadidos de que al hombre le basta su razón para conducirse al conocimiento, y a la práctica, de todos sus deberes.⁴⁶

Contrariamente a ese modo de pensar, según lo que dice Rousseau en el *Contrat Social*, las leyes no son normas morales descubiertas principalmente por la razón, aunque la razón tome parte en su constitución, sino que "son actos de la voluntad general".⁴⁷ La profundidad filosófica de esta afirmación se encuentra en el libro IV del *Émile*, donde Rousseau afirma que "la justicia y la bondad no son sólo palabras abstractas, seres morales formados por el entendimiento, sino verdaderas afecciones del alma esclarecidas por la razón, que se constituyen como un progreso ordenado de nuestras afecciones primitivas, ya que sólo por la razón, independientemente de la conciencia, no se puede establecer ninguna ley natural. Todo el derecho de la Naturaleza sería sólo una quimera, si no estuviera fundado en una necesidad natural del corazón humano".⁴⁸

Sin embargo, el mismo Rousseau, dice, en la primera versión del *Contrat Social*, que a la ley natural se la debería llamar "ley de la razón".⁴⁹ En el libro primero de esa versión, hace una historia del origen de la sociedad, en términos más o menos semejantes a los del *Discours sur l'origine de l'inégalité*. Dice que en el estado primitivo, la fuerza del hombre es proporcionada a sus necesidades naturales, pero tan pronto como esa proporción cambia, y sus necesidades aumentan, le es necesaria la sociedad. Si las necesidades acercan entonces a los hombres, surgen al mismo tiempo pasiones que los dividen. La naturaleza se debilita, y el hombre se hace miserable. La dulce voz de la naturaleza no es más una guía infalible del ser humano; ni la independencia que el hombre había recibido de ella es ahora un estado deseable. Porque si la independencia perfecta y la libertad sin regla —aún unidas a la antigua inocencia— permanecieran, sería un vicio esencial, dañino para el progreso de nuestras facultades más excelentes, ya que no habría bondad en nuestros corazones, ni moralidad en nuestras acciones, y no degustaríamos el sentimiento del alma más delicioso, que es el amor a la virtud. Este surge precisa-

⁴⁶R. Derathé, *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, pp. 86 y 88.

⁴⁷*Contrat Social*, p. 379.

⁴⁸*Émile*, pp. 522-523.

⁴⁹*Contrat Social* (Première Version), *Oeuvres*, vol. III, p. 284.

mente cuando el progreso de la sociedad ahoga la humanidad en los corazones, despertando el interés personal. Entonces la ley natural, que debería llamarse, más bien, "ley de la razón", comienza a desarrollarse, porque el desenvolvimiento de las pasiones ha vuelto impotentes todos sus preceptos.⁵⁰

Recordemos que, por una parte, Rousseau hace una apología de la inocencia del estado de independencia primitivo del hombre, en el cual no ha surgido el vicio de la *propriété* —propio del estado social—, en el *Discours sur l'origine de l'inégalité*;⁵¹ pero, por otra parte, resuelve la aparente contradicción que surge dentro de su misma filosofía, al hacer también una apología del estado de virtud moral propio del estado de sociedad, explicando, en algunas partes de su obra, cómo las afecciones primitivas se transforman en conciencia moral.⁵² Pues bien, la conciencia moral se despierta junto con el desarrollo de la razón, para fundamentar precisamente a esta facultad, y en ese sentido la llama Rousseau "ley de la razón".

En el libro IV del *Émile* dice que "de los primeros movimientos del corazón se elevan las primeras voces de la conciencia; y que de los sentimientos de amor y de odio nacen las primeras nociones acerca del bien y del mal".⁵³ El primer paso del hombre es la aparición de los "primeros movimientos del corazón"; el segundo paso es "la entrada en el orden moral".⁵⁴ Según la doctrina del Vicario, la conciencia, que como hemos visto es un instinto divino, es innata, pero está muda hasta que surgen en nosotros las luces de la razón, que explican esos primeros movimientos del corazón.⁵⁵ El filósofo sabe que la búsqueda del placer en el niño, es ya amor del bien, de su naturaleza, pero el niño lo ignora. La bondad y la justicia no son palabras vacías, fabricadas por el hombre, sino experiencias muy primitivas a las que el progreso de la razón, y de la abstracción, han permitido darles nombre.

Los jurisconsultos a que me he referido estaban convencidos de que la razón tenía fuerza, por sí misma, para triunfar sobre nuestras pasiones y sobre nuestro amor propio. Rousseau consideraba ilusorio el poder que esos jurisconsultos conferían a la razón, y toda su filosofía se empeña en mostrar que ese

⁵⁰*Ibid.*, pp. 281 ss.

⁵¹Cfr. epígrafe 1.1.

⁵²Cfr. epígrafe 1.2.

⁵³*Émile*, p. 522.

⁵⁴*Ibid.*

⁵⁵*Ibid.*, pp. 596-597.

optimismo no es conforme a la verdad psicológica. Sabe por experiencia cuál es la fuerza de las pasiones, y cuán vano es oponerle solamente argumentos. Las luces de la razón son inútiles a un hombre apasionado.⁵⁶

"El precepto de obrar con otro como nosotros quisiéramos que se obrara con nosotros", base de todo orden político recto, "sólo puede tener como verdadero fundamento a la conciencia y el sentimiento",⁵⁷ dice Rousseau. ¿Cuál es, pues, aquel sentimiento, o impulso de la conciencia, desde el cual se tiende a establecer un orden social justo? Sigue diciendo Rousseau que "cuando la fuerza de un alma expansiva se identifica con mi semejante, y yo me siento en él, por decirlo de algún modo; por no sufrir, yo no quiero que él sufra. Yo me intereso por él, por amor de mí, y la razón del precepto está en la Naturaleza misma, que me inspira el deseo de mi bienestar en cualquier lugar en que yo me sienta existir. De donde yo concluyo, continúa Rousseau, que no es verdad que los preceptos de la ley natural estén fundados solamente en la razón; ellos tienen una base más sólida y más segura. El amor por los demás hombres derivado del amor de sí, es el principio de la justicia humana".⁵⁸

Es decir que del progreso ordenado de esa afición primitiva que es el amor de sí⁵⁹ que se identifica con el instinto de conservación, y de la cual provienen impulsos que es bueno seguir, surge la conciencia reflexiva y las nociones morales respecto a nuestra relación con los otros. Según el *Discours sur l'origine de l'inégalité*, la Naturaleza ha provisto al hombre, además de ese sentimiento relativo a su bienestar individual, que es el amor de sí, de un sentimiento innato relativo a los demás que es la piedad,⁶⁰ según el cual se siente esa compasión por los otros a la que me refería en el párrafo anterior.

¿Qué relación existe entre el amor de sí y la piedad con la ley natural? Vimos anteriormente que la cuestión que se plantea en el *Contrat Social*, es la

⁵⁶R. Derathé, *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, pp. 90-91.

⁵⁷*Émile*, p. 523.

⁵⁸*Ibid.* El término bienestar es traducción en este texto —y todas las veces que lo cite en adelante— de *bien-être*, noción que es empleada frecuentemente por Rousseau para manifestar el deseo de ser de acuerdo a la Naturaleza que existe en el hombre. Por tanto, no significa "bien estar" en el sentido más difundido del término hoy en día, como un conjunto de comodidades materiales, sino en el sentido de "bien-ser", palabra que sería raro usar en castellano, y que significa precisamente ser de acuerdo a la Naturaleza.

