Nuevo Itinerario Revista Digital de Filosofía ISSN 1850-3578
2012 – Vol. 7 – Número VII – Resistencia, Chaco, Argentina

Poder, naturaleza humana y dominación en el pensamiento de Rousseau: un estudio comparativo

Dr. Walter Federico Gadea
Universidad de Huelva

Recibido: 23/07/2012
Aceptado: 30/08/2012

Resumen: El texto realiza un análisis de los conceptos de poder, naturaleza humana y dominación en la obra de Rousseau. La investigación estudia la relación que existe entre la naturaleza humana y las formas de organización política. En la obra de Rousseau, la superación de la corrupción del hombre civilizado requiere la renuncia y la subordinación del individuo y de la propiedad personal a la comunidad, bajo la forma de la voluntad general. De esta forma, el estudio se pregunta sobre el alcance y las posibilidades de ejercitar esta voluntad general. Asimismo, el artículo estudia el origen de la desigualdad social y de la dominación política. El texto compara el pensamiento de Rousseau con las posiciones filosóficas de Moro, Campanella, Maquiavelo, Hobbes y Marx. Finalmente culmina con una crítica al pensamiento filosófico de Rousseau.

Abstract: The text is an analysis of the concepts of power, human nature and domination in the work of Rousseau. The research examines the relationship between human nature and forms of political organization. In Rousseau's work, overcoming corruption of civilized man requires renunciation and subordination of the individual and the community personal property, in the form of the general will. Thus, the study raises questions regarding the scope and possibilities of exercising this general will. Also, the article examines the origins of social inequality and political domination. The

text compares the thought of Rousseau with the philosophical positions of More, Campanella, Machiavelli, Hobbes and Marx. Finally ends with a critique of the philosophical thought of Rousseau.

Introducción

Rousseau postula que el hombre antes de la constitución del estado social vivía en una situación natural en la que la vida se realizaba en forma aislada y tranquila como cualquier otra especie animal. No obstante ello, existe una enorme diferencia entre el comportamiento humano y la conducta animal, ya que mientras que los animales responden a las funciones orgánicas y a la preservación de la especie por necesidad natural, el hombre introduce un elemento absolutamente original: la libertad. Es decir, el hombre es el único animal capaz de actuar en contradicción con el mandato de la necesidad animal; por ello, es el único ser que obra libremente. Dice Rousseau al respecto:

> No veo en cualquier animal más que una máquina ingeniosa, a la que la naturaleza ha dado sentidos para estimularse a sí misma, y para protegerse, hasta cierto punto, de cuanto tiende a destruirla o a perturbarla. Percibo precisamente las mismas cosas en la máquina humana, con la diferencia de que la naturaleza hace todo por sí sola en las operaciones de la bestia, mientras que el hombre concurre a las suyas en calidad de agente libre. La una escoge o rechaza por instinto, el otro por un acto de libertad.[1]

Este precedente es importante para las sucesivas etapas de la Filosofía

[1]ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discours sur l'origine, et les fondements de l'inégalité parmi les* hommes, en *Oeuvres complètes,* volumen III. Dijon, Bibliothèque de la Pléiade N.R.F., édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymon, 1966, p. 141. [De ahora en adelante citaremos *Discours sur l'origine de l'inégalité,* (1966)].

Moderna porque homologa a la esencia humana con la libertad. Desde esta perspectiva, la libertad es un principio inalienable del ser humano. **Es un principio porque determina el rasgo distintivo del ser humano, y es aquello que lo diferencia del resto de los animales.** Esta idea implica que la esencia de la humanidad es la libertad, condición que diferencia al hombre del animal, **en la medida en que el ser humano es capaz de obrar en contra de sus necesidades instintivas o naturales**. Aquí surge una primera antinomia entre el ser libre del hombre y el ser natural del hombre. Porque la libertad implica una distancia con el mundo de la necesidad animal, pero al mismo tiempo una pérdida de naturalidad. Por eso Rousseau afirma que la bestia, fiel a su naturaleza, jamás se desvía de los mandatos que le prescribe la propia necesidad natural; mientras que el ser humano muchas veces desoye dichos mandatos aún a costa de su propio perjuicio, dando comienzo a la primera antinomia entre naturaleza y libertad. Al mismo tiempo, la ley natural que en Locke estaba regida por la razón, en Rousseau está ordenada por dos principios anteriores a la razón, a saber: el instinto de autoconservación y el sentimiento de piedad. Ahora bien, estos dos principios se ven transformados por el desarrollo de la racionalidad humana, interrumpiendo el normal desenvolvimiento de la naturaleza humana. Por lo tanto, encontramos dos conceptos diferentes de naturaleza en Rousseau. El primero, hace mención a la naturaleza en sentido animal, es decir, a la naturaleza entendida como necesidad natural. Rousseau se refiere a la naturaleza como al reino de "los simples impulsos".[2] El segundo, se refiere a la conducta que adopta el hombre cuando se rige por el principio de piedad. Es necesario aclarar que por piedad se entiende un tipo de virtud que es anterior a toda reflexión, que se expresa en "la disposición conveniente a unos seres tan débiles y sometidos a tantos males"[3], lo que ocasiona en los hombres el compadecerse, es decir, el sentir lo mismo que siente el prójimo.

Esto nos remite a la idea de la compasión cristiana, virtud que en Rousseau es

[2]Cfr. Ibídem, p. 152.
[3]Cfr. Ibídem, p. 154.

anterior a la racionalidad y sede de la ley natural. **De esta forma, Rousseau habla de naturaleza en un sentido doble y ambiguo: como "impulso natural", pero también como "piedad".**

El entendimiento produce una segunda antinomia entre la razón y la naturaleza en el hombre. La razón, que es una capacidad que se desarrolla con posterioridad a la existencia de la ley natural, es vista por Rousseau como un problema para la naturaleza humana y no como su fundamento. **La antinomia reside en que el desarrollo de la razón, que es un rasgo "a posteriori" de la ley natural, genera, justamente, un proceso de "desnaturalización" y de mayor desigualdad entre los seres humanos. Por lo tanto, la razón que debiera ser una instancia de perfeccionamiento humano, se convierte en un problema de desigualdad y de desnaturalización.** El problema de la desnaturalización del hombre se agrava por su capacidad de perfeccionamiento constante pues, a mayor diversidad mayor desigualdad.

> Ahora bien, si se compara la diversidad prodigiosa de educaciones y de géneros de vida que reina en los diferentes órdenes del estado civil con la sencillez y la uniformidad de la vida animal y salvaje, en la que todos se nutren de los mismos alimentos, viven de la misma manera y hacen exactamente las mismas cosas, se comprenderá cuán menor debe ser la diferencia de hombre a hombre en el estado de naturaleza que en el de sociedad, y cuánto debe aumentar la desigualdad natural en la especie humana por la desigualdad de institución.[4]

La capacidad de perfeccionamiento (la perfectibilidad) no hace más que alejar al hombre de su propia naturaleza y, como veremos, lo convierte en un esclavo de su

[4]Ibídem, pp. 160-161.

propio desenvolvimiento.[5] Por perfeccionamiento entiende Rousseau aquella facultad de innovación permanente que tienen las capacidades humanas. El perfeccionamiento introduce en la conducta humana una variabilidad constante en contraposición con el comportamiento de los animales, donde se aprecia una repetición constante en los hábitos primordiales de autoconservación desde los primeros meses de vida hasta finalizar el ciclo vital. En oposición a lo observado en Locke, el derecho natural para el pensador ginebrino se basa en la sensibilidad y no en la racionalidad. Mientras los hombres permanecen fieles al estado de naturaleza no existe entre ellos ni "dominación" ni "servidumbre", ya que se rigen por su naturaleza sensible.[6] Los principios operantes generan un estado de equilibrio y de armonía espontáneos. Sin embargo, esta situación se hace imposible cuando el hombre comienza a perfeccionarse y a desplegar su racionalidad. El alejamiento del estado de naturaleza propicia las condiciones de esclavitud y de dominación entre los hombres al hacerlos depender de la comunidad política. En relación con ello, Rousseau afirma:

> Es imposible esclavizar a un hombre sin haberlo puesto previamente en situación de no poder prescindir de otro; situación que, por no existir en el estado de naturaleza, deja a todos libres del yugo, y hace vana la ley del más fuerte.[7]

El autor del *Contrato Social* sostiene que el estado de alejamiento de la naturaleza, es decir, "el estado de coerción hacia la socialización"[8] reproduce la misma situación de desconfianza generalizada que existía en el estado de naturaleza en la teoría de Hobbes. No obstante ello, la respuesta de Rousseau frente al mal generado por este alejamiento de la naturalidad humana se opone tanto a la respuesta hobbesiana de la instauración de un orden estatal despóticamente coercitivo, como a

[5]Cfr. Ibídem, p. 162.
[6]Cfr. Ibídem, p. 161.
[7]Ibídem, p. 162.
[8]HABERMAS, Jürgen. *Teoría y praxis.* Madrid, Tecnos, 1987, p. 102.

la respuesta lockeana en la cual la soberanía del estado retrocede frente al libre despliegue de las fuerzas armónicas del mercado y de la propiedad privada.

