



UNIVERSIDAD
DE LA REPUBLICA
URUGUAY



Facultad de
Humanidades y
Ciencias
de la Educación

MAESTRIA EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Tesis para defender el título de maestría

**Jean-Jacques Rousseau y las condiciones
morales de la democracia**

Marcelo Fernández Pavlovich

Director de tesis: Miguel Andreoli

Montevideo, 29 de abril de 2014

Sres. de la Comisión de Posgrado:

Avalo la presentación de la tesis de maestría en Filosofía Contemporánea de Marcelo Fernández Pavlovich “Rousseau y las condiciones morales de la democracia” de la que fui tutor.

Prof. Miguel Andreoli

Montevideo, 24/04/14

Índice

MAESTRIA EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA	I
Director de tesis: Miguel Andreoli.....	I
Resumen.....	V
1. Introducción.....	1
2. Estado de naturaleza.....	5
2.1 El estado de naturaleza como hipótesis de trabajo.....	8
2.2 Crítica a la sociedad contemporánea.....	11
2.3 El hombre natural.....	16
3. Sentimientos naturales	23
3.1 Amour de soi.....	24
3.2 Baruch de Spinoza.....	26
3.3 Thomas Hobbes	30
3.4 G.W.F. Hegel.....	31
3.5 Pitié.....	35
4. El contacto con los otros	42
4.1 Primeros cambios.....	43
4.2 Un nuevo sentimiento: el amour propre.....	45
4.3 Alteración de las relaciones sociales.....	50
5. Amour propre: la clave.....	56
5.1 Los peligros del Amour Propre.....	59
5.2 Llanto, placer por la dominación y primer principio activo	61
5.3 Consecuencias políticas del desarrollo de un amour propre excesivo	68
5.4 El pacto que lleva a la disolución del estado de naturaleza.....	70
6. Amour propre: una lectura alternativa	75
6.1 Remediar su exceso.....	76
6.2 La educación doméstica como respuesta.....	82
6.3 Las instituciones políticas como respuesta.....	85
6.4 La otra cara del amour propre	88
7. Una nueva asociación política	95
7.1 Voluntad general	95
7.2 Voluntad general e Isaiah Berlin.....	98
7.3 ¿Libertad como autodomínio, como no-interferencia o como no- dominación?	107
7.4 Voluntad general y obediencia	116
7.5 Voluntad general y amour propre	128
8. ¿Qué instituciones merecemos?.....	133
8.1 Legitimidad.....	141
8.2 Control	149
9. Consideraciones finales.....	164
Bibliografía.....	185

Resumen

La obra de Jean-Jacques Rousseau ha atravesado prácticamente todas las ramas de la filosofía. En consecuencia debe considerarse como un todo: es imposible analizar su teoría política dejando de lado sus postulados éticos, antropológicos y hasta pedagógicos, ya que se dejarían huecos importantes y se correría el riesgo de marcar sinsentidos o contradicciones a causa de haber tomado una parte por el todo.

Partir del análisis del estado de naturaleza propuesto por el autor, relacionando sus postulados principales con otros similares planteados por autores contemporáneos o muy próximos a los tiempos vividos por Rousseau nos permitirá encontrar las bases morales y antropológicas de su teoría. Dentro de ella, hay un elemento significativo: el amour propre. Del desarrollo de este sentimiento, que surge cuando el ser humano entra en contacto con los otros, depende una serie de variables que entran en juego a la hora de reflexionar sobre las reglas de la vida en sociedad.

El contractualismo rousseauiano descansa sobre una crítica a la sociedad del momento y al ciudadano burgués que surge con ella, así como también lo hace sobre un régimen democrático apoyado en dos conceptos que han llegado a ser vistos como contradictorios: libertad y voluntad general. Este trabajo intentará mostrar que no hay contradicción entre ambos conceptos. Asimismo, que el amour propre y su adecuado desarrollo resulta un elemento clave, que vincula lo moral con lo político en Rousseau, existiendo un lazo directo entre este sentimiento y el concepto de voluntad general.

Por último, vemos la vigencia del planteo político de Rousseau en la discusión entre el republicanismo y las tesis liberales, más precisamente en su

conexión con la teoría neo republicana de Philip Pettit. A pesar de ciertas consideraciones que dejan la teoría política de Rousseau fuera de las democracias que tienen que ver con la idea de deliberación – lo cual será discutido – vemos significativas conexiones entre la idea de voluntad general y los rasgos centrales del republicanismo contemporáneo.

Palabras clave: Rousseau - Moral - Democracia - Republicanismo

Abstract

The work of Jean -Jacques Rousseau has spanned virtually philosophy areas. Therefore, it must be considered as a whole: it is impossible to analyze their political theory aside ethical, anthropological and even pedagogical principles, since it would leave major gaps and risk scoring nonsense or contradictions because of having taken part as the whole.

The analysis of the state of nature proposed by the author, relating its main tenets with similar raised by contemporary authors or very close to Rousseau allows us to find the moral and anthropological bases of his theory. There is a significant element in rousseanian theory: the amour propre. The development of this feeling, which arises when humans come into contact with others, depends a number of variables that come into play when thinking about the rules of life in society.

Rousseau's contractualism rests on a critique of the society of the time and the bourgeois citizen who comes with it as well as it does on a democratic regime based on two concepts that have come to be seen as contradictory: freedom and general will. This work will attempt to show that there is no contradiction between them. Also amour propre and its proper development is a fundamental key that

links morality with politics in Rousseau, and there is a direct link between this feeling and the concept of general will.

Finally, we the political proposal of Rousseau is alive in the discussion between republicanism and liberal thesis, more precisely in connection with the neorepublican theory of Philip Pettit. Despite certain considerations that leave the political theory of Rousseau out of democracies related with the idea of deliberation - which will be discussed - see meaningful connections between the idea of general will and the central features of contemporary republicanism.

Keywords: Rousseau - Moral - Democracy - Republicanism

1. Introducción

Nos separan bastante más de doscientos años desde que Jean-Jacques Rousseau nos legó su teoría política. En ese sentido, una pregunta pertinente podría plantearse respecto al sentido de su análisis en el momento actual. Una respuesta posible descansaría en la apelación a que buena parte de la comunidad que trabaja en temas de filosofía política no han dejado jamás de ver y rever las tesis rousseunianas y tal vez dicho argumento ya pudiere ser considerado suficiente. Pero hay algo más, que tiene que ver con la pertinencia de dichas teorías a las dinámicas políticas actuales o, planteándolo mejor, con la crítica a las dinámicas políticas actuales y a su posible reformulación.

La vigencia de Rousseau queda también demostrada por las críticas que le han sido formuladas por autores contemporáneos. Dichas críticas se concentran en una doble vertiente, pero terminan focalizándose en un único golpe. Por un lado, la crítica que proviene del tronco mayoritario de las corrientes liberales, que ven en Rousseau sino un defensor directo del totalitarismo, por lo menos alguien que ha proporcionado un arsenal teórico considerado engañoso por estos autores, pues en nombre de la defensa de la libertad, ha servido para fundamentar diversos regímenes absolutistas y totalitarios esparcidos por los siglos XVIII, XIX y XX. Por otro lado, existe una vertiente que encuentra en la dispersión de la obra rousseuniana un cuerpo incoherente y contradictorio que no logra tomar una forma argumental cohesionada. En ambos casos, la mayor parte de la crítica está concentrada en el trabajo que hace Rousseau sobre los conceptos de libertad y voluntad general, como en las lecturas que realizaron Isaiah Berlin (2004) y Patrick Riley (1970), teniendo entre nosotros los ejemplos de Pablo Da Silveira (2000) y Helena Béjar (1982). Riley reconoce que el planteo rousseuniano, fundamentalmente por no ser sistemático, puede ser objeto de crítica y ser leído como confuso o incluso contradictorio en algún caso, lo cual no obsta para que

realice un importante trabajo para llegar a sostener la ausencia de contradicciones en la obra de Rousseau, en tanto se la logre visualizar de forma completa.

Cierto es que la forma en que el filósofo ginebrino enfrentó los problemas que decidió encarar fue en gran medida asistemática, en función de su rechazo a filosofar de un modo excesivamente abstracto, cosa que reprochó abiertamente.¹ En el caso de Rousseau, existe una intensa unión entre su fuerza literaria y el poder de su pensamiento, que en muchos casos hay que buscar con detenimiento detrás de su estilo; si no lo hacemos puede que no apreciemos las complejidades de un pensamiento a menudo intrincado, que puede llegar a deslumbrarnos a través de su expresividad. Si bien el lenguaje expresivo y seductor de Rousseau no puede ser imitado y, además, no se adecuaría al estilo que tienen hoy las tesis en filosofía, se intentará tener presente ese estilo a lo largo de este trabajo, de forma de no quebrantar lo que ha sido descrito como “la unión de la fuerza literaria con el poder del pensamiento” (Rawls, 2009: 246).

Uno de los objetivos de este trabajo es mostrar que los conceptos de libertad y voluntad general no son contradictorios ni excluyentes. A partir de su célebre frase respecto a “quien se niegue a obedecer la voluntad general será obligado por todo el cuerpo, lo cual no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre” (1780-1789, CS: 14), se ha realizado una lectura que ha pretendido encontrar un sesgo totalitario en Rousseau, acusándolo de enemigo de la libertad. La originalidad del planteo rousseauiano ha llevado a eso, como se verá en el cuerpo del trabajo, donde se mostrará que libertad, obligación y voluntad general se implican y necesitan mutuamente.

¹ “Tan sólo preguntaré qué es la filosofía, ¿qué contienen los escritos de los filósofos más conocidos? ¿Cuáles son las lecciones de estos amigos de la sabiduría? Escuchándolos, ¿acaso no se los tomaría por un conjunto de charlatanes, cada uno de los cuales gritara por su lado en una plaza pública: Venid a mí, pues sólo yo no engaño? Uno pretende que no hay cuerpo y que todo es representación. El otro que no hay más sustancia que la materia, ni más Dios que el mundo.” (1780-1789, DCA: 55-56)

Ahora bien, para llegar a esos conceptos, debemos atravesar la concepción antropológica y moral de Rousseau, que son los que de alguna manera preparan el terreno para que se pueda entrar en la fase política. Concebimos la obra del autor ginebrino como un todo, y sostenemos que es imposible analizar su teoría política dejando de lado sus postulados éticos, antropológicos y hasta pedagógicos, ya que se dejarían huecos importantes y se corre el riesgo de marcar sinsentidos o contradicciones, que seguramente retoman el sentido y la dirección cuando logramos una perspectiva de la fotografía completa de la obra rousseuniana. Asimismo, sostenemos que una de las posibles claves que otorga unidad a la pluralidad de facetas de la obra rousseuniana es la moral. Cabe recordar que no en vano fue calificado como el Newton del orden moral por Immanuel Kant: “De la misma manera en que Newton ha puesto al desnudo el orden y la regularidad del mundo exterior, Rousseau ha descubierto la naturaleza escondida del hombre (...) La filosofía no es, en suma, otra cosa que el conocimiento práctico del hombre.” (2004: 247). Es claro que las reflexiones morales del ginebrino no las encontramos establecidas en un solo lugar, sino que entretienen prácticamente la totalidad de sus escritos. En este sentido, resulta necesario entrar en los planteos sobre el estado de naturaleza y sus distintas fases, así como también relacionar los postulados allí contenidos con otros similares planteados por autores contemporáneos o muy próximos a los tiempos vividos por Rousseau. Encontramos en la antropología rousseuniana un elemento clave, que determinará el sentido moral del ser humano. Nos estamos refiriendo al *amour propre*, un sentimiento que se despierta en el hombre cuando entra en contacto con los otros y que, sostenemos, resulta bisagra a la hora de tomar un camino moral, el que, a su vez, deberá entroncarse con el camino político según la teoría rousseuniana. A su vez, manejamos la hipótesis de que la visión que se tenga de este sentimiento es clave para mantener una visión fragmentada o unívoca de su obra.

Una vez establecidas esas bases, podremos entrar en aquellos conceptos políticos fundamentales de Rousseau que dejaron una marca y se han seguido discutiendo hasta nuestros días, como libertad, igualdad y voluntad general. En

este sentido, entendemos que hay una vinculación directa entre el sentimiento de *amour propre* y el concepto de voluntad general: de lograr una elaboración adecuada de dicho sentimiento, resultaría posible reconocer en nosotros el horizonte de la voluntad general. Veremos también como el concepto de voluntad general fue cuestionado, ya que a través del mismo se ha calificado a Rousseau como enemigo de la libertad (Berlin, 2004), frente a lo cual fijaremos posición.

Por otra parte encontramos vigentes los planteos de Rousseau en los desarrollos del republicanismo en su discusión con las tesis liberales, más precisamente, en la teoría neo republicana de Philip Pettit. Suele entenderse que Rousseau mantendría su lugar como un vigoroso antecedente defensor del republicanismo – afirmación que podemos encontrar de forma clara en lo expresado por el mismo Rousseau (1780-1789, CS: 204-205), quien llama república al cuerpo social que emerge del contrato y además hace reposar buena parte de su fundamentación en el ejemplo de las viejas repúblicas de Roma y Esparta – pero se alejaría del marco de una democracia en la que prevalezca lo deliberativo (Elster, 2001) y se plantea que su teoría es demasiado demandante para ser sostenida en las sociedades complejas actuales (Pettit: 1999). Sin embargo, a pesar de estas consideraciones entendemos que hay significativas conexiones entre la idea de voluntad general y los rasgos centrales del republicanismo contemporáneo.

El ginebrino dedicó tres obras enteras de tinte autobiográfico, que tuvieron gran influencia en la sensibilidad del romanticismo: *Confesiones*, *Rousseau juez de Jean-Jacques* y *Las ensoñaciones del paseante solitario*. Son obras de gran valor en tanto remarcan el énfasis en la autenticidad y la integridad, y también el esfuerzo por la autocomprensión y, de la mano de ello, superar la alienación a la que estamos sometidos en nuestras sociedades contemporáneas. Sin embargo, entendemos que la concentración en este camino puede distraernos de nuestros principales objetivos, de modo que centraremos nuestra atención en la obra moral, política y pedagógica de Jean-Jacques Rousseau.

2. Estado de naturaleza

Para considerar la teoría política rousseuniana es necesario tomar en cuenta sus bases morales y antropológicas. En función de ello, esta relación es evidente en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres* (*Segundo Discurso*, de aquí en adelante) donde Rousseau intentará, en primer lugar, conocer al hombre tal cual es, lo cual supone la tarea de hacer abstracción de todo aquello que la sociedad le ha ido agregando a lo largo de los años, para recién allí poder considerarlo tal cual la naturaleza lo había formado. Se trata de un trabajo de deconstrucción que no resultará para nada sencillo, pues se está realizando desde el lugar opuesto al cual se quiere llegar. Por otra parte, Rousseau se postula como el único de los teóricos que ha logrado pensar el origen en cuanto tal, sin caer en la trampa de proponer como punto de partida aquello a lo cual pretendemos llegar, habiendo proyectado en ese origen categorías pertenecientes a un resultado y no a un estado original.

Según Rousseau, el error en el que han caído los autores que lo antecedieron al trabajar sobre el estado de naturaleza, tiene que ver con no haber considerado la posibilidad de que dicho estado sea radicalmente diferente de lo que el ser humano aparenta ser actualmente, como explica a continuación:

“Los filósofos que examinaron los fundamentos de la sociedad sintieron todos la necesidad de remontarse hasta el estado de naturaleza, pero ninguno llegó a hacerlo. (...) Finalmente todos, hablando sin cesar de necesidad, de avidez, de opresión, de deseos, de orgullo transportaron al estado de naturaleza ideas que habían tomado en sociedad. Hablaban del hombre salvaje y pintaban al hombre civil.” (1780-1789, DO: 44; 2008: 280)

Thomas Hobbes, por ejemplo, describe personas cuyo carácter y objetivos ya han sido moldeados por determinadas condiciones culturales. El estado natural presentado como estado de guerra por el inglés, incluye como punto de partida las pasiones de orgullo y vanidad, que para Rousseau presupondrían un desarrollo

intelectual y cultural previo, lo cual debería tener como antecedente la existencia de ciertas instituciones sociales. De esta forma, se han supuesto en el estado natural significados, propiedades, categorías, que solamente podían existir bajo otras condiciones y no bajo las originales, condiciones que solamente podían aparecer después, en el estado civil. Esos esfuerzos permanecieron en la sociedad que les era presente. Esta recurrencia a ese tipo de origen no es otra cosa que el enmascaramiento de la justificación de lo que es o de lo que está dado, del estado social correspondiente con los hechos consumados o con el estado social que se desea. Existía razón en la necesidad de recurrir al estado natural y pretender alcanzar el origen del problema que tenían entre manos, pero no consiguieron llegar al verdadero estado de naturaleza, sino solamente a un falso origen, ya que no es más que la transferencia del propio resultado al origen de las cosas.

Rousseau está esbozando una crítica al hecho consumado, pero también a quienes esperan justificar el porvenir de la sociedad fundándola en los orígenes. Cuesta mucho pensar en un estado en el cual el ser humano vivía de forma aislada, donde el encuentro con los otros se produce solamente de forma fortuita o en algún caso de extrema necesidad. Cuesta mucho, además, pensar en un ser humano despojado prácticamente de razón – “...me atrevo a asegurar que el estado de reflexión es un estado antinatural...” (1780-1789, DO: 53; 2008: 290) – y que no parece diferenciarse mucho del resto de los animales que habitan el planeta, DAR ya que si bien en la época lo distintivo del hombre sobre los demás animales era la razón como capacidad, no es esto lo que resulta específico del ser humano en el estado de pura naturaleza para Rousseau:

“Todos los conocimientos que exigen reflexión, todos los que se adquieren únicamente por el encadenamiento de las ideas y no se perfeccionan sino sucesivamente, parecen estar completamente fuera del alcance del hombre salvaje.” (1780-1789, DO: 137, nota 6; 2008: 323)

Ciertamente, no se trata de un estado imposible desde un punto de vista lógico, pero no reviste casi plausibilidad. La necesidad de su postulación se encuentra en el hecho de que la naturaleza está presente, pero olvidada o perdida,

y éste es el trabajo que realiza Rousseau como forma de recuperación. La naturaleza está marcada y enmascarada por toda la historia de sus modificaciones, por los efectos de lo que ha sido su historia. De alguna manera está extrañada en su historia real y lo que reina en este mundo presente es el resultado de esa extrañación, así como reina también sobre los filósofos que han intentado rastrear el origen. Dentro de ese mismo círculo se encuentra la razón, aquel concepto que haría progresar y emanciparía el ser humano, tan defendida por los *philophes* que compartieron el siglo con Rousseau y que, por formar parte de dicho círculo, sería objeto de crítica y reformulación por este último.

A su vez, el estado de naturaleza formulado por Rousseau tiene cierto aroma paradisiaco, ya que la misma naturaleza es suficiente para cubrir las necesidades de todos los seres humanos. No hay lugar allí para la necesidad extrema, los hombres no tienen necesidad de luchar por su supervivencia, al existir un supuesto de abundancia opuesto a lo planteado anteriormente por Hobbes al referirse a un estado original. El autor inglés nos propone un estado en el cual los hombres entran en conflicto por sus objetos de deseo, de lo cual es posible inferir por lo menos cierta escasez de éstos² en relación a los seres humanos que los desean. Asimismo, el propio Rousseau plantea la posibilidad de inexistencia de ese estado al que refiere en su relato, refiriéndose a él como “ya inexistente, que quizás nunca haya existido, que probablemente no existirá jamás...” (1780-1789, DO: 33; 2008: 271). ¿Cómo hacemos para rescatar las posibilidades teóricas de un estado cuasi ficcional?

² Ya que, de lo contrario, la reacción inmediata del hombre natural, por un principio de economía, sería la de ir a tomar otro objeto en lugar de sumergirse en el conflicto, situación que seguramente le acarrearía un gasto de energía mucho mayor.

2.1 El estado de naturaleza como hipótesis de trabajo

A esto se suma otra dificultad, que tiene que ver con el modo en el cual Rousseau va realizando su descripción ya que, si bien el uso moderno de la noción de estado de naturaleza tiene sentido como hipótesis normativa para evaluar normativamente la organización estatal de la sociedad, a medida que avanza el relato, parece ir perdiendo el carácter hipotético. La narración va ganando en seguridad e intensidad y se va transformando en una evocación de lo que fue un lugar ideal para vivir, como bien nota Jean Starobinsky (1983). He allí una de sus complejidades, lo que ha llevado a interpretaciones de Rousseau que lo ponen como un adalid en defensa de un supuesto paraíso que, además, puede resultar inexistente según admite el propio Rousseau. Una de las críticas más ácidas y directas es la de Voltaire, que en carta al filósofo ginebrino afirma lo siguiente: “Nunca se había empleado tanto ingenio en querer volvernos tontos; al leer vuestra obra dan ganas de andar a cuatro patas. Sin embargo, dado que abandoné esa costumbre hace más de sesenta años, me resulta desafortunadamente imposible retomarla nuevamente.” (citado en Zaretsky-Scott, 2009: 47). Pero Rousseau no está idealizando un momento histórico, ni describiendo una etapa deseable, en el sentido de ser una finalidad a la cual deseáramos llegar. No está abogando por un retorno a esa pureza natural ya que, en caso que alguna vez haya existido, no hay posibilidad de vuelta atrás. A partir del establecimiento de los primeros vínculos estrechos entre los seres humanos, Rousseau no afirma en ningún momento que podamos ser completamente independientes los unos de los otros. El estado original del hombre tal cual es descrito por el ginebrino, no podrá ser recuperado jamás, como afirma hablando de sí mismo en tercera persona (por las características de la obra citada, dado que en ella Rousseau dialoga con Jean-Jacques):

“Pero la naturaleza humana no retrocede jamás y no se remonta hacia los tiempos de inocencia e igualdad una vez que los ha abandonado; este es uno de los principios sobre el que más ha insistido. Se han obstinado en acusarle de querer destruir las ciencias, las artes, los teatros, las academias y

sumergir de nuevo al universo en su barbarie primitiva, y él ha insistido siempre por el contrario en la conservación de las instituciones existentes, sosteniendo que su destrucción no haría más que quitar los paliativos dejando los vicios y sustituir el bandidaje por la corrupción.”(1780-1789,RJ:383-384; trad, MF)

La elaboración rousseauiana toma la forma de un relato histórico. Pero solamente toma la forma, ya que sus pretensiones son metodológicas: lo que Rousseau cuenta no es la historia de la humanidad tal como ésta supone haber sido, sino que presenta una hipótesis de trabajo que nos permite explicar cómo se ha llegado a vivir de la forma que se vive en la sociedad moderna, a través de un pretendido recorrido desde el estado original de la humanidad hasta nuestros días. En sus propias palabras: “No se deben tomar como verdades históricas las investigaciones en las que se pueda entrar sobre este tema, sino solamente como razonamientos hipotéticos y condicionales (...), semejantes a los que hacen todos los días nuestros físicos sobre la formación del mundo” (1780-1789, DO: 45; 2008: 281); el relato que encontramos en el *Segundo Discurso* es entonces un supuesto conjetural, con la finalidad concreta de explicar la naturaleza de la desigualdad, así como su reversibilidad o irreversibilidad, el relato cumple con la función de ser un modelo positivo, un ideal regulador.

Lo que hace entonces Rousseau es postular un estado de naturaleza ficticio pero necesario para entender a la sociedad civil y al hombre, no solamente en su ser actual, sino también en su deber ser. No el deber ser de la organización política de la sociedad, sino el deber ser del propio ser humano. No pretende recrear un estado originario de la humanidad cuya existencia pudiese ser comprobada y demostrada. Sus reflexiones toman en cuenta una naturaleza hipotética, con el objetivo de echar luz sobre problemas actuales, no para describir su origen real. Rousseau no está hablando de hechos, está en busca del derecho y de la razón, se busca establecer una idea reguladora. La existencia o no de ese estado es un detalle insignificante, lo que realmente importa es ganar conocimiento de la naturaleza humana, en tanto aquello que es originario en el hombre. Allí su filosofía aparece interviniendo para darle al orden establecido – y también a los

proyectos y teorías políticas – el carácter de ilusorios y la necesidad de justificarlas ante un cierto modo de entender la naturaleza humana.

Siguiendo a Starobinsky (1983), habría dos interpretaciones posibles respecto a una naturaleza que se encontraría o bien olvidada, o bien perdida. La interpretación que surge de esa última opción incrementaría el carácter posiblemente pesimista del pensamiento rousseauiano: hubo una vez una naturaleza humana, con determinadas características, gracias a las cuales el hombre podía vivir en paz, pero esa naturaleza se perdió, es irrecuperable, así como también es irrecuperable lo que se fue con esa pérdida. En cambio, si optamos por la interpretación de una naturaleza oculta u olvidada, admitimos la posibilidad de que haya algo por develar:

“De igual forma que a la estatua de Glauco, a la que el tiempo, el mar y las tempestades habían desfigurado tanto que parecía menos un dios que una fiera salvaje, así el alma humana, alterada en el seno de la sociedad por mil causas reproducidas sin cesar, por la adquisición de multitud de conocimientos y errores, por los cambios acaecidos en la constitución de los cuerpos y por el continuo conflicto de las pasiones, por así decirlo ha cambiado de apariencia hasta el punto de ser casi irreconocible...” (1780-1789, DO: 31-32; 2008: 269)

Si logramos develar lo que hay debajo de todas las alteraciones que ha sufrido la estatua de Glauco³, podríamos inferir tal vez que debajo existe una naturaleza que no ha sufrido ninguna pérdida de sustancia y permanece inalterable. Si bien es muy difícil percibirlo en la sociedad civil, sería algo que está oculto, pero que aun permanece en los hombres: “¿o no es la cara original más que una ficción destinada a servir de norma ideal para aquel que quiere interpretar el estado actual de la humanidad?” (Starobinsky, 2000: 24). Por otra parte, esa cita no habla de algo que ha cambiado de apariencia hasta ser

³ Este mito platónico, presente en “La República” refiere caída de Glauco o en las aguas después de haber quedado prendado de su reflejo, y cómo arrastrado hacia las profundidades marinas, fue perdiendo el recuerdo de su divino origen. Recubierto por algas, conchas y arenas, el dios ha olvidado quién es y ahora se desplaza por el fondo del océano como un monstruo abominable y deforme. (Platón, 1970: 611c)

absolutamente irreconocible, sino “casi irreconocible” y ese “casi” puede bastar para el reconocimiento de lo que alguna vez estuvo debajo. Por lo tanto, en ciertas condiciones y bajo la crítica rousseaniana al falso origen establecido por otros autores, parece posible el acceso al conocimiento del hombre natural, al origen que se está buscando. Podríamos afirmar que esa cara original, oculta por esas “mil causas” y por esa “adquisición de multitud de conocimientos”, es una especie de ficción destinada a servir como modelo para evaluar el estado actual de la humanidad. Una ficción de la que no hay huellas que podamos observar, lo cual supondría una pérdida de hecho. En ese sentido, es posible preguntarse si esta pérdida no tiene la función de aislar a ese estado-modelo en su pureza, sustrayéndolo a cualquier tipo de transformación a través de la observación de los hechos, reservándolo exclusivamente para la posición del corazón, aquellas pasiones espontáneas encargadas de conducir a la razón también en un estado de pureza.⁴

2.2 Crítica a la sociedad contemporánea

Esa tarea de develar el conocimiento de esa naturaleza humana será lo que establezca las bases de su crítica a la sociedad contemporánea. De todas formas, cabe aclarar que Rousseau no está tratando de generar una dicotomía insalvable entre aquel hombre natural y el hombre civil. Si así fuera, estaría rechazando de forma total los vínculos sociales y también las adquisiciones que la vida social ha traído consigo, como podría serlo cierto nivel de comodidades y otros elementos que han suavizado la vida del hombre. Por otra parte, eso nos llevaría a la aspiración de un regreso al estado de naturaleza, lo cual es imposible según el autor, como ya hemos mencionado. La imagen de la estatua de Glauco nos ayuda a pensar en los motivos por los cuales Rousseau propone ese estado de naturaleza:

⁴ El uso que hace Rousseau del término *cœur* en su obra va más allá de una mera apelación a los sentimientos, sino que refiere a nuestras pasiones espontáneas y más inmediatas.

rastrear esos orígenes nos permitirá saber si aun queda algo de aquel ser humano que pueda resultar recuperable, es el parámetro ante al cual el ser humano puede medirse y tomar acciones para cambiar la desigualdad reinante (camino que más adelante el autor recorrerá en *El Contrato Social*).

Es decir, según Rousseau, el verdadero saber del ser humano no debe ser buscado en la etnología ni en la historia. Para encontrarlo debe recorrerse el camino de la interioridad, la fuente está en el auto-conocimiento. Para distinguir el hombre natural del hombre civil o artificial no debemos remitirnos a épocas prehistóricas ni salir a recorrer cada rincón geográfico existente, más allá de los marcados esfuerzos antropológicos realizados por Rousseau en el *Segundo Discurso* en sus alusiones a los indígenas hallados en América, sino que es algo que se encuentra en el interior de cada uno de nosotros, y es allí donde debe realizarse la búsqueda. El propio Rousseau admite las notables dificultades de realizar esa tarea de sacarlo a la luz, dado el grosor de su artificiosa envoltura. ¿Cabe la posibilidad que desde el plano de la interioridad se verifique una naturaleza real y efectiva? Según Mondolfo (1962), hay en Rousseau un llamado a dicha interioridad, al sentimiento inmediato y la espontaneidad activa, el lugar donde se encontraría la virtud según su *Discurso sobre las artes y las ciencias* (de aquí en más, *Primer Discurso*):

“¡Oh, virtud! Ciencia sublime de las almas sencillas,
¿son necesarios tantos esfuerzos y tanto aparato para conocerte?
¿No están tus principios grabados en todos los corazones y no
basta la voz de tu conciencia en el silencio de las pasiones?”
(1780-1789, DCA: 60; 2008:247)

Desde este punto de vista, hay un conflicto en el ser humano, entre aquel salvaje que vivía en el estado de naturaleza y el individuo de hoy, civilizado y socializado. Dicho conflicto enfrenta su exterioridad con su interioridad, y se da en términos morales: el salvaje vive en sí mismo, en tanto el ciudadano lo hace siempre fuera de sí, “en el tejido artificial de la sociedad ha perdido su yo real” (Bosanquet, 1912; en Mondolfo, 1962: 38). Aunque parezca contradictorio, ese

llamado a la interioridad será el intento por aproximarlo a una libertad que lo aleje del egoísmo.

El individualismo y el egoísmo provienen de la sustitución de bienes interiores por exteriores, el interés material supone que “la necesidad física aparta a los hombres en lugar de acercarlos” (1780-1789, E2: 61; 2008: 334) Esa búsqueda de la interioridad será la que posibilite la conexión entre el individuo y el bien común, lo cual veremos más adelante.

En este sentido, la creación de un estado de naturaleza por parte del filósofo ginebrino no apunta a la reivindicación de una supuesta insociabilidad, de una intangible animalidad, de una pureza originaria del ser humano o de la idealización del hombre primitivo de la que es acusado por su antiguo amigo Charles Bordes (en Havens, 1968:10). De esa forma, Rousseau está puntualizando el alto precio que pagamos por el pasaje de la animalidad a la sociabilidad. Esa descripción cumple una función crítica del hombre civil, y está acompañada además de una denuncia a los refinamientos de la cultura, cuyas reglas de cortesía han hecho de la hipocresía una virtud, del desarrollo de los conocimientos que condujeron a olvidar los principios morales, y de las sutilezas de la retórica que han servido a enmascarar la alienación política de los hombres, como ya apuntaba en el *Primer Discurso*:

“Reina en nuestras costumbres una uniformidad vil y engañosa; y todos los espíritus parecen haber sido vaciados en un mismo molde: en todo momento la cortesía exige, la conveniencia ordena; en todo momento se siguen los usos, nunca nuestro orden natural. (...) No más amistades sinceras, no más confianza fundada. Las sospechas, las desconfianzas, los temores, la frialdad, la reserva, el odio, la traición se esconderán bajo ese velo uniforme y pérfido de cortesía, bajo esa urbanidad tan alabada que debemos a las luces de nuestro siglo.” (1780-1789, DCA: 31-32; 2008: 220)

El hombre ha dejado atrás la transparencia, y cuando no puede ser aquello que desea ser – en muchos casos, ser aquello que es valorado por los demás – intentará parecerlo, iniciando el camino hacia la hipocresía. Desde ese punto, hay

un solo paso al surgimiento del camino a la desigualdad “y al mismo paso hacia el vicio: de estas primeras preferencias nacieron por un lado la vanidad y el desprecio, por otro la vergüenza y la envidia” (1780-1789, DO: 95; 2008: 332). La corrupción, esa pérdida de libertad – “El hombre ha nacido libre y se siente prisionero” (1780-1789, CS: 190; 2008: 42) – e igualdad – “Alguno que se cree dueño de los demás no es menos esclavo que ellos” (1780-1789, CS: 190; 2008: 42) – que el hombre poseía naturalmente, tiene un origen político y sus vicios no pertenecen al hombre original, sino al hombre mal gobernado. Esta idea tiene el carácter de consoladora, ya que muestra que estas desgracias humanas no son una fatalidad y son posibles de remediarse. Claro que no a través de un retorno a las condiciones en las que se vivía en el estado de naturaleza, sino transformando las instituciones políticas de la sociedad, tarea que en un sentido positivo el autor encarará en *El Contrato Social*.