⁵⁹Cfr. epígrafe 1.1.

⁶⁰*Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 154; y *Émile*, p. 505.

del fundamento de las leyes establecidas;⁶¹ y que ese principio no puede ser la fuerza, el poder físico, sino la voluntad, que es un poder moral. Pues bien, respecto a ese fundamento, Rousseau discute con Grotius, reprochándole que quiera establecer el derecho por los hechos, porque "el hecho" —la esclavitud— no es nada en sí mismo, sino que, al contrario, es un desorden y, por tanto, no es natural y no crea derecho.⁶² La fuerza es un hecho irreductible, lo cual no significa, de ninguna manera, que cree un derecho natural del más fuerte sobre el más débil. Pero la razón sola es incapaz, también, de fundar el derecho, porque ella es en el hombre y en la humanidad una realidad tardía, cuya función es solamente formalizar lo que la conciencia, nacida "de los primeros movimientos del corazón", reconoce y ama desde siempre.

El derecho natural surge, pues, de ese sistema moral formado por esa doble relación del amor del hombre a sí mismo y a sus semejantes, de la cual nace el impulso de la conciencia.⁶³ "Conocer el bien no implica amarlo, ya que el hombre no tiene el conocimiento innato; sin embargo, tan pronto como su razón le lleva a conocerlo, su conciencia le empuja a amarlo: este último sentimiento es innato".⁶⁴

1.4 Conciencia y Trascendencia

Si los juristas del siglo XVII y XVIII eliminan, en la práctica, el origen trascendente de la ley natural, reduciendo esta última a una concepción enteramente racional, inmanente por completo a la razón del hombre; Rousseau al establecer que la rectitud de la razón tiene su principio en la conciencia y, en último término, en la Naturaleza, apunta hacia un fundamento que está más allá del dinamismo inmanente a la razón. ¿Deja, sin embargo, de ser inmanentista su concepción del derecho natural? ¿Cómo puede el hombre mantener la conciencia viva en él, y conservarla en toda su pureza a pesar de todos los prejuicios racionales que pueden obscurecerla?

Con Derathé, afirmó que "la respuesta que Rousseau da a esta cuestión capital para su doctrina, está penetrada de misticismo, y muestra hasta qué punto la teoría de la conciencia rousseauiana es de inspiración religiosa".⁶⁵

⁶¹Cfr. principio del cap. 1.

⁶²*Contrat Social*, pp. 352-353.

⁶³*Émile*, p. 600.

⁶⁴*Ibid.*

⁶⁵R. Derathé, *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, p. 182.

No es éste el lugar para explicar en profundidad la influencia que la espiritualidad francesa del siglo XVII, concretamente Fénelon, tuvo sobre Rousseau. A ello me he referido extensamente en un libro de pronta aparición.⁶⁶ Derathé, por otra parte, señala una influencia de Malebranche en el pensador ginebrino.⁶⁷

Sin embargo, es posible afirmar desde esas perspectivas, que Rousseau, como Fénelon y como Malebranche, tenía preocupación por elevar al hombre al bien universal, que fue, por otra parte, la pretensión que tuvo más tarde Kant en su ética, precisamente por influencia de Rousseau. Me parece que es justamente en esa elevación donde se encuentra la voluntad general que, como hemos visto ya ampliamente, tiene mucha relación con la conciencia, o prácticamente se identifica con ella.

Tanto Fénelon, como Malebranche y Rousseau piensan que la actividad de la razón no tiene eficacia sobre la voluntad, ya que el hombre es conducido al bien principalmente por la voluntad ayudada por la gracia según Fénelon; por la "delectación preveniente", que es un sentimiento, según Malebranche; o por el sentimiento que es conciencia, o intencionalidad, o voluntad, según Rousseau. Es decir que la idea que está en el fondo de toda esta perspectiva filosófica, es que en la orientación al bien del hombre tiene primacía —en cuanto al impulso—, lo tendencial sobre lo racional. Esto no significa, en absoluto, que la razón no tenga parte en esta búsqueda de la bondad del hombre y de la armonía social, pero su acción no constituye el resorte de toda la psicología humana, y, por otra parte, su actividad está expuesta, como veremos, a los vaivenes del amor propio.

En otras palabras, según la filosofía rousseauiana, para que el hombre se aficione al orden universal, es necesario que sea conmovido —o tocado— por la belleza de ese orden, y que el sentimiento —que se entiende también como conciencia o voluntad— le haga amarlo. Ese sentimiento aparece maravillosamente descrito en la *Nouvelle Héloïse*, donde es descrito por Rousseau como "un instinto feliz que me lleva al bien":⁶⁸ como el amor de la belleza que está impreso por la naturaleza en el fondo del alma, pero que puede ser desfigurado porque las afecciones desordenadas corrompen el juicio tanto como la voluntad, y la conciencia se altera y se modifica insensiblemente en cada siglo, en cada pueblo, en cada individuo según la inconstancia y la

⁶⁶María Elton, *Amor y Reflexión. La Teoría del Amor Puro de Fénelon en el Contexto del Pensamiento Moderno* (Pamplona: Eunsu, 1989).

⁶⁷R. Derathé, *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, pp. 132 ss.

⁶⁸La *Nouvelle Héloïse*, Oeuvres, vol. II, p. 357.

variedad de los prejuicios.⁶⁹ Es la voz dulce de la naturaleza, que reclama en el fondo de todos los corazones contra la orgullosa filosofía de los razonadores materialistas.⁷⁰ Es una voz que se manifiesta en el secreto de la conciencia, y que cuando se le consulta sinceramente no engaña jamás.⁷¹

Ahora bien, está claro que el amor a la belleza se identifica con el amor de sí, que se prolonga en conciencia, y que, como hemos visto, se desdobra, en el hombre, en amor del bienestar y piedad —que por referirse a los demás es amor del orden universal—. Estos últimos se constituyen como sentimientos naturales, que hablan por el interés común,⁷² por lo que son, claramente, el fundamento de la voluntad general.

La voluntad general, sería, pues, la manifestación, a nivel de pacto social, de la bondad íntima y original del hombre. Es decir que las dificultades que se encuentran, con una cierta frecuencia, en el *Contrat Social* para que aflore realmente la voluntad general serían problemas de índole moral, más que de técnica social, que es lo que intentaré analizar en el próximo capítulo de este escrito.

Sin embargo, antes de acabar con este tema, cabe preguntarse acerca de la real eficacia de la moral rousseauiana. Sabemos que Rousseau rechaza el pecado original y afirma la bondad primitiva del hombre. Lo que Fénelon, y Malebranche —en otros términos—, atribuyen a la gracia de Jesucristo, es en Rousseau el efecto de la bondad de nuestra naturaleza. No es necesario, según la filosofía rousseauiana, que, para hacer el bien, "se mezcle el amor de Dios". Basta que Dios nos haya dado, de una vez por todas, el instinto divino. En cierto modo Rousseau no es inmanentista, porque refiere la actividad de la razón a una instancia que está más allá de ella, que es la Naturaleza. Pero, por otra parte, es inmanentista, porque no se sale de la Naturaleza, a la cual refiere, a la vez, la decadencia y la salvación moral, de una manera que resulta filosóficamente absurda y prácticamente ineficaz.