1. Civilización y dominación

El diagnóstico de Rousseau se completa con su crítica a la dominación que subyace en el proceso civilizatorio. El desarrollo de la civilización se convierte en un proceso de dominación. Esto es, el efecto que produce la civilización sobre el ser humano es su alienación. Con el proceso de acumulación de la propiedad privada el hombre se vuelva débil y dependiente de los demás. Al mismo tiempo pierde sus cualidades físicas y anímicas, rigiéndose exclusivamente por un sistema de comodidades que lo van debilitando y lo van haciendo esclavo de las necesidades artificiales que crea el lazo social. El corolario de este argumento es claro: el desarrollo de la racionalidad y la civilización subordinan al hombre al poder de los otros hombres y lo vuelven dependiente de los mandatos instituidos por la sociedad masificada. El alejamiento de la naturaleza sensible del hombre auspician la esclavitud y la dominación dentro de la nueva situación civil. Afirma Rousseau al respecto:

> Sería triste para nosotros vernos forzados a convenir que esta facultad distintiva, y casi ilimitada, es la fuente de todas las desgracias del hombre; que es ella la que a fuerza de tiempo le saca de esa condición originaria, en la que pasaría sus días tranquilos e inocentes; que es ella la que haciendo surgir con los siglos sus luces y sus errores, sus vicios y sus virtudes, lo torna a la larga tirano de sí mismo y de la naturaleza.[9]

Este filósofo encuentra el principio de la corrupción moral de la humanidad en el mismo proceso civilizatorio, pero se rehúsa a restaurar el orden natural sobre la base del modelo de la vida burguesa, la cual cobraba en Locke una plena justificación

[9]Op. Cit., ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, en *Oeuvres complètes*, vol. III. P. 142.

racional y universal. La dominación del hombre sobre el hombre aparece en el pensamiento del ginebrino como el efecto de una socialización surgida por motivaciones plurales y contingentes. El primitivo desarrollo de la socialización antinatural genera una autoenajenación que sólo puede ser resuelta en la medida en que se superen las desigualdades y las injusticias creadas dentro del marco de la explotación social. Este proceso de socialización deformante encuentra en la comodidad y en la progresiva superación de los riesgos la expresión de la degradación de la naturaleza humana, la cual consolida la domesticación del hombre a través de sus propias acciones racionales. De esta manera, la "socialidad y la esclavitud"[10] comienzan a ser sinónimos en Rousseau. La vida social devalúa la potencia mental, física y espiritual del hombre, tornándolo débil, sumiso y temeroso del poder de los otros. **En Rousseau, el miedo es el efecto de un proceso de socialización que le hace perder al ser humano su fuerza y su deseo, tornándolo dependiente de la dominación social. La socialización lo hace débil y, en consecuencia, temeroso del poder social.** Esta caracterización del miedo es importante, porque como observamos en Hobbes, el miedo al soberano es necesario, ya que éste libera al hombre del miedo a una muerte violenta propio del estado de guerra de todos con todos. En Maquiavelo, la utilización del miedo es indispensable para el mantenimiento del poder, de suerte que la administración adecuada del terror combinado con el amor devoto al príncipe, le aseguran al soberano la estabilidad política de la república. En cambio, en Locke, el miedo a la pobreza se resuelve en la instancia pre-estatal por medio del trabajo. Finalmente en Campanella y en Moro, el miedo a la miseria y a la humillación se supera mediante la eliminación de la propiedad privada y la constitución de una organización social igualitaria y justa. En Rousseau, la superación del miedo se realiza por otra vía, es decir, por la corrección moral de la ciudadanía frente a un orden social que genera infelicidad y debilidad. El orden político al que aspira Rousseau establece que la voluntad general se ajuste a los principios de la libertad y de la igualdad.

[10]Cfr. CHORROARÍN, Silvia. "Presentación y análisis del concepto de dominio en el discurso sobre el origen y la desigualdad entre los hombres de J.J. Rousseau". En *Cuadernos de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*. N° 3, 1997, p. 13.

Asimismo, el proceso de socialización ha hecho del hombre un ser "afeminado", es decir, débil. El hombre débil, dice Rousseau, es aquél que, llevado por la dependencia ante los otros, pierde "su fuerza y su valor".[11] Por lo tanto, el diagnóstico que realiza en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* es claro: la causa de la desnaturalización del hombre y la pérdida de las capacidades sensibles residen en el desenvolvimiento de la cultura y en el poder de perfeccionamiento. Por ello, la razón específica de la dominación no se encuentra ni en la guerra ni en el desarrollo de la sociedad mercantil, sino en la propia cultura. Cultura y dominación son conceptos recurrentes. En otra parte de su obra dice Rousseau:

> Mientras el gobierno y las leyes subvienen a la seguridad y al bienestar de los hombres congregados, las ciencias, las letras y las artes, menos despóticas y más poderosas quizás, extienden guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro de que están cargados, ahogan en ellos el sentimiento de esa libertad original para la que parecían haber nacido, les hacen amar su esclavitud y así forman lo que se denominan pueblos civilizados.[12]

Las consecuencias de estas afirmaciones son contundentes: el perfeccionamiento humano no ha hecho más que establecer cadenas de dependencia de unos hombres con los otros, hecho que extiende la dominación cultural a toda la humanidad. La cultura como segunda naturaleza no hace más que ampliar la dominación y la esclavitud sobre los agentes portadores de la libertad. La contradicción que surge entre el desarrollo de la civilización y el aumento de la esclavitud necesita una solución general, reformulando la relación entre la virtud

[11]Cfr. Op. Cit., ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discours sur l'origine del'inégalité*, en *Oeuvres complètes*, vol. III. P. 139.
[12]Op. Cit., ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discours sur cette question proposée para la même Académie*: *Si le rétablissement des Sciences et des Arts a contribué à épurer les moeurs*, en *Oeuvres complètes,* vol. III. PP. 6-7. [En adelante se citará: *Discours sur les sciences et les arts*, (1966)].

privada y la política. Sin embargo, Rousseau no cae en la crítica pesimista de la cultura en la medida en que intenta compensar esta pérdida de la libertad con una modificación en las condiciones de la dominación. Para ello, acude a la imagen del buen salvaje, para quien la dominación no tiene sentido. Es decir, si en la sociedad de Rousseau la dominación es la constante, en el Nuevo Mundo la situación natural es la de libertad absoluta. Estos modelos contrapuestos le permiten mostrar que la condición social es responsable de la dominación. Por lo tanto, la perspectiva del ginebrino es inversa a la presentada por Hobbes. Si en el autor del *Leviatán*, el estado de naturaleza era un estado pre-social y de guerra constante de todos contra todos, en Rousseau, el estado pre-social se configura como un estado de aislamiento de los hombres, aunque al mismo tiempo como un estado de absoluta libertad. Para Hobbes, la superación del estado de naturaleza suponía el alejamiento del miedo y la supresión del dominio del más fuerte; en cambio en Rousseau es exactamente lo opuesto ya que el alejamiento del estado de naturaleza supone el ingreso al estado social y esto implica el perfeccionamiento de la dominación por medio de la cultura. Por ende, el mal que azota al hombre no puede ser superado por el estado político hobbesiano.

2. Virtud política e identidad

Rousseau sostiene que la evolución política debe significar al mismo tiempo una transformación en la virtud de cada individuo. Esto liga el carácter de la moralidad a los dictados de la organización política, relación que Hobbes había descartado. La antinomia queda planteada en toda su magnitud cuando el mandato natural del hombre -el tirón hacia la autodeterminación- entra en directa contradicción con la sensibilidad natural del hombre, originando la pérdida de la libertad natural. Esta antinomia no puede resolverse pero puede mitigarse. Es allí donde se redefine la relación entre virtud y política, apareciendo Ginebra como una república ideal elegida por Rousseau como un modelo a imitar debido a la virtud y unidad de los ciudadanos.