Por otra parte, hay que tomar en cuenta el contexto en el que escribe Rousseau. Cuando habla de “los filósofos que han examinado los fundamentos de la sociedad” (1780-1789, DO: 44; 2008: 280), está realizando una referencia, entre otros, a Hobbes, sobre quien afirma directamente lo siguiente, por más que no lo nombre en este caso:

“Al razonar sobre los principios que establece, este autor debió decir que, como el estado natural es aquel en donde el cuidado por nuestra conservación es menos perjudicial para la del prójimo, este estado es, por consiguiente, el más propicio para la paz y el más conveniente para el género humano. Y dice precisamente lo contrario, por haber hecho entrar a despropósito, en la preocupación por conservarse del hombre salvaje, la necesidad de satisfacer multitud de pasiones que son obras de la sociedad y que han hecho necesarias las leyes.” (1780-1789, DO: 73; 2008: 310)

Si bien al ser humano en estado de pura naturaleza, descrito en el *Segundo Discurso*, le pertenecen ciertos atributos que desarrollaremos más adelante, la dirección que tome su desarrollo individual dependerá del grado de desarrollo de las relaciones con sus iguales. En este sentido notamos que Rousseau refiere a un ser histórico en tanto producto de un estado de cosas, lo que

no fue tomado en cuenta por el filósofo inglés, según el pasaje que hemos citado, y que tampoco toman en cuenta sus predecesores. De hecho, tanto la racionalidad como la moralidad se desarrollarán de la mano de las relaciones sociales, cuando el ser humano se encuentre en una etapa distinta y posterior del estado de naturaleza. La existencia colectiva, que aparecerá en ese período, le dará al ser humano su etapa de mayor dicha, pero a su vez introducirá los mayores obstáculos en contra de su felicidad. Hemos visto entonces cómo ese estado de naturaleza que raramente parece tener algún componente humano, resulta a la vez una ficción y una necesidad, un relato poco creíble si queremos tomarlo en términos de orígenes reales y como racconto histórico, pero necesario si lo que pretendemos hallar es el verdadero origen. A su vez, es consistente con la intención de mantener en las cercanías un espejo en el cual el ser humano pueda mirarse, ya no para volver a ser quien del otro lado del espejo, sino para compararse con éste y poder juzgar su actual estado a partir de dicha comparación.

Ahora bien, dicho contexto de pensamiento y la crítica a la cual lo somete Rousseau, obliga al ginebrino a alejarse de la razón, como método de trabajo, ya que ésta forma parte de la desnaturalización a la que nos ha sometido la sociedad civil, esa razón reproduce el esquema filosófico dominante aquel momento sobre la naturaleza. De allí que Rousseau recurra al corazón, en el sentido que explicamos anteriormente, concebido como el acceso inmediato al estado original, al estado de pura naturaleza: “Abandoné, pues, la razón y consulte a la naturaleza, es decir, el sentimiento interno que dirige mi creencia independientemente de mi razón” (1928, Carta a Vernes: 175; trad. MF). Pero Rousseau no está hablando de un método encaminado por pasiones carentes de razón, ni tampoco se trata de una apelación a un sentimiento místico, se trata de un corazón que piensa, un corazón que conduce y dirige a la razón. No se trata de una exclusión absoluta de la razón, sino del ejercicio de ésta bajo la conducción del corazón. En tanto la razón de los *philosophes* es luz natural, Rousseau refiere a la voz de la naturaleza, una voz interior que solamente el corazón es capaz de escuchar, ya no se trata de una luz y una visión, sino de una voz y de un oído que debe estar pendiente de la

interioridad. Está claro que, al igual que la razón, este corazón no tiene una referencia objetiva en la que apoyarse, se trata de una toma de distancia crítica frente a todas las construcciones de la razón existente, de aquella razón reformadora del Iluminismo. El corazón atento a la voz interior de la naturaleza significa un rechazo a todas las teorías del falso origen, al mismo tiempo que anuncia una búsqueda distinta, que nos llevara al estado de pura naturaleza y a los principios inscriptos en ella.

Que Rousseau haya dejado de lado que el relato cuente como hecho histórico – es decir, la historia tal como efectivamente aconteció – no significa que renuncie a la idea de un devenir histórico, como hemos mencionado, pues es ese mismo suceder el que le permite dar una explicación plausible de la alteración que ha sufrido la humanidad desde sus orígenes. De esta manera, Rousseau muestra que esta serie de cambios no es natural, no estamos condenados a padecerla por la eternidad. La propia cuestión formulada por la Academia de Dijon – Cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres y si está autorizada por la ley natural – admite la posibilidad de una desigualdad de carácter político y, como el origen de la misma no coincide con el génesis de la humanidad, ya que en ese caso estaríamos refiriéndonos a una desigualdad natural o, por lo menos, original, algo tiene que haberse visto alterado o trastocado para que ello sucediera. ¿Cuáles son esos cambios que trastocaron el orden de cosas establecido originalmente? La respuesta a esa pregunta, necesaria para vertebrar la función del estado de naturaleza rousseauiano, es lo que comenzaremos a ver en el capítulo siguiente. Para ello, previamente debemos analizar el punto de partida rousseauiano.

2.3 El hombre natural

En el *Segundo Discurso*, obra en la que encontramos buena parte de las consideraciones de Rousseau sobre el estado original del hombre, se proponen dos modos de concebir la desigualdad. Por un lado, acepta que hay una desigualdad que proviene directamente de la naturaleza, aquella que consiste en la diferencia en cuanto a la fuerza física, la salud, el tamaño, la resistencia al dolor o inclemencias que aparecieren, además de las distinciones en las cualidades del espíritu y el alma, incluso en su forma natural. La otra es la llamada desigualdad moral o política, que marca distintos privilegios de los que gozan algunos en perjuicio de otros, refiriendo a la riqueza, el poder y las relaciones de jerarquía que guardan los hombres entre sí y por las que algunos hombres obedecen a otros, restringiendo la libertad y la igualdad.

Por otro, supone una igualdad que proviene del orden natural y tiene que ver con mantener un mismo rango y status respecto a los otros, generándose una situación en la que nadie tiene derecho a mandar a otro ni lo desea. Era esa la igualdad perteneciente al estado de pura naturaleza, estado original, donde los hombres son autosuficientes e independientes entre sí. Rousseau rápidamente deja de considerar la desigualdad natural, dado que la explicación a la misma radica en su propio nombre, no se fundamenta en nada más que la propia naturaleza y, por tanto, no hay mucho que hacer, decir, ni dilucidar al respecto, salvo preguntar si hubiere algún tipo de conexión entre éste tipo de desigualdad y la desigualdad moral o política, cosa que cobrara importancia más adelante.

De este modo, la desigualdad que preocupa a Rousseau y que trabajará en la primera parte del *Segundo Discurso* es aquella que depende de las relaciones humanas, una desigualdad artificial, que marca privilegios y ventajas de unos hombres sobre otros, es decir la desigualdad moral o política. Este tipo de relaciones se consolidaría recién con la sociedad civil, pero aun no nos hemos

situado allí. ¿Cómo llega el hombre a la sociedad civil? Vale recordar que, sosteniendo una posición contraria a la aristotélica, tanto Rousseau como Hobbes, conciben al estado civil y a la sociedad como artificios posteriores a un contrato, no son elementos productos de un proceso natural, sino algo que los seres humanos han creado por convención. Pero la ruptura con la condición natural no depende exclusivamente de un acuerdo entre los hombres, tiene que haber algo que haya puesto al ser humano en situación de querer acordar con los demás la “creación” de la sociedad y, por ende, la salida del estado de naturaleza.

A su vez, una causa externa, como la intervención de la naturaleza a través de fenómenos catastróficos, no habría sido suficiente para producir tales cambios, sino que debe haber existido necesariamente un proceso consonante con esos eventos, un proceso que tiene al ser humano que sufre una serie de alteraciones en ese transcurso como protagonista central. Recordemos que el planteo de Rousseau sobre la evolución del ser humano en ese estado de naturaleza tiene ciertas características especiales, ya que su trabajo sobre ese estado original lo llevó, entre otras cosas, al enfrentamiento directo con otros pensadores de su tiempo, por ejemplo con Voltaire. ¿Cuáles serían esas características especiales?

En principio, repasemos las particularidades de aquel salvaje que supuestamente habitaba en el estado de pura naturaleza. Este ser humano vive en armonía con la naturaleza que lo rodea, esto es, ve satisfechas sus necesidades con lo que la naturaleza le provee, pero además y en estrecha relación con ello, tampoco desea más que lo que la propia naturaleza le da. Esto produce que, en comparación con el hombre civil y al carecer prácticamente de deseos a satisfacer, pueda disfrutar del ocio y el descanso tanto como los peligros a los que estaba expuesto se lo permitiesen.

Habiendo descartado a la facultad de razonar como lo distintivo respecto a los demás animales, notamos que en el relato rousseauiano la diferencia significativa que el ser humano tiene con el resto de los animales es la libertad. Es

necesario realizar la precisión de los dos sentidos en los cuales Rousseau utiliza este concepto. El sentido que adquiere la libertad en el estado de pura naturaleza no es amplio y tiene que ver con ser libre fundamentalmente respecto a la mirada de los otros, que aun no cuentan para él, y además con la facultad de elegir más allá del condicionamiento que le otorgan sus pasiones, la potestad de reaccionar ante los distintos eventos en forma no automática y el potencial para actuar a la luz de razones válidas. En cambio, Rousseau referirá a otro tipo de libertad, la que puede adquirir en el marco de una comunidad política, para lo cual necesita un grado de conciencia que en el estado de pura naturaleza claramente aun no posee. En este estado, mientras que los animales eligen por instinto, el ser humano elige o rechaza como un acto de libertad en el primero de los sentidos que mencionamos, no se limita exclusivamente a un sistema basado en estímulos y respuestas. Es el hombre quien *elige* realizar ciertas acciones para preservar su existencia. Ahora bien, no solamente son libres, sino que son mínimamente conscientes de actuar libremente: “La naturaleza gobierna a cualquier animal y la bestia obedece. El hombre experimenta la misma opresión, pero se reconoce libre de acatar o de resistirse; y es sobre todo por esa conciencia de esta libertad por la que se muestra la espiritualidad de su alma” (1780-1789, DO: 57-58; 2008: 293). De la mano de la libertad, entonces, está también esa mínima conciencia – que no es aun la facultad plena de razonar – o por lo menos la potencia de ser autoconsciente, para ser desarrollada más adelante. La libertad será una capacidad espiritual que no podrá ser explicada mecánicamente, como sí puede serlo el sistema de condicionamientos y respuestas al que responde el resto de los animales.

No había en el estado de pura naturaleza ninguna relación moral entre los hombres, no podían ser buenos ni malos, ni tenían vicios ni virtudes. Nadie puede cometer actos malvados – para lo cual se necesita de la reflexión – o bondadosos cuando se está en un estado de natural inocencia, un estado en el cual aun no se conoce ni el bien ni el mal:

“...como los hombres en este estado no tenían entre ellos ninguna relación moral ni deberes conocidos, no podían ser ni buenos ni malos y no tenían vicios ni virtudes, a menos que, si tomamos estas palabras en un sentido físico, llamemos vicios en el individuo a las cualidades que pueden estorbar su propia conservación y virtudes a aquellas que puedan favorecerla.” (1780-1789, DO: 72; 2008: 309)

O, como menciona más adelante, en su discusión con Hobbes:

“...de manera que se podría decir que los salvajes no son malos precisamente porque no saben lo que es ser buenos; porque ni el desarrollo de las luces ni el freno de la ley, sino la tranquilidad de las pasiones y la ignorancia del vicio es lo que les impide actuar con maldad. “ (1780-1789, DO: 74; 2008: 310-311)

E incluso, como aclara en *Emilio*:

“En tanto permanezca limitado a su propia individualidad, no hay nada moral en sus acciones. Solamente cuando comience a extenderse fuera de sí es cuando comienzan a funcionar, primero los ceñimientos, y luego las nociones de bien y mal, que verdaderamente lo constituyen como un hombre y un integrante de su especie.” (1780-1789, E: 375; 2008: 251)

Aun así, a diferencia de los animales, el ser humano carga consigo la capacidad de llegar a ser un agente moral, que podrá ser desarrollada cuando haga pleno uso de la reflexión. En este sentido, el estado de naturaleza puro sería un mundo pre-moral, es decir que, si bien este salvaje es amoral, tiene la moralidad en potencia, que se actualizará a través de la perfectibilidad, facultad que será explicada más adelante. Recordemos cuando Rousseau hace referencia a que “el hombre que medita es un animal depravado” (1780-1789, DO: 53; 2008: 290). Esto nos puede llevar a una doble lectura. Por un lado, hace referencia a que la depravación solamente puede provenir de aquellos que meditan, pues solo éstos pueden evaluar las acciones que pueden tener como consecuencia un bien o un mal (cabe aclarar que, ante la ausencia de principios morales, mal podríamos referirnos a algún tipo de deontología, por lo cual solamente mencionamos la evaluación de las consecuencias de un acto). Por otra parte, la falta de reflexión e imaginación produce la inocencia de vivir sin ansiedad, fundamentalmente en lo que tiene que ver con enfermedades y muerte, ya que no se posee la experiencia

cercana sobre esto muchas veces, como sí la tienen las personas que adquieren conciencia de la inevitabilidad de estos eventos límite. Esto ocurre ya en la etapa de la socialización, lo cual comienza actuar en la anticipación y nos carga de preocupación y angustia. El hombre natural no tiene preocupaciones por el mañana, vive exclusivamente en el hoy:

“Los únicos bienes que conoce en el universo son el alimento, una hembra y el reposo; los únicos males que teme son el dolor y el hambre; digo el dolor y no la muerte; porque el animal no sabrá nunca lo que es morir y el conocimiento de la muerte y sus terrores es una de las primeras adquisiciones del hombre, efectuada al alejarse de la condición animal.” (1780-1789, DO: 53; 2008: 290)

El hombre en este supuesto estado de naturaleza es solitario, pues los seres humanos viven dispersos entre ellos, encontrándose con sus similares solamente de manera fortuita. Poseen un temperamento robusto y casi inalterable, que se debilitará recién cuando adquieran las comodidades que le brinde la vida social; son ociosos y perezosos, más allá de que deben tener el sueño ligero por su propia conservación. Uno de los puntos más polémicos del estado de naturaleza puro presentado por Rousseau, es justamente este postulado respecto al aislamiento de los seres humanos, que en ese entonces carecen de cualquier lazo social.

Si bien parece ser falaz o ficticia la insistencia de Rousseau en el aislamiento de los seres humanos en ese estado, su postulado se torna necesario en tanto previene a ese ser de algún tipo de alienación proveniente de la auto-objetivación, según afirma Julia Simon-Ingram (1991). En este sentido el concepto de auto-objetivación nos remite a la capacidad del individuo de tomar distancia de sí, ponerse fuera de sí mismo, reflexionando a partir de categorías exteriores al yo. El aislamiento le proporcionaba al hombre independencia e individuación, pero al precio de no darse cuenta de su propia individuación, pues para ello era necesaria una capacidad de reflexión que aun no se encontraba activa en el estado de pura naturaleza. Por otra parte, ese aislamiento marca un abismo entre este estado y todos los posteriores (no sólo el civil, sino también las etapas naturales posteriores a este estado original), que provoca que la pureza y la

radicalidad de su pensamiento se reflejen también en esta separación y esta distancia infranqueable. Dicha auto-objetivación – en tanto reflexión del hombre sobre sí mismo – contendría el peligro de que se termine viendo a sí mismo como los otros lo ven; en otras palabras, va a ser lo que en el futuro permita la introducción del *amour propre*, distinción que aun se ha realizado. Cuando esto suceda, en lugar de sentirse y vivirse a sí mismo como un todo, al que además le es suficiente su propia satisfacción y cierta felicidad, el ponerse fuera de sí va a hacer que se sienta inadecuado e insuficiente, ya que su medida ha dejado de ser sí mismo, pasando ahora a ser relativa a los otros. El aislamiento de los seres humanos en estado de pura naturaleza, sumado al aislamiento de dicho estado respecto a los posteriores, nos previenen de dichos movimientos.

Hemos mencionado que una de las diferencias que el ser humano en estado de naturaleza puro tenía con el resto de los animales era la libertad. Hay otra diferencia no menos importante: la perfectibilidad, que tiene a la libertad como condición. El resto de los animales llegan a su máximo potencial sólo meses después de su nacimiento y, amén de ello, han pasado miles de años y “las especies animales – excluidos los seres humanos - se mantienen exactamente como eran en el primero de esos miles de años” (Delaney, 2006: 51). La perfectibilidad, es decir la capacidad de perfeccionarse y hacer las cosas cada vez mejor, será la que desarrolle el resto de las facultades humanas:

“Aun cuando las dificultades que rodean a todas estas cuestiones permitieran discutir esta diferencia entre el hombre y el animal, existe otra cualidad muy específica que los distingue y sobre lo cual no puede haber duda, y es la facultad de perfeccionarse; facultad que, con ayuda de las circunstancias, desarrolla sucesivamente todas las demás y reside tanto en la especie como en el individuo.” (1780-1789, DO: 58; 2008: 294-295)

Además, permite una práctica más amplia de la libertad, ya que habiendo entendido ésta como la resistencia al instinto natural, que nos da la posibilidad de elegir, abre el camino a nuevas prácticas: el poder cubrirse con la piel de los animales, la utilización de herramientas y una larga ruta en la senda de las

comodidades que se han instalado habilitan de una mejor manera la ruptura con la voz de la naturaleza, y ante la ausencia de la perfectibilidad, no hubiese podido jamás superar ese estado. Evidentemente, los resultados de ello no están libres de ambigüedades, puede ser tanto causa de felicidad como de desgracia para el hombre. Si bien puede llegar a elevarlo por encima de los animales, también puede llevarlo a degradarse por debajo de éstos, según Rousseau:

“Sería triste para nosotros el vernos forzados a admitir que esta facultad distintiva y casi ilimitada es la fuente de todas las desgracias del hombre; que es esto lo que le saca, con el paso del tiempo, de esta condición originaria, en la cual dejaría correr días tranquilos e inocentes; que esto es lo que, el hacer florecer con los siglos sus luces y sus errores, lo vuelve a la larga su propio tirano y el de la naturaleza.” (1780-1789, DO: 58-59; 2008: 295)

En el estado de naturaleza puro, los seres humanos se comportan de forma muy similar al resto de los animales, por lo que esta facultad requiere de una larga serie de eventos para que se produzcan cambios significantes en la humanidad toda y se abandone aquella pureza original. A diferencia de Hobbes y Locke, quienes encuentran en el estado de naturaleza una continuidad de condiciones de principio a final del mismo, Rousseau propone frente a un origen distinto, ya que el estado de naturaleza se va modificando de manera tal que los momentos posteriores al estado de pura naturaleza, aun pertenecientes a un estado natural, muestran un distanciamiento importante entre las características antropológicas del hombre original y el que se va formando.

No es posible entrar en esos cambios sin hacer referencia a ciertos componentes básicos del estado de naturaleza propuesto por Rousseau, a los que apenas hemos hecho alusión somera. También resulta necesario rastrear estas nociones – o sus símiles – en autores referentes de la época y notar sus relaciones con lo que plantea Rousseau a ese respecto. Estos sentimientos y su evolución serán fundamentales para que el hombre natural llegue a constituirse en un ser moral, razón por lo cual hemos decidido trabajarlos en un capítulo aparte.

3. Sentimientos naturales

3.1 Amour de soi

Los sentimientos que estos seres humanos experimentan en el estado de naturaleza en su forma pura y originaria son dos: el *amour de soi*⁵, un deseo de conservar la propia vida por encima de todo lo demás, y la *pitié*, sentimiento que le produce repugnancia, horror, agitación y angustia inmediatos al ver sufrir a un semejante: “Tal es la fuerza de la piedad natural, que las costumbres más depravadas apenas pueden destruir, pues vemos todos los días en nuestros espectáculos como se enternece la gente y llora las desgracias de un hombre desafortunado...” (1780-1789, DO: 75-76; 2008: 312).

Ahora bien, el *amour de soi*, sentimiento que acompaña al impulso de autopreservación, posee un matiz de diferencia con el instinto de autoconservación que tienen los animales, pues supone un determinado grado de libertad que, como ya hemos visto, el resto de los animales no posee. Éste es entonces su primer principio que tiene el hombre natural: “constituye la propia conservación su único cuidado” (1780-1789, DO: 56; 2008: 292), “es un sentimiento natural que lleva a cualquier animal a cuidar de su propia conservación” (1780-1789, DO: 65 nota 13; 2008: 311). Es un sentimiento solipsista, que no puede salir del propio ser humano, en ningún momento toma en cuenta a los demás. En ese sentido, podríamos decir que es absoluto y completamente indiferente a los estándares sociales; para ese ser primitivo existe

⁵ Si bien podrían traducirse los sentimientos mencionados al español, nombrándolos como *amor a sí mismo*, *piedad natural* y también *amor propio* al que aludiremos más adelante, se mantendrá el francés original por la desviación conceptual a la cual podría llevar dicha traducción, pues no son equivalentes completamente satisfactorios de los términos utilizados por Rousseau. La carga conceptual que conllevan en nuestra lengua materna podría alejarnos del sentido que les quiere dar el autor. En el caso de la piedad, se le puede dar una carga religiosa, en tanto el amor a sí mismo o el amor propio pueden confundirse con algún tipo de egoísmo o narcisismo sin la precisión necesaria.

solamente una perspectiva – la suya propia – desde donde conocer y evaluar tanto su propio ser como el resto del mundo. Aun cuando se compara con el resto de los animales y siente el primer movimiento de orgullo en la superioridad que surge de esa mirada sobre sí y el animal, sigue siendo un acto solipsista, ya que esa mirada es concerniente solamente a él. No está en condiciones de ser una forma de *amour propre*, sino lo que Dent llama “autoestima del *amour de soi*” (2005: 98-99), una mirada sobre sí que lo pone en situación y hace que se reconozco diferente al resto de los animales. Para que se despierte la existencia del *amour propre*, es necesario que el ser humano esté con contacto repetido con los demás, a lo cual debe agregarse la capacidad de realizar comparaciones.

Es la pasión fundamental, aquella con la cual nacemos y que no nos abandonará jamás:

“La fuente de nuestras pasiones, el origen y principio de todas las demás, la única que nace con el hombre y mientras vive nunca le abandona, es el *amour de soi*: pasión primitiva, innata, anterior a cualquier otra, de la cual se derivan en cierto modo y a manera de modificaciones todas las demás.” (1780-1789, E: 360; 2008: 242)

Ahora bien, esta guía que nos impulsa a evitar los grandes males, podría llevarnos a la acción a cualquier precio, sin límite alguno. Por ejemplo, el ser humano podría llegar a matar a cualquier ser que lo pusiera en estado de peligro, como sucedería en el estado de naturaleza que nos plantea Hobbes, o incluso, como sucede en las sociedades contemporáneas. En el estado de naturaleza puro planteado por Rousseau esto no sucede por obra del otro sentimiento natural: la *pitié*, que será moderadora del *amor de soi* y será un linde que no le permitirá provocar sufrimiento a sus semejantes, como explicaremos más adelante.

Ambos sentimientos son pre-reflexivos y el ser humano los comparte en cierta forma con el resto de los animales. En las condiciones del estado de pura naturaleza, viviendo en armonía con ésta, el *amour de soi* puede ser completamente satisfecho y sin demasiadas dificultades por parte del ser humano,

ya que su función básica consistía en encontrar comida y refugio, al tiempo que evitar el sufrimiento y el dolor.

Es interesante tomar en cuenta a Adam Smith, contemporáneo a Rousseau, quien presenta al amor a sí mismo como un sentimiento estrechamente ligado a la naturaleza egoísta del hombre, lo cual no lo sitúa muy lejos de la descripción del *amour de soi* formulada por Rousseau. El ginebrino, en cambio, indica que este afecto no sale del plano individual, jamás se pone en relación a los otros, en ese sentido es asocial y también absoluto. Y así como en el caso de Smith la simpatía surge para evitar esta parcialidad del amor a sí mismo, una función similar estaría cumpliendo la *pitié* rousseauiana, que aparece como moderadora del *amour de soi*, poniendo un límite a las acciones que éste pudiere causar, como se analizará posteriormente.

En este punto, resulta útil apelar el contexto en el cual Rousseau trabajó sus conceptos de *amour de soi*, *pitié* y *amour propre*, presentando en este sentido las concepciones de Baruch de Spinoza y Thomas Hobbes, así como la elaboración posterior formulada por G.W.F. Hegel, que le dará otra significación a dicha conceptualización.

3.2 Baruch de Spinoza

Es posible ver en Baruch de Spinoza un predecesor en este sentido. Spinoza afirmaba que la tendencia a la autoconservación es uno de los principios básicos de la naturaleza humana:

“Cada cosa se esfuerza, cuando está a su alcance, por perseverar en su ser. (...) Ninguna cosa tiene en sí algo en cuya virtud pueda ser destruida, o sea, nada que la prive de su existencia (...) sino que, por el contrario, se opone a todo aquello que pueda privarle de su existencia y, de esta suerte, se

esfuerzo en cuanto puede y está a su alcance por perseverar en su ser” (1994: 147-148)

Para Spinoza, éste esfuerzo de las cosas por perseverar en un ser también viene en compañía de otros elementos:

“Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama voluntad, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama apetito; por ende, éste no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, cosas que, por tanto, el hombre esté determinado a realizar. Además, entre ‘apetito’ y ‘deseo’ no hay diferencia alguna, si no es la de que el ‘deseo’ se refiere generalmente a los hombres, en cuanto que son concientes de su apetito y por ello puede definirse así: el deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo. Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos.” (1994: 149)

Para el hombre razonable esto constituye no solamente la preservación, sino también presencia y perfeccionamiento de la razón humana y el conocimiento. En el caso de Rousseau, si bien lo ubica como un sentimiento anterior a la reflexión, su desarrollo a través de ésta debería traernos también consecuencias positivas, como veremos oportunamente. Para Spinoza la real esencia del hombre es la razón, lo que le permite la unión con la sustancia infinita. Nos encontramos aquí con la generalidad y el pensamiento, y con cierto grado de conciencia, que varía según el objeto. La conciencia no es otra cosa que la idea de ese cuerpo, es decir, su expresión en el atributo pensamiento o entendimiento de sí, como conocimiento: de las afecciones del propio cuerpo o pasiones, de las relaciones del propio cuerpo o razonamientos o de la “propia” esencia, sabiduría, beatitud o compasión (que Spinoza ubica como de tercer género y que será de interés unas líneas más adelante). No hay menos conciencia en las criaturas que padecen, que en aquellas que conocen y comprenden. La diferencia entre ambos tipos de conciencia está en las ideas que las componen; inadecuadas por el desconocimiento de sus causas – en las conciencias que padecen – o adecuadas por el conocimiento de sus causas, en las conciencias que conocen y comprenden.

Spinoza sostiene que los objetos se resisten a sufrir daño, rupturas e incluso modificaciones. Aunque pudieran verse afectados por fuerzas exteriores, intentan recomponerse a sí mismos, en virtud de ese principio que les es inherente, de esa tendencia a la autoconservación que él denomina *Conatus*. A través de éste, los objetos se esfuerzan en persistir en su propio ser; sean estos objetos de cualquier índole: Spinoza lo aplica, por ejemplo, al trozo de cera examinado por Descartes en sus *Meditaciones Metafísicas*, mostrando como ese objeto material persiste en sí mismo a pesar de sus modificaciones. Asimismo, el *conatus* resulta sin duda alguna un principio aplicable también a los seres humanos. Y no se trata de un esfuerzo cualquiera o accesorio, sino que constituye su esencia: “El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma” (1994: 148).

De este *conatus*, de este impulso que no tiene más finalidad que la conservación del propio ser, nacen las pasiones fundamentales del ser humano:

“Vemos, pues, que el alma puede padecer grandes cambios, y pasar, ya a una mayor, ya a una menor perfección, y estas pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza. De aquí en adelante entenderé por alegría: una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección. Por tristeza, en cambio, una pasión por la cual el alma pasa a una menor perfección. Además, llamo al afecto de la alegría, referido a la vez al alma y al cuerpo, ‘placer’ o ‘regocijo’, y al de la tristeza, ‘dolor’ o ‘melancolía’. Pero ha de notarse que el placer o el dolor se refieren al hombre cuando una parte de él resulta más afectada que las restantes, y el regocijo y la melancolía, al contrario, cuando todas resultan igualmente afectadas. Por lo que toca al deseo, he explicado lo que es en el Escolio de la Proposición 9⁶; y fuera de estos tres, no reconozco ningún afecto primario.” (1994: 150)

Como hemos visto, notamos en el *conatus* de Spinoza un antecedente del *amour de soi* al que refiere Rousseau. De todas formas, hay que algunas salvedades importantes, ya que el *conatus* implica – como hemos mencionado – una cierta clase de autoconciencia que el ser humano aun no tendría para

⁶ Citado en página anterior

Rousseau, y que recién estaría adquiriendo cuando ese *amour de soi* se transforme en *amour propre*, cosa que no sucederá hasta después de la finalización de esta primera fase del estado de naturaleza, cuando entre en contacto directo con los otros. Tampoco se desprendería, en el caso de lo propuesto por Rousseau, un camino directo hacia el bien a partir del *amour de soi*. Si bien es cierto que nada malo o dañino puede surgir de éste, fundamentalmente por estar acompañado de la *pitié*, el momento en que se encuentran los seres humanos es aún un estado pre-moral, como se ha explicado previamente.

Es posible encontrar, además, como derivado del *conatus* spinoziano, un antecedente de la *pitié*: “Si imaginamos que alguien afecta de alegría a la cosa que amamos, seremos afectados de amor hacia él. Si, por el contrario, imaginamos que la afecta de tristeza, seremos afectados de odio contra él” (1994: 158). Es decir que, en tanto seamos capaces de amar a la cosa, nos veremos afectados por una pasión dirigida contra aquello que genera tristeza en la cosa amada, pasión que nos lleva a rechazar, “negar todo aquello que imaginamos nos afecta o la afecta de tristeza”. (1994: 160)

Spinoza agregará otra característica que lo coloca como antecesor de Rousseau, ya que hemos de sufrir una afección cuando percibimos que alguien semejante a nosotros está experimentando un afecto también semejante: “en virtud del hecho de imaginar una cosa semejante a nosotros experimentando algún afecto, somos afectados por un afecto semejante al suyo.” (1994: 161) Este antecedente de la *pitié* es designado como *commiseración* por Spinoza: “Esta imitación de los afectos, cuando se refiere a la tristeza se llama *commiseración*” y agrega en un corolario posterior “no podemos odiar una cosa que nos mueve a *commiseración*, pues su miseria nos afecta de tristeza” (1994: 161). La *commiseración* estaría actuando como un freno para el hombre, que no puede odiar – ni obrar en consecuencia de ese odio – aquello que es objeto de *commiseración*, pues tal acción le generaría una afección negativa como la tristeza. Aquí Spinoza le está dando el mismo sentido a la *commiseración* que Rousseau a la *pitié*,

facultad moderadora del *amour de soi*, que provoca repugnancia y horror al presenciar el sufrimiento de un semejante. Por otra parte, de la propia conmiseración puede surgir la benevolencia, que no es otra cosa que “esa voluntad o apetito de hacer bien” (1994: 162) a aquello que es objeto de conmiseración.

3.3 Thomas Hobbes

De forma contraria, podemos ver que en casos como los de Hobbes, y veremos que también de Hegel, no está presente un sentimiento similar, aunque ambos refieren a un momento del ser humano designado como estado de naturaleza. De acuerdo a Hobbes, los seres humanos que pertenecen al estado de naturaleza se mueven guiados por dos mociones denominadas apetitos y aversiones. Las primeras generan un movimiento hacia aquellas cosas que se desean, mientras que en el otro caso se genera el movimiento contrario, es decir un alejamiento de las cosas que le producen displacer y dolor.

Si bien podríamos llegar a identificar las aversiones, y emociones tales como el miedo, como una forma de autopreservación – ya que en ellos reside la fuerza que llevaría al ser humano a alejarse de aquello que le produce dolor – la fuerza de los apetitos es tal que los hombres pueden llegar a hacer cualquier cosa con tal de satisfacer sus objetos de deseo, sin que exista límite alguno para ello. Es por esto que entran en competencia por dichos objetos, y es esa justamente la primera causa de discordia identificada por Thomas Hobbes. A ésta se le sumarán posteriormente otras – la desconfianza y la gloria – para terminar generando un estado de guerra en la cual todos están enfrentados con todos. Esto dará como resultado un lugar donde “no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni

instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve” (Hobbes, 2004: 88-89).

Por otra parte, en contraposición, para Rousseau, el *amour de soi* está satisfecho cuando nuestras necesidades – las naturales y más básicas – están satisfechas, y a partir de ese instante, ya no necesita más. Aislado y guiado por el *amour de soi*, el ser humano en estado de naturaleza puro puede ser visto como un agente libre en términos generales y fundamentalmente libre respecto a la mirada de los otros, en el sentido de libertad que se ha aclarado previamente. Hobbes apoyaría estas palabras respecto al *amour de soi* con ciertas diferencias: la inexistencia de límites – internos o externos, lo que resulta en una libertad de carácter absoluto – a la facultad de autopreservación, además de la preexistencia de la razón a dicha facultad: “No sería absurdo, ni reprehensible, ni contrario a los dictados de la razón que un hombre utilice todos sus recursos para preservar y defender su cuerpo y los miembros del mismo de la muerte y los pesares” (2004: 107). A su vez, Hobbes agrega en ese estado de naturaleza pasiones como el orgullo y la vanidad, que para Rousseau sólo podrán desarrollarse en instancias posteriores.

3.4 G.W.F. Hegel

En el caso de lo trabajado por Hegel, el ser humano en estado de naturaleza existe solamente como un mero individuo, lo que si bien parece acercarlo a Rousseau por la característica del aislamiento en el que el hombre en estado de naturaleza se encuentra. Ahora bien, recordemos que entre el salvaje

rousseauiano y la naturaleza existe una especial armonía, que no nos permite entender su existencia como la de un mero individuo exclusivamente. Según Hegel, este individuo es poseedor de cierta voluntad, pero carece de autoconciencia y de libertad. De esa especie de oscuridad emergerá la humanidad recién a partir de una lucha, saldrá a luz cuando ponga en riesgo su vida para satisfacer sus deseos más humanos. Esta lucha solamente podrá ser significativa cuando se da contra otros seres humanos, ya que desear el objeto de deseo de otro tiene que ver con lo que yo represento para el otro, quiero que él reconozca mi valor como su valor:

“La autoconciencia es primeramente simple ser para sí, igual a sí misma, por exclusión de sí de todo otro; su esencia y su objeto absoluto es para ella el yo; y, en esta inmediatez o en este ser su ser para sí, es singular. Lo que para ella es otro es como objeto no esencial, marcado con el carácter de lo negativo. Pero lo otro es también una autoconciencia; un individuo surge frente a otro individuo. (...) Cada una de ellas está bien cierta de sí misma, pero no de la otra, por lo que su propia certeza de sí no tiene todavía ninguna verdad, pues su verdad sólo estaría en que su propio ser para sí se presentase ante ella como objeto independiente o, lo que es lo mismo, en que el objeto se presentase como esta pura certeza de sí mismo. Pero, según el concepto del reconocimiento, esto sólo es posible si el otro objeto realiza para él esta pura abstracción del ser para sí, como él para el otro, cada uno en sí mismo, con su propio hacer y, a su vez, con el hacer del otro. (...) Esta presentación es el hacer duplicado; hacer del otro y hacer por uno mismo. En cuanto hacer del otro cada cual tiende, pues, a la muerte del otro. Pero en esto se da también el segundo hacer, el hacer por sí mismo, pues aquél entraña en arriesgar la propia vida.” (Hegel, 1992: 115-116)

El querer que el otro me reconozca como algo dotado con un valor propio, da lugar a la lucha por el reconocimiento, todo deseo humano es una función del deseo de reconocimiento. Al hablar del origen de la autoconciencia, estamos hablando necesariamente de la lucha a muerte por el reconocimiento.