Efectivamente, como dice Cassirer, Rousseau, con todos los enciclopedistas, rechaza todo fundamento trascendente para la moral, y la teoría del Estado y de la sociedad. Piensan que no se puede quitar de las manos del hombre el orden de su propio mundo; el hombre no puede y no debe contar con una ayuda venida de lo alto, con una asistencia sobrenatural para organizarse

⁶⁹*Ibid.*, p. 358.

⁷⁰*Ibid.*, p. 360.

⁷¹*Ibid.*, p. 364.

⁷²*Émile*, p. 602.

aquí abajo.⁷³ Desde esta perspectiva, Rousseau descubre dentro de la misma voluntad, insuficiencia, debilidad o tibieza, al mismo tiempo que una gran fuerza que le lleva al cumplimiento de los valores. "Es sólo la tibieza de nuestra voluntad —dice— la que produce toda nuestra debilidad, y uno es siempre fuerte para hacer lo que quiere fuertemente: *Volenti nihil difficile*"⁷⁴ Es decir que el mismo individuo denuncia la insuficiencia de su propia voluntad, y la remedia, cambiando la debilidad de la voluntad en fuerza, por su misma voluntad, en lo cual encontramos una especie de círculo vicioso o tautología, cuya salida no puede ser otra cosa que la intervención de la gracia.

2. La Voluntad General como Principio Político

Las precisiones que hemos visto en el capítulo anterior acerca de la teoría de la conciencia de Rousseau, implican una protesta contra la corrupción de su tiempo, y un intento de rehabilitar la naturaleza humana, elevándola hacia su más alto destino. Esta aportación original de Rousseau a la filosofía de la Ilustración, es abordable en primera instancia precisamente a través de las obras a las que he hecho referencia antes: el *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, la *Profession de Foi du Vicaire savoyard*, los libros IV y V del *Émile*, y el *Contrat Social*, al que dedicaré este capítulo. Existe, pues, una coherencia en el conjunto de ideas acerca del hombre, la sociedad, la moral, el Estado y el derecho, que se exponen en esas obras.⁷⁵

Efectivamente, la bondad de la naturaleza se encuentra tanto en el hombre primitivo, como en el ciudadano. Si el hombre salvaje del *Discours* limita su actividad a lo que le indica la Naturaleza según el instinto de conservación;⁷⁶ los hombres asociados del *Contrat Social*, cuando se consideran como un solo cuerpo, tienen una sola voluntad, que se refiere precisamente a la conservación común, y al bienestar—*bien être*— general,⁷⁷ que no es otra cosa que dejar ser a la Naturaleza. Esa voluntad única es lo que Rousseau llama también, en su obra, interés común, que es el objeto de la asociación,

⁷³Cfr. E. Cassirer, Le Problème de Jean-Jacques Rousseau (III), *Revue de Métaphysique et de Moral*, 91 année, 4, octobre-décembre 1986, p. 530.

⁷⁴*Émile*, p. 651.

⁷⁵Cfr. J. Moreau, *Rousseau y la Fundamentación de la Democracia*, pp. 9-21.

⁷⁶Cfr. nota 15.

⁷⁷*Contrat Social*, p. 437.

que tiene como regla de sus acciones, en tanto cuerpo social, a la voluntad general".⁷⁸

La manifestación del interés común no se ve como algo fácil a lo largo de las páginas del *Contrat Social*, precisamente porque es la expresión de un dinamismo psicológico moral, que no es mecánico, ni es el producto de una técnica política. Ahora bien, la moral tiene tal eficacia en lo político, según Rousseau, que cuando no hay más que una sola voluntad en el cuerpo social, "todos los resortes del Estado son vigorosos y simples, sus máximas son claras y luminosas, no hay intereses embrollados, contradictorios, el bien común se muestra en toda su evidencia, y es percibido sólo desde el buen sentido". La filosofía rousseauiana implica que "la paz, la unión, la igualdad, son enemigos de sutilezas políticas. Los hombres rectos y simples son difíciles de engañar por su simplicidad, ya que los cebos, los pretextos refinados, no le imponen; y ellos no son suficientemente finos como para ser ciegos".⁷⁹

Rousseau intenta, pues, rescatar la bondad natural del hombre en lo político, considerando las posibilidades de aunar las voluntades en torno al interés común, que es, como veremos, el bien de la naturaleza de cada uno, la voluntad general. No tenemos garantía de que se produzca, efectivamente, esa rectificación de las voluntades, y los enemigos de esa simplificación moral son aquellos a los que Rousseau hace referencia en los textos citados anteriormente, que se constituyen como una agudización de la sutileza y el refinamiento político. Me parece que en este juicio se manifiesta la crítica rousseauiana al racionalismo ilustrado que encontramos en el *Discours*, en el *Émile* y en el *Contrat Social* a raíz de las dificultades que se señalan allí respecto al establecimiento de la voluntad general. Intentaré precisarlo en el próximo epígrafe.

2.1 Voluntad General y Voluntad Particular: Trasfondo Filosófico

En el capítulo anterior me referí a aquella afirmación de Rousseau, según la cual "cada individuo puede tener como hombre una voluntad particular contraria o distinta a la voluntad general que él tiene como ciudadano".⁸⁰ Esta aseveración se complementa con aquella otra, también citada anterior-

⁷⁸*Contrat Social* (Première Version), p. 305.

⁷⁹*Ibid.*, p. 437.

⁸⁰*Contrat Social*, p. 363.

mente, según la cual "en una legislación perfecta, la voluntad particular o individual debe ser nula".⁸¹ Cabe preguntarse en qué sentido Rousseau considera que la voluntad particular vicia lo político.

"La voluntad particular —dice Rousseau— tiende, por naturaleza, a las preferencias, y la voluntad general a la igualdad".⁸² Recordemos que —según el *Émile*— del amor propio que se deriva del amor de sí al entrar el hombre en sociedad, surgen comparaciones por parte del individuo, quien se prefiere a los otros.⁸³ El hombre se hace, entonces, egocéntrico.⁸⁴

El egocentrismo, vicio radical ligado al estado de sociedad, rompe la igualdad del hombre primitivo con sus semejantes. La igualdad es, en el *Contrat Social*, junto con la libertad, uno de los valores fundamentales a conseguir por medio del pacto social. La base de todo el sistema social —dice Rousseau— es que el pacto fundamental, en vez de destruir la igualdad natural, la sustituye por una igualdad moral y legítima. Si la naturaleza pudo haber puesto una cierta desigualdad física entre los hombres, en cuanto a la fuerza, o en cuanto al genio, ellos llegan a ser, por medio del pacto, iguales por convención y derecho.⁸⁵

Es necesario subrayar el carácter de moral que tiene la igualdad inherente al pacto social rousseauiano, porque se la puede interpretar mal, confundiéndola con un "igualitarismo" de índole puramente material, como si Rousseau sólo hubiera pretendido una repartición de todos los bienes materiales, por partes exactamente iguales. No; creo que Rousseau va más allá en su proposición de la igualdad como un valor social fundamental, a pesar de que el *Discours* comienza a criticar la *Propriété* —vicio que se opone a la igualdad— a partir de reparticiones materiales.