> Habría escogido (...) aquella [república] en que los particulares,

> contentándose con sancionar las leyes y con decidir corporativamente y por el dictamen de los jefes los asuntos públicos más importantes, establecieran tribunales respetados, distinguieran con cuidado los diversos departamentos, eligieran año tras año a los más capaces y más íntegros de sus conciudadanos para administrar justicia y gobernar el Estado; y en la que dando de este modo *la virtud* de los magistrados testimonio de sabiduría del pueblo, uno y otros se honrarían mutuamente. De suerte que si alguna vez funestos errores vienen a turbar la concordancia pública, incluso estas épocas de enceguecimiento y de errores estén marcadas por testimonios de moderación, de estima recíproca, y de común respeto por las leyes, presagios y garantías de una conciliación sincera y perpetua. Tales son, magníficos, muy honorables y soberanos señores, las ventajas que habría buscado en la patria que habría escogido para mí.[13]

El modelo político supone paliar en parte las deformaciones ocasionadas por el dominio de la cultura sobre el hombre. La transformación política implica el cuestionamiento acerca de qué cosas hacen al hombre libre y feliz. El buen salvaje está instalado en la felicidad y en la libertad desde el momento en que obra espontáneamente, es decir, su "ser salvaje" lo exime de las deformaciones de la socialización. **En sentido estricto, el buen salvaje es un modelo más teórico que antropológico, en la medida en que representa la esencia de la naturaleza humana eximida de cualquier deformación cultural o civilizatoria**. En cambio el hombre culto, débil y sumiso no puede retornar al estado pre-social. Es decir, la humanidad no puede volver a un estadio anterior de desarrollo, pero puede al menos intentar corregir las graves distorsiones morales que ha causado la socialización en ella. Desde esta perspectiva, la cultura es una carga pesada de la cual es imposible deshacerse. Sin embargo, Rousseau no renuncia a la idea de que la libertad del hombre sea el principio

[13]Op. Cit., ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, en *Oeuvres Complètes*, vol. III. PP. 114-115.

absoluto que debe determinar los cambios en la esfera de la política. Abolir la dominación de la cultura es imposible, pero disminuir la dominación sin perder la esencia del hombre es un mandato imprescindible en el proyecto rousseauniano, el cual pretende la reunificación de la esfera moral y la esfera política. Por ello, Rousseau coloca como ejemplo a Cineas pues, "el único talento de Roma es el de conquistar el mundo y hacer reinar en él la virtud".[14] La alusión a la virtud que se implanta como proyecto político nos permite pensar en una relación estrecha entre moral y política. Como sostiene Pintor-Ramos, "cabe decir con idéntica exactitud que sólo una sociedad políticamente adecuada permitirá un hombre virtuoso o que sólo hombres virtuosos pueden crear una sociedad justa. La primacía de la política, a la que parecen referirse algunos textos de Rousseau, no puede entenderse como una invocación del maquiavelismo que justifique el ejercicio del poder en interés del propio poder, puesto que es el mismo poder el que está necesitado de justificación desde algo más originario que unas meras técnicas de funcionamiento dentro de una colectividad. Si toda moral del hombre social tiene que ser política es porque toda política digna de tal nombre tiene que ser moral. (...) La primacía de la política exige una transformación en el mismo concepto de política, que obliga a inyectar en él las exigencias morales, de las que la separó Maquiavelo".[15] La reunificación entre la moral y la política encuentra en la cultura su primer escollo importante. Rousseau tiene una imagen muy negativa y crítica de la cultura, porque supone que la socialización no ha hecho más que sumir al hombre en una serie de necesidades que, amén de ser superfluas, lo han tornado débil y dependiente de los otros. Esta dependencia se observa en la necesidad que tienen los hombres del reconocimiento externo, el cual es usado por la dominación social para beneficio de algunos y perjuicio de otros. Es decir, la necesidad de reconocimiento externo, que Hobbes determinaba como una de las causas de la guerra y como una cualidad intrínseca de la naturaleza humana, aparece en Rousseau

[14]Op. Cit., ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*, en *Oeuvres Complètes*, vol. III. P. 15.
[15]PINTOR RAMOS, Antonio. "La concepción de la historia en Rousseau". En *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. N° XXVI, 1999, p. 111.

como una necesidad surgida del proceso deformante de la socialización.

Dice Rousseau al respecto:

> Todos comenzaron a mirar a los demás y a querer ser mirado uno mismo, y la estima pública tuvo un precio. Aquel que cantaba o danzaba el mejor, el más bello, el más fuerte, el más diestro o el más elocuente se convirtió en el más considerado, y éste fue el primer paso hacia la desigualdad y hacia el vicio...[16]

El argumento se completa con la idea según la cual los gustos o "preferencias" generan la desigualdad y el vicio. Las "preferencias" que surgen durante la primera etapa de socialización generan la envidia, la vergüenza, la vanidad y el desprecio; y a partir de aquí, nacen los comportamientos que dan lugar a "la dicha y la inocencia". Esta dependencia del reconocimiento supone una diferencia entre el hombre salvaje (buen salvaje) y el hombre civilizado (hombre desnaturalizado). Pues, mientras que el hombre salvaje constituye su identidad a partir de sí mismo, sin depender de la mirada y consideración de los otros, el hombre socializado construye su identidad a partir del afuera, dependiendo de una instancia extraña a sí mismo. Rousseau considera que la constitución de la identidad es deficiente, porque para poder ser ponderado depende del juicio externo. Rousseau dice que este hecho afecta a la libertad expresada como certidumbre de sí mismo.

3. Propiedad privada y desigualdad social

De la misma forma que Moro y Campanella, y en manifiesta contradicción con el pensamiento liberal de John Locke, Rousseau afirma que la aparición y la aceptación de la propiedad privada implican la aparición del dominio y la explotación del hombre sobre el hombre. Todo comienza con el acto ingenuo de reconocimiento que hacen los hombres frente a aquel que delimita un terreno y lo considera propio.

[16]Op. Cit., ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité, en Oeuvres complètes.* P. 169.

> El primero al que, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir *esto es mío* y encontró personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Cuánto crímenes, guerras, asesinatos, miserias y horrores no habría ahorrado al género humano quien, arrancando las estacas o rellenando la zanja, hubiera gritado a sus semejantes: ¡Guardaos de escuchar a este impostor!; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y que la tierra no es de nadie.[17]

Este acto simple es el verdadero causante de la instauración de la sociedad civil y, al mismo tiempo, de la desigualdad entre los hombres. Si en Locke la propiedad se inscribe dentro de la racionalidad universal de los derechos naturales del hombre conjuntamente con la libertad y la vida, en Rousseau el mero reconocimiento de la propiedad privada distorsiona el derecho natural, mediante el cual todos los hombres son dueños de toda la tierra. La propiedad privada (de la misma manera que en Campanella) destruye el orden natural y convalida la usurpación y la desigualdad social. La desigualdad social entre los ricos y los pobres no emana de las diferencias entre las virtudes, como acostumbra a pensar la concepción liberal, sino de un acto de injusticia y de usurpación. La existencia de la propiedad privada confirma la existencia de las clases sociales, unas que dominan y otras que son pobres y subordinadas, aunque sin constituir derecho legítimo alguno.

Asimismo, el trabajo, que en Locke justificaba la existencia de la apropiación privada de bienes, es considerado por Rousseau como una actividad esclavizante y, por lo tanto, indigna. El filósofo ginebrino anticipa una de las principales críticas de Marx a la dominación burguesa, al referirse a la alienación que se produce desde el punto de vista del producto. De esta forma, en el esquema de la dominación ilegítima el trabajo consolida la explotación social y la diferencia entre las clases sociales. No obstante ello, el hombre se va alejando de sus productos y de sus cualidades humanas. Por todas las

[17] Ibídem, p. 164.

razones que hemos ido desarrollando y en contra de lo que Hobbes sostenía, la instauración del orden político no supera el estado de indignidad del hombre, el estado de lucha de todos contra todos, la desnaturalización del hombre, sino que al contrario la consagra.

Y en oposición a Locke, Rousseau confirma que el trabajo y la propiedad privada no constituyen una parte del orden natural, sino que coadyuvan a violarlo, generando una sociedad civil en la que reinan la desigualdad y el vicio.