La primera etapa de este proceso es lo que se conoce como la dialéctica entre el amo y el esclavo (Hegel, 1992: 117), etapa que no puede darse aun en el mencionado estado de naturaleza, que es una etapa de aislamiento y de encuentro

exclusivamente fortuito y sin interés en los demás seres humanos. Podemos decir que el ser humano en este estado elige la realización de determinadas acciones para preservar su propia existencia, lo que puede emparentarse con el *amour de soi* planteado por Rousseau. No actúa de forma automática e instintiva, y es ese mismo acto el que lo deposita fuera del estado de naturaleza, lo que para Hegel constituye el nacimiento de la real humanidad del hombre y también de la sociedad.

En esa lucha, si todos los seres humanos se comportan exactamente de la misma manera, la finalización necesariamente se daría a través de la muerte de un contendiente o ambos. No sería posible de esa forma abandonar la lucha y dar cabida al reconocimiento del otro, y tampoco ser reconocido por el otro. Si fuera ese el caso, la realización y la revelación del ser humano en su dimensión real sería imposible; la vida del hombre se mantendría como una vida animal. Esto sucedería aun en caso de supervivencia de solamente uno de los adversarios, ya que el sobreviviente, impedido de ser reconocido por el desaparecido contendiente, no podría revelar y desarrollar su humanidad.

Para que el ser humano se realice entonces, y se vea revelada su autoconciencia, no es suficiente que el nacimiento de la humanidad sea colectivo. Dicha multiplicidad debe implicar, además, dos comportamientos humanos esencialmente diferentes. Es necesario que ambos adversarios permanezcan vivos luego de la lucha, lo cual será posible solamente a través de un comportamiento sensiblemente distinto de cada uno de ellos. A través de un acto de libertad, ellos deben constituirse en desiguales en la lucha y por esa misma lucha:

“Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia no es el ser, no es el modo inmediato como la conciencia de sí surge, ni es su hundirse en la expansión de la vida, sino que en ella no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer, que la autoconciencia es sólo ser para sí. El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como persona, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente.” (Hegel, 1992: 116)

Sin estar predestinados de ninguna forma, uno de los ellos debe temer al otro, debe negarse a arriesgar su vida por la satisfacción de su deseo de reconocimiento. Debe rendirse y dejar de lado dicho deseo, lo cual implica necesariamente satisfacer el deseo del otro: debe reconocer al otro sin ser reconocido por él en la misma dimensión. En tanto, reconocerlo es reconocerlo como Amo y el único reconocimiento que el primero podrá lograr será exclusivamente como Esclavo de ese Amo:

“En esta experiencia resulta para la autoconciencia que la vida es para ella algo tan esencial como la pura autoconciencia. (...) La disolución de aquella unidad simple es el resultado de la primera experiencia; mediante ella se oponen una autoconciencia pura y una conciencia, que no es puramente para sí sino para otra, es decir, como conciencia que es o conciencia en la figura de la coseidad. Ambos momentos son esenciales; pero, como son, al comienzo, desiguales y opuestos y su reflexión en la unidad no se ha logrado aun, tenemos que estos dos momentos son como dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la conciencia independiente que tiene como esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el señor, la segunda el siervo.” (Hegel, 1992: 116)

En ese nacimiento, entonces, el hombre no podrá ser simplemente hombre, siempre será por necesidad Amo o Esclavo. La realidad humana podrá darse sobre la base de una existencia dominante la del Amo – y una existencia dependiente – la del Esclavo – y por lo tanto hablar del origen de la autoconciencia es hablar necesariamente de la autonomía y dependencia de la autoconciencia del Amo y del Esclavo.

Ahora bien, hay aquí una diferencia con el planteo de Rousseau que se destaca por encima de otras: la salida de la animalidad referida por Hegel supone ya una desigualdad de carácter social y moral y no una desigualdad natural a la cual refiere Rousseau en los primeros párrafos del *Segundo Discurso*: “establecida por la naturaleza y que consiste en la diferencia de años, de salud, de fuerza corporal y de cualidades del espíritu o alma” (1780-1789, DO: 43; 2008: 279). Dicha desigualdad, si bien no está preestablecida ni designada de antemano, no es

resultado de un proceso, sino emergente directo de la lucha entre dos seres humanos en pos de la satisfacción de su deseo de reconocimiento. Hay un salto casi inmediato de la animalidad a una desigualdad moral o política, en tanto en los hombres no reside ningún sentimiento ni empatía más que la presencia de ese deseo a satisfacer. Por otra parte, en el estado de naturaleza pura planteado por Rousseau no hay lugar para el reconocimiento entre los hombres, quienes se encuentran en un estado de aislamiento. Los otros no son tenidos en cuenta por el salvaje rousseauiano, salvo en fugaces instancias, de las cuales ya hemos dado cuenta, lo que no da lugar al reconocimiento de los otros, sea por el camino de la lucha como plantea Hegel, o por caminos alternativos. Sí podríamos relacionar este estadio planteado por Hegel con el llamado estado del hombre, un momento posterior en el relato rousseauiano, en el cual se ha abandonado la pureza original y los individuos comienzan a comportarse de forma más similar al hombre natural descrito por Thomas Hobbes. En ese sentido, retomaremos algunos aspectos de este planteo hegeliano más adelante.

En tanto encontramos en el *conatus* de Spinoza un antecedente del *amour de soi* y también es posible ver en la conmiseración mencionada por aquel un precedente de la *pitié* referida por Rousseau, es posible notar la presencia de sentimientos naturales – y vinculados a la moral – en las teorías de filósofos que le son contemporáneos, como y Adam Smith.

3.5 Pitié

El otro sentimiento natural que supone Rousseau es presentado de la siguiente manera:

“Hablo de la *pitié*, disposición conveniente para seres tan débiles y sujetos a tantos males como soportamos; virtud tanto más universal y tanto más útil al hombre cuanto que precede al uso de toda reflexión y tan natural que las bestias mismas dan

algunas veces signos sensibles de ella.” (1780-1789, DO: 74-75; 2008: 311)

Para completar su presentación, acude a una fábula – Rousseau la presenta simplemente como *Abejas* (1780-1789, DO: 75; 2008: 311), pero el nombre completo de la obra es *La fábula de las abejas: o, vicios privados, públicos beneficios* – de Mandeville, a través de la cual nos confirma que este sentimiento posee las características con las cuales Aristóteles ya había definido a la compasión⁷. Recordemos brevemente el ejemplo. Un hombre encerrado observa cómo una fiera arranca a un niño del seno de su madre, lo cual causará en este individuo “una horrorosa agitación” frente a “un acontecimiento al que no le liga ningún interés personal”, una “angustia (...) por no poder socorrer a la madre desvanecida ni al niño que expira” (1780-1789, DO: 77; 2008: 312). Nótese aquí que la *pitié* es un sentimiento penoso que surge al ser espectador de un daño sufrido por un tercero.

Recordemos que esta propiedad innata no es un sentimiento social, está presente aún los hombres aisladamente. Pero sí se trata de una puerta de aproximación a los demás seres humanos, por lo cual puede afirmarse que es a partir de ella que se da el primer movimiento hacia lo social. Para ello, es necesario que el ser humano visualice cierto tipo de igualdad que le permita una identificación con aquel que está sufriendo. De ese modo, el ser humano en estado de naturaleza cobra conocimiento de que podría ser él quien estuviere en dicha situación, podría ser él quien está sufriendo un daño y no el otro. No se trata entonces de una compasión o solidaridad en forma pura, no es un sentimiento directo hacia un tercero. El ser humano no sufre meramente por ver a otro en situación de sufrimiento, sino por ser consciente del riesgo que corre de pasar por esa misma situación, pues a fin de cuentas quien está en ese lugar es un igual a él, por lo tanto el surgimiento de la *pitié* está estrechamente vinculada al *amour de soi*, se desarrolla a partir de éste, ya que es ese sentimiento de autopreservación

⁷ “...una pena causada por la presencia de un mal que aparece dañoso o afligente para quien no merece tal suerte, mal que uno mismo o alguno de los suyos teme que podría padecer, y esto, cuando pareciere próximo” (Aristóteles, 1966: 78)

pero puesto en el otro, el semejante, que por serlo, puede desencadenar ese sufrimiento.

En este sentido, podemos decir que no habría *pitié* sin *amour de soi*. Del surgimiento de dicha repugnancia a ver a un igual en una situación de sufrimiento se desprende la imposibilidad de que este hombre natural le haga daño a un semejante. Por ello, la *pitié* oficia como un freno al *amour de soi*, limita el valorar y cuidar su vida por encima de todas las cosas. La *pitié*, entonces, pondrá un límite a ese “por encima de todas las cosas”, ya que de esta manera “le disuadirá a cualquier salvaje robusto de arrebatar a un débil niño o a un anciano enfermo el alimento adquirido con esfuerzo” (1780-1789, DO: 78; 2008: 314). En este sentido, este segundo sentimiento innato aparece también como límite a la libertad del hombre en estado de naturaleza. Mientras que en el estado de naturaleza planteado por Hobbes esta libertad era absoluta – y es posible discutir hasta dónde tendría sentido en ese caso⁸ – el hombre natural de Rousseau no solamente carece de la necesidad de satisfacer un deseo tras otro en forma continua – en función de la armonía con la naturaleza – sino que posee a la *pitié* como freno interior, que le impide dañar a cualquier semejante y que hace que entonces no podamos hablar de una libertad de carácter absoluto.

La *pitié* es un elemento que no requiere reflexión ni cálculo, lo hemos mencionado ya, pero a diferencia del *amour de soi*, sirve como una mínima conciencia moral, en un nivel muy rudimentario, claro está, ya que no existe aún una real autoconciencia, por lo cual no es posible decir que nos encontramos frente a un estado moral. Actúa de alguna manera sustituyendo a la “ley natural” sobre la que teorizan algunos autores, como Locke o Pufendorf, entre otros. No es

⁸ Una libertad absoluta, es decir una libertad sin límite interior ni ley externa alguna que la regule, puede ser la libertad más limitada de todas, pues su finalización no dependerá del individuo, sino de la fuerza que tengan los demás para limitar dicha libertad. Bastaría con que alguien desee quitarme del medio de su camino en pos de la satisfacción de algún deseo y que tenga la fuerza suficiente para llevarlo adelante para que mi libertad pase a ser un conjunto vacío.

un principio activo en un sentido moral, ya que no lleva a actuar directamente, al menos en su forma más pura, anterior al advenimiento de la razón.

Ahora bien, esto sucede porque el individuo inicia un proceso en el cual logra ponerse en el lugar del otro, y es gracias a eso que logra cortar con esa indiferencia natural hacia todo lo que no nos afecta de forma directa. El desarrollo de la *pitié* no podría darse si no es por el rol que juega la identificación con el otro sujeto en estas instancias. Para Rousseau, la *pitié* tendrá más fuerza cuanto más íntimamente se identifique el espectador con el ser sufriente. Y agrega: “es evidente que esta identificación ha debido ser infinitamente más estrecha en es estado natural que en el de la razón” (1780-1789, DO: 78; 2008: 313). Por lo tanto, es posible inferir que la *pitié* no desaparece con el estado de naturaleza puro, sino que disminuye a medida que vamos entrando en el terreno de la razón y la sociedad, en la misma medida que se produce una disminución en el proceso identificatorio con los otros. Sin embargo, Rousseau no parece mantener exactamente la misma postura a este respecto en el *Ensayo sobre el Origen de las Lenguas*:

“La *pitié*, si bien es natural a los corazones de los hombres, permanecería eternamente inactiva sin la imaginación para ponerla en movimiento. ¿Cómo hacemos para ser conmovidos por la *pitié*? Transportándonos a nosotros fuera de nosotros mismos, identificándonos con el ser sufriente. Sólo en cuanto pensamos que él sufre, sufrimos nosotros, y sufrimos en él, no en nosotros.” (1780-1789, ESL: 95, trad. MF)

El rol que parece estar dándole Rousseau a la imaginación en esta otra parte de su obra es bastante mayor al que veníamos manejando hasta el momento. Algo similar plantea el Vicario Saboyano en *Emilio*:

“...¿quién no ha sentido *pitié* por un ser infeliz al cual vemos sufrir? ¿Quién no quiere sacarlo de sus enfermedades si solamente costara un deseo para ello? La imaginación nos pone en el lugar del hombre miserable en lugar de ponernos en el lugar del hombre feliz.” (1780-1789, E: 380; 2008: 254)

Según estas palabras la *pitié*, aun presente en los corazones de los hombres, permanece dormida hasta que es estimulada por la imaginación. En

cambio, según habíamos notado, en el *Segundo Discurso* parecía estar presente y también activa en el estado de naturaleza puro, momento previo a la puesta en marcha de la imaginación y la reflexión. Coincidimos con O'Hagan en que “esta perspectiva cambiante de Rousseau en las relaciones entre compasión e imaginación no pertenecen a diferentes períodos de su pensamiento ni son evidencia de ningún desarrollo cronológico” (2005: 29). En cambio, en pos de reconciliar esos textos, necesitaríamos distinguir dos niveles en el desarrollo de la *pitié*. El primero de ellos pertenecería completamente al estado de naturaleza puro, en el cual aún la reflexión y la imaginación son solamente facultades en potencia para el ser humano, y se encuentran adormecidas. Esta sería una etapa donde el énfasis está en la experiencia física de aprensión y angustia que se siente al estar de cara al sufrimiento de un tercero, correspondiente a la formulación rousseauiana respecto a la innata repugnancia al ver sufrir a un semejante, lo que aun no constituye un principio activo. Esa “repugnancia” no nos llevaría necesariamente a la acción para detener el sufrimiento de esa persona, no hay aquí correlato estricto entre lo que siente el ser humano y la acción de ayudar al otro. Podríamos simplemente correr y alejarnos para evitar la fuente de angustia que nos perturba.⁹

Para lograr pasar al segundo nivel del desarrollo de la *pitié*, es necesario el advenimiento de la imaginación y la reflexión. A través de la reflexión podemos lograr dominar nuestra angustia y distanciarnos de nosotros mismos, en tanto la imaginación puede lograr ponernos en el lugar de la persona que está sufriendo con el resultado de llegar al planteo que, hemos visto, Rousseau formulaba en el *Ensayo sobre el Origen de las lenguas*: al ponernos en los pies del otro, lograremos formular un juicio real sobre ese sufrimiento. Una vez que despierta la sensibilidad imaginativa de un hombre, éste se conmociona ante las heridas que otros reciben, siente simpatía por ese otro individuo. De ese modo, puede mostrar su fuerza asistiendo al hombre en desgracia, puede complacerse con ello,

⁹ Probablemente algo de esto nos suceda hoy en día, cuando al ver una persona durmiendo en la calle, por ejemplo, tendemos casi instintivamente a quitar la mirada, de forma tal de remover la angustia que proviene de esa situación, poniendo nuestra atención en algún otro evento.

sintiendo su propia bondad a través de una *pitié* activa, que exige la existencia del *amour propre*, la imaginación y la reflexión. Cuando el *amour de soi* en el ser humano está dirigido por la razón y, en combinación con ello, aparece la *pitié* como moderadora de dicho sentimiento, “logra producir la humanidad y la virtud” (1780-1789, DO: 65 nota 13; 2008: 311). De ello es que surgen las obligaciones, que van desde ese ser humano hacia sí mismo en el caso del *amour de soi*, pero también hacia los demás, como lo será el sentimiento de ayudar a los otros, lo que solamente podrá ser explotado ante la aparición de la razón, que no saldrá a luz hasta que el ser humano entre en contacto con los demás. Es este segundo nivel de la *pitié* el que nos hace asumir obligaciones hacia los demás y no sólo hacia nosotros mismos, como producía el *amour de soi*.

Esto lleva a que Rousseau la posiciona como el origen de todas las virtudes sociales:

“Los hombres no habrían sido más que monstruos si la naturaleza no les hubiera dado la piedad como apoyatura de la razón (...) De esta única cualidad nacen todas las virtudes sociales que quiere discutir en ellos. En efecto, ¿qué es la generosidad, la clemencia, la humanidad sino la piedad aplicada a los débiles, a los culpables o a la especie humana en general? La benevolencia y la amistad incluso son, bien miradas, producto de una piedad constante, fijada sobre un objeto particular; porque desear que alguien no sufra, ¿qué es sino desear que sea feliz?” (1780-1789, DO: 77; 2008: 312)

Así las cosas, parecería ser que el hombre, de la mano del *amour de soi* y la *pitié* caminaría un rumbo signado por la inexistencia de obstáculos. Del primer sentimiento surgen las obligaciones hacia su propia persona, que producen el cuidado por la preservación de su existencia. En tanto, el segundo lo lleva al encuentro de sus congéneres a través de virtudes como la benevolencia, la amistad o la generosidad. Estos sentimientos actúan de forma conjunta, el *amour de soi* oficia de motor en cuanto a la preservación de la propia existencia del individuo y, moderado por la *pitié*, terminará llevando al hombre razonable – y al utilizar ese adjetivo ya nos estamos situando más adelante – a la virtud y al sentimiento de

humanidad, si el avance de las cosas se hubiere dado en forma estrictamente lineal.

Para alguien que sufre, ser ayudado por otra persona es ser reconocido y tratado con decencia y respeto, evitando el menosprecio y el ridículo. Esto nos da otra razón para pensar que puede ser posible, dentro del pensamiento rousseauiano, una forma de relacionarse entre los hombres que no sea exclusivamente competitiva – a la usanza hobbesiana – ni agresiva y, por lo tanto, no sería inevitable que el ser humano se conduzca hacia la desigualdad y la miseria. Pero ello debe darse en otro momento, cuando los hombres se han relacionado y han puesto sus ojos en los demás, sin ello no es posible ninguna idea de reconocimiento entre los hombres.

Ahora bien, algo tiene que haber pasado para que ese camino no haya tenido el final que notamos puede desprenderse del estudio de estos sentimientos innatos del ser humano. Algo que haya llevado a Rousseau a realizar la siguiente descripción, que podría aplicarse sin mayor problema a instancias que suceden en nuestros días:

“Únicamente se compadecen en otro aquellos males de los cuales uno no se considera exento. (...) ¿Por qué no tienen compasión los reyes de sus vasallos? Porque saben que nunca han de ser súbditos. ¿Por qué son tan duros los ricos con los pobres? Porque no tienen miedo de llegar a serlo. ¿Por qué desprecia tanto la nobleza a la plebe? Porque nunca un noble será plebeyo. (...) Pues no acostumbraís a vuestro alumno a que desde el pináculo de su gloria contemple las penas de los afligidos, los afanes de los miserables, ni esperéis enseñarle a que se compadezca si los mira como ajenos. Debéis hacerle comprender que la suerte de estos desventurados puede ser la suya, que todos sus males se pueden repetir en él, que existen mil casos inevitables y no previstos que le pueden sumir en el mismo estado de un momento a otro.” (1780-1789, E: 383-384; 2008: 256)

Como hemos visto anteriormente, para que el proceso ligado a la *pitié* se desate de forma adecuada, es imprescindible que se logre una identificación entre quien presencia una situación de sufrimiento y quien la esté sufriendo. Y es a

través de la reflexión y la imaginación que el individuo logra tomar distancia de sí mismo y ponerse en los pies del otro. Para ellos es necesario que la razón, facultad adormecida en el estado de naturaleza puro, se ponga en acción, lo cual no sucederá hasta que se produzca un contacto mucho más frecuente entre los seres humanos. Según lo anteriormente citado, o bien la reflexión y la imaginación no producen siempre los mismos resultados – nos estamos refiriendo al logro de la identificación con el otro – o algo debe interponerse en dicho proceso para que no sea llevado a cabo con éxito, lo cual además debió ser un obstáculo para que el desarrollo de la civilización pudiera mantener la igualdad y la libertad que los seres humanos gozaban en el estado de naturaleza. De un estado a otro varias cosas deben haber cambiado, como anunciaba el ginebrino ya en su *Primer Discurso*:

“Antes de que el arte hubiera moldeado nuestras maneras y enseñado a nuestras pasiones a hablar un lenguaje afectado, nuestras costumbres eran rústicas, pero naturales; y la diferencia de procedimientos anunciaba a primera vista la de los caracteres. La naturaleza humana no era mejor en el fondo, pero los hombres encontraban su seguridad en la facilidad de conocerse recíprocamente y esta ventaja, cuyo precio nosotros ya no sentimos, les ahorraba muchos vicios.” (1780-1789, DCA: 31; 2008: 219-220)

Sin esos cambios, no podría haber existido un orden moral, ni siquiera para ser violado o quebrantado. Para que los hombres pudieran tener vicios o virtudes, debieron entrar en contacto y producirse, de forma conciente, las nociones de bondad y maldad, de justicia e injusticia. Ello es fruto de un proceso.

4. El contacto con los otros

4.1 Primeros cambios

Es extraño pensar que, así concebido el estado de naturaleza el hombre haya encontrado motivos para abandonarlo, si se encontraba pleno de satisfacción y paz. Evidentemente, el nacimiento de la sociedad civil no puede haberse producido de un momento para otro, de la noche a la mañana; para Rousseau el hombre debió salir del estado de naturaleza “por alguna fatal casualidad que nunca hubiera debido suceder para beneficio de todos” (1780-1789, DO: 97; 2008: 334). Definitivamente, Rousseau ve necesario algún tipo de intervención externa que haya colaborado en el pasaje de un estado a otro. El estado de pura naturaleza se habría reproducido cíclica e indefinidamente si no hubiesen existido grandes incidentes externos, como el cambio de las estaciones, cataclismos marítimos, desbordes volcánicos, que obligaron a aquellos hombres en situación de dispersión en un inmenso, cálido y acogedor bosque, a acercarse entre sí y ponerse fuera del estado de naturaleza en su fase pura, pasando al llamado “estado del hombre” o “primeras formas de sociabilidad”. Comenzaba una nueva etapa natural, que ya no es el estado de pura naturaleza, no es el estado original del ser humano. Recordemos su descripción acerca de cómo los seres humanos han llegado a conocer y utilizar el hierro: “Cuanto menos se puede atribuir este descubrimiento a algún incendio accidental (...) No queda más que la circunstancia extraordinaria de algún volcán que, al vomitar materias metálicas en fusión, haya dado a los observadores la idea de imitar esta operación de la naturaleza” (1780-1789, DO: 98-99; 2008: 335-336).

Rousseau da cuenta de la presentación de dificultades a las que debió enfrentarse el ser humano en esta nueva etapa del estado de naturaleza, de modo tal que tuvo que aprender a ejercitarse corporalmente, a utilizar las armas que la

naturaleza le proveía, además de su propio cuerpo, y también a disputar su subsistencia con los animales o con otros hombres. También marca que, en la medida que el género humano se fue extendiendo, se multiplicaban sus labores, dadas las diferencias de clima y terreno. No es sino hasta este momento que el hombre puso sus ojos en los demás, lo que recién llega a producirse cuando el contacto es más fluido, cuando el ser humano, por gracia de la perfectibilidad, logra darse cuenta que la vida grupal le reduce dificultades y comienza a ganar en comodidad. Esto provocó, de alguna manera, que el espíritu del hombre percibiera la existencia de ciertas relaciones: lo grande y pequeño, lo alto y lo bajo, lo fuerte y lo débil, lo rápido y lo lento. A su vez, tiene que haberse producido cierta forma de reflexión que permitiera esas primeras comparaciones, y que lo ayudó a prevenir situaciones, tomando las precauciones necesarias para su seguridad. Este desarrollo trajo consigo un trato diferente hacia los demás animales:

“Las nuevas luces que resultaron de este desenvolvimiento aumentaron su superioridad sobre los demás animales haciéndosela conocer. Se ejercitó en tenderles lazos, en engañarlos de mil modos, y aunque muchos le superasen en fuerza en la lucha o en rapidez en la carrera, con el tiempo se hizo dueño de los que podían servirle y azote de los que podían perjudicarlo. Y así, la primera mirada que se dirigió a sí mismo suscitó el primer movimiento de orgullo; así, sabiendo apenas distinguir los rangos y al contemplarse en el primero de ellos a través de su especie, se preparaba ya a pretenderlo individualmente.” (1780-1789, DO: 89-90; 2008:326)

Se produce de esta manera una nueva relación con sus semejantes, apareciendo la experiencia de distinguir las ocasiones en las que el interés común le hacía contar con la asistencia de los demás, así como también aquellas en las que la competencia le hacía desconfiar de ellos y era el momento de aventajar al otro, sea por la fuerza si creía poder vencerle, o por la habilidad y la astucia si se consideraba más débil físicamente.

Así surgió el lenguaje e igualmente los primeros progresos en la industria. Con ello, se conformó una primera revolución: se establecieron las primeras

familias y se introdujo cierta clase de propiedad, con lo cual se deben haber establecido una serie de rencillas y combates, pero sin mayores consecuencias. Rousseau nota verosímil la posibilidad de que los más fuertes tiene que haber sido los primeros en “hacerse habitaciones que fueran capaces de defender, es de creer que los más débiles encontraron más fácil y seguro el imitarlos que intentar desalojarlos” (1780-1789, DO: 92; 2008: 329). Los hombres, que disfrutaban de una gran cantidad de ocio hasta ese momento, comenzaron a emplearlo en procurarse comodidades, desconocidas para sus antecesores, que resultaron notoriamente perniciosas, ya que el hombre se sentía desgraciado al haberlas perdido, sin ser siquiera feliz el poseerlas. Con este primer contacto social, el hombre tiene deseos por los que sacrifica los bienes naturales originales, de allí al riesgo de que el trato con los otros parta de la base de una potencial humillación:

“Cada uno empezó a mirar a los demás y a querer ser mirado él mismo y la estima pública tuvo precio. El que cantaba o bailaba mejor; el más bello, el más fuerte, el más hábil o el más elocuente fue el más considerado y este fue el primer paso hacia la desigualdad y al mismo tiempo hacia el vicio: de estas primeras preferencias nacieron por un lado la vanidad y el desprecio, por otro lado la vergüenza y la envidia; y el fermento provocado por estas nuevas levaduras produjo finalmente compuestos fatales para la felicidad y la inocencia.” (1780-1789, DO: 95; 2008:332)

He aquí la aparición del *amour propre* en escena. Ya no se trata exclusivamente de valorar la conservación de la vida propia, como sucedía en el estado de pura naturaleza, sino que, a través de la reflexión, se privilegió el deseo de estimación pública, el posicionamiento de sí mismo por encima de los otros. Se desea una posición en relación a los otros, que además cuente con el consentimiento de esos otros. A este respecto, lo que hay es una demanda de reconocimiento que se formula a quienes nos rodean. Una nueva clase de significación llega a las relaciones que tenemos con los otros, hasta ese momento limitadas a cierta forma de cooperación cuando las circunstancias así lo ameritaban, a través del surgimiento del *amour propre*. Entre la cooperación y la alienación habrá solamente un paso.

4.2 Un nuevo sentimiento: el amour propre

La presencia o ausencia de este reconocimiento puede construir o destruir la valía que tenemos por nosotros mismos: nace la autoestima, que está basada en que hemos asumido un ser para los otros. En ello radica la primera diferencia entre el *amour de soi* y el *amour propre*, pero no queda allí: en tanto el primero es innato, absoluto, con el hombre encerrado en sí mismo, es presumiblemente sencillo de satisfacer y completamente indiferente a cuestiones de posición social, el *amour propre* es artificial, relativo, posiblemente insaciable y concerniente a la posición social que ocupan los demás seres humanos. Es artificial porque nace cuando el hombre se encuentra ya en contacto fluido con los otros, pero es imposible visualizar la existencia del hombre civilizado sin él, de la misma forma que no podemos visualizarla sin la presencia de la razón, del lenguaje o de amor a su entorno más cercano.

Acordamos con Neuhauser (2008) en que la naturaleza relativa del *amour propre* posee dos sentidos. Por un lado, el bien que se busca a través del mismo es relativo o comparativo: el deseo de reconocimiento es desear tener determinada posición en relación a la oposición que ocupan otros, que han pasado a ser relevantes para el sujeto, lo que podemos notar en estas palabras de *Emilio*: “Debéis tener presente que tan pronto como se ha desarrollado el *amour propre*, se pone en acción el ‘yo’ relativo, y nunca observa el joven a los otros sin mirarse a sí mismo y compararse con ellos” (1780-1789, E: 424; 2008: 279-280). Por otro lado, es relativo porque ese bien que se busca consiste en cierto reconocimiento por parte de los demás, por lo cual su satisfacción requiere de la opinión de los otros seres humanos: “este sentimiento, prefiriéndonos a los demás, exige también que los demás nos prefieran a nosotros” (1780-1789, E: 363; 2008: 243).

En una primera lectura de la descripción de este nuevo sentimiento en el *Segundo Discurso*, podemos tender a afirmar que éste solamente inclina a cada

individuo a tener mayor estima por sí que por los demás, que es inspirador del daño y la verdadera fuente de los males que aquejan a los seres humanos. También ciertos pasajes de *Emilio* apuntan en esa dirección: “He aquí como las pasiones agradables y afectuosas nacen del *amour de soi*, y como las pasiones odiosas e irascibles nacen del *amour propre*” (1780-1789, E: 363; 2008: 343). De hecho, si lo contraponemos nuevamente al *amour de soi*, encontramos que mientras éste es primitivo, encontraba al hombre en estado de inocencia e independencia y llevaba a la felicidad y a la bondad, el *amour propre* es civilizado – en una civilización pervertida, como ya hemos mencionado –, pone al hombre en un estado de cruel dependencia respecto a los otros y lo lleva directamente hacia la miseria:

“Se acostumbra uno a considerar diferentes objetos y a hacer comparaciones; se adquieren insensiblemente ideas de mérito y de belleza que producen sentimientos de diferencia. A fuerza de verse, no se puede uno contentar con no verse nuevo. Un sentimiento tierno y dulce se insinúa en el alma y basta la más leve oposición para provocar un furor impetuoso: los celos despiertan con el amor; la discordia triunfa y la pasión más dulce de todas recibe sacrificios de sangre humana.” (1780-1789, DO: 94; 2008: 331)

La necesidad del otro es experimentada como un sentimiento tierno y placentero, pero las consecuencias de su aparición no necesariamente son de la misma índole. Recordemos que en el momento de la aparición del *amour propre*, entran en juego las comparaciones y las evaluaciones. Aquí estamos frente a un tipo de evaluación en la cual el objeto a ser evaluado adquiere valor no por las cualidades que lo pueden hacer valioso en sí mismo, sino a causa de los deseos que los sujetos puedan tener sobre él. Y cuando el objeto de evaluación es el sujeto mismo, éste pasa a ser dependiente de los demás: pasa a existir en la conciencia de los demás, en función de lo que los demás piensan de él. Ya no somos nosotros mismos los que pensamos y juzgamos, sino que la sociedad piense en y por nosotros. Nos queda vedada la posibilidad de indagar la verdad, ya que ésta se nos presenta dentro de un puño en las opiniones de los demás. En ese momento, habían aparecido ya el canto y la danza, “cada uno empezó a mirar a los

demás y a querer ser mirado él mismo y la estima pública tuvo precio” (1780-1789, DO: 92; 2008: 332), y esto resultó una fuente primordial del vicio, puesto que había que intentar ser el “mejor” en alguna actividad para ser admirado por los demás: el que mejor canta, el que mejor baila, el más fuerte, el más ágil, el más rápido. La formación del *amour propre* parece estar atada al sentido de la belleza y el mérito y, siguiendo a ello, Skillen llega a afirmar que “una nursery rousseaniana sería aquella en la que sólo los más bellos recibirían amor y atención” (1985: 118). Más allá de la radicalidad de esa afirmación, podemos sostener que, en línea con esta primera lectura del *amour propre*, su aparición fue el primer paso claro y directo hacia la desaparición de aquella igualdad originaria, resultado de la indiferencia.

Implícita en el *amour propre* se encuentra entonces la idea de que sin éste – y la capacidad humana de establecer relaciones y comparaciones – no existirían una cantidad de males: esclavitud, conflictos, vicios, miseria e incluso alienación. Por lo menos, sin su aparición, la existencia de esos males sería muy extraña, pues la *pitié* moderaría la persecución del propio bienestar y el *amour de soi*, como hemos visto, no es capaz de explicar por sí solo la presencia de esas patologías sociales. Ciertamente, buena parte del *Segundo Discurso* nos puede guiar a una visión maniquea del *amour de soi* y el *amour propre*, a una división estricta y simétricamente opuesta entre ellos respecto a bondad y maldad, ya que el primero sería completamente bueno y el segundo completamente malo. La dependencia emergente es doble: cada uno depende de los demás para darse su propia existencia en tanto individuo – a través de la mirada del otro – pero, además, buscándose a sí mismo, cada uno es dependiente de esas pasiones que hemos mencionado, así como de los juicios de los otros. Estas pasiones, deseos innecesarios transformados en necesidades, sumados a la habilidad para crear cada vez mayor confort, sacarán al hombre de ese paraíso. Se llevarán la armonía y el equilibrio, en parte en función de la perfectibilidad que lleva el hombre como característica natural intrínseca, en parte por desconocimiento e ignorancia, pues

el hombre no había desarrollado lo suficiente la razón como para conocer y analizar las consecuencias que podrían desprenderse de lo que estaba sucediendo.