Efectivamente, en el *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Rousseau dice que desde el momento en que un hombre tiene necesidad de la ayuda de otro, desde que se percibe la utilidad de que uno tenga provisiones para dos, la igualdad ha desaparecido, y la *propriété* se ha introducido.⁸⁶ El trabajo de la tierra hace del que cultiva el dueño de la tierra, y así el trabajador se transforma

⁸¹ *Ibid.*, p. 401.

⁸² *Ibid.*, p. 368.

⁸³ Cfr. nota 23.

⁸⁴ Cfr. nota 24.

⁸⁵ *Contrat Social*, p. 367.

⁸⁶ *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 171.

en propietario.⁸⁷ Surge un derecho de propiedad diferente del que resulta de la ley natural.⁸⁸ La desigualdad natural se despliega insensiblemente.⁸⁹ Ahora bien, dentro de ese nuevo orden de cosas se desarrollan todas nuestras facultades, se ponen en juego la memoria y la imaginación, el amor propio interesado, la razón se vuelve activa y el espíritu llega al término de la perfección de que es susceptible.⁹⁰

Es decir, que la *propriété* se manifiesta, en el pensamiento de Rousseau, como un vicio que, aunque surja a raíz de reparticiones materiales, tiene repercusiones profundas en la psicología del hombre, relacionándose directamente con la activación de la razón, la memoria y la imaginación, y con la degradación moral.

Respecto a la malogración de la bondad natural del hombre, denunciada en el *Discours*, dice Rousseau en el *Émile*, que en el corazón humano se pueden mezclar los primeros movimientos de la Naturaleza —que tienen una extensión sobre los semejantes— con intereses personales, en detrimento de los primeros.⁹¹ Así se explica la afirmación rousseauiana citada anteriormente, en este epígrafe, de que la voluntad particular se opone a la voluntad general porque rompe la igualdad moral; y la que le sigue, en el mismo capítulo del *Contrat Social*, de que hay mucha diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general, porque esta última tiene como fin el interés común, mientras que la otra tiene por objetivo el interés privado, y es solamente una suma de voluntades particulares.⁹²

Se entiende, pues, la paradoja —que puede traer muchas complicaciones a quien quiera hacer una concreción inmediata en lo político del *Contrat Social*— consistente en que se opongan fuertemente la voluntad de todos con la voluntad general. Efectivamente, la voluntad de todos, al ser sólo una suma de intereses particulares degrada moralmente a los individuos y a la sociedad, y le resta eficacia a lo político. La voluntad general, en cambio, por constituirse como anticipaciones morales, que surgen de la conciencia de los individuos

⁸⁷ *Ibid.*, p. 173.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 173-174.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 174.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 174.

⁹¹ *Émile*, p. 510.

⁹² *Contrat Social*, p. 371.

en torno al interés común, perfecciona moralmente al hombre y lleva consigo una gran eficacia política.

La voluntad general, que como hemos visto, es expresión de la bondad profunda de la naturaleza humana, es también simple y universal, y no necesita de técnicas políticas muy refinadas para manifestarse.⁹³ Un Estado bien gobernado —dice Rousseau— tiene necesidad de pocas leyes, y la necesidad de promulgar algunas nuevas, se plantea universalmente. El primero que las propone, dice lo que todos ya han sentido —sin necesidad de cabalas, ni de elocuencia, para establecer como ley lo que cada uno ha resuelto ya hacer—, tan pronto como se asegura que los demás harán lo mismo que él.⁹⁴

Es decir, que la voluntad general —simple y universal— es sentida por todos, es anticipación moral, conciencia, naturaleza, en el sentido en el que lo he afirmado en el capítulo anterior; y se manifiesta sin necesidad de argumentaciones racionales persuasivas, cuando hay rectitud moral en los individuos, lo cual tiene una eficacia política extraordinaria.⁹⁵

La eficacia política de la voluntad general consiste en que sólo ella puede dirigir las fuerzas del Estado según el fin de su institución, que es el bien común, dice Rousseau en la primera versión del *Contrat Social*.⁹⁶

Esto es así porque la voluntad general, por su misma índole moral, es mucho más constante que la voluntad particular, cuya permanencia no puede ser garantizada por nadie.⁹⁷ La voluntad particular es un instrumento superfluo cuando está de acuerdo con la voluntad general, y dañino cuando se le opone.⁹⁸ En otras palabras, no basta votar por la voluntad general, sino que, para que el Estado sea fuerte, es necesario desprenderse de todo interés particular y querer realmente la voluntad general. La afirmación de la voluntad general por parte del individuo, lleva consigo una verdadera ascesis moral que, el mismo Rousseau, puede ser que por ser deísta, considera que es muy difícil de alcanzar: "la voluntad general —dice— es raramente la de todos".⁹⁹

⁹³"Quand on voit chez le plus heureux peuple du monde des troupes de paysans régler les affaires de l'Etat sous un chêne et se conduire toujours sagement, peut-on s'empêcher de mépriser les raffinemens des autres nations, qui se rendent illustres et misérables avec tant d'art et de misteres?" (*Ibid.*, p. 437).

⁹⁴*Ibid.*

⁹⁵Cfr. nota 79.

⁹⁶*Contrat Social* (Première Version), p. 295.

⁹⁷*Ibid.*, pp. 295-296.

⁹⁸*Ibid.*, p. 295.

⁹⁹*Ibid.*, p. 297.

No se plantea en el *Contrat Social* ninguna ciencia —ni técnica— política por medio de la cual pueda obtenerse la voluntad general. Al contrario, se afirma directamente allí que el acuerdo de una voluntad particular con la voluntad general no es efecto del arte, sino del azar.¹⁰⁰ Sin embargo en muchas de sus páginas encontramos referencias a esa ascesis personal, que es el único principio del surgimiento de la voluntad general, voluntad que —dice Rousseau— está presente en cada ciudadano, pero éste puede eludirla, aunque no extinguirla.¹⁰¹ Explica, también, que cuando el vínculo social se ha roto en todos los corazones y el interés vil se adorna descaradamente del nombre sagrado de interés público, la voluntad general enmudece. Los ciudadanos, entonces, guiados por motivos secretos, no opinan ya como tales, como si el Estado no hubiera existido jamás, y se aprueban falsamente bajo el nombre de Ley, decretos inicuos, que sólo tienen por principio el interés particular.¹⁰² La voluntad general es, como hemos visto, conciencia moral, corazón recto en último término, y se calla cuando su voz es ahogada por las pasiones y los prejuicios.¹⁰³

Es, pues, el interés común, con toda la carga moral que lleva consigo para el individuo que lo acoge, el que generaliza la voluntad, y no el número de votos.¹⁰⁴ Es decir que, según el *Contrat Social*, el voto debe ser expresión de algo más profundo, de la conciencia moral misma, donde se manifiesta el interés común. Cuando no hay rectitud moral en los corazones, no sirven de nada para reconstituir un Estado debilitado, la astucia política, los discursos elocuentes y persuasivos,¹⁰⁵ las disputas acerca de las mejores opiniones, los debates.¹⁰⁶ Pocos pensadores —como Rousseau, reconocido como el padre de

¹⁰⁰ *Contrat Social*, p. 368.