Si en Locke, el trabajo y el intercambio de bienes liberadas de las interferencias del estado político producen una sociedad armónica y justa, en Rousseau, estas mismas categorías expresan la miseria y la desigualdad de la explotación de clase.

> La extrema desigualdad en la manera de vivir, el exceso de ociosidad en unos, el exceso de trabajo en otros, la facilidad para excitar y para satisfacer nuestros apetitos y nuestra sensualidad, los alimentos demasiado rebuscados de los ricos que los nutren de jugos ardientes y los agobian de indigestiones, la mala alimentación de los pobres, de la que carecen incluso la mayoría de las veces, y cuya falta les lleva a sobrecargar ávidamente su estómago cuando se presenta la ocasión, las vigilias, los excesos de toda especie, los transportes inmoderados de todas las pasiones, las fatigas, y el agotamiento del espíritu, los pesares y las penas sin número que se experimentan en todos los estados y que perpetuamente roen las almas: he aquí las funestas garantías de que la mayoría de nuestros males son nuestra propia obra.[18]

Por lo tanto, las categorías burguesas no hacen más que mostrar sus limitaciones en la creación de una civilización que ha erigido su propia miseria. Rousseau sitúa el origen de la desigualdad en el momento en que un hombre tuvo la necesidad de ayuda de otro hombre. Este pasaje a la necesidad, conjuntamente con la

[18]Ibídem, p. 138.

idea de la acumulación de bienes y la existencia del reconocimiento de la propiedad privada, generaron la esclavitud entre los hombres. Dice Rousseau al respecto:

> Desde el momento en que un hombre tuvo necesidad del socorro de otro, desde que se dio cuenta de que era útil para uno solo tener provisiones para dos, la igualdad desapareció...[19]

La base de la desigualdad no sólo se manifiesta en la acumulación capitalista, sino también en la usurpación que proviene de la existencia de la propiedad privada. Por lo tanto, con la introducción de la propiedad "el trabajo se hizo necesario y las vastas selvas se trocaron campiñas risueñas que hubo que regar con el sudor de los hombres, y en las que pronto se vio la esclavitud...".[20] Esta desigualdad genera en los ricos una ampliación de sus fuerzas y en los pobres una disminución de su capacidad creativa, reduciéndolos a la servidumbre y a la miseria. Esta injusticia de base es la que genera el orden político presente y un marco legal que no hace más que reproducir la inequidad social y económica.

> La ambición de los hombres poderosos aprovechó las circunstancias para perpetuar los cargos de sus familias: el pueblo, ya acostumbrado a la dependencia, al descanso y a las comodidades de la vida, e incapaz de romper sus cadenas, consintió en dejar que aumentara su servidumbre para afirmar su tranquilidad, y así fue como los jefes (...) se acostumbraron a mirar su Magistratura como un bien de familia, y a mirarse a sí mismos como propietarios del Estado del que al principio no eran más que oficiales, a llamar a sus conciudadanos sus súbditos... Si seguimos el progreso de la desigualdad en estas diferentes revoluciones encontraremos que el establecimiento de la ley y del derecho de propiedad fue su primer

[19] Ibídem, p. 171.
[20] Ídem.

mojón...[21]

El estado se comporta como el agente reproductor de un orden social que tiene su núcleo en la organización económica. El hombre no puede perder su condición de hombre en tanto que la libertad y la vida son bienes inalienables. Así pues, el dominio político no puede restar al hombre aquéllo que lo hace humano, es decir, su libertad. La libertad como don natural y esencial es inalienable de la misma forma que la vida. Al excluir la propiedad y el trabajo de los derechos básicos del ser humano, Rousseau afirma que la esencia del hombre es la libertad. Cualidad que al ser esencial, se convierte en un atributo inalienable de la persona humana. Por eso afirma Rousseau que "el poder puede muy bien transmitirse, pero no la voluntad".[22] **Esto significa que la soberanía de la voluntad es inalienable del individuo. De esta forma, la representatividad política nunca puede implicar la pérdida o transferencia de la voluntad libre del individuo a otro individuo o partido, porque la libertad es inalienable en tanto constituye la esencia del ser humano. La representatividad política se debe entender como una cesión parcial de poder, pero jamás como la cesión de la voluntad libre del ciudadano, en la medida en que nadie puede entregar su propia esencia.**

En consecuencia, el fundamento del poder reside en la libertad del individuo. Esto significa que la soberanía política queda en manos de la voluntad libre del ciudadano y es inalienable como su propia persona. En efecto, si en Marx el hombre, al enajenar su trabajo también se enajena a sí mismo, en Rousseau, "la vida y la libertad no son bienes adquiridos por el hombre, sino que son dones naturales, y por tanto, inalienables".[23] Este precedente moderno será retomado no sólo por Kant, sino por la tradición marxista europea, constituyendo uno de los pilares fundamentales de la concepción antropológica y política de la Modernidad Filosófica.

[21]Ibídem, p. 187.
[22]Op. Cit., ROUSSEAU, Jean Jacques. *Du contract social*, en *Oeuvres complètes*, vol. III. P. 368.
[23]Cfr. Op. Cit., CHORROARIN, Silvia. *Presentación y análisis del concepto de dominio en el discurso sobre el origen y la desigualdad entre los hombres de J.J. Rousseau*. P. 17.

4. Las modalidades del poder y las formas de dominación

Para terminar de definir el diagnóstico de Rousseau y pasar a su propuesta política analizaremos las tres modalidades del poder que describe el autor ginebrino.

Si se acepta el análisis que realiza Rousseau en relación con el papel de las instituciones políticas y el papel de la alienación, se deducen dos consecuencias centrales que permiten organizar la clasificación de las formas de poder, a saber:

a) La estructura social y política se deriva de la estructura económica de la sociedad, la cual se concentra en el trabajo humano y en la propiedad privada. Por lo tanto, el modelo que desarrolla Rousseau anticipa de alguna manera la idea marxista, por la cual el orden social es la expresión de una configuración de dominio que descansa sobre la estructura económica de la sociedad, legalizando y legitimando la explotación y la desigualdad social.

> Ahora bien, cuando las heredades se fueron incrementando en número y en extensión, al punto de cubrir todo el suelo y de tocarse entre sí, unas no pudieron agrandarse más que a expensas de otras, y los supernumerarios a quienes la debilidad o la indolencia había impedido adquirirlas a su vez, vueltos pobres sin haber perdido nada porque al cambiar todo en torno a ellos, sólo ellos no habían cambiado, fueron obligados a recibir o a arrebatar su subsistencia de la mano de los ricos, y de ahí comenzaron a nacer, según los diversos caracteres de unos y de otros, la dominación y la servidumbre, o la violencia y la rapiña.[24]

b) La estructura política actual no puede superar las contradicciones que la

[24]Op. Cit., ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discours sur l' origine de l' inegalie*, en *Oeuvres complètes*, vol. II. P. 175.

organización social burguesa propone, mientras no se rediseñen los pilares sobre los cuales se construye la desigualdad y la explotación socialmente organizadas. Es decir, no se puede retornar a un estado de equilibrio semejante al estado de naturaleza original mientras no se elimine la propiedad privada. Por ello, Rousseau se apropia retóricamente del axioma del "sabio Locke", el cual sostiene que "no puede haber injuria, donde no hay propiedad".[25] De esta forma, en el *Contrato Social* se define la verdadera tarea de la política:

> Sea cual fuere la forma en la que se haga esta adquisición (de bienes), el derecho que cada particular tiene a su propio fondo está siempre subordinado al derecho que la comunidad tiene sobre todos, sin lo cual no habría en ella ni solidez en el vínculo social, ni fuerza real en el ejercicio de la soberanía. Terminaré este capítulo (...) con una observación que tiene que servir de base a todo el sistema social; y es que en lugar de destruir la igualdad natural, el pacto fundamental substituye, por el contrario, por una igualdad moral y legítima lo que la naturaleza pudo poner de desigualdad física entre los hombres, y que, pudiendo ser desiguales en fuerza o en genio, se vuelven todos iguales por convención y de derecho.[26]

De todo esto se infiere que, en tanto los gobiernos se comporten como gobiernos despóticos, es decir, mientras se limiten a reproducir el orden social y económico (modificando las funciones para las cuales han sido constituidos como gobiernos), en vez de proteger la libertad y la vida de los ciudadanos, servirán para consolidar y reproducir la exclusión social y la dependencia de los hombres entre sí. Los *gobiernos despóticos* convierten a los hombres en "esclavos" y no en ciudadanos.[27]

[25]Cfr. Ibídem, p. 170.
[26]Op. Cit., ROUSSEAU, Jean Jacques. *Du contract social*, en *Oeuvres complètes*, vol. II. P. 367.
[27]Op. Cit., ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discours sur l' origine de l'inégalité*, en *Oeuvres complètes*, vol. III. P. 187.