Esas primarias formas de desigualdad darán lugar a la división social del trabajo. El individuo pronto se dio cuenta de las ventajas que esta nueva situación acarrea para una organización social, ya que la desigualdad natural de los hombres parece constituir el fundamento de la división social del trabajo, en tanto hay una correspondencia entre las propensiones y características individuales y las funciones productivas, cosa que Rousseau marca claramente en *Emilio*:

“Supongamos diez hombres, de los cuales cada uno tenga diez clases de necesidades. Es preciso que cada uno, por su necesidad, se aplique a diez clases de trabajo pero, vista la diferencia de genio y de talento, uno tendrá éxito en alguno de estos trabajos, otro en otro trabajo. Todos, aptos para cosas diferentes, harán las mismas y estarán mal servidos. Formemos una sociedad con estos diez hombres y que cada uno se aplique, para sí y para los otros nueve, al tipo de ocupación que mejor le conviene; cada uno aprovechará de los talentos de los otros como si él los tuviera todos; cada uno proporciona el suyo con el ejercicio continuado; y sucederá que los diez, perfectamente bien provistos, tendrán en exceso aun para otros.” (1780-1789, E: 324; 2008: 321)

Esto por un lado supuso que la potenciación de cada uno de los hombres es deudora de la cooperación con los otros, las tareas desempeñadas por uno se convierten en la contribución de ese uno a la manutención de todos, por lo cual nadie podría gozar de los frutos de dichas tareas de forma independiente o en desmedro de los demás. Pero, a su vez y contrariando esto último, lo que sucedió según el relato que venimos siguiendo, es que no bien alguien se dio cuenta que era útil tener solamente para uno la cantidad de provisiones para dos y lo llevó a cabo y desapareció por completo la igualdad:

“En el mismo momento en que alguien se dio cuenta de que era útil tener uno solo provisiones para dos, la igualdad desapareció, se introdujo la propiedad, el trabajo se hizo necesario y los inmensos bosques se transformaron en campos rientes que fue preciso regar con el sudor de los hombres y donde de pronto de vio germinar y crecer con las cosechas la esclavitud y la miseria.” (1780-1789, DO: 97-98; 2008: 335)

De cultivar las tierras se llegó a la división de las mismas, para su reparto y propiedad, lo que llevó a unas primeras reglas de justicia, basadas en la desigualdad. A aquella desigualdad natural primaria, que Rousseau descartaba como objeto de estudio en las primeras páginas del *Segundo Discurso*, se agrega ahora la desigualdad generada a partir de las primeras posesiones. En algunos casos, esta desigualdad podría llegar para contraponerse a mi falta de virtudes naturales, como una especie de compensación para apoyar el plato más débil de la balanza, aunque no siempre se dará de esa manera. A partir de allí, comienza un proceso de identificación entre lo que tengo y lo que soy, una profundización de la brecha entre el ser y el parecer.

4.3 Alteración de las relaciones sociales

Por lo tanto, aquello que parecía no tener relevancia en el estado de naturaleza puro, puede ser evaluado ahora de otra manera. Aquel primer tipo de desigualdad, la desigualdad natural, no es tan insignificante y no ha quedado completamente de lado en el desarrollo de sus explicaciones respecto a lo que va a terminar desencadenando la desigualdad moral o política, como describe J.I. MacAdam: “Siempre ha habido desigualdades naturales (...) Más tarde o más temprano, estas desigualdades vendrán a marcar la diferencia. Van a realizarse comparaciones y, con ellas, vendrán las evaluaciones. Con ello, la ‘conciencia de sí’ y la dependencia.” (1972: 309). Se resalta lo inevitable de la relación entre esa desigualdad natural – que en principio parecía desinteresarle a Rousseau – y la desigualdad moral y económica, en el sentido de que los beneficiarios de la desigualdad natural han sido, en última instancia, también los beneficiarios de aquella desigualdad moral y económica:

“En ese estado las cosas hubieran podido permanecer igualadas si los talentos hubieran sido iguales y si, por ejemplo, entre el empleo de hierro y el consumo de comestibles hubiera

habido siempre un equilibrio exacto; pero la proporción, que nada mantenía, pronto fue rota; el más fuerte hacía más trabajo; el más diestro sacaba mejor partido del suyo; el más ingenioso encontraba medios de abreviar el trabajo; el labrador tenía más necesidad de hierro o el herrero necesidad de trigo y trabajando lo mismo, uno ganaba mucho mientras que el otro apenas tenía para vivir.” (1780-1789, DO: 101; 2008: 338)

Siguiendo el relato que ofrece el *Segundo Discurso*, notamos que a la salida del estado de pura naturaleza la vida se volvió más difícil y compleja, de forma que ser y parecer se transformaron en dos cosas distintas por completo, siendo ésta última la más importante – es más valioso o útil lo que se aparenta ser que lo que se es –, de donde surgió el engaño y la astucia falaz. Respecto a esta transición, mucho colaboran las artes y las ciencias que, lejos de ser neutrales, distraen, contribuyen a hacer olvidable la pérdida de libertad, dimensión que debería ser inalienable a juicio de Rousseau. Al aficionar en exceso a los seres humanos, envician y hacen amar la esclavitud de forma indirecta, lo cual es una forma de alienación, entendiendo por ella “... tipos de sometimiento, de subordinación a una fuerza o poder cuya influencia representa para el influido una forma de desencuentro consigo mismo...” (Sambarino, 1968:10). En función de ello, podemos pensar que el *amour propre* nunca llegará a estar satisfecho, ya que no habría un punto de equilibrio entre mi deseo por determinado rango social y la existencia del mismo deseo en los demás seres humanos.

El tipo de alienación que se presenta en este momento tiene varias aristas de contacto con lo que Hegel presenta como dialéctica del amo y el esclavo, que ya hemos mencionado oportunamente. La aparición de una multiplicidad de necesidades que habían sido innecesarias hasta hacía un tiempo hace surgir en el individuo un deseo que no poseía en el estado de naturaleza puro, un deseo que afirma su objeto como algo independiente de sí y que rompe la armonía con la naturaleza. El sujeto primitivo ha dado ya algunos pasos hacia la concepción del otro, y de ahí hacia la concepción de sí como algo diferenciado de ese otro. Aquella simplicidad que poseía de un modo casi absoluto se está escindiendo. De todas formas, aun carece de auténtica voluntad, aquella que según Hegel podrá

realizar recién como ciudadano en un Estado Moral: este hombre explora el mundo simplemente como objeto de deseo. En este sentido, el mundo no se le presenta como puramente pasivo, sino que se opone activamente a la satisfacción de ese deseo, la alteridad del individuo en el mundo se constituye por sí misma en oposición, intentando escamotear el objeto de deseo del individuo, como tratándose de un rival. El yo mide sus fuerzas en lo que Hegel denomina una lucha a muerte con el otro, comienza a conocerse a sí mismo como voluntad, como poder, frente a otras voluntades y otros poderes. El desenlace de esta lucha no da lugar al concepto del yo en su libertad, sino al dominio de una de las partes sobre la otra, el conflicto se resuelve únicamente con la inestable relación entre el amo y el esclavo. Una de las partes ha esclavizado a la otra y con ello ha alcanzado el poder de servirse del trabajo del otro, pero ni siquiera quien se ha constituido en amo logra la libertad:

“...he aquí el hombre, que antes era libre e independiente, sujetado por muchas necesidades nuevas, por así decirlo, a toda la naturaleza, y sobre todo a sus semejantes de quienes se vuelve en cierto sentido esclavo, aun al volverse su señor; rico, tiene necesidad de sus servicios, pobre, tiene necesidad de su ayuda, y la mediocridad no lo pone en situación de prescindir de ellos.” (Rousseau, 1780-1789, DO: 102; 2008: 339)

Por tanto, incluso los ricos se vieron esclavizados, ya que éstos necesitan de los servicios de los pobres para poder continuar siendo ricos, para poder seguir manteniendo esa desigualdad que los hace poderosos y seguir siendo quienes son. Amo y esclavo no se pueden considerar libres en un sentido pleno, lo cual para Rousseau es ausencia de libertad. La verdadera libertad, cuando se ha entrado en algún tipo de sociedad, por incipiente que fuere, requiere autoconciencia, sin la que no puede haber conocimiento alguno de los beneficios que puede reportar una acción y, en consecuencia, desaparece la posibilidad de comprender su valor. La autoconciencia del amo queda severamente dañada, no puede alcanzar el sentido del valor de lo que se desea, limitado a observar los quehaceres de su esclavo, pues éste, a ojos de su amo, no es más que un medio para la consecución de un fin.

En el lugar del esclavo notamos una voluntad sojuzgada, pero no extirpada totalmente. Sigue activo frente al mundo y consagra todo su esfuerzo a los objetos. En la medida que la verdadera realización de uno mismo como sujeto requiere – y le es requerido, a su vez – el reconocimiento de los demás como fines en sí mismos, la caída en ese tipo de alienación impide dicha realización. Bajo un régimen en que una de las partes solamente puede disponer de su fuerza de trabajo, se alcanza el límite extremo de la consideración de los hombres exclusivamente como medios. Aun quien domina y gobierna está pendiente de los otros y de lo que ellos esperan de él, mas no sea para poder seguir dominando y gobernando.

Este hombre se juzga sobre la base de lo que los otros piensan e inevitablemente encuentra deficiencias, se considera inadecuado e insuficiente en su ser. La racionalidad burguesa de la cual es crítico Rousseau lleva a que los miembros alienados e individualizados como átomos en la sociedad resulten fácilmente manipulados y dominados como colectivo, según coincide Simon-Ingram con Adorno y Horkheimer en su análisis sobre la alienación. Pero, a su vez, sostiene: “Rousseau provee los rudimentos de una conciencia moral en el estado de naturaleza. Sin embargo, no concibe la conciencia moral necesariamente como represiva y alienante” (1991: 323). Tendremos que ver cómo se llegaría a establecer esa conciencia moral en el relato rousseauiano, ya que no puede darse en el estado de pura naturaleza y, por tanto, el sentimiento de *amour propre* debe tomarse en cuenta.

El relato hipotético ofrecido por el *Segundo Discurso* muestra ese camino como explicación no sólo posible, sino probablemente y racionalmente fundada, de la entrada del hombre en sociedad. Esta descripción es la de un camino de competencia con los otros seres humanos, para el cual se hace necesaria cierta conciencia de sí, como hemos mencionado, una conciencia que el salvaje no poseía y que lo termina poniendo fuera de sí mismo. Esta conciencia de su propia individualidad incluye aquello que los demás pueden pensar de uno, aquello que

provoca que nos digamos a nosotros mismos: ‘si no lo hago bien, los demás van a creer que soy un tonto’. Este tipo de autoevaluación afecta todo tipo de evaluación posterior, ya que lo que se elige en muchos casos, es lo que los demás piensan que se debería elegir.

Indudablemente, la competencia es uno de los pilares de nuestra sociedad, como fuerza motivacional. Si bien a través de la educación de Emilio se ve que la competencia puede ser dirigida a buenos fines – como cuando adquiere el hábito de ejercitarse a correr, a través del motor de competencia por un premio – es un instrumento peligroso. Aun con un sistema educativo bien ordenado llega a ser un arma de doble filo, ya que quien se entrena para competir, en cualquier tipo de justa, a menudo sus destrezas terminan siendo evaluadas en relación con la de aquellos con quienes compite. En nuestras sociedades, los bienes por los cuales competimos suelen ser todos juegos de suma cero, por lo cual el premio que disfrutaban los más ricos y poderosos descansa sobre los hombros de aquellos que han sido privados de los mismos, de forma tal que los más poderosos “dejarían de ser felices si el pueblo dejara de ser miserable” (1780-1789, DO: 123; 2008: 360), tal como describe Rousseau al estado de cosas a las que se ha llegado.

Esta motivación, conjugada con la opacidad reinante en la civilización, donde el parecer prevalece frente al ser, produce que los seres humanos no lleguen siquiera a conocerse entre sí:

“...nunca se sabrá bien con quién se trata; será necesario, entonces, para conocer al amigo, esperar las grandes ocasiones, es decir, esperar a que ya sea tarde, puesto que en esas mismas ocasiones hubiera sido esencial conocerlo previamente.” (1780-1789, DCA: 31; 2008: 220)

Consideramos que el *amour propre*, sentimiento que surge en la etapa posterior al estadio de pura naturaleza según Rousseau, juega un papel fundamental cuando analizamos esas nociones. El manejo de este sentimiento y los posibles caminos que el ser humano pueda tomar a partir del mismo determinarán la moralidad del individuo y, enrabado con ello, la posibilidad de

una comunidad política que no se halle anclada en la desigualdad de sus integrantes.

5. Amour propre: la clave

Coincidimos con Dent (1996) en que aquella clasificación maniquea, que ya hemos mencionado, otorgando propiedades totalmente benevolentes al *amour de soi* y sus correlativamente opuestas al *amour propre* resulta, por lo menos, simplista. Es correcto que el *amour de soi* no puede engendrar más que cosas positivas, al menos resulta claro que a través de él no se podrá realizar de forma deliberada perjuicio alguno a un semejante, lo que puede observarse en la siguiente afirmación de Rousseau: “El *amour de soi* es siempre bueno y conforme al orden” (1780-1789, E: 361). También es cierto que el *amour propre* tiene aristas que son efectivamente negativas, relacionadas a lo que ya hemos mencionado. Pero tampoco puede reducirse sólo a sus aspectos negativos:

“Aunque los hombres hubieran llegado ya a ser menos resistentes y, aunque la piedad natural hubiera sufrido ya alguna alteración, este período del desarrollo de las facultades humanas, que se encuentra a medio camino entre la indolencia del estado primitivo y la petulante actividad de nuestro *amour propre*, debió ser la época más dichosa y duradera.” (1780-1789, DO: 96-97; 2008: 333)

Por lo tanto, el *amour propre*, aun no completamente desarrollado como propiedad relativa, debe haber colaborado – o, como mínimo, no puede haber tomado el rol de obstáculo – para que ese momento del hipotético relato de la humanidad resultara la época más dichosa. Observa Cooper que, si bien existe la posibilidad de que este sentimiento nos lleve a los peores males, tiene también un costado más benévolo:

“Relativo y generador de rivalidad, el *amour propre* usualmente se manifiesta en una búsqueda en la cual está tan interesado en tirar abajo a los demás como en levantarse a sí mismo; de hecho, dada su naturaleza relativa, a menudo no distingue entre ambas opciones. A pesar de ello, el *amour propre* puede ser la fuente del comportamiento decente y aún de la excelencia”. (Cooper, 1998: 662)

Si este sentimiento consistiere exclusivamente en la búsqueda de superioridad de posición y rango por encima de los demás hombres, la humanidad

iría directamente hacia su ruina. Siguiendo esa posibilidad que consideramos errónea, ciertos comentaristas acuerdan en que el *amour propre* debería ser prevenido de emerger y, en caso que lograra emerger, debería ser suprimido o circunscripto severamente en su rol y efectos (Shklar, 1976; Skillen, 1985; Bloom, 1999). Intentaremos mostrar, en cambio, que el *amour propre* puede ser bueno o malo según su objeto, pero también puede variar entre esos extremos según su intensidad. En cualquier caso, lo que el *amour propre* no puede ser es no ser nada, siempre movilizará al hombre en relación a los otros, generará afecciones y no puede ser neutro. Ciertas interpretaciones hacen foco en el exceso de *amour propre*, lo que sucedería cuando este sentimiento consiste nada más que en el deseo de ser reconocido por encima de los demás, en tanto lo que lo haría benigno – es decir la ausencia de este exceso – sería meramente perseguir la igualdad con los otros seres humanos. Para Cohen (en Neuhauser, 2008) sufrir de excesivo *amour propre* es verse uno mismo como superior a sus compañeros, lo cual se expresa en las creencias respecto a que uno tiene naturalmente el derecho a una mejor que vida que ellos. Al designar al *amour propre* como excesivo, se está señalando cualquier forma de *amour propre* que tienda a producir los males humanos que ya hemos mencionado. Por el contrario, un *amour propre* que no se presente como excesivo se definiría por la creencia que todas las personas tienen naturalmente el mismo valor y, por tanto, son merecedoras de la misma consideración moral.

Es claro que el *amour propre* abre las puertas a ciertas enfermedades sociales y psicológicas que en ausencia del mismo no afectarían a los seres humanos. Esclavitud, conflicto, vicio, miseria y alienación no solamente son posibles, sino probables consecuencias de la interacción social de seres movidos por este sentimiento. De hecho, como hemos visto, en el *Segundo Discurso* Rousseau presenta la caída moral del ser humano casi como un orden lógico y natural. No significa que sea necesario, pero sí que es el estado más probable de llegar a emerger sin una intervención de carácter artificial – exterior a la acción de la naturaleza –, pues esos males generados por el *amour propre* son comunes a

todo ser humano y de difícil solución. En este sentido, una pregunta plausible y adecuada referiría al cuándo y por qué los seres humanos empezaron a ser motivados por el deseo de ser reconocidos como superiores a los demás.

Si bien no creemos que haya una respuesta única para esto en lo desarrollado por Rousseau, para que el desarrollo del *amour propre* desemboque en aquellos males sociales, debe estar necesariamente acompañado de condiciones determinadas que el autor presenta en cierta medida como accidentales: la mejora en los métodos de producción, que introducen a los seres humanos en las comodidades y el lujo; la cada vez mayor expansión de la división social del trabajo, que conlleva a la interdependencia de unos hombres con otros; el establecimiento de la propiedad privada; el cada vez mayor incremento de las diferencias entre los individuos. Más allá de ser el que mejor cante, el mejor bailarín o quien mejor se exponga ante los otros – aquello que Rousseau marcó como las primeras distinciones – la nueva situación provee otras nuevas y perniciosas formas de buscar la superioridad. El lujo, en conjunto con la propiedad privada tiene un efecto progresivamente geométrico en el *amour propre*, ya que ofrece otra forma de ganar reconocimiento público desde una posición superior, anclada fundamentalmente en las posesiones materiales. El deseo por la propiedad se transforma en una fiebre ilimitada por tener cada vez más y más, con el resultado de una sociedad dominada por la ambición consumista y desmedida de sus miembros. Es decir, una sociedad como la que integramos actualmente, trescientos años después del nacimiento de Rousseau.

Para Rousseau, las condiciones recién mencionadas no tienen un orden de importancia, contribuyen conjuntamente al exceso de *amour propre*. De haberse dado individualmente y de forma aislada, habrían tenido en efecto muy pequeño sobre la felicidad humana. Solamente bajo estas condiciones aquel relativamente dañino y aparentemente inocuo deseo inicial de ser considerado como un bailarín superior se transforma en un ilimitado deseo de acumular riquezas, confort o lujo

para subyugar a los demás, estableciendo una posición superior en cualquier forma posible y a cualquier costo, como es descripto en el *Segundo Discurso*.

Pese a tendencias de autores que lo han acercado históricamente a los bandos revolucionarios y a la importancia de las consecuencias de los nuevos métodos de producción y de las comodidades emergentes, pensamos que la postura de Rousseau no es tan utópica como para requerir la eliminación de las condiciones básicas de la civilización, ya que entiende que la solución no consiste en la destrucción de la sociedad existente y la abolición lisa y llana de la propiedad privada. Toda sociedad realiza ciertas opciones que determinan el margen de los tipos de reconocimiento a disposición de sus miembros y juega un rol determinante en la conformación de cómo los seres humanos tratarán de satisfacer su deseo de tener una posición frente a los ojos de los demás. Y aquella sociedad naciente permite que el mayor prestigio lo traigan formas superficiales y odiosas de superioridad, opulencia y dominación pero, ¿es éste el único rumbo que se podría haber tomado aun con la existencia de la propiedad privada y la interdependencia de los seres humanos? Como hemos marcado, es evidente que el *amour propre*, si bien no resulta completamente pernicioso, entraña ciertos peligros que tienen que ver con el procesamiento de su surgimiento y evolución, que se podrían intentar evitar.

5.1 Los peligros del Amour Propre

Como hemos dicho ya, Rousseau marca que esta historia es posible, además de la más probable en función de las condiciones en las que se desarrolló el ser humano. Pero también es cierto que ese camino hacia el exceso de *amour propre* podría haberse evitado, tal cosa no es lógicamente imposible ni una calle sin salida. La tarea es descubrir cómo estructurar la sociedad para que sus

miembros tengan formas menos destructivas de satisfacer su necesidad de reconocimiento por parte de los demás. Previamente, queremos hacer énfasis en otra condición en especial, que participa del desarrollo de este hombre, distinta por ser natural. Nos referimos a la inocencia original del ser humano, a la cual Rousseau alude en varios pasajes de su *Segundo Discurso*:

“El primero que, tras haber cercado un terreno, decidido decir: Esto es mío y encontró personas **lo bastante simples** para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil.” (1780-1789, DO: 87; 2008: 324)

“...los hombres, que disfrutaban de gran ocio, lo emplearon en procurarse varias comodidades desconocidas para sus padres; y éste fue el primer yugo que **se impusieron sin quererlo** y la primera fuente de males que prepararon a sus descendientes...” (1780-1789, DO: 93; 2008: 330)

“Fue menester mucho menos que el equivalente a este discurso para arrastrar a **unos hombres rudos, fáciles de seducir**, que, por otra parte, tenían asuntos que desentrañar entre ellos para poder prescindir de árbitros y demasiada avaricia y ambición para poder prescindir de amos durante mucho tiempo. Todos corrieron al encuentro de sus cadenas creyendo asegurar su libertad; porque, aun teniendo bastante razón para ver los beneficios de un establecimiento político, **no poseían la suficiente experiencia para prever** sus peligros.” (1780-1789, DO: 106; 2008: 343)¹⁰

Esta inocencia original consistiría en una especie de ignorancia o ceguera, que no permite a los hombres ser conscientes de las consecuencias de sus propios actos, ni al momento de instaurar las primeras formas de propiedad privada, ni al dejar de lado el ocio en pos de conseguir ciertas comodidades que resultaban novedosas. Tampoco a la hora de aceptar el pacto ofrecido por los más poderosos con la intención de poder mantener el estado de cosas anterior a esa especie de estado de guerra que había estallado en función de las amplias desigualdades sociales, cuya extensión era tal que quienes se encontraban en la posición más desfavorable ya nada tenían para perder, como se analizará más adelante. Para atacar este punto, se sigue que la ilustración intelectual, pero basada en un fuerte papel de lo sentimental, debería jugar un rol primordial a la hora de resolver

¹⁰ Las negritas son agregadas por mí.

problemas como el exceso de *amour propre*. En ese mismo sentido, no es una coincidencia ni una casualidad la existencia de *Emilio* como obra de carácter pedagógico, siendo entendida la pedagogía como una preparación para la vida: "...la naturaleza le llama a la vida humana; vivir es el oficio que yo quiero enseñarle (1780-1789, E: 11; 2008: 41). En esta obra, una de las primeras cosas resaltadas por Rousseau es que los niños se vuelven vulnerables a la tentación de confirmar su propio valor a través del dominio de quienes lo rodean. Por tanto, las primeras semillas de este exceso de *amour propre* se encontrarían ya en las inaugurales etapas de la infancia:

"Los primeros llantos de los niños son ruegos; si no se les hace caso, se convierten pronto en órdenes; comienzan por hacerse asistir y terminan haciendo que los sirvan. Así, de su propia debilidad, de donde viene el sentimiento de su dependencia, nace en su origen la idea de imperio y dominio..." (1780-1789, E: 63; 2008: 71)

5.2 Llanto, placer por la dominación y primer principio activo

Rousseau localiza estos primeros eventos en la completa dependencia del niño para satisfacer sus necesidades. Respecto a dicha dependencia, el problema que se introduce no trata de la falta de libertad – que es una falta de libertad natural y obvia, pues el niño necesita desarrollarse para ir asegurando su independencia y autonomía – sino que se centra en el gusto por la dominación. Éste es mencionado como vicio natural por Rousseau (1780-1789, E: 65; 2008: 72), pero no debe interpretarse como indicador de necesidad, sino de algo que les es común, que les pertenece a todos los seres humanos por igual. La introducción que hace el ginebrino del tema se encuentra en su trato acerca del llanto de los niños más pequeños. El llanto es el lenguaje del bebé a través del cual expresa sus incomodidades y necesidades físicas, es, al fin y al cabo, una forma de solicitar ayuda. Los padres, niñeras o quienes lo rodean responden a este llamado intentando satisfacer esas necesidades reales, alimentándolo o removiendo algún

elemento que le estuviere generando dolor o incomodidad. Ahora bien, es posible que en un momento el niño se dé cuenta que sus lágrimas tienen el efecto de servirse esas cosas a través de los adultos que están en su entorno, aún en aquellos casos en que las tiene a su alcance. Es decir, aprende a aprovecharse de las fuerzas de los demás:

“...de su propia debilidad, de donde viene el sentimiento de su dependencia, nace en su origen la idea de imperio y dominio; mas esta idea, estando menos excitada por sus deseos que por nuestros servicios, comienza por hacer notar los efectos morales donde la causa inmediata no está en la naturaleza, y se ve ya el porqué desde esta primera edad, e importa aclarar la intención secreta que dicta el gesto o el grito.” (1780-1789, E: 63-64; 2008: 71)

¿De dónde proviene ese placer de ser obedecido? Evidentemente no se puede rastrear en el *amour de soi* y mucho menos en la *pitié*, pero tampoco en el *amour propre*, ya que el niño no ha desarrollado aun en un grado suficiente la capacidad de relacionarse con los otros y compararse con ellos. Las opiniones de los otros aun no tienen importancia alguna, la relatividad social que es esencial para la existencia del *amour propre* aun no está presente. En cambio, Rousseau nos habla de un principio activo, que tiene diversos efectos según la etapa en la que el ser humano se encuentre:

“El principio activo común a ambos se desenvuelve en el uno y se extingue en el otro; el uno se forma y el otro se destruye; el uno tiende a la vida y el otro a la muerte. La actividad falleciente se concentra en el corazón del anciano; en el del niño es superabundante y se extiende al exterior; se siente, por así decirlo, sobrado de vida para animar todo cuanto tiene a su alrededor. Que haga o deshaga, no tiene importancia; es suficiente que cambie el estado de las cosas, ya que todo cambio es una acción.” (1780-1789, E: 66; 2008: 72)

En lo que parece un antecedente de las pulsiones de vida (eros) y muerte (thanatos) a las que aludía Sigmund Freud, pero llevadas a los propios extremos de la vida humana, este principio activo sería una fuerza vital que se esfuerza por fundir el propio espíritu del individuo en el entorno que lo rodea, que intenta dejar una especie de marca en las cosas que se nos presentan cercanas. Cuando el niño destroza cosas no lo está haciendo por maldad, y tampoco por ninguna pulsión

destruictiva, sino para ver el resultado de su voluntad, en pos de confirmar y ver reflejado un factor de su propia subjetividad, en un mundo que se le aparece como una masa moldeable. Pero el gusto y la satisfacción permanente por la dominación no provienen directamente de ese deseo de moldear el mundo que surge de dicho principio activo, sino en los medios que utilizará para intentar satisfacerlo: “Pero en cuanto pueden mirar a las personas que tienen cerca como instrumentos a quienes poner en acción, se sirven de ellas para seguir sus inclinaciones y suplir su propia flaqueza” (1780-1789, E: 66; 2008: 72).

El mundo responde a los deseos del niño. Su voluntad puede hacer que se muevan las cosas para satisfacer esos deseos y, aclaremos, no es un mal en sí mismo el querer que el mundo lleve la marca de nuestra subjetividad. Pero puede haber un punto en el cual el niño pierda el interés en proveerse las cosas por sí mismo y la motivación interior pase de querer ser lo suficientemente tenaz para proveerse dichos elementos por sus propias fuerzas a querer controlar el instrumento que le ha suministrado esas cosas en algún momento. Su interés por satisfacer esas necesidades físicas se transforma en la pasión por controlar la voluntad de los demás. Esta es entonces la razón de que podamos considerarlo como una disposición al vicio, que es común a todos y que reside en los medios que se utilizan para satisfacer el impulso del principio activo – manipulando la voluntad de quienes lo rodean – y no en la satisfacción misma de dicho principio. En ese sentido entendemos que no es natural, ya que estamos hablando de algo que puede ser evitado.

Según Neuhauser “la estrategia de satisfacer el propio principio activo a través del comando de otras voluntades asegura que esta búsqueda afirmará lo que se necesita para que cuente como *amour propre*, al estar en relación con los otros sujetos” (2008: 135) y argumenta además que “cuando se desarrolla un patrón en el cual el niño ordena y algún otro obedece, se establece una jerarquía entre los dos que inevitablemente establece una situación comparativa en su relación” (2008: 136). Discrepamos con Neuhauser en este punto, creemos que aun no

podemos hablar de *amour propre* ni de su exceso, pues si bien la relación del niño con el mundo de las cosas está mediada por la voluntad de los otros, aún no está en juego la razón, el niño no es totalmente capaz de relacionar y comparar, o por lo menos de realizar dichas acciones en forma conciente. En tanto busca probar su posición social en relación a las cosas y no a las personas en sí mismas, la relatividad social que es esencial para la configuración del *amour propre* aun no está presente.

En este sentido, habría que separar ese placer por la dominación de la tendencia persistente a satisfacer las necesidades de reconocimiento sometiendo las voluntades de los demás, cosa que sí podrá coadyuvar con el *amour propre* en la generación de ciertas enfermedades sociales, pero solamente con el paso del tiempo, a largo plazo. El placer por la dominación puede ser una característica típicamente humana – en el sentido antes mencionado: común a todos los hombres – pero la tendencia mencionada toma la forma de una disposición de un carácter tiránico e imperativo, que tampoco es necesaria ni tiene su fuente en la naturaleza. Más allá de la actitud del niño y el desarrollo de ese placer por la dominación, el origen de dicha tendencia se encuentra más cerca de la respuesta del adulto ante esas situaciones, que de la postura que toma el niño en cuestión. El adulto debe distinguir los deseos naturales del niño de aquellos que provienen del capricho o la opinión y no debe permitir que se de un pasaje de la asistencia a la servidumbre: “Comienzan por hacerse asistir, y acaban por hacerse servir” (1780-1789, E: 67; 2008: 73). De lograrse evitar ese pasaje, el niño obtendrá más oportunidades benignas de encontrar la propia afirmación de su personalidad, sin intentar sojuzgar a aquellos que lo rodean, lo cual incidirá directamente en la formación de su *amour propre*. El adulto tiene que atender el llamado de la necesidad, debe ser quien medie cuando el niño necesite un auxilio respecto al mundo de las cosas, pero debe aprender a distinguir y dejar de lado los llamados del niño vinculados a poner a prueba su propio poder sobre voluntades de los otros.

De lo contrario, se irá dando un aprendizaje en el niño respecto a la mayor utilidad que puede encontrar en controlar otras voluntades en lugar de la que puede provenir de su adaptación a la necesidad del mundo de las cosas: el niño no puede hacer que deje de llover con su llanto, pero sí puede hacer que un adulto modifique opiniones y acciones. De allí su tendencia a ejercer poder sobre las voluntades de los demás, en lugar de focalizarse directamente en las cosas. A partir del espíritu de dominación que ha surgido en el niño y con la hostilidad devengada de esos sentimientos, nos encontramos frente al riesgo de que ningún nivel de reconocimiento llegue a ser experimentado como suficiente, que sin dudas va a dar lugar a la formación de un excesivo *amour propre* en el futuro:

“Al nacer, grita el niño; su primera infancia se pasa en llanto. (...) O hacemos lo que le complace, a se le exige lo que nos conviene; o nos sometemos a sus caprichos; o lo sometemos a los nuestros; nada de término medio; es preciso que de órdenes o que las reciba. De esta forma, sus primeras ideas son las del imperio y de servidumbre. (...) Un niño se pasa seis o siete años de esta manera en manos de las mujeres, víctima de sus caprichos y del propio; y luego de haberle hecho aprender esto y aquello, es decir, después de haber cargado su memoria, o de palabras que no puede entender, o de cosas que no le sirven para nada; después de haber asfixiado lo natural por las pasiones que le han creado, se coloca este ser ficticio en manos de un preceptor, el cual acaba de desarrollar los gérmenes artificiales que él encontró totalmente formados, y le enseña todo, menos a conocerse, menos a sacar partido de sí mismo, menos a saber vivir y hacerse dichoso.” (1780-1789, E: 25-26; 2008: 49)

Intentando dejar de lado la afirmación formulada por Rousseau en la cual deposita la responsabilidad en las mujeres de forma casi completa, donde muestra su actitud de época respecto al valor de las mujeres, notamos como el ginebrino da importancia a la educación desde los primeros momentos de vida del ser humano. En las primeras expresiones del niño está en juego aquel principio activo y, de la mano de éste, el placer por la dominación que, si no es contenido de la manera adecuada, puede transformarse en la tendencia a satisfacer la necesidad de reconocimiento a través del sojuzgamiento de la voluntad de los demás, lo cual redundará en una relación en la que se ha asfixiado lo natural dando lugar a pasiones artificiales.

El arte que está en manos de los adultos consiste justamente en el direccionamiento hacia esa moderación de esas pasiones. Según Rousseau, un niño que aun no esté corrompido y cuyo deseo sea la obtención de una galletita jamás se rebelará ante la frase “ya no hay más”, aunque sí lo hará hacia frases del tipo “no te la daré”. No se trata entonces de dar órdenes, sino de mostrarle la necesidad del mundo de las cosas, pues el niño no comprenderá la orden sino como una restricción de su propia voluntad que es muestra exclusiva del egoísmo de aquel que profiere dicha orden. En buena medida, el niño debe hacer siempre lo que desea hacer, en esos primeros años el límite se lo debe imponer su enfrentamiento con las cosas, y no un enfrentamiento con otras voluntades. Bloom ve en este planteo una relación con actuales teorías progresistas de la educación, pero establece que éstas olvidan una parte importante del planteo rousseauiano: si bien es cierto que el niño debe hacer siempre lo que desea hacer, no se trata exclusiva y simplemente de ello, ya que no es menos cierto que sólo debe desear aquello que el tutor quiere que se haga.