¹⁰¹ "Même en vendant son suffrage à prix d'argent il n'éteint pas en lui la volonté générale, il l'élude" (*Ibid.*, 438).

¹⁰² *Ibid.*, p. 438.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 438, nota 3.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 374.

¹⁰⁵ "Ce qui trompe les raisonneurs c'est que ne voyant que des Etats mal constitués des leurs origine, ils sont frappés de l'impossibilité d'y maintenir une semblable police. Ils rient d'imaginer toutes les sotises qu'un fourbe adroit, un parleur insinuant purroit persuader au peuple de Paris ou de Londres". (*Ibid.*, pp. 437-438).

¹⁰⁶ "Mais quand le noeud social commence a se relâcher et l'Etat á s'affoiblir; quand les interests particuliers commencent á se faire sentir et les petites sociétés á

la democracia— han condenado más drásticamente las técnicas políticas propias de lo que se considera hoy el sistema democrático.

El rechazo que Rousseau hace de esas técnicas es parte de su crítica al nacionalismo ilustrado. La voluntad general es algo que surge de corazones rectos, purificados, de una manera simple y espontánea; y no es conclusión de largos razonamientos. Recordemos que la razón —o el entendimiento—, en la filosofía rousseauiana, cuando no tiene su principio en la conciencia —cuya voz se oye en un corazón purificado—, se extravía de error en error.¹⁰⁷ De ese descamino surgen, precisamente, los largos debates, las discusiones, el tumulto, que anuncian el influjo de los intereses particulares, y la decadencia del Estado.¹⁰⁸ Como ha dicho Maritain la razón rousseauiana tiene, en uno de sus dos roles —que es el que aparece en el *Contrat Social*— el papel de ponerse al servicio de las pasiones, desplegando entonces una virtuosidad prodigiosa en la argumentación sofística.¹⁰⁹

El Ciudadano tiene, en el *Contrat Social*, una categoría moral. No es aquel que, sabiendo leer y escribir, puede, oyendo los discursos de los políticos, hacerse una opinión razonada acerca del mejor gobierno, y votar. No; el Ciudadano es aquel que haciendo caso omiso de sus preferencias individuales, es decir, dejando de ser meramente un individuo, consciente con la voluntad general.¹¹⁰ Esa ascesis moral tiene tal categoría en el hombre, que Rousseau se refiere al Ciudadano, en este escrito suyo, siempre con mayúscula.

El Ciudadano es aquel que tiene la capacidad moral de consentir a todas las leyes —que son expresión de la voluntad general—, aún a aquellas que han pasado a ser tales a pesar de él, y aún a aquellas según las cuales es castigado cuando se las viola. Es por ese asentimiento ascético a la voluntad general, que los ciudadanos son libres.¹¹¹

influer sur le grande, l'intérêt commun s'altère et trouve des opposans, l'unanimité ne regne plus dans les voix, la volonté générale n'est plus la volonté de tous, il s'élève des contradictions, des débats, et le meilleur avis ne passe point sans disputes". (*Ibid.*, p. 438).

¹⁰⁷Cfr., nota 33.

¹⁰⁹J. Maritain, *Trois Reformateurs* (Paris: 1925), p. 136.

¹¹⁰En effet chaque individu peut comme homme avoir une volonté particulière contraire, ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme Citoyen". (*Ibid.*, p. 363).¹⁰⁸*Contrat Social*, p. 439.

¹¹¹*Ibid.*, p. 440.

Desde esa perspectiva se comprende esa afirmación de Rousseau, según la cual "cuando se propone una ley en la Asamblea del Pueblo, lo que se les pide no es, precisamente, que ellos manifiesten si aprueban o rechazan dicha proposición, sino si ella es conforme o no con la voluntad general, que es la de ellos".¹¹² La voluntad general resulta ser, así una instancia externa, trascendente a la dinámica racionante del individuo humano: algo que desde una metafísica realista se podría identificar con el Bien, o desde la mística moderna —que lleva consigo una fuerte carga metafísica— se podría identificar con la voluntad de Dios.

Es ante esa instancia trascendente que debe rectificarse la voluntad particular, porque sería absurdo pensar que una simple mayoría de votos, que llegara a ser tal por mera coincidencia de opiniones, sin mayor fundamento, tuviera el ascendente necesario para rectificar voluntades. Sólo desde esa perspectiva trascendente se comprende que Rousseau diga que "cuando la opinión contraria a la mía logra la voluntad general, eso prueba que yo me habría equivocado, y que lo que yo estimaba ser la voluntad general, no lo era. Si mi opinión particular lo hubiera logrado, yo habría hecho otra cosa que lo que quería, y no habría sido libre".¹¹³

Este párrafo oscuro sólo puede entenderse desde lo que vengo señalando: la voluntad general rousseauiana tiene una cierta bondad moral, y encontramos en nosotros dos querer: uno más profundo, que asiste a esa voluntad "buena", haciendo libre al que lo sustenta; y otro que desconoce ese querer profundo, y se adhiere al interés particular. Es, por lo demás la interpretación que ha hecho Maritain de ese párrafo,¹¹⁴ interpretación que es bastante aceptable. Efectivamente, Rousseau manifiesta una especie de religiosidad en su filosofía, sumamente incompleta, inmanentista y naturalista. Lo rescatable de esa filosofía es la crítica —en plena Ilustración— de la sofisticación política —que en términos actuales es cientificismo y tecnicismo—, que implica una degradación moral y una confianza ciega en la Razón.

¹¹²Ibid., p. 441.

¹¹⁴Cfr. J. Maritain, *Trois Reformateurs*, pp. 193-194. "Que nous offre-t-il ici, sinon une transposition absurde du cas du croyant qui, en demandant dans la prière ce qu'il estime convenable, demande et veut cependant avant tout que la volonté de Dieu soit faite(a)? Le vote est conçu par lui comme une espèce de rite déprécatif et évocatoire adressé à la volonté générale", (a) "Il s'écriait dans la *Nouvelle Héloïse* (partie III, lettre 18), parlant à Dieu: "Rends toutes mes actions conformes à ma volonté constante, qui est la tienne". L'analogie des formules est curieuse à noter".

2.2 La Ley y la Libertad

La ley es la declaración de la voluntad general. Rousseau expone los prodigios de la ley en la primera versión del *Contrat Social*, pasaje que no fue conservado en la versión definitiva, posiblemente porque había sido impreso en la *Economic Politique*.¹¹⁵ Efectivamente, allí Rousseau afirma que la ley es la institución humana más sublime, de inspiración celeste, que enseña al pueblo a imitar, aquí abajo, los decretos inmutables de la divinidad.¹¹⁶ La ley es la voz celeste que dicta a cada ciudadano los preceptos de la razón pública, y le enseña a conducirse según las máximas de su propio juicio, y a no estar en contradicción con él mismo.¹¹⁷

De ahí que Rousseau afirme que para descubrir las mejores reglas de la sociedad que convienen a las naciones, sería necesaria una inteligencia superior, que vea todas las pasiones de los hombres, pero que no experimente ninguna. Harían falta dioses para dar leyes a los hombres.¹¹⁸

En el *Contrat Social*, la ley no es establecida por quienes detentan un poder que les ha sido conferido por la consulta popular, porque ésta hemos visto, no siempre manifiesta la voluntad general, y porque esa voluntad no confiere poder, sino que se manifiesta en una ley. No; la ley surge de la instancia moral suprema, de la sabiduría más auténtica, y sirve para la elevación moral del pueblo, y no para una mera organización de éste en vista a un progreso material —o espiritual en orden al bienestar material—. Esa instancia moral suprema es, ciertamente, la voluntad general cuya consistencia metafísica y moral ya he analizado.