El gobierno injusto, o sea, el que consagra la desigualdad y la esclavitud, se asienta sobre una injusticia anterior, es decir, se basa en el reconocimiento de la propiedad privada y la explotación. Así pues, la primera forma de dominación es la que separa a los ricos de los pobres. Es necesario aclarar que Rousseau sostiene que no todos los gobiernos son despóticos. Los que resguardan la libertad de los ciudadanos son denominados *Magistraturas*. Las *Magistraturas* consolidan una segunda forma de dominación, convirtiendo a algunos hombres en poderosos y a otros en débiles. Sin embargo, esto no es necesariamente negativo, si los gobiernos protegen la libertad de los ciudadanos. En cambio, los *gobiernos despóticos* facilitan la desigualdad entre los hombres configurando amos y esclavos. Esta lógica de la dominación produce una gradación en las relaciones de poder. Por lo tanto, a la primera instancia de dominación, es decir, a la que reconoce la propiedad privada y el trabajo alienado, le corresponde la relación rico-pobre y configura una forma de *gobierno ilegítimo*. Al segundo grado de la dominación, es decir, al de la *Magistratura*, le corresponde la discriminación entre **hombres poderosos y hombres débiles**. Por último, al *gobierno despótico* le corresponde la separación entre **amos y esclavos**. Estas tres etapas de la dominación son graduales y conducen finalmente a un momento de ruptura o de revolución. Por eso Rousseau afirma:

> El estado de rico y de pobre fue autorizado por la primera etapa, el de poderoso y débil por la segunda, y de amo y esclavo por la tercera.[28]

La tergiversación de la naturaleza sensible del hombre termina con la disolución de las instituciones de gobierno, en busca de una organización política y social más justa y más legítima.

5. Orden político y voluntad general

Nuevamente, pero por otras vías, reaparece el cuestionamiento del desorden

[28] Ídem.

social. La preocupación de estos pensadores políticos se focaliza en la necesidad de mitigar el desorden político, restableciendo el equilibrio en la sociedad. La pregunta por el poder en Rousseau significa interrogarse nuevamente por el orden natural, pero lo hace sobre otras bases, es decir, sobre fundamentos morales. Si en Hobbes, el caos se producía como el efecto de la naturaleza humana egoísta, en Rousseau, el desorden se consolida a partir de la desigualdad y de las consecuencias morales negativas que ésta produce en la conducta de las personas. Por eso sostiene este último que:

> (...)A la igualdad rota le siguió el más horroroso desorden; así fue como las usurpaciones de los ricos, los bandidajes de los pobres, las pasiones desenfrenadas de todos, ahogando la piedad natural y la voz aún débil de la justicia, volvieron a los hombres avaros, ambiciosos y malvados... La sociedad naciente dio paso al más horrible estado de guerra...[29]

Este estado de cosas genera, de igual manera que en Moro y Campanella, una salida donde el ámbito político se torna nuevamente un ámbito de salvación moral para la humanidad. El poder aparece aquí como la reducción del caos a un orden moralmente aceptable. Es decir, el orden político debe basarse en la naturaleza moral del hombre. En efecto, el poder encuentra su fundamento en la libertad absoluta del ser humano. Por ello, Rousseau repite muchas veces que "la libertad es un don que reciben (los hombres) de la naturaleza en calidad de hombres".[30] Remediar la perversión de la naturaleza humana supone reconciliar al reino de la política con el reino de la libertad. Así pues, se trata de restituir la igualdad de los hombres y su incondicional libertad absoluta. No obstante ello, Rousseau sabe que el retorno al estado de naturaleza del hombre es imposible. No se puede echar por tierra toda la civilización, no se puede regresar al estado natural. Sin embargo, existe una solución

[29]Ibídem, p. 176.
[30]Ibídem, p. 184.

intermedia. Si en los *Discursos sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* la razón aparece como el aspecto deformante de la naturaleza sensible del hombre, en cambio, en el *Contrato social*, la razón es presentada como la capacidad natural que tienen los ciudadanos para juzgar, mediante la opinión espontánea, acerca de aquéllas cuestiones que beneficien a todos. Si la enajenación de la desigualdad viola el principio de la libertad y de la vida, el artificio del contrato entre los ciudadanos restituye la esencia de la libertad a los hombres, mediante la puesta en práctica de una voluntad que ha dejado atrás las instancias particulares, alcanzando de esta forma el interés universal:

> Así, por la naturaleza del pacto, todo acto de soberanía, es decir, todo acto auténtico de la voluntad general obliga o favorece igualmente a todos los ciudadanos, de suerte que el soberano conoce sólo el cuerpo de la nación y no distingue a ninguno de los que la componen. ¿Qué es propiamente, por tanto, un acto de soberanía? No es una convención del superior con el inferior, sino una convención del cuerpo social con cada uno de sus miembros: convención legítima porque tiene por base el contrato social; equitativa, dado que es común a todos; útil, dado que no puede tener otro objeto que el bien general; y sólida, porque tiene por garantía la fuerza pública y el poder supremo. Mientras los súbditos sólo estén sometidos a tales convenciones, no obedecen a nadie, sino únicamente a su propia voluntad; y preguntar hasta dónde alcanzan los derechos respectivos del soberano de los ciudadanos es preguntar hasta qué punto pueden éstos comprometerse consigo mismo, cada uno con todos y todos con cada uno de ellos. De esto se deduce que el poder soberano, por absoluto que sea, por sagrado, por inviolable, no pasa ni puede pasar los límites de las convenciones generales, y que todo hombre puede disponer plenamente de lo que de sus bienes y de su libertad le han dejado estas convenciones; de suerte que el soberano nunca tiene el

> derecho de cargar a un súbdito más que a otro, porque entonces, al volverse particular el asunto, su poder deja de ser competente.[31]

El poder al cual aspira Rousseau es un poder que se constituye como principio liberador donde coinciden las perspectivas particulares y las perspectivas generales. Esta voluntad general es un tipo de poder que al igual que en Hobbes, pero por otros medios, justifica la legítima existencia de una voluntad política única e indivisible. Es decir, si en Hobbes la soberanía es absoluta y se interioriza por obra de una voluntad política que se legitima en la suma de la fuerza pública y en el correspondiente poder coercitivo, en Rousseau, nuevamente el poder absoluto se interioriza, pero ahora no proviene del exterior como lo entiende Hobbes, sino de la propia capacidad para reconocer el interés universal.

Ahora bien, este reconocimiento no es irracional, aunque tampoco supone una racionalidad reflexiva, sino una racionalidad espontánea. Esta racionalidad responde a lo que Rousseau denomina "*un sano entendimiento humano" (bon sens)* para recibir el bien común.[32] Esta disposición hacia el bien común proviene más de la bondad del corazón que de una compleja lógica demostrativa, como la que subyace en la ciencia moderna. Como sostiene Habermas acertadamente, "la ***volonté général*** es antes consenso de los corazones, que de los argumentos".[33] El consenso de los corazones no es un consenso irracional, sino la expresión de una comprensión del mundo que se basa, por una parte, en el sentido común y, por otra parte, en la opinión arraigada en las simples costumbres, la cual se mantiene al margen de las discusiones espinosas o bizantinas. La eliminación de las diferencias de clase y de las diferencias económicas tiene su correlato en la constitución de un poder directo de los hombres, en el que se ha zanjado la distancia entre el hombre y el ciudadano. El soberano o el estado (dos expresiones que son sinónimos en Rousseau) es el pueblo entero que, reunido en Asamblea, asume la responsabilidad de diseñar el marco normativo, respondiendo a la

[31]Op. Cit., ROUSSEAU, Jean Jacques. *Du contract social*, en *Oeuvres complètes*, vol. III. PP. 374-375.
[32]Ibídem, p. 437.
[33]HABERMAS, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública.* Barcelona, Editorial G. Gili, 1994. P. 132.