¿Cómo se logra esto? Una voluntad no corrompida no se rebela ante la necesidad, y el tutor está en condiciones de trabajar en la apariencia de la necesidad de las cosas, pudiendo así determinar la voluntad del niño sin sembrar semillas de hostilidad, presentándole al niño la necesidad natural de una forma palpable de forma tal que viva de acuerdo a la naturaleza aun antes de ser capaz de comprenderla. En este sentido, el remedio que da Rousseau a los peligros del *amour propre* según Allan Bloom es la siguiente:

“La solución que da Rousseau al *amour propre*, que inevitablemente conduce al conflicto entre los hombres – los hombres se usan unos a otros como medios para alcanzar sus fines y de aquí nace la necesidad del gobierno y de las leyes – es, como en el caso del temor a la muerte, impedir que surja por lo menos durante un largo tiempo. No es necesaria una superación del mismo” (1999: 246)

No creemos que la supresión, aun temporal, del *amour propre* pueda ser ubicada dentro de las intenciones de Rousseau, ya que sería imposible algo de ese

tipo en la medida que el ser humano se encuentre en contacto directo y fluido con los otros; para suprimir este sentimiento necesariamente deberíamos suprimir todo contacto social. El propio autor realiza una afirmación en este sentido en el libro IV de *Emilio*: “Tendría por loco a quien quisiera estorbar que naciesen las pasiones, casi por tan loco como el que quisiese aniquilarlas, y, ciertamente, me habrían entendido muy mal los que creyesen que semejante proyecto hubiera sido el mío hasta aquí” (1780-1789, E: 360; 2008: 242). Rousseau es partidario de dirigir el foco del *amour propre* hacia una proyección de los aspectos más beneficiosos del mismo, cosa que debe ser realizada a través de la educación, cosa que podemos percibir claramente en esa obra de fuerte talante pedagógico y psicológico. Allí podemos ver que el *amour propre* siempre está ligado a la posición social que podamos obtener en relación a aquellos que nos rodean. En un momento, la perspectiva sobre ello parece ser ciertamente negativa:

“El *amour de soi*, que sólo nos mira a nosotros, está contento cuando encuentra satisfechas sus verdaderas necesidades; pero el *amour propre*, que se compara, no está jamás contento y no acertaría a estarlo, porque este sentimiento, prefiriéndonos a los demás, exige también que los demás nos prefieran por encima de ellos, lo que es imposible.” (1780-1789, E: 363; 2008: 243)

Más adelante, describiendo un momento particular de la educación de su pupilo, parece dejar lugar para otro tipo de enfoque, ya que las pasiones que lo dominan bien podrían ser de benevolencia. Por otra parte, queda abierta la pregunta acerca de cuál es ese primer lugar que el ser humano quiere ocupar a través de su *amour propre*:

“Mi Emilio, no habiendo considerado hasta ahora nada más que a él mismo, la primera mirada que lance sobre sus semejantes le llevará a compararse con ellos; y el primer sentimiento que excita en él esta comparación es el de desear el primer lugar. Tenemos aquí el punto en que el *amour de soi* se transforma en *amour propre*, y en que comienzan a nacer todas las pasiones que en él albergan. Pero para decidir cuáles de estas pasiones que dominaron su carácter serán humanas y agradables, si serán pasiones de benevolencia y conmiseración, o de envidia y de celos, es necesario saber en qué lugar se sentirá entre los hombres, y que género de obstáculos tendrá

que vencer para conseguir ese sitio que quiere ocupar.” (1780-1789, E: 407-408; 2008: 270)

Ahora bien, ¿necesariamente ese “primer lugar” implica dejar a los demás por debajo de uno? ¿O tal vez lo que es inevitable es que todos deseemos estar en un primer lugar y en función de ello demandamos la misma consideración por parte de los demás? En este último sentido habría que ver con cierto cuidado cuál es ese primer lugar. El objetivo tal vez no debiera ser el intento de que el hombre abandone el deseo por ese lugar de preferencia, sino procurar entender cuál es la mejor posición que el individuo puede ocupar en la humanidad. Si esa mejor posición se limita estrictamente a ser el “mejor” frente a otros que necesariamente serían “peores”, ¿cuál podría ser la moral que sostiene el planteo rousseauiano? En caso que no haya salvación a ese punto, nos encontraríamos frente a un callejón sin salida, ya que el único estado en que el ser humano podría resultar virtuoso sería una situación de aislamiento respecto a los demás, como el que tuvo Rousseau parcialmente en Wotton Hall¹¹, donde lo que se privilegia es la relación del ser humano con la naturaleza, dejando prácticamente de lado la relación con sus pares. En ese estado moral, la virtud no podría ser desarrollada con los otros, ya que la comunidad no recibiría al virtuoso de la mejor manera.

5.3 Consecuencias políticas del desarrollo de un amour propre excesivo

Si el camino que recorre el *amour propre* se da de esta manera, desarrollado de modo excesivo, surgirá una sociedad en la que habrán desaparecido completamente la igualdad y la libertad que existían en el estado de naturaleza. Como ya se ha mencionado en este trabajo, aquel estado de naturaleza

¹¹ Aislamiento parcial, pues permanecía en un contacto epistolar permanente con amigos, enemigos y otros intelectuales, a través del cual incluso termina por romper su relación con David Hume en muy malos términos.

es irrecuperable y, de proseguir el camino mencionado, también será irrecuperable la pérdida sufrida por el ser humano al salir de dicho estado. Hemos discutido que, con las nuevas comodidades y las primeras necesidades de labor e industria, el ser humano fue generando una dependencia mutua: ni siquiera aquel que es poseedor de un medio de producción se mantiene emancipado de aquellos que trabajan para él, pues dependerá de éstos para mantener su condición.

Ahora bien, esa pérdida de la igualdad trae consigo también la pérdida de ese otro valor tan apreciado por Rousseau: la libertad. Debido a sus desastrosas consecuencias, la desigualdad generada por la mutua dependencia provocó que la servidumbre sustituyera a la libertad. El estado de naturaleza rousseauiano comienza así a asemejarse al estado de naturaleza descrito por Hobbes: si bien no se trata de un estado de guerra de todos contra todos – como plantea el autor del *Leviathan* –, estamos frente a un estado de guerra de ricos contra pobres, de fuertes contra débiles, de propietarios contra desposeídos. ¿Qué sucede con la búsqueda de esa libertad desde el estado de naturaleza puro en adelante? Estamos de acuerdo con Allan Bloom (1991:209), cuando afirma:

“La igualdad significaba que nadie podía mandar a otro y, en realidad, nadie deseaba hacerlo porque los hombres eran independientes y autosuficientes. El estado civil significa en primer lugar dependencia mutua, física y espiritual, pero sin orden, pues cada cual pugna por conservar la libertad original y, como no logra conservarla, las relaciones de fuerza o de poder ocupan el lugar de la libertad. El fin de la vida es entonces tratar de hallar un lugar ventajoso dentro de este sistema artificial. La libertad se perdió no sólo porque hay amos y esclavos, sino principalmente porque quedó absorbida en actos de mandar y obedecer, de mover las voluntades de otros antes que alcanzar los objetos de la propia libertad de uno.”

La presuposición de Rousseau es que el hombre en el estado de pura naturaleza era más libre que en cualquier otro momento y lugar, incluso podríamos decir es una suposición entroncada en un contexto de absoluta transparencia, como vimos en la primera parte del trabajo: los hombres no son engañados por sus pares, ese estado de inocencia los muestra tal cual son. También la naturaleza le es transparente, ya que la armonía que ha establecido con

ella genera un círculo virtuoso respecto a las necesidades y deseos humanos y lo que la naturaleza puede proveer. Su relación era con ella y no con los demás hombres. Aún en sus primeros pasos de sociabilidad, el hombre mantenía en cierta forma este tipo de libertad, ya que si bien el hombre modificó su conformación mental y emocional al tomar conciencia de sí mismo y de los demás, y a pesar de la aparición de algunas características negativas que ya mencionamos, las ventajas en ese momento eran mucho mayores. Había empezado a gozar de los sentimientos más dulces del ser humano, los lazos aún eran recíprocos y libres, y la vida seguía siendo solitaria, con las necesidades lo suficientemente limitadas como para que los medios que se tenían al alcance lograsen satisfacerlas. Aun podían ser “libres, sanos y felices”, en las propias palabras del autor ginebrino:

“¡Qué dulce sería vivir entre nosotros, si el continente exterior fuese siempre la imagen de las disposiciones del corazón; si la decencia fuera virtud; si nuestras máximas nos sirvieran de regla; si la verdadera Filosofía fuera inseparable del título de Filósofo! (...) Antes de que el arte hubiera moldeado nuestras maneras y enseñado a nuestras pasiones a hablar un lenguaje afectado, nuestras costumbres eran rústicas, pero naturales (...) los hombres encontraban su seguridad en la facilidad de conocerse recíprocamente y esta ventaja, cuyo precio nosotros ya no sentimos, les ahorra muchos vicios.”
(1780-1789, DCA: 30-31; 2008: 219)

Por otra parte, en ese estado de guerra en el que se había entrado, los pobres, impedidos de poder adquirir nada, comenzaron a recibir su subsistencia por parte de los ricos o directamente a arrebatarla. En su defecto, de no encontrarse ninguna alternativa, las opciones que quedan abiertas a partir de este camino serían, o bien la dominación y la esclavitud, o bien la violencia y las rapiñas. Es en esa situación que surge, como alternativa, uno de los dos contratos sociales analizados por Rousseau.

5.4 El pacto que lleva a la disolución del estado de naturaleza

El relato rousseauiano nos ofrece una alternativa a las opciones mencionadas. En ese conflicto el único que puede perder algo es aquel que tiene algo para perder y, de esa forma, habiendo vislumbrado que es quien corre más riesgos con tal situación, el rico llevó adelante “el proyecto más premeditado que pudo haberse concebido jamás en la humanidad” (1780-1789, DO: 105; 2008: 342), forma en la que Rousseau caracteriza el pacto social que describe en el *Segundo Discurso*. El ginebrino llega a la conclusión que en el momento en que se constituyó una sociedad política, hubo un pacto que da legitimidad a la misma entre sus futuros integrantes, y con el que los ricos intentaban solucionar el problema de la inseguridad instalada:

“...’Unámonos, les dijo, para guardar de la opresión a los débiles, contener a los ambiciosos y asegurar cada cual la posesión de lo que le pertenece. Instituyamos reglamentos de justicia y de paz a los que todos estén obligados a conformarse, que no exceptúen a nadie y que reparen en cierto modo los caprichos de la fortuna al someter igualmente al poderoso y al débil a deberes mutuos. En una palabra: en lugar de volver nuestras fuerzas contra nosotros mismos, concentrémoslas en un poder supremo que nos gobierna con sabias leyes, que proteja y defienda a todos los miembros de la asociación, rechace a los enemigos comunes y nos mantenga en eterna concordia’.” (1780-1789, DO: 106; 2008: 343)

Estas eran las palabras que habría utilizado quien perpetró el mencionado engaño. Todos corrieron a esta nueva jaula creyendo asegurar su libertad, ya que los hombres no poseían aun el conocimiento ni la experiencia suficiente para determinar las consecuencias de lo que estaban acordando, gracias a una inocencia original que, como hemos visto, conlleva cierta ignorancia o ceguera que impiden prever los peligros que este pacto acarrearía. Mientras tanto, los más capacitados estaban del otro lado: eran precisamente aquellos que estaban realizando la oferta en cuestión, quienes tuvieron suficiente luz para notar las consecuencias de la

situación en la que se encontraban. De esta manera se formó la sociedad civil, con leyes que aseguraban nuevas fuerzas al rico y disponían nuevas trabas al débil, asegurándole la subsistencia a través de un salario a cambio de su fuerza de trabajo:

“...destruyeron sin remedio la libertad natural, fijaron para siempre la ley de la propiedad y la desigualdad, de una hábil usurpación hicieron un derecho irrevocable y, para beneficio de algunos ambiciosos, sometieron en lo sucesivo a todo el género humano al trabajo, la esclavitud y la miseria,” (1780-1789, DO: 107; 2008: 344)

Rousseau ilustra adecuadamente la nueva situación en una de las notas del *Segundo Discurso*, a través de un ejemplo en el cual “el Mariscal de V. – refiriéndose a Louis-Hector, Duque de Villars – contaba que (...) un bribón le respondió osadamente que ‘no se ahorca a un hombre que dispone cien mil escudos.’ No sé cómo ocurrió, pero efectivamente no fue ahorcado, aunque mereció serlo cientos de veces” (1780-1789, DO: 175, nota 3; 2008: 344). Las nuevas leyes protegían a los fuertes, quienes por su parte, podían encontrar la forma adecuada de eludir la ley cuando a ellos les tocaba estar en el banquillo de los acusados, como notamos en las palabras anteriormente citadas. Este acuerdo resultó ser un enorme fraude perpetrado por los sectores más fuertes, fraude porque nadie, ni siquiera en el más bajo estrato, estaría dispuesto a ganar nada más que la esclavitud perpetua, cosa que además le estaría quitando parte de su humanidad, como observa Rousseau en *El Contrato Social*: “Renunciar a su libertad es renunciar a su calidad de hombre, a los derechos de la humanidad, e incluso a sus deberes” (1780-1789, CS: 197; 2008: 48). Surge de allí la protección a la propiedad privada, y la desigualdad quedó instaurada como regla, se hizo un derecho civil irrevocable la posibilidad de someter “a todo el género humano al trabajo, la esclavitud y la miseria” (1780-1789, DO: 107; 2008: 344), en tanto los pobres creían estar obteniendo su subsistencia y la verdadera seguridad con esa nueva situación.

Rousseau observa que por más injusta que sea una sociedad política, su objetivo primario debe ser asegurar la libertad y seguridad de sus miembros, la

protección de sus vidas y también la protección de la propiedad de sus individuos. Aunque los hombres sean tontos e inexpertos, cuando designan a sus líderes lo hacen para que sigan esos preceptos, no para que los pasen por encima. Si esto no se cumple es porque en el medio hay un fraude, un engaño que ha hecho que la sociedad civil sirva exclusivamente para institucionalizar y legalizar la desigualdad. Rousseau capta con claridad que es chocante la idea de que hombres iguales deban consentir libremente grandes desigualdades en materia de propiedad y riqueza. Los ricos viven, aunque no de manera más libre que los pobres – pues existe una dependencia mutua – sí en una situación mucho más sencilla. Por otra parte, son mucho más poderosos, pueden comprar la autoridad y pueden comprar también a los hombres. ¿Los pobres estarían abiertos a aceptar esto con tranquilidad? De ninguna manera, solamente a través de un engaño se pudo haber llegado a esta situación. Si los más débiles hubiesen sabido en qué terreno estaban entrando, jamás habrían formado parte de ese pacto. Por otra parte, por más que este tipo de relación haya nacido de un pacto, el hecho de que una parte le dé a la otra la capacidad de interferir arbitrariamente en por lo menos algunas de sus elecciones, significa que una subyuga a la otra y se pierde la libertad en cualquiera de sus sentidos, como no-interferencia o como no-dominación.¹² En este sentido, no puede aceptarse la teoría del libre contrato, que legitimaría cualquier trato entre las partes, en las medidas que hayan consentido en ello. De la misma forma, tampoco son aceptables los regímenes de corte populista, , de acuerdo a los cuales todo va bien en tanto se cumplan los designios de la mayoría, ya que, como se verá posteriormente, la voluntad de la mayoría o la voluntad de todos no significa lo mismo que voluntad general.

Continuando la línea de razonamiento rousseauiana, notamos que el establecimiento de la primera sociedad política condujo rápidamente a la creación de otras, cubriendo pronto toda la superficie de tierra ocupada por el género humano, que aceptaba la necesidad de un gobierno y leyes comunes. Esto además,

¹² Estos sentidos en que puede tomarse el concepto de libertad serán discutidos en capítulos posteriores.

se ve acrecentado por la aparición y el progreso de las artes y las ciencias, que “extienden guirnaldas de flores sobre las cadenas que agobian a los hombres” (1780-1789, DCA: 29; 2008: 218), como sostiene el autor en su *Primer Discurso*. Éstas dan más poder a los que ya son poderosos y hacen a los débiles aún más dependientes de aquellos, sin que ningún bien común pueda relacionar a ambas partes. En este sentido, las ciencias y las artes cumplen una doble función. Por un lado, distraen a los hombres de lo que efectivamente debería importarles, es decir la recuperación de la libertad e igualdad perdidas, aunque – como se ha visto – estos valores no podrán volver a ser idénticos a lo que eran en el estado de pura naturaleza. Por otro, extienden y multiplican los deseos innecesarios; para que haya gente que se dedique a estas actividades – relacionados estrechamente con el ocio según Rousseau, dejando un margen muy pequeño para aquellas que pueden tener buenos efectos en la comunidad – otros deben trabajar, produciendo el necesario excedente que logre mantener a los anteriores. Por otra parte, el autor los liga al lujo, la fineza, el gusto delicado y las comodidades que él mismo vio en los salones de París: “Rara vez el lujo deja de acompañar a las ciencias y las artes y éstas no marchan nunca sin él (...) De ese modo, la disolución de las costumbres, consecuencia necesaria del lujo, acarrea a su vez la corrupción del gusto.” (1780-1789, DCA: 45-46; 2008: 234). Las ciencias y las artes favorecen esa labor de ocultamiento y de culto a la mera apariencia que solamente busca el éxito. La realización de esos deseos innecesarios termina por convertirse en una nueva necesidad, descuidando así las reales necesidades de la comunidad. Esto lo podemos ver con claridad en la carta que Rousseau escribe a D’alembert (1780-1789, LD), donde por un lado ataca fuertemente a la cultura como excitadora de pasiones que nos perjudican, dejando de lado las que realmente importan, y por otro, promueve una especie de estado de reposo en el que se daría un silencio de las pasiones que nos llevarían a la grandeza, aquellas que podrían llevarnos a la virtud:

“Si ese afán por contrariar a la naturaleza es nocivo para el cuerpo, mucho más aún lo es para el espíritu. Imagínese qué temple puede tener el alma de un hombre ocupado tan sólo en el importante quehacer de divertir a las mujeres y que se pasa la

vida entera haciendo por ellas lo que ellas deberían hacer por nosotros, cuando, agotados por el trabajo que ellas son incapaces de hacer, nuestro espíritu necesita reposo. Entregados a tan pueriles hábitos, ¿a qué grandezas podríamos elevarnos nunca? Nuestros talentos y escritos se resienten de nuestras frívolas ocupaciones: agradables, si se quiere, pero pequeños y fríos como nuestros sentimientos.” (1780-1789, LD: 555; 1994: 61)

Una interpretación posible sería admitir que el ginebrino termina por caer en un mar de contradicciones, pues por un lado propone una teoría política que intenta sentar las bases de una sociedad justa e igualitaria, pero por otro estaría planteando una antropología pesimista, que no permitiría jamás una llegada a ese tipo de sociedad, ya que la propia socialización de los seres humanos generaría un sentimiento de competencia entre sí que no toleraría un estado de cosas en el que primare la igualdad. Según Rousseau, el surgimiento del *amour propre* sería una implicación necesaria e inmediata de la comunidad con los otros, por lo cual si desprendemos exclusivamente esa serie de consecuencias negativas en relación a lo que genera ese sentimiento, cualquier sociedad emergente carecería absolutamente de la posibilidad de ser justa e igualitaria. Por tanto, ¿para qué el ginebrino escribiría posteriormente *El Contrato Social*, si las sociedades ya estaban fatalmente condenadas a la injusticia y la desigualdad desde su origen? Una nueva interpretación del *amour propre* es necesaria para entender las obras de Rousseau como un todo coherente. Sin esta interpretación, la obra rousseauiana adquiere un tinte fuertemente pesimista, además de que la sociedad que el autor pinta en *El Contrato Social* no podría pasar por otra cosa que una utopía con características similares a la isla de Tomas Moro.

6. Amour propre: una lectura alternativa

6.1 Remediar su exceso

Hemos mencionado que el *amour propre* es pasible de ser descripto de forma variada, dada su capacidad de asumir formas altamente versátiles y la extensión de las distintas opiniones individuales a través de las que se busca el reconocimiento. Puede ser descripto como autointerés, orgullo y hasta como dependencia de la opinión de quienes constituyen su entorno más próximo. Hay quienes llegan a decir, como Jean-Pierre Camus, que el *amour propre* “destruye todas las relaciones sociales, porque nos lleva a utilizar a los otros por intereses puramente egoístas” (en Cladis, 2000: 225). Si nos atenemos a la diversa fenomenología de las relaciones personales encontramos que éstas son muy maleables y, en ese sentido, el *amour propre* podrá asumir un amplio abanico de formas concretas. Dichas concepciones son moldeadas por circunstancias históricas y sociales también concretas, que nada tienen que ver con los designios de la naturaleza. El producto de un recorrido particular de la historia son esos vicios y el sufrimiento que provocan, resultado de un *amour propre* excesivo.

La desigualdad social y política en la que Rousseau estuvo interesado desde un principio, es producto de la mano y la razón de los hombres, no es un designio divino ni una orden de la naturaleza, tienen su causa en las instituciones sociales que las sostienen y que provienen del desarrollo histórico. La responsabilidad del estado de cosas actual no tiene ningún otro origen que no sea humano, como el autor marca al inicio de *Emilio*. Humana será entonces la responsabilidad de modificar ese estado de cosas en que prima la desigualdad.

Por más que las circunstancias son efectivamente muy poderosas, no determinarán por completo la forma en que los hombres se definen a sí mismos. Éstos tenían aquella libertad natural, posteriormente también la habilidad de

reflexionar, con lo cual se agrega la posibilidad de transformar sus ideas. Todavía hay margen para que esa libertad entre en juego aun cuando el hombre tome las ideas y los roles designados por su momento histórico y social, que no constituyen el único camino posible. Las instituciones sociales requieren el consentimiento de los individuos que las componen para continuar existiendo; por esa razón pueden modificarse, y de la misma forma puede modificarse el tipo de desigualdad al cual se hace referencia. Adelantando conceptos que serán trabajados posteriormente, hemos de notar que es esta posibilidad lo que da lugar a la existencia de Emilio, en tanto obra y personaje, quien aun perteneciendo a una sociedad injusta y desigual puede ser un hombre justo y comportarse moralmente. Incluso en una sociedad contemporánea podría ser un hombre libre y un buen ciudadano, pues actuará de acuerdo a las leyes que él mismo se dicte, aunque para ello tenga que pagar el costo de sentirse como un “extraño” o un “amable extranjero” en su propia comunidad, además de ser visto por sus pares de esa manera.

En función de lo expuesto, ¿cuál sería la verdadera y mejor posición que el hombre puede ocupar? ¿cuál sería la posición que reclama el *amour propre*? Para responder esa pregunta, apelaremos nuevamente a *Emilio* y particularmente a distinguir cuál es el objetivo principal del tutor en la formación pedagógica de su pupilo:

“En el orden natural, siendo todos los hombres iguales, su vocación común es el estado del hombre; y quien quiera que esté bien educado para esto no puede cumplir mal con cuanto se relacione con esta condición. Poco me importa que a mi alumno se le destine a las armas, a la iglesia, al foro. Antes que la vocación de los padres, la naturaleza le llama a la vida humana. Vivir es el oficio que yo quiero enseñarle; saliendo de mis manos él no será, convengo en ello, ni magistrado, ni soldado, ni sacerdote; será precisamente hombre; todo lo que este hombre debe ser y sabrá serlo en la necesidad tan bien como precise; y cuando la fortuna tenga a bien hacerle cambiar de lugar, él permanecerá siempre en el suyo.” (1780-1789, E: 11; 2008: 41)

El hombre puede encontrar esa posición una vez que entienda que el verdadero y único rango al que acceder que a la vez pueda resultarle satisfactorio

es el lugar del hombre, previo a cualquier otro rol que pueda ocupar en la sociedad. Al pensar que lo que el ginebrino sostiene como primer y mejor lugar al que una persona puede aspirar en la pirámide humana constituye una consideración superior hacia uno mismo en comparación a la que se tiene por los otros – acompañada del reclamo a los otros para su reconocimiento – estaríamos encasillando al *amour propre* como un sentimiento exclusivamente perjudicial.

En esos casos, lo que se espera como “reconocimiento apropiado” no es totalmente claro, y lleva a situaciones donde priman los malentendidos y los sentimientos heridos. De allí la importancia de que el hombre sea conciente de cuál es de lugar que debe ocupar en la humanidad. Si esto efectivamente se cumple, los seres humanos, impulsados por el *amour propre*, se encontrarían preparados para aceptar un principio de reciprocidad respecto a lo que reclaman, actuando conforme a ello siempre y cuando nuestra sociedad ponga a nuestra disposición formas de reconocimiento benignas para asegurar un pie de igualdad con otros seres humanos. Deriva de ello un profundo interés por gozar de una posición social segura con respecto a otras personas, pero consecuente con el reconocimiento mutuo y la reciprocidad.

Las verdaderas relaciones del hombre, consigo mismo y con los demás, deberían ajustarse a un tipo de igualdad basada en un sufrimiento que trasciende todo tipo de rango y posición, sufrimiento que en cierta medida compartimos con todos los seres humanos. ¿Por qué razón basarse en el sufrimiento? ¿Qué beneficios podrían provenir de allí? La buena fortuna de los otros suele enfriar nuestros corazones. Con esas personas agraciadas puede llegar a establecerse una relación más consonante con medios y fines que con un contacto directo, transparente y cordial, a pesar de que intentemos aparentar lo contrario. Ello podría derivar incluso en el alejamiento de tales personas, a generar con ellas cierta distancia por pretender estar en su lugar; podría también despertar costados negativos del *amour propre*, como la envidia. En cambio, la *pitié* emerge como aquel sentimiento acorde a la naturaleza que se levanta y responde ante nuestra

experiencia común de dolor, debilidad, sufrimiento y necesidad – como se ha visto –, dejando de lado las clases, privilegios y poderes. El sufrimiento de los otros nos provee calidez y un común sentido de humanidad:

“Mandeville ha percibido muy bien que, con toda su moral, los hombres no habrían sido más que monstruos si la naturaleza no les hubiera dado la *pitié* como apoyatura de la razón: pero no ha visto que de esta única cualidad nacen todas las virtudes sociales que quiere discutir en ellos. En efecto, ¿qué es la generosidad, la clemencia, la humanidad sino la *pitié* aplicada a los débiles, a los culpables o a la especie humana en general? La benevolencia y la amistad incluso son, bien miradas, producto de una *pitié* constante, fijada sobre un objeto particular; porque desear que alguien no sufra, ¿qué es sino desear que sea feliz?” (1780-1789, DO: 76; 2008: 312)

En este sentido, la *pitié* demuestra la preocupación por los otros hombres, simplemente en virtud de su vulnerabilidad humana sin importar la clase, posición o mérito que se pueda poseer. De allí la importancia de que este sentimiento no solamente sea moderador del *amour de soi*, como lo era en su primer nivel, en el pre-reflexivo estado de pura naturaleza, sino que también pueda ir de la mano del desarrollo del *amour propre*, como se ha discutido previamente.

Por “estado del hombre” Rousseau está de alguna manera señalando la noción moral de humanidad, que más adelante será utilizada por Kant. El filósofo de Königsberg sostiene en *La Religión dentro de los Límites de la Mera Razón* que, bajo la acción de un amor a sí mismo, el ser humano tiene una predisposición al sentimiento de humanidad:

“Las disposiciones para la humanidad pueden ser referidas al título general del amor a sí mismo ciertamente físico, pero que compara (...); a saber: juzgarse dichoso o desdichado sólo en comparación con otros. De este amor a sí mismo procede la inclinación a procurarse un valor en la opinión de los otros; y originariamente, es cierto, sólo el valor de la igualdad: no conceder a nadie superioridad sobre uno mismo, junto con un contante recelo de que otros podrían pretenderla, de donde surge poco a poco un apetito injusto de adquirirla para sí sobre otros. Sobre ello, a saber: sobre los celos y la rivalidad, pueden injertarse los mayores vicios de hostilidades secretas o abiertas contra todos los que consideramos como extraños para nosotros, vicios que, sin embargo, propiamente no proceden por sí mismos de la naturaleza como su raíz, sino que, con el recelo de

la solicitud de otros por con conseguir sobre nosotros una superioridad que nos es odiosa.” (Kant, 2001: 44-45)

Dicho amor a sí mismo, entre otras funciones, tiene la de comparar. De acuerdo a ello, nosotros nos juzgamos felices o infelices a través de las comparaciones que realizamos con los demás. Si ese juicio se ejerce de la forma adecuada, no habrá lugar para que se genere el deseo de ocupar el lugar del otro. De aquí se desprende la inclinación de adquirir importancia en la opinión de los otros, que es originalmente un deseo de igualdad, base del planteo rousseauiano: “Él es hombre, se interesa por sus hermanos; es equitativo, juzga a quienes son sus semejantes. Ahora bien, si él los juzga de forma correcta, no querrá estar en el lugar de ninguno de ellos.” (1780-1789, E: 426; 2008: 281)

Emilio busca para sí una posición entre los hombres, el mejor rango que pueda disfrutar, un rango que nadie puede disfrutar mejor que él. Encontrar ese “estado del hombre” es la clave para moderar el *amour propre* y las consecuencias de su exceso. Las necesidades planteadas por el *amour propre* pueden llegar a verse satisfechas, pues la obtención de ese primer lugar para el hombre no significa que los demás queden por debajo. Se puede acceder a ella sin habérsela quitado o arrebatado a nadie; cada persona puede ver colmadas esas necesidades de una manera consistente con las necesidades de los demás. Por otra parte, las personas podrán cumplir con la demanda de reconocimiento planteada por el *amour propre* sin que esto culmine en relaciones sociales perversas o corruptas. El deseo de reconocimiento no necesariamente implica anhelar que nos den una mayor consideración a nosotros que a los demás. Es posible la aspiración de que dicha demanda pueda verse limitada a las ansias de que mi voz y mis deseos sean tomados en cuenta, pero no porque alguien sea amable y atento al tenerme en cuenta, sino porque simplemente es mi derecho como ser humano y miembro de una comunidad.

El objeto del *amour propre* es ser alguien, en el sentido de contar como alguien para los otros sujetos. Lo que se busca no es sólo un mero sentimiento de

aprobación, sino la confirmación de ser uno mismo, el logro de ser un objeto público en el sentido de estar parcialmente constituido por lo que los demás piensan de él, obteniendo la afirmación de uno mismo de acuerdo a cierta autodescripción. Esto supone la capacidad de pararse fuera de la propia perspectiva para verse desde el punto de vista del otro, e implica también el deseo de ver a los otros observándonos de esa determinada manera.

Solamente entre aquellos en los que hay una igualdad real en cuanto a su posición – una posición que incorpora la dignidad humana de cada persona – hay una reciprocidad de respeto y reconocimiento que es genuina en su significación y que puede sembrar las semillas de una comunidad moral basada en la justicia y la igualdad. Es pensable y posible una comunidad verdaderamente humana, que prescinda de los impulsos de poder sobre los otros, así como de la codicia o de cierto tipo de vanidad. Para que esta situación de logro, debe estar fundada en un sentimiento común:

“Respetad vuestra especie; pensad que ella está compuesta esencialmente de la colección de todos los pueblos; que aunque le fueran quitados todos los reyes y los filósofos, no parecería cosa distinta y los acontecimientos no irían peor por ello. En una palabra, enseñad a vuestro alumno a amar a todos los hombres, e incluso a aquellos que los desprecian.” (1780-1789, E: 388; 2008: 258)

Desde esta cita hay unos pocos pasos hasta que “finalmente entramos en el orden moral” (1780-1789, E: 406; 2008: 269), pues es a partir de ese amor a la humanidad – central en el “estado del hombre” – que Emilio puede sumergirse en las nociones de bien y mal, de derechos y deberes. Cada persona está habilitada para sentirse digna de reconocimiento y respeto por parte de los otros, demandándolo en consecuencia, para lo cual debe tener conciencia del lugar que ocupa o quiere ocupar. Si uno no tiene una idea de sí mismo como merecedor de respeto y reconocimiento, no puede siquiera conocer cuánto se puede herir a través del no otorgamiento de esos sentimientos y el consecuente menosprecio hacia el otro, ya que su falta puede provocar la sensación de ser maltratado y herido. Esta es una nueva forma de relacionamiento, que altera la forma en que las

personas se tratan y las expectativas de unos sobre otros, así como también qué tipo de presencia se tiene frente al otro: relaciones construidas en base a la compasión y a la gratitud, o trabajadas a través del sentimiento de la amistad humana, donde el reconocimiento, la dignidad y el respeto van de la mano de la simple inmediatez del afecto. Solamente recuperando y reestableciendo una relación de igualdad moral y civil en la que cada uno de nosotros pueda tener un lugar propio en la comunidad humana, se puede sostener una promesa de felicidad y un encuentro con nuestra propia necesidad de respeto y reconocimiento. Si nos encontramos impulsados por esta forma del *amour propre*, vamos a estar preparados para conceder recíprocamente el mismo status a los demás, respetando así los límites que sus necesidades y sus reivindicaciones nos marcan. ¿Cómo lograr ese impulso?

6.2 La educación doméstica como respuesta

Para prevenir dichos excesos, Rousseau elabora una serie de respuestas, una de las cuales se centra en la educación doméstica, como ya hemos mencionado. Es decir, una educación que no puede estar solamente en manos de las instituciones formales, ni comenzar a los cuatro o cinco años, sino que debe darse desde el mismo momento del nacimiento del ser humano. En este sentido, esa educación debe intentar mantener en sosiego al *amour propre* el mayor tiempo posible, dándole de esta manera la oportunidad a la *pitié* de expandirse para ser el contrapunto de las acciones egoístas y destructivas que pudiere llevar a cabo la formación inadecuada de aquel.

La tendencia de este sentimiento a buscar superioridad puede ser combatida en la infancia, en la medida que los adultos respondan empáticamente al llamado realizado por el niño a través del llanto, distinguiendo adecuadamente

las necesidades reales de los caprichos. Más adelante, se insistirá en la visión igualitarista de los seres humanos, entrenando al adolescente en el desarrollo de su *pitié*, en conexión con el sufrimiento que todo ser humano padece. Esta acción se complementa con la instrucción por parte del tutor respecto al real significado de las desigualdades sociales. En ese momento es que deben aparecer otro tipo de soluciones, que acompañen el movimiento de medidas que pueden tomarse a través de esta educación.

En cuanto la educación, Rousseau apunta tanto a la formación del hombre en un sentido íntegro como a la formación del ciudadano. Ambas no pueden darse de forma simultánea, por lo cual hay dos etapas: la primera gobernada por el ideal de ser humano, y la segunda directamente focalizada a proveer las condiciones necesarias para la ciudadanía. Dichas etapas están relacionadas con períodos cronológicos del hombre: primeros momentos, pubertad y entrada en la adultez. Desde los primeros momentos de su vida, debe privilegiarse la relación de Emilio con las cosas, la sociedad es algo exterior, que aun no permea en el niño, y se intenta preservar la latencia del *amour propre*. La intención aquí es desarrollar sus capacidades naturales para explorar el mundo, e incluso llegar a aprender un oficio, aun sin evaluar nada de lo que tiene que ver con los otros seres humanos.