"El que emprenda la institución de un pueblo —dice Rousseau— debe sentirse en estado de cambiar la naturaleza humana, por decirlo de algún modo; de transformar cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo más grande del cual ese individuo recibe, de alguna manera, su vida y su ser; de alterar, la constitución del hombre para reforzarla; de sustituir una existencia física e independiente que hemos recibido de la naturaleza; en una existencia parcial y moral".¹¹⁹

¹¹⁵*Contrat Social*, p. 378, nota 1.

¹¹⁶*Contrat Social* (Première Version), p. 310.

¹¹⁷*Ibid.*

¹¹⁸*Contrat Social*, p. 381.

¹¹⁹*Ibid.*

Es precisamente para la elevación moral de la naturaleza del hombre que se instituye la ley. Pues bien, sólo desde ese mejoramiento del *ethos* de los individuos, puede surgir la democracia, en el sentido roussoniano más pleno del término. No estoy de acuerdo con Maritain, en que Rousseau sea un individualista puro, que desconoce la realidad de los lazos sociales propios de la naturaleza de los individuos, por lo que su filosofía política conduciría al más puro estatismo. Según Maritain, la existencia parcial y moral del hombre en sociedad, a la que me refiero en el párrafo anterior, implicaría que los hombres viven, en el estado de sociedad, no como personas, sino simplemente como partes del todo social.¹²⁰ Habría una relación estrecha entre ese individualismo y el estatismo.

Maritain hace una distinción entre individuo y persona. En el contexto de su filosofía, la persona es aquella sustancia que posee espíritu, por el cual participa de un mundo moral superior al orden corporal, del cual no es "una parte", ya que la persona se introduce en ese universo por su propia libertad. El hombre individuo, al contrario, es común al hombre y a la bestia, a la planta, al microbio, y al átomo. Mientras la personalidad reposa sobre la subsistencia del alma humana, independientemente del cuerpo, la individualidad, en cambio, está fundada sobre las exigencias propias de la materia.¹²¹

Ahora bien, no me parece que desde esa perspectiva se pueda tachar a Rousseau de individualista puro, individualismo que conduciría al despotismo democrático según Maritain.¹²² La distinción entre individuo y persona es una deducción que Maritain ha pretendido a partir de la filosofía tomista, aunque es rechazada por la opinión común de los tomistas. Rousseau no discutió nunca con la filosofía de Tomás de Aquino, la cual posiblemente no conocía —aunque es legítimo afirmar los fuertes contrastes, que existen entre ambos pensamientos—. Sin embargo, discutió con el racionalismo ilustrado, y se sabe de la influencia que recibió de un pensamiento cercano a la mística, filosofía que asumió, aunque recortadamente como he dicho anteriormente.¹²³

Pienso, sí, con Maritain, que el individualismo lleva a un despotismo democrático, y me parece que hoy en día padecemos, en cierta medida, de ese despotismo, especialmente por una supervaloración del consenso —para el establecimiento de la ley y del gobierno—; y de las instituciones que organizan

¹²⁰J. Maritain, *Trois Reformateurs*, p. 192.

¹²¹*Ibid.*, pp. 27-29.

¹²²*Ibid.*, p. 30.

¹²³Cfr., epígrafe 1.4 del capítulo anterior.

su práctica. Pero no creo que ese individualismo se encuentre en la filosofía política de Rousseau, aunque una interpretación práctica poco profunda de ella pueda culminar en dicho fenómeno histórico. He demostrado repetidas veces, en este escrito, que Rousseau no considera que el origen de la democracia esté en el consenso: la voluntad de todos no siempre coincide con la voluntad general.

Por otra parte, me parece que la diferencia fundamental entre el tomismo y el rousseauianismo es que el primero se constituye como una metafísica acerca de la realidad de las cosas, dentro de la cual cabe una psicología; mientras que el segundo se establece como una filosofía de la conciencia, característica de la modernidad, a partir de la cual se descubren algunos elementos metafísicos principales. Rousseau, como filósofo de la conciencia, tiene una intención principal psicológico-moral en sus escritos. Me he referido anteriormente a la influencia que recibió de Fénelon,¹²⁴ quien, al tematizar la experiencia de los mejores místicos, se sitúa en el ámbito de una psicología profunda. Por tanto, Rousseau no desconoce en absoluto el mundo espiritual de la persona, aunque no lo interprete acabadamente porque su deísmo —que se identifica con su naturalismo— lo reduce en gran medida.

Cuando Rousseau habla de la existencia parcial del hombre en sociedad, lo hace contraponiéndola a la existencia física e independiente de *l'homme sauvage*, recibida de la naturaleza.¹²⁵ La independencia del hombre primitivo tiene ya una cierta índole moral, porque se une a ella una especie de contento del hombre con las condiciones que ha recibido de la naturaleza, sin querer ser más. Dice Rousseau en el *Émile* que el ángel rebelde, que desconoció su naturaleza, es más débil que un feliz mortal que vive en paz con la suya. Extendiendo el radio de acción de nuestras facultades, no extendemos nuestras fuerzas, sino que, al contrario, las disminuimos, por lo que es precisamente nuestro orgullo el que nos hace débiles.¹²⁶

Esa especie de unión mística del hombre con su naturaleza debe conservarse, de distinto modo, en el estado de sociedad, donde el hombre, teniendo una "existencia parcial", tiene que contentarse con un orden natural, providencial, que no puede cambiar.¹²⁷ La coincidencia de nuestras acciones

¹²⁴Cfr., nota 66 del primer capítulo.

¹²⁵Cfr., nota 119 de este capítulo.

¹²⁶*Émilé*, p. 305.

¹²⁷*Ibid.*, p. 587.

con ese orden debe ser alcanzada, entonces, por nuestra voluntad libre.¹²⁸ Es decir que, en ese estado, el hombre merece el contento de sí mismo por medio de la libertad, cuando es tentado por las pasiones y retenido por la conciencia.¹²⁹ Entonces esa existencia parcial es, también, moral.

L'homme sauvage es un individuo que, por sí mismo, es un todo perfecto y solitario, dice Rousseau.¹³⁰ Paradójicamente, esa soledad individual es, en el contexto de la filosofía rousseauiana, buena, en un sentido casi moral del término, porque se constituye como un equilibrio entre facultades y deseos.¹³¹ La providencia, que es muy sabia, estableció que en los comienzos de la humanidad, las facultades que el hombre tenía en potencia no se desarrollan hasta tener ocasión de ejercitarlas a fin de que no le fueran superfluas, ni inútiles para sus necesidades.¹³² El hombre primitivo no se había desarrollado moralmente, como hemos visto antes, pero dentro de su soledad vivía en un perfecto equilibrio entre necesidades y deseos, que es como una prefigura de la armonía psicológica y moral que debería tener el hombre que es "parte" de la sociedad. En este sentido la individualidad—en el pensamiento rousseauiano— es buena moralmente, porque implica que el hombre no desea algo que no sea requerido por la naturaleza, es decir que no esté dentro de un plan providencial.