voluntad general. Sin embargo, la voluntad general no es la voluntad de todos:

> Con frecuencia hay mucha diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; ésta sólo mira al interés común, la otra mira al interés privado, y no es más que una suma de voluntades particulares, pero quitad de estas mismas voluntades lo más y lo menos que se destruyen entre sí, y queda por sumas de las diferencias la voluntad general.[34]

Por consiguiente, la voluntad general es la fuente de la soberanía y de la legitimidad de la ley, y por ende, de la autoridad. La voluntad es única e indivisible respecto del cuerpo social. Su forma más acabada es la unanimidad. Así, al no admitir ningún interés particular, la voluntad general no admite más que la unanimidad. Sin embargo, la unanimidad se constituye en función de la legitimidad que proviene del reconocimiento de la unidad de los intereses universales, es decir, de la exigencia a renunciar a los intereses particulares. Por ello, la unidad de la voluntad exige el traspaso y la fusión del hombre en ciudadano. La superación de la corrupción del hombre civilizado requiere la renuncia y la subordinación del individuo y de la propiedad personal a la comunidad, y ésta obra al mismo tiempo como *conditio sine qua non* para participar de todos los derechos y de todas las obligaciones de la voluntad general. Es en función de ésto que Rousseau afirma que "los deberes que nos vinculan al cuerpo social son obligatorios sólo porque son recíprocos, y su naturaleza es tal que, al cumplirlos, no puede uno trabajar para otro sin trabajar para sí".[35] Esta indicación nos hace pensar que mediante la idea del contrato Rousseau se encarga de superar la perspectiva liberal de Locke, en el sentido de que "la voluntad general no surge de la concurrencia entre intereses privados". Por el contrario, la superación de la sociedad burguesa y de las injusticias que ésta conlleva surge "de una especie de instinto de la humanidad", donde el estado de naturaleza ingresa salvíficamente en el

[34]Op. Cit., ROUSSEAU, Jean Jacques. *Du contract social*, en *Oeuvres complètes*, vol. III. P. 371.
[35]Ibídem, p. 373.

estado social y político.[36] En este estado de unanimidad la ley sólo es legítima cuando expresa la voluntad general. La voluntad general es "un absoluto de carácter religioso que los espíritus sólo perciben cuando se hallan en una suerte de estado de gracia político".[37] Por supuesto que esta descripción es metafórica, porque este "estado de gracia político" se fundamenta en la racionalidad de la opinión de las personas comunes que han dejado de lado los intereses personales y privados, volviéndose ciudadanos plenos. La exigencia a la renuncia de los intereses individuales, que demanda el acceso a la voluntad general, se corresponde con el proceso de identificación del hombre con el ciudadano. Esto permite superar (no remediar) la ruptura que se había originado entre la naturaleza y la sociedad. Si en Locke la Naturaleza se reencuentra en una organización política que deja librado a su lógica librecambista los efectos materiales de su libertad original (propiedad, vida, libertad), en Rousseau, la ejecución de las leyes naturales se hace efectiva en el cumplimiento automático de una voluntad general que, al estar liberada del interés particular, vuelve a descubrir la soberanía de cada individuo como bastión inalienable de la libertad. Por ello, la voluntad general es la fórmula que restituye en gran medida las garantías del cumplimiento del estado de naturaleza a través de la socialización.

6. Legalidad y buen sentido. Las funciones de los poderes públicos

El mecanismo político que lleva a cabo la voluntad general es la democracia directa. Rousseau aspira a un sistema de gobierno sin intermediación partidaria. Toda fragmentación de la voluntad política implica asumir la perspectiva del interés privado o particular, y en definitiva, destruye la unanimidad de la voluntad. Por esto Rousseau rechaza tajantemente la constitución de los partidos políticos. Al mismo tiempo, la existencia de la representación política implicaría un traspaso de la soberanía individual a un tercero y, en consecuencia, una pérdida de la libertad individual, que como hemos visto es inalienable.

[36] Cfr. Op. Cit., HABERMAS, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública*. P. 131.
[37] FERRERO, Guglielmo. *Poder, los genios invisibles de la ciudad.* Madrid, Tecnos, 1998. P. 115.

Por eso Habermas afirma que:

> Una democracia directa exige la presencia real de quien es soberano. La voluntad general, como cuerpo místico, está ligado al cuerpo físico del pueblo reunido. La idea del plebiscito duradero se la imagina Rousseau de acuerdo con la imagen de la *polis* griega: el pueblo estaba allí, por así decirlo, reunido sin interrupción en la plaza; así también se convierte a los ojos de Rousseau la plaza pública en fundamento de la Constitución. De él recibe la opinión pública su atributo, es decir, del ciudadano reunido en asamblea dispuesto a la aclamación, no del raciocinio de un público esclarecido.[38]

Entonces, lo que en Locke constituía el derecho de opinión *(Law of opinion)*, en Rousseau se transforma, por medio de la opinión pública soberana, en el único legislador legítimo del cuerpo social. Su rechazo por la elaboración racional "bizantina", "ilustrada" o "calificada", se ve reemplazada por el buen sentido *(bons sens)*. Este *bons sens* descansa en la virtud de un público que ve con horror el excesivo lujo discursivo y racional, de la misma forma que aborrece el insultante lujo material.

El buen sentido del ciudadano debe estar liberado de las influencias "deformantes" de la opinión esclarecida de la prensa y de los señores que frecuentan los salones. La virtud del buen sentido debe estar al margen de las influencias corruptas de los intereses privados. En consecuencia, la virtud de la ley debe fundamentarse en la virtud del sentido que la crea y en los intereses a los cuales responde. Por esta razón, Rousseau cree que la verdad se conoce mejor a partir de cierta "sensibilidad común" que sobre la base de una racionalidad esclarecida.[39]

De todo ello resulta que la soberanía reside en el poder legislativo

[38]Op. Cit., HABERMAS, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública*. P. 133.
[39]Cfr. Op. Cit., ROUSSEAU, Jean Jacques. *Du contract social*, en *Oeuvres complètes*, vol. III- P. 399.

> que se asocia y se identifica con el pueblo. El pueblo es el único sujeto autorizado para expresar la voluntad general y para hacer las leyes. Él es el auténtico y verdadero soberano.[40]

Ahora bien, el pueblo que hace la ley no tiene, según Rousseau, la potestad de juzgar, porque podría suceder que confundiera lo particular con lo general. A partir de aquí, Rousseau sugiere la creación de un nuevo órgano: el poder ejecutivo, el cual tiene la misión de hacer cumplir las leyes. Rousseau piensa que el pueblo es el único soberano y que el poder crear leyes debe estar subordinado a la potestad del pueblo. De manera tal que el pueblo debe supervisar el cumpliminento de las leyes, pero sin intervenir directamente. Al respecto Rousseau afirma que "el poder legislativo es el corazón del Estado, el poder ejecutivo es el cerebro. El cerebro puede paralizarse y la vida continuar, pero tan pronto como el corazón cesa en sus funciones el animal muere".[41] Por lo tanto:

> No basta que el pueblo reunido haya fijado de una vez la Constitución del Estado sancionando un cuerpo de leyes: no es suficiente que haya establecido un gobierno perpetuo, ni previsto de una vez y para siempre la elección de magistrados. Además de las Asambleas extraordinarias que casos imprevistos pueden excepcionalmente exigir, es necesario que se creen otras fijas, y periódicas que no puedan ser abolidas ni prorrogadas, de modo que, el día señalado, el pueblo sea legítimamente convocado por la ley, sin que para ello sea necesario cualquier otra convocatoria formal.[42]

La democracia directa debe garantizar que las convenciones a las que lleguen los hombres sean representativas de la opinión colectiva en todo momento; hecho que

[40]Op. Cit., FERRERO, Guglielmo. . *Poder, los genios invisibles de la ciudad. P*. 115.
[41]Op. Cit., ROUSSEAU, Jean Jacques. *Du contract social*, en *Oeuvres complètes,* vol. III. P. 424.
[42]Ibídem, p. 426.

confirmará la idea de que la ley no es el producto de una voluntad caprichosa, sino la expresión de la voluntad libre de los ciudadanos. La democracia directa que proyecta Rousseau pretende que los hombres se conviertan en sus propios amos, obedeciendo sólo a los dictados de su "propia" voluntad. Por eso Rousseau se opone a la delegación de la soberanía individual por medio de los partidos políticos. En *El contrato social* dice contra la representación política lo siguiente:

> El pueblo inglés cree ser libre y se siente fuerte, pero ésto dura sólo el tiempo que abarca a las elecciones parlamentarias. Sin embargo y más allá de ésto, el pueblo inglés es esclavo, no es nada. Es en ese momento de libertad donde realiza el bien hasta que finalmente pierde la libertad.[43]

Esta idea fundamental de Rousseau se corresponde con su concepción antropológica radical: el hombre se define a partir de su libertad. El hombre es libertad. **En este sentido, debemos aclarar que en Rousseau, la libertad tiene tres sentidos claros: la libertad civil, la libertad natural y la moral, las cuales están claramente imbricadas en su obra y que son esenciales para comprender su pensamiento.** Ahora bien, si en los *Discursos sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* la pérdida de la naturalidad del estado pre-político era irrecuperable, en razón de la desnaturalización contenida en el proceso de socialización (desigualitario y decadente), en *El contrato social* surge por medio de la constitución de la voluntad general un mecanismo de compensación parcial del orden natural mancillado. Al respecto dice Rousseau:

> Reduzcamos este balance a términos fáciles de comparar. Lo que pierde el hombre por el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo cuanto le tienta y que puede alcanzar; lo que gana es la

[43] Ibídem, p. 430.

libertad civil y la propiedad de todo cuanto posee.[44]

La pérdida de las condiciones propiciatorias del derecho natural hace que la sociedad política compense la naturalidad[45] abandonada, por medio de la convención unámine, de la cual surge la ley (contrato social). El orden político, entonces, no descansa en el capricho del soberano, como podría sostenerse desde una postura hobbesiana, sino en la mancomunidad de los hombres convertidos en ciudadanos. La unidad de la voluntad depende del "instinto" de humanidad y del grado de universalidad que los hombres sean capaces de desplegar cuando se enderezan al bien común. La renuncia a la sofisticación racional forma parte de la virtud que Rousseau pretende para el ciudadano común.

El desprecio por el lujo y la moderación en el uso de los placeres conforman la imagen del ciudadano virtuoso; perfil que tendrá su correlato histórico y político en el culto a la virtud de Robespierre. Por lo tanto, la teoría del poder de Rousseau no aspira a restaurar el orden natural del "buen salvaje", sino a consolidar las bases contractuales de un estado cercano a la libertad natural, que se fundamente en la igualdad ante la ley y en la autonomía de la razón del pueblo *(bons sens)*. Nuevamente Rousseau en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* relaciona la vida moral con el sentido político. En consecuencia, la felicidad y el orden público permanecen asociados, asemejándose al estado de naturaleza definitivamente perdido. Dice Rousseau al respecto:

> ¿Cómo podría meditar sobre la igualdad que la naturaleza ha puesto entre los hombres, y sobre la desigualdad que éstos han instituido, sin pensar en la profunda sabiduría con que una y otra, felizmente combinadas en este Estado, concurren, de la manera más cercana a la ley natural y más

[44] Ibídem, p. 364.
[45] Recordemos que por naturalidad Rousseau se refiere tanto a la libertad como a la sensibilidad (piedad y autoconservación).

favorable para la sociedad, al mantenimiento del orden público y a la felicidad de los particulares? [46]

La idea de Rousseau es clara, pues sólo puede existir felicidad donde exista libertad e igualdad. Para restablecer ambos atributos se requiere la participación de todos los ciudadanos en la creación y en el control de las normas. Lo único que reafirma nuestra autonomía y que refuerza nuestra igualdad ante los demás es la capacidad legislativa permanente. La igualdad es igualdad ante la creación, obediencia y control de la ley. El mecanismo legislativo es un factor clave para comprender la igualdad en el ejercicio de los derechos ciudadanos. Al mismo tiempo, la ley tiene una doble función: por una parte tiene a su cargo la tarea de regular y organizar el orden social; por otra parte, fiscaliza la acción del portavoz de la opinión popular, controlando su virtuosismo.

7. La paradoja de la libertad

La paradoja de Rousseau se puede expresar de esta forma: hay que obligar a los hombres a cumplir con su humanidad, es decir, hay que obligar a los hombres a desplegar su propia esencia, mediante la coacción directa si es necesario. En un medio contaminado por la civilización y por el sometimiento que ella ha producido y produce, la voluntad general debe forzar a los hombres a desarrollar la libertad. Esto no es presentado como una coacción externa, sino que es vivido como un proceso de autocoacción.

Pero preguntan cómo puede un hombre ser libre, y estar forzado a conformarse con voluntades que no son las suyas. _Cómo los oponentes son libres y están forzados a leyes a las que no han consentido? Yo respondo que la cuestión está mal planteada. El ciudadano consiente en

[46]Op. Cit., ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, en *Oeuvres completes*, vol. III. P. 111.

> todas las leyes, incluso en aquellas que se aprueban a costa suyo, e incluso en las que lo castigan cuando osa violar alguna. La voluntad constante de todos los miembros del Estado es la voluntad general, por ella es que los ciudadanos son libres.[47]

La única forma de cumplir con la naturaleza propia del hombre es obligar al hombre a ejercer su rol de soberano absoluto. El mecanismo del contrato social interioriza en cada miembro de la comunidad, como dijimos antes, la soberanía absoluta que emana de la propia libertad. Por ello, a la voluntad general no puede oponérsele barrera alguna. Al representar el punto de vista general, la universalización de la voluntad que emana del principio de la soberanía popular se encuentra al margen de cualquier tipo de contradicción.

8. Evaluación crítica de la teoría del poder en Rousseau

A) La redefinición del *"iusnaturalismo"*.

Nuevamente, pero por otros medios, el poder es pensado como un orden soberano absoluto derivado de la libertad constitutiva del hombre. La teoría de Rousseau es semejante a la interpretación que realiza Hobbes en la medida en que nadie tiene derecho a oponerse a la propia voluntad. Nadie tiene derecho de atentar contra su propia esencia, es decir, contra su propia libertad. Rousseau encuentra el fundamento irrevocable del poder político en la "voluntad general".[48] Por consiguiente, considera que la única forma de liberar al poder de la fuerza es encontrar una fuente de legitimación de la cual no pueda decirse que exista coacción externa.

Esta fuente de poder la encuentra Rousseau en sí mismo, en la propia naturaleza humana, es decir, en la autonomía del sujeto. A partir de allí, "inventa" una *praxis* del poder que se basa en el consentimiento popular inmediato y permanente,

[47]Op. Cit., ROUSSEAU, Jean Jacques. *Du contract social*, en *Oeuvres complètes*, vol. III. P. 440.
[48]Cfr. Ibídem, p. 373.

en suma, en el consenso de una democracia sin intermediarios. Es decir, sin "representantes" políticos, sin intereses particulares y sin violencia.[49] En efecto, si la ley es la expresión de la voluntad libre de cada uno de los ciudadanos de la república, ¿quién podría violentarse a sí mismo? De esta forma, Rousseau redefine el carácter del iusnaturalismo en términos morales. Por lo tanto, no es posible comprender el desarrollo de la comunidad política si no se relaciona a la voluntad soberana con la virtud y el vicio. Esto significa que una vez más la "cualidad de la voluntad" se torna "relevante para la ética". Sin embargo, esto no pone de ninguna manera límite a la libertad. Por el contrario, "la virtud y el vicio reciben una interpretación nueva en términos de libertad".[50] Rousseau considera que el vicio debe comprenderse como un proceso de desnaturalización de los atributos humanos generados por la "socialización", en el que se incapacita al sujeto para cumplir con sus propósitos internos, situación que culmina con la pérdida de la autonomía moral.

Frente a la heteronomía de la conducta moral, Rousseau reivindica el ejercicio de la virtud por medio del contrato social. Esto significa que, por medio del acuerdo general, el hombre es capaz de recuperar la autodeterminación política y moral. Por ello, Rousseau identifica a la moralidad con la libertad y a ésta última con la virtud ciudadana. La virtud consiste en escuchar la voz interior que nos muestra la naturaleza universal del orden justo. En consecuencia, la única sujeción que acepta Rousseau es la sujeción a sí mismo (a la voluntad universal). La consecuencia es inmediata: la política se fundamenta en la libertad, es decir, en la moralidad. Por ello, la matriz política se deriva de la condición moral del hombre, o sea, de la autodeterminación absoluta de la voluntad general. El pensamiento de Rousseau acerca del poder es clave para comprender el punto de partida de la filosofía política moderna: la libertad se convierte en el valor central de la moralidad y ésta se transforma en el fundamento de la soberanía política.