Las instituciones deben proveer una fuente de reconocimiento social que sea estable e independiente de la opinión fluctuante y variable de los individuos. De la mano de ello, la educación debe desarrollar, antes de la aparición de la influencia de la opinión de los otros, una reserva de autoestima significativa, que incluya la confianza en el propio juicio para perseguir el bien. El principal medio para generarlo, y a la vez prevenir que aparezca un *amour propre* basado en apariencias y no en lo real, es enseñarle al niño a juzgarse a sí mismo y a sus propias actividades en base a normas naturales y transparentes, tomando en cuenta criterios como la simplicidad y la armonía, que si bien no son objetivos – no están fijos como sustancias inmutables – pueden partir de cierta universalidad en lugar de partir de standards que dependan de la moda o el capricho del

momento. La disconformidad crónica por expectativas inflamadas respecto al reconocimiento que cada uno piensa que debería recibir es evitada formando una autoconcepción en el niño, de forma tal que éste llegue a un razonable entendimiento de la posición que merece en relación a los otros, tanto como ser humano y como portador de cualidades y excelencias.

Se debe tener cuidado en la adolescencia para asegurar que, cuando despierte el “yo relativo” buscando superioridad, sea contenido por un robusto sentido de la igualdad moral de los seres humanos. Esta segunda etapa, en la que se da el despertar de las pasiones sexuales, la educación debe concentrarse en la formación propiamente dicha del *amour propre*, generando los recursos psicológicos necesarios para su “existencia en los demás” y aun así preservar su integridad como individuo. La aparición de la *pitié* debe preceder a la agitación del *amour propre*; el adolescente va a buscar una posición favorable ante los otros, pero antes que ello acontezca es necesario que adquiera la capacidad de tener presente permanentemente a la *pitié* respecto a sus potenciales rivales. Para ello, hay que proveer un objeto hacia cual dirigir este sentimiento natural y aquí, aparece la imaginación, tal cual ya se ha mencionado: como depende de la identificación, la imaginación juega el rol de determinar las pasiones, al fijar los objetos hacia los cuales dirigir la *pitié*. El preceptor tiene la tarea de estimular la facultad de la imaginación, para que Emilio experimente los dolores de otros como dolores propios y, amén de ello, extender en su imaginación la experiencia de dolor al total de la humanidad, para lo cual resulta necesario evocar experiencias desafortunadas de otros hombres. El sentido de igualdad provisto por este sentimiento oficia de contrapeso a las tendencias inmediatas del *amour propre* cuando se está buscando una posición social.

Esta situación lo plantará cara a cara con una característica social que se encuentra en tensión con lo anterior: la desigualdad. El objetivo de Rousseau es que Emilio aprecie lo superficial y arbitrario de la desigualdad social, que raramente se corresponde con una diferencia de mérito y por lo tanto es injusta, de

forma tal que logre visualizarse que extrañamente puede producir una satisfacción genuina. En este sentido, Emilio debe aprender a ver bajo la máscara del éxito público, con la finalidad de leer en los corazones y notar que la riqueza y el poder están frecuentemente acompañados por inseguridad, obsesión, celos, dolor y otros sentimientos perjudiciales para el ser humano. Deben sumarse a ello las instituciones políticas, reforzando aquellas medidas psicológicas, asegurando la igualdad moral de los ciudadanos, restringiendo las formas más destructivas de generar la desigualdad.

6.3 Las instituciones políticas como respuesta

La existencia de *Emilio* y su objetivo de una educación doméstica, que trascienda lo social y político, está relacionada con la finalidad de que los ciudadanos no se conviertan únicamente en vehículos de la voluntad general, a expensas de su individualidad y su relativa independencia. Si bien se analizará el papel que juegan las instituciones políticas en relación al concepto de voluntad general, consideramos necesario adelantar algunas ideas sobre éstas, que complementarán el necesario trabajo que realizado a través de la educación doméstica. La respuesta sociopolítica que formula Rousseau en la cuestión de la prevención de un exceso de *amour propre* posee dos metas claras: luchar contra la desigualdad que la civilización ha traído consigo – según lo relatado en el *Segundo Discurso* – y promover instituciones que logren que formas de reconocimiento social benignas sean accesibles a todos los integrantes de una misma sociedad. En cuanto al primero de los puntos, habría que limitar o abolir aquellas desigualdades entre quienes tienen los medios de producción y quienes carecen de ellos, pues esto es lo que genera una mutua dependencia entre esos dos grupos de personas y da lugar al origen de la esclavitud:

“...que ningún ciudadano sea lo suficientemente opulento para poder comprar a otro, y nadie demasiado pobre para estar

obligado a venderse, lo que supone, respecto a los grandes, una moderación de bienes y créditos, y de los pequeños, moderación de avaricia y apetencia.” (1780-1789, CS: 247; 2008: 98)

Las buenas instituciones sociales deben prevenir que lo formulado en esa advertencia no llegue a suceder. Y las oportunidades que ofrezcan para llegar a tener una posición social de prestigio no deben depender del sistemático sojuzgamiento de otros hombres. *El Contrato Social* autoriza una variada gama de políticas cuya finalidad es hacer la brecha entre ricos y pobres lo menos amplia posible, ya que las grandes disparidades ponen en peligro la libertad de los menos aventajados. Dentro de ellas se encuentra una política de impuestos progresivos, además de impuestos a bienes de lujo y restricciones a las herencias, lo cual frenaría al menos ciertas posibilidades de buscar una posición social persiguiendo el acrecentamiento de la propiedad privada. Esto no quiere decir que la propiedad privada deje de funcionar como un indicador de posicionamiento social, pero es pensable y también probable que de esa manera puedan limitarse las expectativas extremas y las formas más dañinas de acumulación de propiedad.

El desarrollo de este tipo de política no solamente afecta lo exterior, sino también la interioridad del ser humano, en lo relativo a sus ideas y sus deseos, combatiendo de esta forma el exceso de *amour propre*, porque en definitiva el mundo social es el mundo que habitamos y las posibilidades concretas para el reconocimiento social juegan un rol central en la conformación de nuestros deseos e ideas. Si participáramos de una sociedad que buscara minimizar la brecha entre opulentos y desposeídos, se confundiría menos el valor de las cosas con el de las personas – evitando así el fetichismo cuestionado por Rousseau en el *Segundo Discurso*, cuando menciona la existencia del tránsito que se da del ser al parecer – y representaría una victoria en la lucha contra el exceso de *amour propre*.

Por otro lado, se encuentra la focalización de Rousseau en idear instituciones que provean una gama de formas de reconocimiento estables, benévolas y apacibles para todos, como alternativa a las desarrolladas en el relato

del *Segundo Discurso*, garantizando a todos los miembros de una sociedad el mismo reconocimiento e igual respeto legal. De esta forma, la comunidad misma aparece como fuente de reconocimiento, a través de la ley, ya que por un lado se propone una igualdad ante ella: las leyes son universales en el marco de esa comunidad, se otorga una igualdad a los ciudadanos en tanto sujetos, todos valen exactamente lo mismo. Pero esta igualdad va aun más allá, pues la ley otorga también igualdad como soberanos: los ciudadanos son autores de las leyes que los regirán, que, si emergen efectivamente de la voluntad de general, protegerán los intereses de todos los miembros de la comunidad. El individuo es portador de derechos, se lo reconoce como persona, la ley lo reconoce como agente libre y se asegura a cada persona una esfera de libertad civil en aquellas áreas en que la voluntad general permanece en silencio, dentro de lo cual se incluye la libre disposición de la propiedad privada, en tanto se mantenga dentro de los límites establecidos previamente, como se ha mencionado.

La vida en el Estado ofrece oportunidades para ganar estima, propia y de los demás, a través del acceso a la gloria y acciones que promuevan el bien colectivo. En cuanto a la vida moderna, esto se ve reflejado en Emilio, quien no completa su educación hasta que no entra la vida monógama y heterosexual de la unión basada en su exclusivo amor por Sophie. Es a ello que debe ser dedicada la tercera etapa de su educación: la instrucción en los roles de esposo y ciudadano, dando su paso final hacia el mundo social. En este sentido, el matrimonio transformaría a cada miembro del mismo de un estado en el que se es “el primero para el otro” solamente en relación a ellos dos a un estado en que se es “el primero para el otro” para todos los miembros de esa sociedad. Recordemos que la aparición del *amour propre* en el estado de naturaleza trae consigo la necesidad de los otros, experimentada como el más tierno y placentero sentimiento: el amor conyugal y paternal. De esta forma, los seres humanos comienzan a valorar a los otros no sólo de forma instrumental. El amor se gana en el terreno de la belleza y el mérito y pasa a ser exclusivo, toma un objeto único: el objetivo es la posesión de lo que se ama. Pero mientras otros objetos son tomados y asegurados en

oposición a otros, siendo reconocidos y aceptados como propiedad ajena por parte de esos otros, la persona amada no debería ser asegurada por esos mismos medios, ya que hay una relación de reciprocidad.

Estos elementos forman parte de una situación en la que los hombres persiguen el reconocimiento social por fuera de un sentido material, Rousseau establece así una búsqueda de la estima como conformación de las identidades sociales. Apuntando a ello, estamos de acuerdo con el sentido que da Skillen (1985: 120) al valor del amor: “El amor de la mujer vale la pena de ser atesorado solamente si el hombre puede estar seguro de él, y en ese caso es gratificante y positivo para su *amour propre*”. Hemos visto que este sentimiento no tiene exclusivamente una formulación negativa para el ginebrino, disolviéndose así la visión maniquea entre *amour de soi* y *amour propre*. Aun más allá, el *amour propre* puede guiar el ser humano el comportamiento decente y la excelencia moral.

6.4 La otra cara del amour propre

¿En qué sentido puede contribuir el *amour propre* al comportamiento decente y la excelencia moral entonces? El rango de acción que puede tener este sentimiento es variado, tanto como lo son las distintas áreas en las que puede desempeñarse el ser humano. Como vimos recientemente, la época más dichosa del género humano se desarrolló en presencia de este sentimiento, que resulta necesario para conocer las más dulces pasiones humanas, como lo son el amor paternal y conyugal. Sin *amour propre* no habría romance, pues éste implica un sentimiento de preferencia y el deseo de ser elegido. Cabe recordar que Rousseau menciona una presencia moderada del *amour propre* en esta etapa, suficiente para apreciar ser amado, pero no tanto como para caer en el rencor hacia los otros u

otras patologías sociales ya mencionadas. Por otra parte, refiriéndose a la educación de Emilio, Rousseau afirma que, después de cierta experiencia, el preceptor ve claramente que el buen sentido depende más de los sentimientos que de las luces del espíritu, apartándose de un planteo de corte socrático, que asocia las malas acciones con la ignorancia. En este sentido, la educación doméstica debe estar ligada a un aprendizaje de lo emocional: “Tengo la experiencia de que los más sabios y los más instruidos no siempre son los más buenos y los que se comportan mejor en los asuntos de la vida.” (1780-1789, MM: 24, trad. MF)

Recordemos que, si bien la *pitié* tiene su origen en *al amour de soi*, requiere del servicio del *amour propre* para poder ser cultivada. La *pitié* puede practicarse, entre otras razones, también porque el ser humano logra sentirse bien bajo su influjo, ya que su ejercicio confirma la buena opinión que uno puede tener de sí mismo. La propia estima es una de las formas en las cuales se presenta el *amour propre*, que además previene y lucha contra la existencia del desprecio, y también del autodesprecio. El bien que busca este sentimiento involucra una especie de juicio, por lo cual es difícil imaginar que uno pueda estar satisfecho solamente con la estima proveniente de los otros y con la ausencia de la propia. Necesitamos de la estima y opinión favorable de los demás, aún en nuestro estado de adultez, desarrollar o mantener la autoestima sin ningún tipo de evaluación externa es imposible, o al menos es imposible que se pueda llevar delante de forma sana. Esta situación nos lleva a pensar que la posesión del *amour propre* puede significar que valoramos la opinión favorable de los demás como un bien que no es instrumental, no tomamos a los otros como medios en este caso, ya que se trata de un fin en sí mismo, dada la relación que entablamos con esos otros seres humanos.

El desarrollo de la virtud también depende del *amour propre*, ya que el proceso de su gestación tiene que ver con la resistencia hacia una inclinación pasional en favor de cierto principio abstracto:

“Extendamos el *amour propre* a todos los demás seres y lo convertiremos en virtud, pues no hay corazón humano que no

tenga su raíz. Cuanto menos inmediata conexión tiene con nosotros el objeto de nuestra solicitud, menos temible es la ilusión del interés particular; cuanto más se generaliza este interés, más equitativo se hace, y el amor del linaje humano no es otra cosa en nosotros que el amor de la justicia.” (1780-1789, E: 442; 2008: 291)

Esta acción en pos de un principio abstracto sería imposible si no se realiza bajo la búsqueda de algún tipo de satisfacción. Ésta puede consistir en la recepción de cierto reconocimiento, o puede ser también la satisfacción interior de quien predica la virtud aun en una sociedad que no lo reconoce, lo que produce una especie de movimiento interior de orgullo. Rousseau recurre permanentemente a ejemplos de las antiguas ciudades de Atenas y Roma, lugares en los que los seres humanos supieron hacer coincidir felicidad y virtud, que en ese momento estaba asociada a la renuncia a las falsas apariencias, al ocio, al lujo y la vanidad: “Los antiguos políticos hablaban sin cesar de costumbres y virtud; los nuestros no hablan más que de comercio y dinero.” (1780-1789, DCA: 45; 2008: 234). La virtud de renuncia de los antiguos es para él un ideal que permite enjuiciar y condenar lo que es por lo que debería ser, pero que a su vez, alguna vez existió. En este sentido, la virtud puede ser entendida como fuerza, aquella que nos permite renunciar a vicios que, evidentemente, se nos presentan como tentación. Consiste en someter los intereses individuales al imperio de un orden universal que da sentido a la existencia humana singular, lo cual vincula a la virtud con el concepto de voluntad general de forma directa, como veremos más adelante.

Sin embargo, la virtud también puede ser asociada a la inocencia original del estado de naturaleza puro: “Cuando los hombres inocentes y virtuosos gustaban de tener a los dioses como testigos de sus acciones, habitaban juntos en las mismas cabañas; pero no bien se volvieron malvados, se cansaron de esos incómodos espectadores y los relegaron a templos magníficos.” (1780-1789, DCA: 48; 2008: 237). En este sentido, la virtud, libre de culpa, es la única que puede resistir la mirada de los dioses y responder a la transparencia original, la inocencia no es exactamente el opuesto de la culpabilidad, pero puede ser un

modo diferente de llamar a la ignorancia. Es en este sentido que puede identificarse a la virtud con aquel tipo de bondad originaria del ser humano, esa inclinación natural a no provocar daños (recordemos que, en este caso, no estamos hablando de bondad en un sentido moral).

Por otra parte, el *amour propre* puede ser usado aun en personas que carecen de la integridad suficiente para buscar por sí mismas la virtud naturalmente. Es ésta la situación que se da en el caso de Emilio: el Vicario Saboyano despierta este sentimiento en él, recitándole actos nobles realizados por otras personas. Haciendo que el joven admire dichos actos, engendra el deseo de actuar de la misma manera, que podría llevarlo a crear una mejor opinión de sí mismo, generando el orgullo que demanda tener integridad para lograr ese tipo de opinión sobre sí. Sin *amour propre* no habría heroísmo moral ni pasiones de ese talante. Las pasiones morales no son generadas por la bondad, sino por la virtud. Podemos afirmar que el hombre bueno – en el mismo sentido en que decimos ‘el ser humano en estado de pura naturaleza’ –, así como no es capaz de hacer daño, tampoco es capaz de luchar contra las injusticias, su respuesta inmediata será un sentimiento de tristeza. La pasión por la justicia, para dar batalla y luchar por ella, no puede nacer del *amour de soi*, sino del *amour propre*.

Esto nos conecta con el ámbito de la ciudadanía, donde el *amour propre* tiene un buen y mayor propósito en todo aquello relacionado al sentido del patriotismo. La fuente de la identidad patriótica es una forma particular que puede adoptar la generalización de este sentimiento, que resulta necesario para ahondar los lazos con los vecinos, lazos cuya flexibilidad es directamente proporcional a la distancia existente entre las personas:

“Parece que el sentimiento humano se evapora y debilita cuando se reparte por toda la tierra, de modo que nos afectan menos las calamidades de Tartaria o del Japón que las de un pueblo europeo. En cierta forma, es preciso limitar y reducir el interés y la conmiseración para poder activarlos. (...) Verdad es que los mayores prodigios de la virtud fueron realizados por amor a la patria. Ese sentimiento dulce y vivo que añade la fuerza del *amour propre* a la belleza de la virtud, le da una

energía que, sin desfigurarlo, hace de él la más heroica de todas las pasiones.” (1780-1789, DEP: 380-381; 2003: 45)

El sentimiento de humanidad se concentra entre aquellos que son vecinos, tienen el hábito de verse y un interés común que los reúne. Es el *amour propre* el que posibilita ese amor a la patria, y también el que da la fuerza que permite el heroísmo moral y las hazañas que pueden devenir de éste. Para que esas pasiones morales despierten se requiere un tipo de indignación que solamente aparece cuando a uno le importa ser respetado y que sean respetados sus valores, cosa que, como vimos, solo lo puede surgir a través del *amour propre*. Así como era éste el que da paso a la existencia del amor filial y conyugal, será quien abra el camino hacia el amor a la patria en un sentido similar: “Sea pues la patria como una madre para los ciudadanos, de modo que las ventajas que éstos disfrutaban en su país les haga amarlos” (1780-1789, DEP: 386; 2003: 48).

El patriotismo es un sentimiento fundamental para que pueda desarrollarse la vida política. Tal es así para Rousseau, que en la comparación entre Sócrates y Catón se inclinará por este último. Ambos, admirables para el ginebrino, vivieron bajo regímenes de tiranía, pero dieron respuestas distintas ante esa situación. La corrupción de la ciudad no logró vulnerar la libertad que Sócrates consideraba como más importante: una libertad interior y natural. Sócrates no tenía más patria que el mundo entero, podía vivir bajo la tiranía porque estaba seguro de conservar su libertad en todas partes y de cualquier forma. Desde una perspectiva socrática, la elección de la propia muerte para defender la verdad es un acto de libertad. En cambio, “Catón llevó siempre su patria en el fondo de su corazón; sólo vivió para ella y no pudo sobrevivirla. La virtud de Sócrates es la del más sabio de los hombres, pero (...) Catón parece un dios entre los mortales” (1780-1789, DEP: 382; 2008: 45). La felicidad de Sócrates consistirá en su propia virtud, mientras que Catón buscará la suya en la felicidad del conjunto de sus conciudadanos. Dicha actitud es la que elegiría Rousseau, ya que, como no es posible lograr un pueblo de sabios, debería intentarse lograr la felicidad del pueblo.

El patriotismo se forja sobre el asentamiento de la virtud y de la pasión moral, ambos componentes emergentes del *amour propre*, fuertemente ligados al orgullo. Sólo este sentimiento puede proveer la base para se pueda esparcir la virtud cívica y un espíritu de servicio público. Rousseau establece la necesidad de despertar esta clase de orgullo para generar amor a la patria cuando escribió su *Proyecto de Constitución para Córcega*, así como el peligro de confundir esta rama del *amour propre* con la vanidad, pues había utilizado este mismo sustantivo refiriéndose a ella en relación a la voluptuosidad, que es perniciosa para cualquier ser humano, y aun peor para cualquier pueblo. En función de ello, se ve en la necesidad de realizar una precisión:

“Este nombre de vanidad no ha sido bien elegido, puesto que ella no es sino una de las ramas del *amour propre*. Hace falta que me explique. La opinión que asigna un gran precio a los objetos frívolos produce la vanidad; pero aquella que cae sobre objetos grandes y bellos produce el orgullo. Se puede, pues, volver a un pueblo orgulloso o vanidoso, según la elección de los objetos sobre los cuales se dirigen sus juicios.” (1851: 33, trad. MF)

Rousseau no parece hacer una distinción demasiado clara entre estas ramas, salvo en lo que tiene que ver con el objeto al cual se dirige el sentimiento, o a la persona en la cual el sentimiento se genera. En principio, diferenciaría por su naturaleza a la persona portadora del sentimiento, “dejando de ser un afecto absoluto, el *amour propre* se convierte en orgullo en los espíritus fuertes y en vanidad en los apocados, y en todos se alimenta a costa del prójimo” (1780-1789, E: 365; 2008: 245). De todas formas, esta distinción parece verse afectada de circularidad, pues tal vez la forma de darnos cuenta si estamos frente a un espíritu fuerte sea detectar si la persona está constituida por orgullo y no por vanidad, por lo cual no resulta un criterio identificatorio eficaz.

En cuanto al objeto, debemos notar que, tanto la vanidad como el orgullo necesitan satisfacer la autoestima del individuo, pero la diferencia entre ambos radica en el carácter que posea la búsqueda de dicha autoestima. Cuando la norma que rige esa pesquisa tiene raíces en la realidad, es decir cuando el propio sentido

de valía personal depende de algo cuyo valor es real y no depende de la mera opinión, nos encontramos frente al orgullo. En cambio, cuando la persecución está basada en la mera apariencia u opinión, lo que tenemos frente a nosotros es la vanidad. Ahora bien, no sería correcto afirmar que el vanidoso se interesa por la opinión y el orgulloso no lo hace. El orgullo también nos mueve hacia la búsqueda de la opinión, hacia el respeto y el reconocimiento de los demás. Pero el orgullo pretende el reconocimiento de aquellos logros que son reales y valiosos, independientemente de la opinión que se tenga de ellos. Si es acompañando por la buena opinión, mejor aún, pero no es la opinión en sí misma lo que se está buscando. Tanto vanidad como orgullo buscan las alabanzas de quienes lo rodean, pero el orgullo se preocupa por el merecimiento de esos elogios recibidos, cosa que la vanidad no hace. Se trata de merecer el reconocimiento y no solamente de poseerlo, “es más natural que la vanidad, puesto que él consiste en estimarse por medio de bienes verdaderamente estimables; mientras que la vanidad, confiriendo un precio a aquello que no lo tiene, es la obra de prejuicios de lento nacimiento” (1851: 33; trad. MF).

De esta forma, se ha mostrado que el *amour propre*, en la medida que pueda ser adecuadamente encausado y desarrollado en conjunto con la *pitié*, no sólo puede proveer elementos para el comportamiento moral del ser humano, sino que también posee un rol importante a la hora de hablar del ser humano en relación a la comunidad política. En ese sentido, podemos afirmar que en la particular visión rousseauiana, donde la razón debe ser conducida por el corazón para llegar a buen puerto, es un sentimiento que oficia de nexo entre moral y política. A la usanza antigua, estas áreas no pueden estar separadas. Para una comunidad política justa, es necesaria la existencia de individuos morales, algo que tiene su clave en el desarrollo adecuado del *amour propre*.

7. Una nueva asociación política

Si un regreso al estado de naturaleza ya no es posible, ¿cómo reconstruir y actualizar lo originario del ser humano en pos de recuperar la libertad e igualdad perdidas? En una perspectiva como la de Rousseau, la solución, frente al realismo político moderno, que considera moral y política como terrenos separados, consistiría en volver a unir estos dominios, como sucedía en las antiguas repúblicas de Esparta, Atenas o Roma. Debemos recordar que la propuesta rousseauiana toma “a los hombres como son, y a las leyes tales como pueden ser” (1780-1789 CS: 189; 2008: 41), pero no a los hombres como serían en una sociedad ya marcada por desigualdades extremas, que llevan consigo los males de la dominación y el sometimiento, sino a los seres humanos tales como son de acuerdo a su naturaleza. En función de ello, debe organizarse la vida social en términos según los cuales las instituciones generen y/o garanticen libertad moral, igualdad política y también la independencia de los particulares.

7.1 Voluntad general ¹³

Esta nueva asociación política tiene como finalidad enfrentar un problema clave: “encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y bienes de cada asociado” (1780-1789 CS: 203; 2008: 54) y, a su vez, “uniéndose a todos, no obedezca (...) más que a sí mismo y permanezca tan libre como anteriormente” (1780-1789 CS: 203; 2008: 54). El planteo del problema lleva inmediatamente a reconocer la existencia de la interdependencia social y la respuesta lleva a la posibilidad de producir una cooperación social que sea beneficiosa para todos quienes la integren. De este

¹³ Se realiza aquí una presentación somera de este concepto que será profundizado en los apartados siguientes.

modo y según describe acertadamente John Rawls “la forma de asociación ha de ser tal que resulte razonable y racional para que unas personas en situación de igualdad convengan en ella” (2009: 278). Según Rousseau, para que ello se produzca será necesaria la voluntad general:

“Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo. Inmediatamente, en lugar de la persona particular de cada contratante, este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene una asamblea, la cual, por ese mismo acto, recibe su unidad, su yo común, su vida y su voluntad.” (1780-1789 CS: 204; 2008: 55-56).

Esa es la primera vez que aparece formulado el término “voluntad general” en *El Contrato Social*. A su vez, ya había sido mencionado anteriormente en su *Discurso sobre Economía Política*. Allí, distinguiendo como soberano al conjunto del cuerpo político, menciona que éste no es un concepto meramente estático, sino que está dotado de movimiento y voluntad, voluntad que en este caso ha de denominarse voluntad general: “Esa voluntad, tendiente siempre a la conservación y bienestar del todo y de cada parte, es el origen de las leyes y la regla de lo justo y de lo injusto para todos los miembros del Estado, en relación con éste y con aquellos.” (1780-1789, DEP: 367; 2003: 35)

No sólo es menester distinguir entre voluntad general y voluntad particular, sino que es necesario también distinguir entre voluntad general y voluntad de todos. En el primer caso, notamos que la voluntad particular es el simple deseo del individuo puesto meramente en relación con su interés particular, en tanto que la voluntad general apunta también al deseo del individuo – aunque en este caso no estamos hablando solamente del individuo, sino más bien del ciudadano – pero en relación a una actitud socialmente responsable, que tiene que ver con el bien de la comunidad toda y no sólo con el particular, entendiendo además que ese bien general afectará positivamente al particular. Es decir, la voluntad de las personas es por definición individual, pero el hombre es capaz de generalizar, y posee la capacidad de realizar una operación a través de la cual se

sustituye el “yo deseo” por “nosotros deseamos”. Por otra parte, tampoco debemos confundir a la voluntad general con la voluntad de todos, que no es más que la suma de los deseos e intereses particulares. Y la mera mayoría de votos no será garantía de rectitud, sino que puede constituir la expresión de intereses particulares y egoístas, que perjudican los verdaderos intereses de la comunidad. Rousseau lo expresa con estas palabras:

“Existe frecuentemente bastante diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general, entre aquella que no mira más que el interés común u la que atiende al interés privado y no es otra cosa más que una suma de voluntades particulares; mas alejad de estas voluntades aquello, poco o mucho, que las destruye mutuamente y queda la voluntad general como suma de esas diferencias.” (1780-1789, CS: 219-220; 2008: 71)

Aunque el ciudadano puede siempre desear el recto interés, puede a veces suceder que no lo reconozca. Tal vez se encuentre tapado por un velo confeccionado por las pasiones estrictamente individuales, que no permite aprehender los otros deseos que conviven en su interior. De esta manera, no resulta imposible que una república haga una guerra injusta por ejemplo, o “se promulguen malos decretos o se condene a inocentes” (1780-1789, DEP: 369; 2003: 36). El pueblo puede siempre ser tentado por determinados hombres con la suficiente habilidad, prestigio y elocuencia. Aun ante la presencia de la voluntad general, en la asamblea siempre existe el peligro de las manipulaciones por parte de aquellos que defienden intereses parciales, sean individuales o de pequeñas sociedades dentro de la sociedad mayor (corporaciones). Por lo tanto, una cosa será la deliberación pública y otra la voluntad general. Intrínsecas a esta voluntad serán entonces las características de “constante, incorruptible y pura”, de abandonar estas características, deja de ser voluntad general. De allí se deriva que los miembros de la comunidad no deben votar en función de sus intereses particulares, como tal vez les gustaría, sino que deben expresarse sobre cuál de las mociones alternativas que se presentan promueve de mejor manera el bien común, que a su vez estaría formado por aquellas condiciones sociales que hacen posible que los individuos logren dar satisfacción a sus propios intereses:

“...sólo la voluntad general puede dirigir las fuerzas del Estado según el fin de la institución, que es el bien común: porque si la oposición entre los intereses particulares ha hecho necesario el establecimiento de las sociedades, es el acuerdo entre esos mismos intereses lo que lo ha hecho posible. (...) Si no hubiera algún punto en el que todos los intereses concordaran, ninguna sociedad podría existir.” (1780-1789, CS: 214; 2008: 67)

De este modo, a través del concepto de voluntad general, encontramos la justificación de la autoridad política en la sociedad, en este caso una autoridad ejercida a través de la votación de la asamblea del pueblo como expresión auténtica de esa voluntad, que debe manifestarse de forma apropiada en aquellas leyes que resultan fundamentales para la comunidad, aquellos principios generales que tratan aspectos de justicia básica y lo esencialmente constitutivo de una sociedad.

Antes de seguir adelante, es útil ver una de las reacciones más significativas en contra de este concepto en el espectro de la teoría política, como la de Isaiah Berlin. Dado que Rousseau es calificado como “enemigo de la libertad” (Berlin, 2004), debemos comenzar nuestro análisis sobre este concepto.

7.2 Voluntad general e Isaiah Berlin

Según hemos visto, en términos rousseaunianos, la recuperación o el mantenimiento de la libertad resulta imprescindible para que ser humano siga siendo humano. Como bien marca Isaiah Berlin en su trabajo: “Para él, la libertad es un valor absoluto. Considera la libertad como si fuera una especie de concepto religioso. Según él, la libertad es idéntica al propio individuo humano. Decir que un hombre es un hombre y decir que es libre es casi lo mismo” (2004: 54). Berlin acierta en este punto, para Rousseau cuando el hombre pierde su libertad está perdiendo su humanidad. El esclavo no es un ser humano en un sentido completo,

“No diré nada respecto a la esclavitud, pues es contraria a la naturaleza y ningún derecho puede autorizarla” (Rousseau, 1780-1789 DEP: 364; 2003: 33), de allí su profunda discrepancia con Aristóteles, quien siendo hijo de su época, llega a fundamentar la posible naturaleza de la esclavitud en algunos hombres. De hecho, es a partir de ese concepto que Rousseau fundamenta por un lado su rechazo a que el derecho del más fuerte pueda convertirse en un principio moral y, por otro, a la imposibilidad de alienación de la soberanía, como veremos más adelante. La estrategia de Berlin es partir del concepto de libertad rousseauiano, con el cual va a discrepar, para luego pasar al de voluntad general, que le resulta oscuro e inaplicable, culminando en la idea de que ese tipo de sociedad se basaría solamente en la voluntad de un hombre o algunos hombres, que son quienes conocen la voluntad general en tanto voluntad que apunta al interés y bienestar común, razón por la cual se arrogarán el derecho de hablar y decidir en nombre de los demás. Por otra parte, sostiene que dichos conceptos han sido afectados por el tipo de hombre que fue Rousseau. Veamos este proceso.

Según Berlin, Rousseau enfrenta el siguiente problema: “¿cómo puede un ser humano permanecer absolutamente libre – pues si no es libre, no es humano – y, sin embargo, no se le permite hacer absolutamente todo lo que desee? Y si se le frena, ¿cómo puede ser libre? Pues, ¿qué es la libertad sino hacer lo que se desea, no ser refrenado por otros?” (2004: 57). Si para un hombre la pérdida de su libertad significa abandonar su humanidad, no estamos autorizados a perder siquiera “un poco” de nuestra libertad, ceder nuestra libertad sería algo así como “morir en vida”. Esa es la forma bajo la cual Berlin identifica a la libertad como un valor absoluto para el ginebrino. ¿Significa entonces que Rousseau está en búsqueda de una libertad absoluta, como parece inferirse de la pregunta de Berlin? Si nos estamos refiriendo a una búsqueda que tenga como objeto que el ser humano no renuncie en ningún momento y ni siquiera parcialmente a su condición de hombre libre deberíamos responder afirmativamente a dicha cuestión. Pero si con ese “no ser refrenado por otros”, en cambio, nos estamos refiriendo a la búsqueda de una libertad absoluta a la manera hobbesiana – es

decir, la libertad a la cual refiere Hobbes (2004) cuando describe lo que él postula como estado de naturaleza, una libertad carente de límites – en la que no se renuncie a las satisfacción de ningún deseo emergente, la respuesta debería ser enfáticamente negativa. Esa libertad, basada en la inexistencia de freno alguno a los movimientos para satisfacer aquello que se desea, poco tiene que ver con la libertad a la que aspira Rousseau. El ginebrino, precisamente, crítica en la sociedad que le tocó vivir esa búsqueda permanente de la gratificación inmediata de deseos (innecesarios para Rousseau) que, aunque esté constantemente limitada por la voluntad de otros, se convierte en una búsqueda que termina otorgando aun más cadenas al ser humano, haciéndolo prisionero de pasiones que no son naturales y culmina obstaculizando el acceso a la libertad, en cualquier acepción que la misma pueda tener. Por otra parte, hemos visto cómo la otra libertad, anterior a cualquier pacto social, la libertad que Rousseau postula en el estado de naturaleza puro, nada tiene de absoluta, ya que el ser humano posee ese sentimiento natural llamado *pitié*, que, como se ha discutido, actúa como freno interior, limita las acciones del *amour de soi* y no permite que se la haga daño a sus semejantes.

Hemos constatado ya que, según Rousseau, una renuncia a la libertad configuraría también una renuncia a la calidad de ser humano, por ello el “pacto”¹⁴ al que arriba nuestro autor en su *Segundo Discurso* no es más que un fraude, una estafa perpetrada por los ricos, visto que nadie que estuviera en sus cabales, por más debilidad y simpleza intelectual que la persona tuviere, renunciaría a su libertad. Este pacto social es descrito de manera resumida, concisa y ajustadamente dura en su *Discurso sobre Economía Política*:

“Resumamos en cuatro palabras el pacto social de los Estados: Vosotros tenéis necesidad de mí, pues yo soy rico y vosotros sois pobres. Hagamos pues un pacto: yo permitiré que tengáis el honor de servirme con la condición de que me deis lo poco que os queda a cambio de la pena que me causará mandaros.” (1780-1789, DEP: 406-407; 2003: 63)

¹⁴ Aquí las comillas intentan marcar que la palabra es una forma sin contenido, en función de que no constituye un acuerdo con términos válidos.