Ahora bien, la contradicción propia del hombre es que está llamado, por su facultad de perfeccionarse, a salir de esa simplicidad original, pero conservando sus rasgos fundamentales: ese equilibrio al que me refiero en el párrafo anterior. Con la ayuda de las circunstancias, la facultad de perfeccionarse desarrolla las otras facultades que están en potencia.¹³³ Pero esa facultad distintiva, y casi ilimitada, es la fuente de todas sus desgracias,¹³⁴ porque a fuerza de trabajarse para aumentar su felicidad, cambia la felicidad que tiene en miseria.¹³⁵ El hombre se hace previsor, y se pone, con la imaginación y el

¹²⁸*Ibid.*, p. 586.

¹²⁹*Ibid.*, p. 587.

¹³⁰Cfr., nota 129 de este capítulo.

¹³¹*Émile*, p. 304.

¹³²Sur *l'origine de l'inégalité*, p. 152.

¹³³*Ibid.*, p. 142.

¹³⁴*Ibid.*

¹³⁵*Émile*, p. 305.

deseo, más allá de donde es capaz de llegar, y de todo orden providencial. La previsión es la fuente de sus miserias.¹³⁶

Pues bien, en el estado de sociedad —dice el *Contrat Social*— se hace acopio de las fuerzas naturales de cada individuo, y se ponen en común de modo que cada Ciudadano en particular no es nada, y no puede nada, pero tiene capacidad para hacer lo necesario a su naturaleza por la fuerza común, que es igual o superior a la suma de las fuerzas naturales de todos los individuos. Cuando las cosas llegan a ese punto, la legislación ha alcanzado el más alto grado de perfección.¹³⁷

El establecimiento de esa situación es tarea del legislador que, de ese modo, aúna las voluntades, y evita el desarrollo de los intereses particulares. Por eso el legislador es un hombre extraordinario en el Estado,¹³⁸ porque al promulgar la ley cambia la naturaleza humana, elevándola moralmente, despojando al individuo de su fuerza natural, y proporcionándole una fuerza extraña de la que puede hacer uso con la ayuda de otro.¹³⁹

Así el legislador mantiene el equilibrio original entre fuerzas y necesidades, y da al individuo, como "parte" del todo social, una existencia moral, consistente en que se mantiene ahora libremente dentro del orden providencial inserto en la naturaleza, sin intentar distorsionarlo según sus intereses particulares. De este modo se manifiesta la voluntad general.

La tarea del legislador se realiza, pues, según las reglas fundamentales de la razón de Estado,¹⁴⁰ pero no se constituye, en absoluto, como estatismo. Se trata de una función enteramente diferente al imperio humano.¹⁴¹ El que legisla no es alguien que tenga poder, tampoco un poder recibido a través de una consulta popular, sino que es alguien que tiene una autoridad de otro orden, porque no actúa ni por la fuerza, ni por el razonamiento, sino que arrastra sin violencia, y persuade sin convencer.¹⁴²

Si del *Contrat Social* se desprende una filosofía acerca del origen de la

¹³⁶ *Ibid.*, p. 307.

¹³⁷ *Contrat Social*, pp. 381-382

¹³⁸ *Ibid.*, p. 382.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 383.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 382.

¹⁴² *Ibid.*, p. 383.

ley, está claro que ese principio es trascendente a los razonamientos humanos, y de una categoría moral absoluta, divina. Se trata de una razón sublime, cuyas decisiones el legislador pone en boca de los inmortales, para arrastrar por la autoridad divina a aquellos que no conmueve la prudencia humana.¹⁴³

La ley no surge del poder de la fuerza, según vimos al comienzo de este escrito,¹⁴⁴ ni tampoco de la fuerza electoral o consenso —que se constituye hoy, en las instituciones de la democracia, como un poder casi despótico—. Cuando los caracteres de la voluntad general no se encuentran en la pluralidad, no hay libertad —dice Rousseau—, cualquiera sea el partido que se tome.¹⁴⁵ La ley es la palabra de los dioses, y el Legislador, como el intérprete de ellos, se constituye como un verdadero milagro, porque debe probar su misión con un entusiasmo que vaya junto a una profunda sabiduría y a la constancia en la virtud.¹⁴⁶

2.3 Simplicidad de la Voluntad General y Democracia

El ejercicio de la voluntad general que, como vimos en el epígrafe anterior, lleva consigo una elevación de cada hombre hacia su libertad plena; es llamado por Rousseau soberanía.¹⁴⁷ Ahora bien, la soberanía es inalienable e indivisible.¹⁴⁸ Porque si ella es el ejercicio de la voluntad general, surge del recuento de todos los votos, sin ninguna exclusión formal, aunque en ese recuento no haya unanimidad. Si vota sólo una parte del pueblo, se trata de una voluntad particular, de un acto de magistratura, de un mero decreto, que no puede constituirse como ley.¹⁴⁹

¿Cómo se explica que Rousseau afirme que la voluntad sólo es general cuando se toman en cuenta todos los votos, si ha hecho hincapié en el mismo *Contrat Social* en que la voluntad general no es siempre la voluntad de

¹⁴³ *Ibid.*, p. 384.

¹⁴⁴ Cfr., notas 8 y 9.

¹⁴⁵ *Contrat Social*, p. 441.

¹⁴⁶ *Contrat Social*, p. 384: *Contrat Social* (Première Version), pp. 313-314.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 368.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 369.

¹⁴⁹ *Ibid.*

todos,¹⁵⁰ y más todavía, en que la voluntad general es raramente la de todos.¹⁵¹ Esa oscuridad —o aparente contradicción— que encontramos en el *Contrat Social*, sólo puede resolverse si tomamos en cuenta todo el trasfondo filosófico de la voluntad general que he explicado a lo largo de este escrito. La ley sólo puede ser manifestación de lo mejor que hay en nuestras conciencias, y la conciencia la tiene cada hombre, y no sólo algunos representantes del pueblo, a quienes se les otorgue poder. Ese principio ideal tiene difícil traducción en técnicas políticas, que es lo que desde nuestra mentalidad quisiéramos extraer de la filosofía rousseauiana. De ahí la oscuridad de esos pasajes. La preocupación por la puesta en práctica de ese principio sólo puede llegar a tener éxito si se manifiesta en una mejora de la educación de los individuos, relación que se encuentra ampliamente explicada en la filosofía de Rousseau, pero cuya explicación constituiría otro escrito completo.

En ese sentido la soberanía es simple, y no un complicado entramado de poderes. Al manifestarse en actos de la voluntad general, establece leyes que, por provenir de ese principio innato que es la conciencia, son siempre universales. Lo que cada hombre, en cambio, ordena por sí mismo, no es un acto de soberanía, sino de magistratura, y no es, por tanto, una ley.¹⁵²

Rousseau se opone a la división de la soberanía, según su objeto, que hacen los políticos de su tiempo.¹⁵³ Según los filósofos políticos del siglo XVII, la soberanía se divide en varias partes o derechos.¹⁵⁴ Están todos de acuerdo en que la soberanía es un compuesto de varios poderes, pero algunos —como Hobbes y Pufendorf— sostienen que todos ellos deben estar en las mismas manos, mientras que otros —como Grotius, Barbeyrac y Burlama-

¹⁵⁰Cfr., nota 1 de este escrito.