[49]Cfr. Ibídem, p. 429.
[50]Cfr. TAYLOR, Charles. "La teoría kantiana de la libertad", en *Cuadernos de investigación de la sociedad filosófica Buenos Aires.* N° 3, 1997, pp. 121-122.

B) Autodeterminación moral e identidad.

Al hablar de la autodeterminación moral, Rousseau "corrige" las anteriores propuestas del *iusnaturalismo* ya que afirma que la libertad no puede consistir en la realización de los instintos o inclinaciones naturales, porque esto significaría quedar atado a las necesidades animales, desconociendo la propia libertad. La obediencia a la necesidad animal constituye el reinicio de la esclavitud humana bajo la forma de la dependencia a algo externo a la propia voluntad. Frente a esto, Rousseau considera que la libertad debe ligarse al reconocimiento y consideración de la propia voz interior. Ser libre significa mandarse a sí mismo, pero para que ello suceda, se debe estar preparado para escuchar qué cosas manda este sí mismo. Nuevamente Rousseau restituye el estudio de la identidad al ámbito de la moralidad y de la política. Ser autónomo significa conocer la voz de la propia conciencia, de la propia identidad. Sin embargo, el regreso al estudio de la propia naturaleza identitaria no debe ser concebido en términos puramente individualistas, sino atendiendo al bien y "al interés común".[51]

C) Hacia una República de Ciudadanos.

La teoría de Rousseau se torna relevante en la medida en que recupera la relación entre la libertad y el orden moral. Al mismo tiempo, cuando decimos que el conocimiento de la propia voz interior no expresa una postura individualista, queremos sostener que Rousseau recupera la perspectiva de la libertad republicana clásica. Esto significa que la libertad del individuo sólo puede llevarse a cabo y desarrollarse plenamente dentro del marco político, lo cual supone que la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos no es un atributo más entre otros, sino el atributo esencial que denota el ejercicio de la voluntad libre del hombre. Por lo tanto, la comunidad política debe constituirse como una república de ciudadanos. Es en este punto donde Rousseau desea conciliar la perspectiva particular con la universal mediante la doctrina de la voluntad general o "*moi commun*".

[51]Op. Cit., ROUSSEAU, Jean Jacques. *Du contract social*, en *Oeuvres complètes*, vol. III. P. 374.

D) Contrato social y dominación política.

La teoría del poder de Rousseau descansa sobre el supuesto de que la virtud social, como vimos, debe superar a la dominación. Esta comprensión del poder de soberanía como poder de autodeterminación interior propone a la libertad como el mecanismo superador de la desigualdad y de la injusticia social. Por lo tanto, la liberación del hombre de los poderes injustos (dominación) sólo puede llevarse a cabo por medio de la autodeterminación legal que opera a partir de la constitución del contrato social. El contrato social es el garante del restablecimiento de la "igualdad" entre todos los ciudadanos.[52]

E) Los efectos negativos de la voluntad general.

Frente al modelo hobbesiano del poder, basado en la soberanía indiscutible de la reunión de la fuerza pública por parte del estado, Rousseau proyecta un ordenamiento político de legitimación universal sobre la base de una "racionalidad" que brota del consenso de los corazones, o sea, de la voluntad general. De todas formas, la estructura de la voluntad general presenta las mismas consecuencias que el planteamiento desarrollado por Hobbes, en el sentido de que en vez de ser la voluntad del soberano la que determina la conducta legal indiscutible del estado político, es ahora la voluntad general interiorizada (que se desprende del contrato social) la que se ha transformado en absoluta. Por ello, el concepto de poder que va de Hobbes a Rousseau transita de una voluntad externa absoluta a "una soberanía popular internamente presente"[53]. Por lo tanto, si bien los fundamentos del poder en estos dos autores son diferentes, los efectos son idénticos. En cierto sentido, Rousseau acepta esta observación al sostener en una carta a Mirabeau,[54] del 26 de julio de 1767,

[52]Cfr. Ídem.
[53]Cfr. Op. Cit., HABERMAS, Jürgen. *Teoría y praxis*. P. 102.
[54]Honoré Gabriel Riquetti, conde de Mirabeau (1749-1791), constituye uno de los personajes más importantes de la Asamblea Constituyente. Dentro de la corriente de los fisiócratas, es un destacado precursor de las formas políticas que luego tomarán cuerpo en la Europa del siglo XIX.

que "no veo ningún punto intermedio soportable entre la más rigurosa democracia y el hobbesianismo más acabado".[55] Por supuesto que Rousseau, a diferencia de Hobbes, parte de la libertad absoluta para justificar el consenso de los ciudadanos, pero el problema se encuentra en la imposibilidad de pensar y aceptar las particularidades, los intereses privados, en suma, la diferencia. Esta voluntad general nuevamente anula las instancias particulares porque no es capaz de comprender la complejidad y pluralidad de la sociedad moderna. En todo caso, los acuerdos unánimes y absolutos que Rousseau pretende para las repúblicas deliberativas sólo son posibles donde las sociedades presenten un bajo grado de diversificación social o donde existan pequeñas ciudades-estados. Pese a ello, la intención de anular los intereses particulares por medio de la voluntad común no sólo es un objetivo político altamente improbable, sino además, profundamente peligroso. En efecto, la inapropiada relación entre lo particular y lo general llevan a Rousseau a concebir la existencia de una comunidad de intereses que, en rigor, no existe. El interés general de la sociedad, del cual habla Rousseau, termina asfixiando la diferencia entre las partes y anula la competencia de los intereses particulares. Rousseau invierte el planteamiento liberal que se encuentra en la teoría de Locke, ya que una sociedad bien formada no se origina a partir de la libre competencia de los intereses privados en un mercado desregulado, sino que se deriva del esclarecimiento del orden natural al cual acceden los ciudadanos en el marco de la legislación estatal.

E) Las dos vertientes del *"iusnaturalismo"*.

Rousseau constituye dentro de la tradición moderna la vertiente democrática del *iusnaturalismo*, al situar a la libertad humana en el fundamento del estado político. La otra vertiente como vimos, es, dentro del iusnaturalismo, la de Locke, la cual representa la perspectiva política liberal, ligada a la posesión individual y al desarrollo armónico del egoísmo individual.

Las dos vertientes coinciden en que el estado es un mal necesario y que el

[55]Op. Cit., HABERMAS, Jürgen. *Teoría y praxis*. P. 102.

gobierno se basa en un contrato. No obstante ello, existe una diferencia significativa entre los dos planteamientos clásicos, a saber: si en Rousseau, el individuo se realiza por medio de una cesión individual de derechos conforme a la voluntad general, con el fin de desarrollar su propia libertad, en Locke, la sociedad no es más que el reflejo de un estado de naturaleza que persigue el libre intercambio de bienes. Locke no percibe los efectos "alienantes" de una organización laboral y social que sólo vive para aumentar la riqueza personal y la dependencia indigna de unos hombres sobre otros. En cambio la visión de Rousseau, exige un mejoramiento moral del hombre, mediante el desarrollo de una vida virtuosa capaz de renunciar al lujo y a la perspectiva del egoísmo individual. Por ello, pese a la pérdida de libertad que supone el contrato social en relación con el estado de naturaleza originario, él aspira a una forma de organización en donde "cada cual ponga en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y cada miembro sea considerado como parte indivisible del todo".[56]

La diferencia entre la perspectiva liberal y la perspectiva democrática surge inmediatamente. Pues, mientras que en la teoría liberal de Locke el interés general se alcanza por medio de la libre competencia de los intereses particulares de los propietarios privados, en la teoría democrática de Rousseau, la armonía del orden natural se restablece en parte mediante la autoridad de las leyes, que en el estado social emanan de la voluntad libre de cada individuo.

Por eso, para el filósofo ginebrino, el orden de los derechos humanos sólo puede realizarse en el ámbito de los derechos civiles y la libertad, sólo puede alcanzarse en el estado social. El poder político tiene en Rousseau la misión de obtener algo muy parecido al orden natural, mediante la puesta en marcha de un estado social donde los derechos humanos se realicen plenamente en el marco de una sociedad democrática e igualitaria.

[56]Op. Cit., ROUSSEAU, Jean Jacques. *Du contract social*, en *Oeuvres complètes*, vol. III. P. 361.