Vemos que al dar tal importancia a la libertad, cualquier tipo de sociedad que elija Rousseau debe estar signada por dicha condición para ser considerada válida, el contrato establecido libremente por mutuo acuerdo es su único fundamento legítimo. No será casual que ese primer párrafo de *El Contrato Social*, al que ya hemos aludido, refiera explícitamente a la esclavitud: el hombre en todas partes se halla prisionero, ya que esta sociedad no se ha constituido bajo los principios que se establecen en *El Contrato Social*, sino de acuerdo a la hipótesis construida en el *Segundo Discurso*. Al ser el hombre naturalmente libre, la única solución política posible de acuerdo al autor ginebrino es que en la sociedad civil mantenga esa condición, por lo cual el hombre debe ser capaz de gobernarse a sí mismo. ¿Cómo es posible esto?

En primer lugar cabe aclarar que la libertad que recupera el hombre después del contrato no es la misma que la que poseía en el estado de naturaleza, ya que aquella libertad se ha perdido y no será posible recuperarla de forma completa. El ser humano puede volver a ser libre, pero no de la misma forma. Esta nueva libertad, la libertad civil, combina libertad con obligación. Por esto necesario que la ley la haga el propio hombre, para que ésta no sea una obligación externa. Esa es la verdadera significación del orden político: es el soberano el que debe gobernarse a sí mismo obedeciendo y, a su vez, estableciendo las leyes, entendiéndose por soberano al conjunto del cuerpo político. Por lo tanto, habrá un doble juego que tendrá que llevar adelante el particular, ya que el ser humano es súbdito como individuo, pero soberano en tanto es ciudadano: “... Cada individuo contratante, por decirlo así, consigo mismo se encuentra comprometido en un doble aspecto: como miembro del Soberano hacia los particulares, y como miembro del Estado hacia el Soberano”. (1780-1789, CS: 205-206; 2008: 56)

Podemos decir también que, en cierto sentido, la soberanía implica una forma colectiva del *amour de soi*, en este caso volcando hacia el Estado lo que volcaba hacia sí. Es decir, cuando el individuo es parte de una comunidad está integrado al todo de forma tal que cualquier elemento que afecte a ese todo lo está

afectando también a él. Por lo tanto, proteger a la comunidad es protegerse a uno mismo y para ello se hace necesaria la presencia de aquel sentimiento que tenía como finalidad la supervivencia, que en este caso se amplía a todo el cuerpo al cual pertenezco. Ahora bien, recordemos que para que la defensa de esta soberanía tome forma de patriotismo debe hacerse presente el otro sentimiento que el ser humano siente por sí mismo que, a diferencia del *amour de soi*, no es natural, pues surge cuando está instalada la compañía con los otros individuos. Es el *amour propre* el que permite la formación de un sentimiento por algo abstracto como lo es la noción de patria, como ya se ha explicado previamente. Rousseau fija allí el origen último de la autoridad, en el soberano. Es una autoridad absoluta, que no puede estar limitada más que por sí misma, no puede ser dependiente de ninguna otra autoridad política. Esto quiere decir, en otras palabras, que la comunidad en su conjunto debe asumir la responsabilidad absoluta en el control del poder supremo.

En este sentido, Berlin afirma que las leyes que el hombre obedece, de la misma forma que la libertad, son absolutas y, por lo tanto, no son utilitarias ni son convenciones, es como si hayan sido escritas en un sentido religioso, palabra inmodificable en algún libro sagrado. Pero esto contrasta con dos elementos. En primer lugar la apelación de Rousseau a que la ley debe adecuarse al contexto y a las características de la comunidad a la que deba aplicarse, como refiere Jean-Claude Pariente: “Como escribe a uno de sus corresponsales en la época en que se interesa por Córcega, ‘cuando se trata de formar un cuerpo de pueblo, hay que comenzar por conocer a los hombres y tomarlos tal como son’ (...) ¿acaso Rousseau no escribía que hay que basarse en las relaciones que nacen tanto de la situación local como del carácter de los habitantes, y según estas relaciones hay que asignar a cada pueblo un sistema particular de legislación?” (1972: 167-168).¹⁵ Pero aun Berlin se estuviere refiriendo a leyes de carácter pétreo pero

¹⁵ Rousseau no limita este tipo de consideraciones en lo referente a su Proyecto de Constitución para Córcega, también podemos notar su interés al respecto en estas palabras: “...para un buen gobierno del Estado bastará con que el legislador tenga en cuenta toda exigencia

adecuándose a regiones o comunidades determinadas, ¿cuál sería la necesidad de establecer una asamblea de ciudadanos que se encargue de resolver los problemas fundamentales de la comunidad si estamos hablando de una ley previamente escrita e inmodificable? Mencionamos ahora, y ya profundizaremos más adelante, que esa necesidad no se trata de un momento establecido de una vez y para siempre, sino de una necesidad permanente, la asamblea debe reunirse para ratificar o rectificar la ley, a través la voluntad general, de la cual emana la ley, de forma periódica y tan seguido como lo permitan las condiciones de la comunidad de la cual se trate. Si se tratase de una ley intocable como la Biblia para los Testigos de Jehová o el Corán para los musulmanes, las asambleas solamente podrían dedicarse a celebrar sus contenidos o, como máximo, a estudiar y dar interpretación a dichos contenidos. Asimismo, ya hemos visto como Rousseau, al alejarse de la ley natural como fundamento, establece que los cimientos del derecho se encuentran en la convención, contrariando la opinión establecida por Berlin.

Para Berlin, el concepto de voluntad general está atravesado por ciertos elementos que lo llevan a una zona de oscuridad. Por un lado, la fórmula que ofrece el pacto social, a través de la cual “cada quien, al entregarse a todos, no se entrega a nadie” (1780-1789, CS: 204; 2008: 55) le resulta “por muy evocadora que sea (...) tan oscura y misteriosa como lo fue siempre” (Berlin, 2004: 60). En tanto, observa una gran dosis de paternalismo en la frase de Rousseau acerca del derecho de la sociedad de obligar a los hombres a ser libres¹⁶. La voluntad general es el núcleo de la llamada célebre fórmula, ya que será ella la que permite que los hombres se den sus propias reglas y, en tanto, no estén sujetos a la autoridad de un tercero, no entreguen su soberanía a otro para que los gobierne, como sí pretendía Hobbes en su creación del Leviatán. El problema que intenta resolver la voluntad general tiene que ver con dos valores opuestos, opina Berlin al referirse al punto

derivada del lugar, el clima, el suelo, las costumbres y la vecindad, así como cualquier circunstancia propia del pueblo que debe instituir” (1780-1789, DEP: 374-375; 2003: 40)

¹⁶ El pasaje que refiere a dicha obligación será analizado en profundidad unas páginas más adelante

en el cual deben converger autoridad y libertad en pos de que el ser humano pueda conservar su libertad sin ningún atisbo de renuncia, y la dificultad residiría en que Rousseau no logra visualizarlos como opuestos. Esta es la voluntad que desea aquello que es mejor para mí y que no puede ser otra cosa que lo mejor para mi comunidad, ya que al formar parte inseparable de ella, cualquier cosa que desee para mí afecta a la comunidad y también a la inversa. Esta respuesta, para Berlin, tiene “una especie de sencillez y una especie de demencia que a menudo se encuentra en los maniacos” (2004: 61).

La respuesta no parece tan sencilla – supongo que tampoco tan demente – y, aunque corramos el riesgo de cometer la falacia de apelación a la autoridad, podemos sostener que entonces ese mismo adjetivo que formula Berlin a Rousseau debería aplicarse también a Kant, ya que es en ese sentido que el concepto de voluntad general tiene mucho de kantiano. Claro está, podría argüirse que esto no salva a Rousseau de lo maníaco sino que, por el contrario, podría hacer partícipe a Kant de dicho adjetivo. Aun así, creemos que el respeto y la admiración generados por este último en el terreno de la filosofía moral, donde juegan un rol dominante los conceptos de voluntad heterónoma y autónoma, pueden ser un buen soporte para su predecesor, pero esto debemos apoyarlo en los argumentos que manejan ambos autores en su tratamiento sobre la voluntad. El filósofo de Königsberg ha admitido ser profundamente influido por Rousseau. Para éstos, voluntad y ley deben ir entonces de la mano, la ley debe emanar de la voluntad general para que el ciudadano no las obedezca por el temor a las amenazas que genere su incumplimiento, sino porque ama esas reglas que él mismo ha establecido y se ha impuesto:

“De esta manera, la voluntad no está sometida sin más a la ley, sino que lo está de manera que puede ser considerada autolegisladora. Y por eso mismo, y sólo por eso, sometida a aquella ley de la que ella misma es autora. (...) En efecto, si pensamos tal voluntad veremos que una voluntad subordinada a leyes puede estar vinculada a éstas, sin duda, por algún interés, pero una voluntad que es ella misma suprema legisladora no puede, en cuanto que lo es, depender de ningún interés, puesto en tal caso necesitaría de alguna otra ley que

sometiese el interés de su egoísmo a la condición de una validez elevada a ley universal” (Kant, 2004: 100)

En esta frase de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant nos da una pista de lo que es su visión de la libertad, en cuanto vinculada a la voluntad, a la razón práctica y a la acción de los seres humanos. Ahora bien, no se trata de que dejemos de lado nuestros deseos o nuestras inclinaciones. Queremos cumplir con nuestros deseos, pero a su vez necesitamos de los otros, tenemos una insociable sociabilidad. Solamente la obligación puede socializarnos a todos, y por ello mismo lo que hace Kant es introyectar la ley de la razón, una razón que no puede ser externa al sujeto.

En este sentido, para Kant la moral está en los principios cuya finalidad es la obligación, y ésta misma es la ley moral, expresada en el formato de imperativo categórico (lo cual es siempre un postulado del intelecto abstracto): obra con arreglo a máximas (por tanto, la ley debe ser, al mismo tiempo, mi ley particular) que puedan convertirse en leyes universales. Este imperativo categórico es el test que la máxima debe pasar para saber si es moral o inmoral. En este momento, es que aparece en juego la voluntad. El fin de la razón práctica es producir una voluntad buena. En este sentido, ¿qué es lo que nos motiva a actuar? Por un lado, está la razón – de la cual surge, como dijimos, la voluntad buena, la voluntad más pura – y por otro, nuestras inclinaciones, nuestros deseos individuales.

En esta relación, entre el concepto de la voluntad y la voluntad particular debe haber una identidad, para que el individuo sea un hombre moral. Para Hegel, esto no es buena cosa: “Esta unidad es postulada, el hombre debe ser moral; pero no se pasa del deber ser, y todo queda reducido a esta cháchara sobre lo ético. No se nos dice qué sea lo ético, no se piensa para nada en un sistema del espíritu que se realiza. Lejos de ello, la razón práctica aparece enfrentada a los sentidos prácticos, a los instintos y las inclinaciones del hombre, lo mismo que la razón teórica a los sentidos objetivos.” (Hegel, 1979: 447). Este tipo de observación es la que lleva a las acusaciones de rigorismo kantiano. Expliquémoslo un poco. Si el

individuo obra según sus inclinaciones, estamos frente al caso de una voluntad heterónoma, y por lo tanto, empírica, la voluntad es heterónoma cuando recibe pasivamente la ley de algo o de alguien que no es ella misma. Si, en cambio, lo que nos motiva es la razón, estamos frente a una voluntad autónoma, es decir que se determina a sí misma, es autónoma cuando se da a sí misma su propia ley. Por lo tanto, tenemos acciones por deber – guiadas por la razón -, acciones conformes al deber – guiadas por nuestras inclinaciones particulares – o acciones contrarias al deber – aquellas que directamente no se ajustan a la ley moral.

En el conocido ejemplo del filántropo, si su acción está guiada por sus inclinaciones, no se trata de una acción moral, es simplemente una acción conforme al deber. Esto, además, suma una dificultad adicional: ¿cómo sabemos si estamos actuando moralmente o conforme al deber? Lo que es lo mismo que preguntar: ¿cómo sabemos si actuamos de acuerdo a la razón o de acuerdo a nuestras inclinaciones? La respuesta a estas preguntas queda librada estrictamente al foro interno de cada individuo, ya que solamente él – interiormente – es capaz de responderlas. La libertad del ser humano en cuanto a su quehacer ético tendrá que ver directamente con una voluntad autónoma, una voluntad autolegisladora que se dé a sí misma su propia ley, que no dependa de otros factores, sean éstos naturales o no. Es decir, si pensamos en nosotros como seres libres, como agentes libres, no podemos pensarnos como un objeto más en un mundo de objetos que obedecen a leyes causales de la naturaleza, sino como sujetos creadores de nuestro propio rumbo en nuestro propio mundo, solamente sujetos a las leyes de nuestra voluntad – buena – que no son otra cosa que las leyes de la libertad.

Podemos notar que este concepto de libertad difiere mucho del concepto libertad en su uso coloquial. Este último, en general intenta alejar a la libertad de la obligación – lo cual nos llevaría al planteo liberal de Berlin – es decir, separar a la libertad de la ley, que aparecería como negación del concepto en cuestión. Y en el caso kantiano, nosotros somos libres ya no cuando actuamos conforme a la

ley¹⁷, sino que va aún más allá, seríamos libres cuando actuamos puramente por deber, cuando actuamos de acuerdo al dictum de la ley por ese principio en sí mismo. Claro está, conviene recordar y subrayar, que esta ley es dictada por el propio ser humano. En este sentido, podemos decir que cuando el hombre no actúa en función de esa ley – que es principio de la razón práctica – no es libre, está actuando bajo otros principios, que serían exteriores a él, en el sentido de ser exteriores a su voluntad. Ahora bien, entendemos que la discusión sobre el concepto de libertad utilizado por Rousseau no termina aquí.

7.3 ¿Libertad como autodomínio, como no-interferencia o como no-dominación?

Cabe recordar que son tres las formas de libertad a las que refiere Rousseau. En primer lugar y como se ha discutido, se encuentra la libertad natural, aquella que se encontraba rodeada exclusivamente del *amour de soi* y la *pitié* y que tiene que ver fundamentalmente con poder eludir un sistema básico de estímulos y respuestas, así como también con el permanecer libres de la mirada de los otros (esto hasta las primeras formas de sociabilidad). El ser humano pierde esta forma de libertad una vez que abandona el estado de naturaleza. Cuando entramos en el pacto social, a cambio de aquella libertad obtenemos la libertad civil, como se ha mencionado, “...que está limitada por la voluntad general”, distinguiendo además “la posesión, que no es sino producto de la fuerza o el derecho del primer ocupante, de la propiedad, que no puede ser fundada más que sobre un título positivo” (1780-1789, CS: 209; 2008: 60). Pero hay otra forma de libertad que surge con el pacto social y es la libertad moral, que es necesaria para ser completamente dueños de nosotros mismos, ya que “el impulso del simple apetito es esclavitud y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad”

¹⁷ Lo cual, como se ha visto, se ajustaría a una acción conforme al deber y, por lo tanto, no constituye una acción moral

(1780-1789, CS: 210; 2008: 60). Por tanto, del contrato social deben emanar instituciones que ordenen nuestras relaciones de dependencia con el conjunto de la sociedad y también las relaciones entre particulares, de forma tal que pueden realizarse al máximo la libertad civil y la libertad moral.

Ahora bien, ¿a qué tipo de libertad nos estaríamos enfrentando cuando encaramos la teoría rousseaniana si continuáramos el análisis desde Isaiah Berlin? ¿Podemos incluirla en la distinción realizada entre libertad en sentido negativo y libertad en sentido positivo (Berlin, 2000)? Recordemos que, según Berlin, la libertad en sentido negativo consiste básicamente en la ausencia de interferencia, entendiendo por ella una intervención de carácter intencional que podría ser ilustrada tanto por una coerción de tipo físico como el encarcelamiento, o un tipo de coerción bajo el formato de amenaza formulada y creíble. Seré una persona libre negativamente en la medida “en que ningún ser humano interfiera con mi actividad” (2000: 7), es decir cuando logre disfrutar de una capacidad de elección sin impedimentos. Ahora bien, en ese sentido nos referimos a cualquier tipo de interferencia, aun aquellas en las que no está en juego la moral, como ser el que yo ocupe la única cabina de teléfonos disponible, evitando así que usted haga una llamada, o destruyendo su clientela bajando deliberadamente los precios de mis artículos, que son similares a los suyos, en tanto el mercado lo tolere.

En cambio, siguiendo con el planteo de Berlin, la libertad en sentido positivo requiere más que la ausencia de interferencia, ya que sería necesario que los agentes tomen parte activa en el dominio de sí. El yo con el que se identifica esta libertad, guiado por la razón, debe controlar a los yoes parciales, que están guiados por las pasiones y acechan dentro de cada individuo. Seré positivamente libre cuando logro conseguir el “autodominio, lo que sugiere un hombre dividido y contrapuesto a sí mismo” (2000: 19), seré libre si logro ser mi propio amo, si mi yo auténtico y racional es el que me gobierna. Según Berlin, esta escisión conlleva el riesgo de que se conciba a ese “yo auténtico” con entidades que se encuentran más allá del individuo, como la religión, la raza, la sociedad o el estado, con todos

los peligros que podemos asociar a ello. A su vez, vincula a esta concepción a grupos sectarios o religiosos, como budistas, cristianos y estoicos, a pensadores radicales e incluso totalitarios, como jacobinos y comunistas y también a pensadores como Kant, Fichte, Hegel, Marx y Rousseau, a quienes califica de románticos, encargados de celebrar los tiempos premodernos, en función de su contrailustración (Pettit, 1999). En una línea similar está la división trazada por Constant (2013) entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos, siendo esta última la que podemos identificar con la libertad en sentido negativo, en tanto la antigua – la libertad que consistiría en compartir el poder de una voluntad pública democráticamente determinada – es la que cabría al sentido positivo de la libertad.

Así las cosas, siguiendo el relato de Berlin y en alguna medida el de Constant, la libertad de la cual nos habla Rousseau podría encajar perfectamente con el sentido positivo de la libertad, un sentido que, más allá de las virtudes que puede llegar a mostrar en un formato ideal de hombre y de comunidad, parece completamente inaplicable a las sociedades complejas contemporáneas, caracterizadas en buena medida por la multiculturalidad y la pluralidad de concepciones del bien. El propio Pettit parece ubicar al ginebrino de ese lado, cuando reflexiona sobre el énfasis puesto por algunos autores republicanos en la democracia, separándose de una posición tradicional y acercándose al populismo consagrando a la libertad como autodomínio democrático:

“Por republicanos y atractivos que puedan resultar sus puntos de vista en otros aspectos, Rousseau es probablemente responsable de haber dado pábulo a este enfoque populista. El giro populista significó un nuevo desarrollo, y cobró forma definida sólo cuando el ideal del autodomínio democrático se convirtió en la principal alternativa – o al menos, en la principal alternativa entre las distintas nociones de libertad – al ideal negativo de la no-interferencia. Pensar que la tradición republicana es populista, como – huelga decirlo – han hechos tantos, monta tanto como afirmar la misma dicotomía que ha tomado invisible al ideal republicano” (1999: 47)

De esta forma, Pettit intenta marcar su discrepancia con aquellos autores que considera populistas, cuestión sobre la que luego volveremos. A pesar de ello y de la sensación que nos deja el párrafo anterior, Pettit entiende que la postura de Rousseau debe enmarcarse dentro de la concepción de la libertad como no-dominación¹⁸, amén del rechazo a la idea de representación sostenido por el ginebrino:

“El propio Rousseau adoptó la concepción de la libertad como no-dominación – independencia respecto a la voluntad de otros – en línea con la tradición ítalo-atlántica del pensamiento republicano: la tradición que se originó en Roma, maduró en la Italia del Renacimiento y se popularizó en el siglo XVIII en el mundo angloparlante. Pero él rechazó la creencia tradicional republicana respecto a que solamente una constitución mixta y contestataria podría ser la causa de esa libertad. En su lugar, él siguió a Bodin y a Hobbes argumentando que el estado tiene que ser gobernado por un soberano unificado y así, en el caso de la república, por una asamblea unificada de ciudadanos. De esta forma, generó una nueva forma de republicanismo en la que los ciudadanos son quienes hacen las leyes y su libertad como no-dominación está garantizada por el hecho de que viven bajo las leyes que ellos mismos han dictado de forma colectiva: ellos viven bajo una voluntad general compartida.” (Pettit, 2011: 715)

¿En qué consiste esta concepción de la libertad? Sería un camino intermedio entre las concepciones anteriormente mencionadas, ya que es negativa en la medida que lo que requiere es la ausencia de dominación por parte de voluntades ajenas, en tanto Pettit se ocupa de acotar que no requiere “necesariamente la presencia de autocontrol, sea lo que fuere lo que éste último entrañe” (1999:77); pero al enfrentarla al sentido negativo, notamos que tiene algo de positivo, puesto que necesita algo más que la ausencia de interferencia. Por otra parte, no se trata de cualquier interferencia – ya que puede haber interferencia sin dominación y lo mismo a la inversa, como ya veremos – sino de ausencia de interferencia arbitraria, es decir aquella que solamente está sujeta a la decisión y el juicio del agente que va a realizarla, en la medida que esté en una posición en la

¹⁸ Apoyaremos esta postura tanto en el apartado “Voluntad y obligación” como en las consideraciones finales de este trabajo

que puede o no elegir esa interferencia sobre las elecciones de otro agente, según le plazca y sin atender los intereses o las opiniones de los afectados.

Los recursos en virtud de los cuales este tipo de interferencia puede llegar a ser aplicada son extremadamente variados: aspectos financieros, ventajas tecnológicas, diferencias en el vigor físico, contactos sociales, autoridad política, acceso a la información; la lista es tan larga que puede llenar párrafos completos. Estos recursos suelen ser detectables por quienes pueden usarlos y también por quienes sufren sus desventajas, por lo cual ambos extremos de la relación tienen conocimiento de una desigualdad que provoca que una persona tenga poder de dominación sobre otras, aunque los implicados no valoren necesariamente esto de forma negativa. Es tan posible que quienes ejerzan la dominación consideren tan natural su situación – de forma que no les resulte chocante esa relación – como lo es el hecho de que en algunas situaciones los dominados den cuenta de cierta conformidad con ese tipo de relación. A modo de ejemplo, está la situación de la antigua nobleza, que solamente se dejaba ver desnuda por sus sirvientes, ya que se daba una especie de invisibilidad que provocaba que la mirada de éstos no afectara, lo cual se asumía con total naturalidad. A su vez y apuntando al otro extremo de la relación, tenemos las experiencias de ciertos grupos de esclavos en los Estados Unidos, contrarios a su liberación por parte de los norteamericanos en la Guerra de Secesión. En función de ello Milton abiertamente deploró “la sometida doblez y la vileza de un pueblo abyecto” (en Pettit, 1999: 56). También podemos verlo en ciertas críticas a la monarquía, cuando se afirma que “es poder arbitrario en manos de una persona, en el ejercicio del cual, ella misma, y no la república, es el objeto” (Sydney, citado en Pettit: 1999: 81).

Aun así, sean cuales sean las reacciones frente a esa situación, es claro que el conocimiento común de la relación de dominación tiene implicaciones en el significado subjetivo e intersubjetivo de la misma. Concientes de la asimetría, los dominados no serán capaces de mirar de frente a los poderosos. Todos compartirán conciencia de que los sometidos no pueden elegir libremente, no

pueden hacer nada sin la venia de los poderosos: el sometido está a merced de ellos y, obviamente, no en una situación de igualdad. Este tipo de relación socava directamente el concepto de persona. Para serlo, es necesario poder constituirse en una voz que no sea ignorada, una voz que habla y es escuchada sobre asuntos cuyo interés ha sido despertado en común con los otros y que puede hablar de esos intereses con autoridad, por lo menos una autoridad con la cual pueda enfrentarse dialogicamente a quienes discrepan con ellos. Ser tratado como persona es ser tratado como una voz que se tiene en cuenta, es ser tomado como alguien digno de ser escuchado. La relación y condición de dominación reduce abruptamente las posibilidades de que alguien sea tratado como persona, al menos en los ámbitos en que la dominación es relevante. Suena razonable que, cualquiera sea los deseos y las concepciones de bien de los integrantes de una sociedad compleja y plural, desean ser tratados como personas y no como voces a ser normalmente ignoradas. De allí que Pettit supone que cualquier persona tiene razones para desear y perseguir la libertad como no-dominación. Ahora bien, ¿cuál es el fundamento que aleja a la libertad como no-dominación de la libertad como no-interferencia?

El argumento base consiste en que pueden darse una sin la otra: puede existir dominación aun donde no exista interferencia y, a su vez, puede darse la interferencia en un marco general donde no exista la dominación, la cuestión es que sólo en este último podríamos estar hablando efectivamente de libertad. Las relaciones de dominación pueden ser explicadas a través de la relación existente entre el amo y el esclavo, donde el amo puede interferir arbitrariamente en las elecciones del esclavo, sin tomar en cuenta ningún interés u opinión de la parte dominada, sin tener que solicitar permiso ni venia a nadie, no habiendo tampoco institución alguna que infrinja castigos por ello. En esta relación, el amo puede interferir en las elecciones del esclavo cuando le plazca, pero también puede optar por no hacerlo. O, en otros casos, podría suceder que el esclavo o siervo sea lo suficientemente hábil y con un comportamiento servil terminar haciendo lo que realmente desea, sin interferencias en sus elecciones por parte del amo, o podemos

estar frente a un amo bondadoso, incluso ante un dictador benevolente, enfrentando o disfrutando de la no-interferencia, pero aun así no estamos en condiciones de afirmar que el dominio de una voluntad sobre otra haya finalizado. Se mantiene el sufrimiento de la dominación, ya que solamente se requiere que alguien tenga la capacidad de interferir arbitrariamente en las decisiones de otra persona, aunque puntualmente no lo lleve a cabo.

A la inversa, podemos notar que puede darse interferencia en situaciones donde lo que prevalece es la no-dominación. Claro está, para que ello suceda el tipo de interferencia que se lleve adelante no debe ser arbitraria. Podría ser que yo como agente libre (en el sentido de la libertad como no-dominación), dejara determinadas decisiones en manos de algunos especialistas, por ejemplo para el pago de mis impuestos. Esto seguramente pueda resultar una interferencia respecto a algunas elecciones, pero en un marco en el que el afectado – yo – tiene cierto control de la situación a través de sus intereses y sus opiniones, que deben ser requeridas por quienes tienen en ese momento la capacidad de interferir en dichas elecciones. Así las cosas, estaríamos frente a un tipo de interferencia no arbitrario, que no representa una forma de dominación.

Cuando no nos encontramos en una situación de dominación disfrutamos de una ausencia de interferencias de poderes arbitrarios no sólo en situaciones puntuales, “sino en el abanico de mundos posibles en los que las contingencias del tipo mencionado ofrecen auspicios menos favorables.” (Pettit, 1999: 45) Para los republicanos, una forma de ilustrar adecuadamente estas situaciones es la imagen del caballo libre: podemos preguntarnos si ampliaremos la libertad del caballo en la medida que el jinete que lo monta afloje o ajuste las riendas. Si pensamos que la libertad requiere meramente que las opciones relevantes estén abiertas, bastaría con aflojar las riendas, ya que ello implicaría que el caballo pueda ir en la dirección que desee. Pero no podría disfrutar de una real libertad de elección si la accesibilidad a esas opciones es dependiente de la voluntad de otro (del jinete que sostiene las riendas, en este caso). En esta visión de la libertad, en la cual entra en

juego la independencia de la voluntad de otros, el caballo solamente podrá ser libre cuando no haya nadie en la silla de montar, las riendas sueltas no alcanzarían para conformar la libertad de elección.

Para los defensores de la no-interferencia, como Berlin, el derecho siempre recortará la libertad de los ciudadanos, ya que implica una coerción directa sobre el campo de elección de éstos, las leyes son necesariamente coercitivas, por lo cual constituyen una amenaza para el valor de la no-interferencia. Los liberales modernos y contemporáneos aceptan la presencia de esta amenaza ya que, aunque el derecho coerce a los ciudadanos, reduciendo de esta forma su libertad, se compensa el daño perpetrado porque de esta forma se previene un grado mayor de interferencia. Para Hobbes (2004), por ejemplo, el derecho es siempre invasor de la libertad de los individuos. La libertad, tal como él la ve, siempre se verá invadida por las leyes impuestas por el estado, sea éste del tipo que sea, de allí que ridiculizara la idea republicana de que hay un sentido en que el ciudadano de una república es libre: para él, los individuos gozan de libertad allí donde calla el derecho.

Aún quienes se encuentran en el extremo, como Robert Nozick, entienden que aun en una situación de anarquía donde el derecho de no-interferencia sobre los individuos fuera respetado, se terminaría más o menos inevitablemente en el establecimiento de algo muy parecido a un estado mínimo, que cumpla las funciones de un guardián del orden interior y también de la defensa exterior (Nozick, 1990). En cambio, los defensores de la libertad como no-dominación, entienden que esa libertad sólo es posible en el marco del estado y del derecho, en tanto es éste quien coercitivamente puede limitar las amenazas a la ausencia de sometimiento de unos seres humanos sobre otros. En ese sentido, el derecho se visualiza como constitutivo de la libertad. De esta forma, se descarta la retórica liberal respecto a las compensaciones que hemos mencionado. La coerción debe ser utilizada para inducir o asegurar el cumplimiento de la ley. Si el estado utiliza la coerción para que algunos obedezcan, es necesario que la coerción se aplique a

todos los ciudadanos, ningún estado puede esperar sobrevivir si intenta forzar una distinción entre ciudadanos a los que se les podría aplicar coerción y ciudadanos a los que no. Convivir con el derecho es algo similar a lo que sucede con nuestra convivencia con la ley de gravedad:

“Así como la fuerza de gravedad establece las condiciones bajo las que tienes que armar tu vida, pero no te sujeta a la voluntad de extraños, lo mismo sucede con las históricas, políticas y funcionales constricciones de estos comentarios. El estado no reduce tu libertad como no-dominación sólo por existir y operar de una manera en que esas constricciones son ineludibles.” (Pettit, 2012: 76-77)

Tanto el ideal de no-interferencia como el ideal de no-dominación podrían llegar a cumplirse en soledad, en una situación como la descrita por Rousseau cuando refiere a los seres humanos en el estado de pura naturaleza. Pero esto es imposible, por lo menos en sociedades complejas como las contemporáneas, en las cuales no hay posibilidad de aislamiento – o este se ve como una patología – y no tenemos forma de salirnos de la coerción establecida por la sociedad. De todas formas, la tradición republicana siempre ha entendido que este ideal, el de la libertad como no-dominación, se enmarca dentro de una comunidad, en la convivencia con los otros. Por ello, la libertad está asociada a la *civitas*, la ciudadanía – por oposición al esclavo (*servus*), la persona libre (*liber*) es el ciudadano (*civis*) –, con todo lo que ésta implica respecto a la protección frente a las interferencias de corte arbitrario.

Para esta tradición, el gran mal está situado en la exposición a la voluntad arbitraria del otro, y en ello consiste la esclavitud, que se caracteriza por la dominación y no por la interferencia real, dado que aun si el amo fuera completamente benigno y permisivo con el esclavo, no por ello deja de estar en una situación de dominio sobre aquel, como ya hemos visto. De allí la importancia del derecho, pues las leyes de una república propiamente constituida crean la libertad de la que disfrutan los ciudadanos; si bien estamos frente a la presencia de una coerción por parte del estado, no hay en realidad una mitigación de la libertad de quienes lo integran. Ahora bien, esto puede suceder solamente en

tanto esas leyes respeten las ideas y los intereses comunes de estos ciudadanos, “mientras no se conviertan en los instrumentos de la voluntad arbitraria de un individuo o de un grupo” (Pettit, 1999: 51), lo cual no es otra cosa que respetar la voluntad general, en términos rousseauianos.

7.4 Voluntad general y obediencia

Pasemos a uno de los pasajes rousseauianos más largamente discutidos en la historia de la filosofía política:

“Así que por lo tanto si el pacto social no ha de ser una fórmula vana, encierra tácitamente este compromiso, que es el único que puede dar fuerza a los otros, esto es que cualquiera que se niegue a obedecer a la voluntad general, será obligado a ello por todo el cuerpo: lo que no significa otra cosa que se lo forzará a ser libre; pues la condición es tal que, dándose cada ciudadano a la patria, queda asegurado contra toda dependencia personal, condición que es hecha por el artificio y el juego de la máquina política, y que es la única que vuelve legítimos los vínculos civiles, los cuales, sin ella, serían absurdos, tiránicos y sujetos a los más enormes abusos.” (1780-1789, CS: 207-208, 2008: 58-59, trad. MF)

Mucho se ha hablado de la incoherencia de Rousseau al utilizar la frase “obligar a ser libre”, por parecer más un oxímoron que una sentencia que pueda ser cumplida, por ser algo tan contradictorio que es imposible de llevar a cabo y que, en caso de llevarse adelante, resultaría sumamente peligroso. Este peligro pondría en riesgo la existencia de la propia libertad y, siguiendo el relato rousseauiano, de la propia condición de humanidad de estos seres.

Ya hemos visto, en este sentido, que el concepto de libertad trabajado por Rousseau tiene varios puntos de toque con el del filósofo de Königsberg. Según términos estrictamente rousseauianos, el hombre será libre actúe en consonancia con la voluntad general, aquella que tiende al bien de la comunidad toda y deja de

lado mis intereses particulares, en tanto esos intereses se contrapongan a ese bien común. Rawls refiere a ello de una manera interesante: “según lo requerido por el pacto social, la voluntad general de cada ciudadano quiere el bien común, entendido como la concepción que comparten de ese bien común” (2009: 283), concepción que los ha llevado a unirse bajo los parámetros del contrato como primera convención, en una situación que implica la ausencia de dominio respecto a la voluntad de terceros.