¹⁵¹Cfr., nota 99 de este escrito.

¹⁵²*Contrat Social*, p. 379.

¹⁵³*Ibid.*, p. 369.

¹⁵⁴Cfr. *Ibid.*, p. 369, nota 5. Dice Rousseau: "ils la divisent en forcé et en volonté, en puissance législative et en puissances exécutive, en droits d'impôts, de justice, et de guerre, en administraron intérieure et en pouver de traiter avec l'étranger: tantôt ils confondent tontes ces parties et tantôt ils les séparent; ils font du Souverain un être fantastique et formé de pieces rapportées; c'est comme s'ils compossoient l'homme de plusieurs corps dont l'un aurort des yeux, l'autre des bras, l'autre des pieds. et rien de plus. Les charlatans du Japon depécent, dit-on, un enfant aux yeux des spectateurs, puis jettant en l'air tous ses membres l'un après l'autree ils font retomber l'enfant vivant et tout rassemblé. Tels sont á peu prés les tours de gobelets de nos politiques; après avoir démembré le corps social par un prestige digne de la foire. ils rasembtent les pieces on ne sait comment". (*Ibid.*, pp. 369-370).

qui— declaran que esos poderes deben estar repartidos entre varias personas o cuerpos del Estado, y se hacen así partidarios de un "equilibrio de poderes".¹⁵⁵

Para Rousseau, en cambio, la soberanía es indivisible, porque ella trae consigo solamente lo principal, el ejercicio del "derecho legislativo", que es manifestación de la ley moral universal del hombre, de la ley del corazón, de aquellas anticipaciones morales que lo ponen por encima del egoísmo y de los intereses particulares, que lo elevan, lo hacen libre y capaz de establecer una armonía social. La soberanía es esencialmente voluntad, conciencia moral, y no puede, por tanto, transmitirse como el poder.¹⁵⁶

El pueblo puede, por cierto, confiar a algunas personas la ejecución de sus voluntades, de la ley moral que llevan en el corazón. El soberano, que es el pueblo, puede hacerse representar en el ejercicio del Poder Ejecutivo, pero no puede hacerlo en el del Poder Legislativo. La voluntad general, que se manifiesta en la ley, no puede representarse, porque ella, o es ella misma, o es otra, no hay término medio. Toda ley que no ha ratificado el pueblo en persona es nula, y no es ley.¹⁵⁷ Esto significa, en otras palabras, que si un supuesto Poder Legislativo, formado por representantes del pueblo, que han llegado a constituirse como tales por mayoría de votos, por fuerza electoral, dicta leyes que no están de acuerdo con la voluntad general, con la conciencia moral de los individuos; son unos grandes déspotas, es decir detentadores de un poder que no se fundamenta en ninguna autoridad moral.

Rousseau, como filósofo importante de la democracia, se espantaría ante los sistemas democráticos actuales, que se constituyen como una lucha sin tregua entre ideologías muy diferentes entre sí, por alcanzar el poder en todas sus dimensiones: Ejecutivo, Legislativo, Judicial. No concuerda con la filosofía política del *Contrat Social*, que el sistema democrático haya llegado a constituirse como un enfrentamiento ideológico, dentro del cual se prescinde, en gran medida, de una ley moral fundamental, y se vierte lo mejor de las facultades humanas en una lucha por el poder.

Para entender en qué sentido el *Contrat Social* se constituye, según contemporáneos nuestros, como la teoría de la democracia, es necesario dejar bien establecida, primero, la diferencia que hace Rousseau entre el Poder Legislativo y el Poder Ejecutivo. Toda acción libre —dice— tiene dos causas que concurren a producirla: una moral, que es la voluntad que determina el

¹⁵⁵ Cfr., *Ibid.*, p.369. nota 5.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 368.

¹⁵⁷ *Ibid.* pp. 429-430.

acto, y otra física, que es el poder que lo ejecuta. El cuerpo político tiene los mismos móviles: la voluntad se constituye como Poder Legislativo, y el poder físico que ejecuta como Poder Ejecutivo.¹⁵⁸

Al Poder Ejecutivo se le llama gobierno en el *Contrat Social*, y Rousseau trata, en esta obra, de las diferentes formas de gobierno. El término democracia surge en este escrito suyo, como una forma de gobierno en que participan muchos. Sin embargo, no la recomienda especialmente: mientras más numerosos son los magistrados —dice—, más débil es el gobierno.¹⁵⁹ Más todavía, afirma que si hubiera un pueblo de dioses, se gobernarían democráticamente, porque un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres,¹⁶⁰ lo cual no significa que Rousseau se haya pronunciado contra el gobierno directo del pueblo. Sendos capítulos del libro III del *Contrat Social* —capítulos XII y XV— se refieren, en tono de admiración, al gobierno del pueblo romano y a los griegos. Sin embargo, según el pensamiento rousseauiano, la voluntad de cuerpo del gobierno debe estar muy subordinada a la legislación perfecta, que es expresión de la voluntad general.¹⁶¹

Me parece, más bien, que el *Contrat Social* puede ser considerado como una teoría de la democracia, porque establece la soberanía del pueblo, cualquiera sea el cuerpo o magistrado encargado de la administración del Estado. Y la soberanía del pueblo está relacionada con todas las consideraciones que se han hecho en este escrito, acerca de las implicaciones morales de la política.

Conclusión

La excesiva importancia que se le da hoy al consenso, como factor que legitima la legislación y el gobierno, no encuentra su fundamento en el *Contrat Social* de Rousseau. Este autor distingue entre voluntad general y voluntad particular, diciendo que la primera no es la simple suma de las voluntades particulares —las cuales son necesariamente egoístas—, sino que corresponde a una voluntad superior, pretendidamente moral, que dirige las fuerzas del Estado hacia el bien común. En definitiva, no basta con que los

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 395.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 400.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 406

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 401.

hombres se pongan de acuerdo en algo, para que eso sea realmente bueno y eficaz para el orden del Estado, sino que la ley debe ser manifestación de la voluntad general para ser perfecta.

La voluntad general es, en último término, conciencia moral en pugna con los intereses particulares y egoístas que, muchas veces, se agrupan políticamente, sin perder su carácter esencialmente degradante del hombre, justificándose a través de un racionalismo excesivo. La voluntad general es una especie de ley natural, enteramente inmanente al hombre, que carece, en gran medida, de la realidad espiritual que tiene la naturaleza en la filosofía clásica, y en la misma mística que inspiró a Rousseau, precisamente por desconocerse, desde la filosofía rousseauiana, las relaciones enriquecedoras de la naturaleza que ha establecido el Creador con su criatura, y por no profundizarse suficientemente en la gran riqueza psicológica y moral de nuestra naturaleza. De ahí que, a pesar de que Rousseau establece un fundamento moral para el recto desarrollo de la vida social, en su pensamiento político, y hace depender toda la eficacia política de actuaciones morales; sus teorías han producido una gran decadencia moral. □