Recordemos que el concepto de voluntad es central dentro del planteo político de Rousseau y, por tanto, debe estar presente cuando el soberano delibera en asamblea:

”Cuando en una asamblea del pueblo se propone una ley, lo que se pide no es precisamente que aprueben o rechacen, sino si están conformes o no con la voluntad general, que es la suya, y cada uno de los que dan su voto expone su opinión, deduciendo del cálculo de votos la declaración de la voluntad general. Cuando, al contrario, prevalece la opinión contraria a la mía, se demuestra solamente que estoy equivocado y que lo que consideraba como la voluntad general no lo era. Si hubiera predominado mi opinión particular habría hecho una cosa distinta a lo que quería, y entonces no hubiera sido libre.”
(1780-1789, CS: 315; 2008: 168)

Existen dos elementos que se pueden desprender de la cita rousseauiana. Por un lado, se afirma que lo que realmente queremos es lo que haga bien a todo el cuerpo social; si no lo fuera querríamos hacernos daño a nosotros mismos, ya que nosotros no somos mónadas aisladas, formamos parte de ese mismo y único órgano que es la comunidad política, concepto que lo diferencia de las corrientes liberales. Es decir, logremos identificarlo o no, lo que nosotros queremos es siempre coincidente con la voluntad general, en tanto es la aspiración de conquistar el bien de la comunidad toda; cuando no logramos realizar esa identificación, lo que está sucediendo es que lo que ha prevalecido en nosotros y hemos expresado es solamente una voluntad particular. Por otro, parece desprenderse que la voluntad general será expresada siempre por la mayoría de la asamblea. Y esto nos lleva a un problema, pues no se da siempre así y Rousseau es conciente de ello (volveremos sobre ese punto más adelante):

“La voluntad de dichas sociedades presenta siempre dos tipos de relaciones: para sus propios miembros, es una voluntad general; para la gran sociedad, es una voluntad particular. Con frecuencia es una voluntad recta bajo el primer aspecto y viciosa bajo el segundo. Cualquiera puede ser al mismo tiempo un devoto, un valiente soldado o un médico aplicado y un mal ciudadano.” (1780-1789, DEP: 368; 2003: 36)

En determinados casos, las asociaciones de particulares, a modo de corporación logran imponer su voluntad en la asamblea, haciendo de ésta la voluntad de la mayoría. La voluntad general a la interna de esas asociaciones expresan una voluntad particular en la asamblea de la comunidad, ya que sus intereses con los de esa corporación y no persiguen el bien de la sociedad toda. Por tanto, en ese caso, no habría coincidencia con la voluntad general. Rousseau parece ir en dirección a un callejón sin salida en este sentido, ya que el test se encamina hacia lo metafísico: estaría en cada individuo el cotejar esa voluntad con su voluntad más profunda y más natural, la que nos conduce al bien de la comunidad en su totalidad y que se encontraría en el fondo de nuestro corazón. Ante ello, cabe aclarar que la voluntad general no es, de ningún modo, la voluntad de un ente que trasciende a los miembros de la sociedad. No se trata de la voluntad del conjunto de la sociedad como tal, sino que son los ciudadanos individuales los que tienen una voluntad general, es decir una capacidad que los llevará a decidir qué hacer, sobre la base de lo que cada uno cree que promoverá mejor el interés común, para la preservación de la comunidad toda y el bien general. La voluntad general siempre está presente en cada individuo, no es la voluntad de la sociedad en tanto tal, como si fuera una entidad que trasciende al individuo. En el ciudadano conviven ambas voluntades, la general y la particular, lo que se requiere en la asamblea es que el individuo adopte el punto de vista de la voluntad general:

“Pero, además de la persona pública, tenemos que considerar a las personas privadas que la componen, cuya vida y libertad son naturalmente independientes de aquella. Se trata, por lo tanto, de distinguir bien los derechos respectivos de los ciudadanos y del soberano, y los deberes que deben cumplir los primeros en calidad de súbditos, con respecto al derecho natural del que deben disfrutar en su calidad de hombres.” (1780-1789, CS: 220-221; 2008: 73)

Volviendo al problema de la libertad, notamos que en Rousseau este concepto está atado a la ley: pero se trata exclusivamente de la ley que debería emerger de la voluntad general. Por lo tanto, si de la asamblea surge una ley que es resultado de la voluntad general, al obligar al ciudadano a cumplir esa ley, se lo está obligando a ser libre, es decir se lo está obligando a actuar según la misma voluntad general de dicho ciudadano. La libertad entonces, será actuar de acuerdo a dicha voluntad o, en palabras de Berlin:

“...la libertad simplemente consiste en que los hombres deseen ciertas cosas y no se les impida conseguirlas. Entonces, ¿qué desean? Lo que yo necesariamente deseo es aquello que es bueno para mí: lo único que satisfará mi naturaleza. Desde luego, si yo no sé lo que es bueno para mí, entonces cuando consigo lo que deseo, sufro, porque resulta que no es lo que en realidad yo había deseado. Por consiguiente, sólo son libres aquellos que no sólo deseen ciertas cosas sino que también conocen lo que, en realidad, es lo único que les satisfará.”
(2004: 62)

Por lo tanto, el hombre que sabe qué es lo que lo dejará satisfecho, es decir, el hombre que haciendo uso de la voluntad general desea el bien común, es un ser dotado de razón. Una razón que, el estar estrechamente ligada a la naturaleza, es común a todos los hombres, por tanto lo que es cierto para un hombre racional será cierto para otros hombres racionales, de modo que se podría estar seguro de que otros seres, si utilizan y siguen las reglas correctas, obtendrán las mismas respuestas. O, por lo menos, cualquier cosa que logre satisfacer a un ser racional debería ser compatible con cualquier otra que satisfaga a otro ser racional. ¿Qué pasa si esto no sucede? Lo que sostiene Berlin respecto a las afirmaciones de Rousseau, es que si hay seres que tienden a buscar fines incompatibles con los fines de otros – cosa que habitualmente sucede en las sociedades complejas – es porque están corrompidos, porque no son racionales, porque no son naturales, ya que si lo fueran apelarían a la voluntad general por pertenecer al mismo cuerpo social. Entonces, a esos seres hay que guiarlos, por su propio bien, porque es lo que su propio yo interno habría decidido si se le hubiese permitido hablar. De esta forma y siguiendo a Berlin exclusivamente, “cuando

someto a seres humanos a mi voluntad, aun cuando organizo yo inquisiciones, cuando torturo y mato hombres, no sólo estoy haciendo algo que es bueno para ellos, (...) estoy haciendo lo que ellos desean, aunque puedan negarlo mil veces.” (2004: 73).

Aun si se aceptase la tesis de que Rousseau está proponiendo una visión sustantiva y única del bien común – lo cual es discutible, como veremos más adelante –, y hubiere que guiar a los hombres hacia ese bien en caso de que lo desconocieren, el pasaje de esa situación a la justificación de las ejecuciones, inquisiciones y torturas parece excesivo. Berlin parece estar más enfocado en el desarrollo histórico de los acontecimientos llevados adelante por individuos concretos e históricos como Robespierre, Hitler y Mussolini – nombrados directamente por Berlin (2004) – e implicando a Rousseau en ello, ya que no parece que se desprenda de los textos de Rousseau que pueda haber un pasaje de la teoría rousseauiana a regímenes totalitarios. O, por lo menos, tendrían que haber varios escalones más que no se han transitado. Rousseau es sumamente claro y enfático en su *Discurso sobre Economía Política* a este respecto:

“Si llegara a mis oídos que se permite al gobierno sacrificar a un inocente para salvar a la multitud, tomaría esa máxima como una de las más execrables que jamás haya inventado la tiranía, como la más falsa que proponerse pueda, como la más peligrosa que pueda admitirse y como la más directamente opuesta a las leyes de la sociedad. En lugar de que uno debiese perecer por todos, todos comprometieron sus bienes y sus vidas en la defensa de todos a fin de que la debilidad particular estuviese siempre protegida por la fuerza pública y cada miembro por todo el Estado.” (1780-1789, DEP: 383; 2003: 47)

La pregunta que Berlin está intentando responder parecería ser “¿qué obras han leído estos individuos en las que se pueda pensar que encuentran justificadas sus acciones?” y no “¿qué consecuencias emergen de la concepción rousseauiana de la libertad?”, que es la que literalmente formula en su obra (2004).

Pero volvamos al pasaje polémico en cuestión, en el cual Rousseau afirma que debe obligarse a ser libre al ciudadano desobediente, para analizar si se

cumple la profecía de Berlin. Mencionábamos recientemente que la voluntad general no es un ente que trascienda al individuo, no es una voluntad que esté fuera de él y le resulte ajena, sino que convive con su voluntad particular, pero es aquella que apunta a conseguir el bien común. A su vez, no se trata de una voluntad ni completamente egoísta ni desinteresada en absoluto, la voluntad general no pone los intereses de los demás por encima de los propios: “Así, el deber y el interés obligan igualmente a las dos partes contratantes a ayudarse mutuamente, y los mismos hombres deben procurar reunir bajo este doble aspecto todas las ventajas consiguientes” (1780-1789, CS: 207; 2008: 57). Al ser cada individuo una parte integral del todo, cuyo bien será deseado por él, su contribución al bien común es también un aporte a su propio bienestar. Siendo la esclavitud y la dominación de unos individuos sobre otros o de una clase de individuos sobre otra uno de los peores males para el ser humano según Rousseau, la voluntad general debe dirigir sus esfuerzos a proteger a la comunidad toda de esos peligros. De allí que, como caso extremo, la voluntad general pueda llegar a forzar a quien rehúse su cumplimiento.

Debemos recordar cuál es la finalidad que Rousseau propone para el pacto social, del cual emana una asociación de hombres. Esta no es otra que “defender y proteger, con toda la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y por lo cual cada uno, uniéndose a todos, obedezca tan solo a sí mismo, y quede tan libre como antes” (1780-1789, CS: 203; 2008: 54). La protección de cada asociado, es decir de la propia persona, es el primer elemento a tomar en cuenta, por tanto si el soberano tiene siempre esto presente, poco lugar habría los eventos mencionados por Berlin. El daño a un particular resulta también un daño a la comunidad en su totalidad, y de esa forma se perdería la finalidad que posee el contrato con el cual se está dando nacimiento a una nueva sociedad. Aquellos casos en los que la comunidad debe obligar a los ciudadanos a ser libres, son casos extremos, en los cuales las acciones de un particular amenazan con destruir el todo:

“La seguridad particular está de tal modo ligada a la confederación pública que si en nada se estimase la humana debilidad, tal convención quedaría disuelta por el derecho (...), pues cuando se infringen las convenciones fundamentales no hay derecho o interés alguno para el pueblo en mantener la unión social, a menos que éste no fuera retenido por la única fuerza que produce la solución del Estado civil. En efecto, ¿no consiste el compromiso del cuerpo de la nación en proveer con el mismo cuidado a la conservación del último de sus miembros y a la de todos los demás?” (1780-1789, DEP: 383-384; 2003: 46-47)

Creemos, con Rempel (1976), que Rousseau es plenamente consciente de las dificultades que presenta el pasaje mencionado, y nunca tuvo en mente que un podía provenir un gran bien del uso de la fuerza, aun menos en la empresa de mantener la libertad humana, por ello es que el uso de la fuerza debe ser preservado para situaciones extremas. Por otra parte, si el producto de la asociación fruto del pacto termina sumergiéndose en el clima descrito por Berlin, ya no estaríamos frente a la sociedad propuesta por Rousseau, sino más bien ante una sociedad como la que éste describe en el *Segundo Discurso* como fruto del pacto meditado y llevado adelante por los ricos, una sociedad mucho más parecida al estado de naturaleza hobbesiano, que en este caso no sería un estado de guerra en el cual se enfrentan todos contra todos sino entre las facciones devenidas del enfrentamiento, que a la sociedad deseada y propuesta en *El Contrato Social*.

A su vez, hay posturas que entienden que el sujeto se diluye en la comunidad ante el planteo rousseauiano y, en ese sentido, resulta pertinente la pregunta de Helena Bejar (1982): “¿Dónde queda este sujeto que ha entregado al ser público su personalidad, su libertad, su moral y se ha tachado a sí mismo en aras de una comunidad que siente como profundamente suya en tanto que conjunto de voces, dónde queda si su juicio, su criterio, su sentir tampoco van a ser suyos?”. El tratamiento que se da en este caso a la relación entre lo particular y lo general tiene que ver con la subsunción del primero en el segundo, entendiendo además que esa subsunción significa la desaparición de lo particular. En cambio, creemos que en el planteo rousseauiano existe una interconexión entre lo

particular y lo general, en el cual el segundo no puede subsistir sin una fuerte presencia del primero, no se trata de conceptos excluyentes, como menciona Rawls: “La sociedad del contrato social no es tal que en ella las personas no tengan intereses separados de los de la sociedad política” (2009: 282). De hecho, donde las voluntades particulares persiguen sus intereses sin ninguna referencia a lo general, lo que se engendra no es diversidad, sino que la pone en peligro, ya que en ausencia del accionar de la voluntad general, no hay nada que detenga a un grupo particular de intentar obtener dominación sobre los otros.

La postura política de Rousseau está vinculada a la proposición de que la pluralidad puede sobrevivir solamente en un estado en el que se promueva la universalidad y ésta logre dirigirse – en el sentido del *on le forcera d’être libre* – contra los particularismos que atropellan las minorías y las políticas diseñadas en ese sentido (Inston, 2010). Nuestro *amour propre* nos mueve hacia esa pluralidad, ya que queremos promover nuestros fines particulares dentro de nuestra comunidad, así como también nos mueve hacia ella nuestro interés por nuestra propia libertad, en el sentido de no ser dependientes de ninguna persona particular (Rawls: 2009). La insistencia de Rousseau en la defensa que la comunidad debe hacer de su voluntad general tiene que ver con prevenir el ascenso al poder de aquellas voluntades particulares cuyo objetivo es dominar la vida pública suprimiendo las múltiples identidades y puntos de vista que pueden coexistir en una sociedad.

Cuando Rousseau refiere a lo general, no lo hace entendiendo como algo que precede de una esencia unificadora de lo particular, sino tomando en cuenta las imbricaciones existentes entre ambos conceptos, que se implican mutuamente. Cuando intentamos imaginar un árbol, no podemos hacerlo en términos generales, cada vez que lo imaginamos adquiere la representación de uno o varios ejemplos particulares. Además, para que cualquiera de esos ejemplos pueda ser identificable como “árbol” se necesita una abstracción del género, con el cual no tiene ninguna relación esencial. En el marco de lo político, esa noción de

universalidad debe ser construida, de forma tal que los individuos y grupos, que no poseen ligazones esenciales, formen una asociación que logre resistir la opresión y sea capaz de promover la igualdad y la libertad. Por otra parte, esa construcción es necesaria para impedir dos extremos que amenazan la libertad como no-dominación: el sectarismo y el totalitarismo. Este último, no proviene de la voluntad general, sino de una asociación parcial que intenta imponer su propia voluntad a los demás, tomándose a sí misma por el todo, hablando por “el pueblo” y en nombre de “la gente”, arrogándose el derecho de generalizar su voluntad, que es particular. En tanto, la voluntad general no subsume lo particular en un orden que deja afuera la diversidad imponiendo uniformidad sino que, dada su interrelación con lo particular, está siempre abierta a reevaluación y cambio. Depende al mismo tiempo del contexto sociocultural, cosa que Rousseau establece de forma clara en su *Proyecto de Constitución para Córcega*, ya que obtiene su legitimidad – concepto que se discutirá más adelante – de la aceptación de los ciudadanos que forman parte de esa comunidad, pues de lo contrario no se trataría de algo voluntario. Si se tratara de una voluntad universal, racional y pura, a la usanza de Diderot (Inston, 2010) no habría necesidad de contrato social ni consentimiento. No se puede caer en el maniqueísmo de que aquello que tiene pretensiones de universalidad o lo que es particular son inherentemente buenos o malos, su status moral depende de su construcción social. La idea de una voz interior que emane de la razón más pura que nos indique y convenza de seguir un bien universal no se ajusta a que cada comunidad tenga su propio y adecuado conjunto de leyes y reglas, que evidentemente actuarán en forma de coerción hacia los ciudadanos que forman esa sociedad.

Y si bien al proyecto rousseauiano se lo ha tratado de utopía, no hay ninguna afirmación del ginebrino en la cual se comprometa con un estado político tan utópico que haya dejado de lado completamente la coerción sobre sus ciudadanos, ya que ni el Estado más justo y perfecto va a estar compuesto completamente por hombres justos y perfectos. Si un individuo prosigue en su conducta injusta de buscar sus propios intereses a expensas de los intereses de la

comunidad toda, debe ser castigado. Pero la causa de ese castigo no tiene que ver tanto con ese individuo puntualmente, sea por su propio bien o para que retome la senda de la voluntad general, sino en pos de la supervivencia de la comunidad. Si se lo dejara escapar impune, se sentará un precedente a través del cual muchos otros podrían seguir su ejemplo y de esa forma llevar a la desaparición de la voluntad general, quedando solamente una suma de voluntades particulares, llevando a que los más débiles caigan rápidamente bajo el dominio de los más fuertes, el gran mal que en primera instancia se quería evitar. En ese caso, si cada uno pierde su independencia, es decir su libertad como no-dominación, aquel ciudadano desobediente también la pierde. Al ponerse en riesgo el orden institucional que garantiza la independencia de voluntades ajenas, aquellas acciones emprendidas por el desobediente ponen también en peligro su propia libertad e independencia, por lo cual el castigo evita un mal para toda la comunidad pero, a su vez y como producto colateral, también para quien es castigado.

En este sentido, la actuación del Estado es similar a la de Ulises y los marineros que lo dejan atado al mástil de la embarcación (Pettit, 2006). La tripulación seguía los intereses iniciales de Ulises al mantenerlo en esa situación, con el objetivo de favorecer sus intereses, aunque éstos se encontraran en un estado pasivo o virtual, forzados a una coacción necesaria para protegerle de los efectos provenientes del canto de las sirenas. Respecto a los ciudadanos de un Estado, esa coacción es necesaria para protegerles contra el hecho de que, si bien sus intereses reconocidos pueden servir para apoyar una determinada acción del soberano, sus propios intereses pueden no ir en ese sentido en determinadas ocasiones. Sobre ello, encontramos ya antecedentes en Maquiavelo, que está dispuesto a conceder que, cuando las personas son corruptas e incapaces para aguantar una forma determinada de derecho, es posible que el mejor modo de promover la libertad sea investir a un príncipe con poderes poco menos que absolutos (Rubenstein en Pettit, 1999). Es parte de las condiciones históricas y sociales que le ha tocado vivir al ser humano el hecho de que no tenga la opción

de vivir si no es bajo la coerción de las leyes, pero ello no significa necesariamente que está siendo dominado por el Estado.

Recordemos que si queremos determinar si una interferencia atenta contra la libertad, debemos ocuparnos de estipular previamente si se trata de una interferencia arbitraria, ya que si se trata de una ley justa – que, por ejemplo, penalice la segregación racial – no podríamos hablar de falta de libertad. Pero, cuando nos encontramos frente a la posibilidad de facciones que intentan imponer su interés como si fuera el interés de la comunidad toda, deben ponerse en juego los mecanismos necesarios para preservar la libertad y también la voluntad general, ya que para que ésta logre estar bien expresada, no debe haber sociedades parciales en el Estado y cada ciudadano debe decidir por sí mismo (Rawls, 2009).

No puede entenderse esta concepción de la libertad si no está en juego, al mismo momento, el valor de la igualdad. Claro que, en nuestros días resulta necesario diferenciarse de los republicanos pre-modernos, ya que éstos entendían que la libertad como no-dominación resultaba factible solamente para una élite de propietarios y mayoritariamente varones, la élite que en definitiva constituía la ciudadanía. El republicanismo contemporáneo debe ser incluyente, compartiendo con el primer liberalismo el supuesto de la igualdad de todos los seres humanos y era así también para Rousseau, lo cual resulta claro de estas palabras extraídas del *Discurso de Economía Política*:

“Lo más necesario y quizás lo más difícil del gobierno, es esa severa integridad que busca la justicia para todos y principalmente la protección del pobre contra la tiranía del rico. El mayor mal ya está hecho cuando existen pobres que defender y ricos que contener. La fuerza de las leyes de ejerce tan sólo sobre la equidad pues son igualmente impotentes ante los tesoros del rico y ante la miseria del pobre; el primero las elude; el segundo escapa de ellas; uno se rasga el velo, el otro lo atraviesa. Así pues, uno de los más importantes asuntos del gobierno consiste en prevenir la extrema desigualdad de fortunas, pero no quitando los tesoros de los a sus dueños, sino eliminando los medios a través de los que los acumulan; tampoco construyendo hospitales para pobre, sino reservando a los ciudadanos de caer en la pobreza.” (1780-1789, DEP: 386-387; 2003: 49)

Estos conceptos vertidos por Rousseau, que ve necesario que la igualdad debe instalarse no solo en el terreno político y civil, sino que debe existir también una equidad en materia económica, son compartidos Pettit cuando habla de la libertad en relación a los recursos materiales (1999), ya que su carencia lleva a los hombres a la servidumbre. Pero su planteo no deja de tener dificultades al respecto, ya que en algunos momentos parece oponerse a las redistribuciones que un estado puede llevar adelante porque “los costes de la intervención estatal significarán que la segunda persona (la pobre) recibirá menos de lo que se le quita a la primera (la rica) y que la transferencia producirá una disminución del global de las opciones no dominadas” (1999: 161). De esta forma, comienza a complicarse la posibilidad de justificar la ayuda a los más desaventajados de una sociedad, ¿por qué los más poderosos deberían ayudar a alguien cuya situación es ajena a cualquier acción arbitraria y cuya desgracia es fruto de un azar natural? Tal podría ser la situación de una persona incapacitada para movilizarse, comunicarse o ver, por ejemplo. El autor irlandés intenta no acercarse a la libertad en sentido positivo, al autodomínio y al autogobierno por parecerle conceptos demasiado demandantes, lo que hace que no resulte sencillo notar en sus planteos las vetas más tradicionales del republicanismo cuando toca estos temas. Aun así, en su obra más reciente sobre este tópico, admite la justicia de la redistribución, siempre y cuando ésta se encuentre al servicio del interés común:

“Pero los intereses comunes, según la definición que hemos seguido, pueden exigir también medidas redistributivas. Tal redistribución puede presentarse porque toso el mundo quiera sentirse protegido contra determinadas dificultades –, supongamos que médicas, jurídicas o financieras – situación que solo beneficia a quienes las padecen. O respecto de algo que pueda llegar a ser de interés común, porque si bien todo el mundo aspira a disfrutar de un determinado bien – imaginemos que a estar en condiciones de gozar de las ventajas de su pertenencia a un grupo cultural –, su consecución puede implicar el empleo de muchos más recursos con unos que con otros.” (Pettit, 2006: 291-292)

De esta forma, se estaría garantizando la libertad política, pero aun no la libertad moral, que es condición de preservación de la independencia personal en la sociedad civil. En ese sentido, jugarán roles fundamentales tanto el legislador, en los comienzos de la nación, como la educación, de forma tal que la ley quede grabada en los corazones de los hombres, para lo que no alcanza solamente con la coerción, sino que se hace necesaria la persuasión. A su vez, para ello debe hacerse presente el *amour propre*. Como vimos, si este sentimiento se forja de forma adecuada, permite que el individuo ocupe su propio lugar en la comunidad, no sintiéndose más ni menos que sus conciudadanos y, por otra parte, es artífice del patriotismo y la virtud, auxiliares para llevar adelante acciones de acuerdo a la ley y no a las pasiones estrictamente personales.

7.5 Voluntad general y amour propre

La voluntad general establece la necesidad de subordinar el egoísmo a un principio general basado en el bien común, que es el punto de vista de la voluntad general (Rawls, 2009), por lo cual resulta ineludible la presencia del *amour propre*. En principio, recordemos que es éste quien actúa cuando nos ponemos en relación con los demás seres humanos, el que se pone en juego a través del establecimiento de relaciones y comparaciones. Si se evita su desarrollo excesivo, es posible que la búsqueda por el ser el “más”, el “mayor” o el “mejor” en esas relaciones se transforme en la búsqueda por el mejor lugar que puede ocupar en tanto ser humano, que no tiene por qué dejar a los otros en una posición inferior, no hay contradicción entre su camino por llegar al mejor lugar y el camino de los demás.

A la hora de considerar a la voluntad general, el mejor lugar que el ser humano puede ocupar se encuentra en una comunidad política en la que no exista la dominación de unos sobre otros, por lo cual la existencia de un adecuado *amour*

propre es clave para que el sujeto se oriente hacia el bienestar de la comunidad toda. Si bien es cierto que esto significa subordinar cierto egoísmo en pos del bien común, no se trata de una postura altruista, ya que ese bienestar general lo conducirá al mayor bien al que puede aspirar como individuo, por lo cual no se está cediendo el bienestar propio por el de aquellos que lo rodean, sino que aquello que puede podría llegar a perder en términos de bienestar individual se modifica y vuelve al individuo en términos de bienestar común, por lo cual no deberíamos hablar ya de que no existe una pérdida, pues el disfrute del bienestar mencionado debería proporcionarle un disfrute aun mayor, similar al que Rousseau describe en el *Segundo Discurso* como primeras formas de sociabilidad, momento que “debió ser la época más dichosa” para el ser humano (1780-1789, DO: 97; 2008: 334).

De acuerdo a ello la voluntad, en tanto general, no podrá equivocarse y tenderá siempre al bienestar de la comunidad. La oposición en este momento no se encuentra entre un individuo y otro individuo, sino entre el deseo particular y la voluntad general. Dejamos así de ser dependientes de las voluntades particulares y arbitrarias de personas concretas, pasando a disfrutar de libertad en tanto no-dominación. Como hemos visto, aquella es la clase de dependencia que Rousseau quiere evitar, ya que corrompe nuestra perfectibilidad – volcándola hacia el desarrollo de capacidades sin tomar en cuenta la igualdad y la libertad – y despierta la excitación que lleva al exceso de nuestro *amour propre*, sea en forma de voluntad de dominio sobre los demás o de adulación servil a quienes tienen el poder, lo cual encontramos en sociedades donde imperan desigualdades injustificadas.

Se ha hecho referencia ya a la relación entre la libertad y la ley, y a cómo podrían los hombres consentir estas obligaciones aunque fuesen contrarias a los intereses particulares. Es aquí donde juega un papel fundamental la voluntad general, que operará en los sentimientos de los hombres siempre tendiendo al bienestar común. Esta es la que produce la obligación a la ley con asentimiento,

factotum de la libertad civil, pero particularmente relacionada con la libertad moral. Dentro de toda sociedad política existen una serie de pequeñas sociedades, cada una con sus particularidades y sus intereses. Cuando nos detenemos en esto, nos encontramos con dos tipos de voluntad, en función de las diferentes relaciones que se pueden presentar. Hemos visto ya que cada una de estas pequeñas sociedades – a las que podríamos ejemplificar con cualquier club social o asociación política – posee una voluntad que es general a todos sus integrantes y que busca el bien de esa pequeña comunidad dentro de la sociedad. Pero dicha voluntad será una voluntad particular para la sociedad general, una voluntad que, buscando el bien común de ese club o asociación, puede ir en contra de los intereses de la sociedad en general, es decir una voluntad recta bajo el primer aspecto, pero viciada en el segundo. De esta manera, podemos encontrar individuos que sean al mismo tiempo devotos defensores del bien en un ámbito pequeño, pero que a la vez se oponen a los intereses de la sociedad en general, porque no llega a percibir que el bienestar de la sociedad toda los afecta a ellos positivamente.

En este caso no podemos caracterizarlos como buenos ciudadanos, sino solamente como buenos defensores del bien común de su pequeño grupo. Estas conductas resultan coercitivas o manipuladoras respecto al bien mayor – común –, en muchos casos concebidas con el propósito de empeorar las situaciones de elección que se le presentan al agente, modificando las opciones disponibles y alterando los beneficios esperados para la comunidad. Estos actos pueden darse por acción u omisión, como ser quien encarece los precios de un bien coyunturalmente necesario o quien arbitrariamente no pone a la venta dicho bien en las mismas circunstancias. Este tipo de acontecimientos, bien pueden darse en aquellos recintos donde se toman importantes decisiones para la sociedad toda, como podría ser el parlamento o la asamblea, dependiendo del formato político que asuma la comunidad (en el caso de la propuesta rousseauiana sería esa última opción), por lo cual hay que tomar los debidos recaudos para su buen funcionamiento, cosa que discutiremos más adelante.

Ahora bien, como miembros de la comunidad política, los ciudadanos comparten una concepción del bien común, que les permite promover su voluntad particular. Entonces, cuando los ciudadanos conducen sus pensamientos de forma razonable, la voluntad general de cada ciudadano querrá ese bien común. Así como el *amour propre*, cuando su presencia no era excesiva en el ser humano, aquel que abre la puerta a la existencia del amor filial y conyugal, “los más dulces sentimientos conocidos por hombres” (1780-1789, DO: 92; 2008: 329), puede permitir atender esa conducción razonable de sus pensamientos, ya que gracias a este sentimiento, puede salir de sí mismo y pensar también en quienes lo rodean, extendiendo aquel amor conyugal y filial al amor por la comunidad en la que vive y de la cual se siente parte activa e importante. Esto no es otra cosa que el patriotismo mencionado por Rousseau, al cual nos hemos referido previamente, que conlleva el riesgo de forjarse generando a la misma vez un enemigo común, casi a la usanza de lo que planteara Carl Schmitt “según la cual la política se agota en la autoafirmación de una identidad colectiva frente a identidades colectivas diferentes” (en Borradori, 2003: 70-71), lo cual genera una perversa lógica amigo-enemigo a ser aplicada en el terreno de lo político.

Es cierto que el patriotismo puede afianzarse en momentos de enfrentamiento con otra comunidad, pero no es menos cierto que el *amour propre*, llevado delante de forma adecuado, promociona el avance de la *pitié*, que como hemos visto ya, puede aplicarse a la especie humana en general y convertirse en el sentimiento de humanidad (1780-1789, DO: 76; 2008: 312), que a su vez, de ser desarrollado de forma conveniente, sería un buen antídoto en contra del planteo de Schmitt, ya que esa forma de *pitié* no permitiría llevar adelante acciones que generen daño a los semejantes (y el sentimiento de humanidad nos haría percibir a los ciudadanos de esa otra comunidad como iguales a nosotros). Es la existencia de la capacidad de razonar, comparar y la presencia del *amour propre* lo que permiten este nuevo nivel de la *pitié*, que necesita de un proceso de identificación con el otro, distinto a aquel que funcionaba en el estado de pura naturaleza, en el

cual la este sentimiento actuaba en conjunto con el *amour de soi* solamente, y se daba de forma más automática, animal y cuasi instintiva, ya que ni la imaginación ni la razón podían aun desempeñar ningún rol en el comportamiento humana. Por otra parte, como se ha mencionado ya, una de las razones para practicar la *pitié* se liga directamente al *amour propre*, ya el ejercicio de ese sentimiento de conmiseración, ese situarse en el lugar del otro que lleva no solamente a no realizar daños sino también a ayudar al prójimo, confirma la buena opinión que uno mismo puede tener de sí cuando se la ejecuta, razón por lo cual se amplían el sentimiento de orgullo y la autoestima, lo que es posible solamente gracias a la participación del *amour propre*.

Hemos mencionado ya que, en algunos momentos, el bien común al que apunta la voluntad puede no ser identificado por el ciudadano. En esos momentos, el individuo necesita de la virtud, cuya práctica tiene que ver con la resistencia a ciertas inclinaciones personales en pos del desarrollo de algún principio abstracto. Justamente, en muchos casos el bien común no logra percibirse con claridad por su nivel de abstracción y el ejercicio de la virtud se hace más necesario que nunca. Su desarrollo está ligado también al *amour propre*, como hemos discutido, ya que debe haber algún tipo de satisfacción que se alcance de esta forma – puede ser una satisfacción interior o la recepción de cierto reconocimiento por parte de sus conciudadanos – para que el individuo se sienta motivado en su accionar. Asimismo, tal como se marcó la necesidad de una educación desde la primera infancia para el desarrollo adecuado del *amour propre*, luego de ese primer paso debe existir una retroalimentación entre estos dos elementos, puesto que el *amour propre*, a través del mecanismo de admiración, puede canalizar los buenos ejemplos como deseos de actuar de la misma forma que el objeto admirado. La pasión por la justicia y el heroísmo moral no pueden sino provenir de allí – virtud mediante – y de esa forma llevar al ciudadano a luchar en pos de alcanzar el bien de la comunidad toda.

Examinada la voluntad general, desde su relación con Isaiah Berlin y su concepción de libertad como no-interferencia, donde vemos la distancia que existe entre esa visión liberal y la teoría rousseauiana; su relación con los actuales planteos republicanos y la idea de libertad como no-dominación, que entendemos puede ajustarse sin mayores problemas a lo planteado por el filósofo ginebrino; hasta su relación con el *amour propre*, sentimiento que consideramos esencial para la formación de la moral en el individuo y, luego, el sentimiento de pertenencia a la comunidad política, debemos pasar a discutir la legitimidad de las instituciones políticas, en tanto permitan el desarrollo de relaciones correspondientes con la libertad en el sentido de la no-dominación, es decir una sociedad donde la libertad pueda conjugarse con la igualdad de los individuos que la componen.

8. ¿Qué instituciones merecemos?

¿Cómo lidiar entonces con la sociabilidad del hombre y esta característica esencial en su configuración humana, como lo es la libertad? En los primeros párrafos de *El Contrato Social* puede notarse ya el programa político de Rousseau: en este caso, no se trata de demostrar el origen empírico del Estado ni su desarrollo, sino de establecer los principios que basen su legitimidad. En lo referente al pacto, no se trata de una descripción ni de cómo hemos llegado hasta aquí, como sucedía en el *Segundo Discurso* – más allá de lo especulativo e hipotético de dicho relato – sino de lo que debe ser. Por lo tanto, se tratará del establecimiento de criterios y bases, de la institución de cánones normativos para el desarrollo de una sociedad justa, igualitaria y libre. No se determinará allí el origen de ningún gobierno concreto¹⁹, ni las actitudes o dinámicas políticas cotidianas de los hombres, sino que se tratarán de examinar los fundamentos de cualquier gobierno legítimo y de la obligación política en general.

Estamos atados por cadenas, estamos obligados por las leyes, como rezan las primeras palabras de esta obra. Pero si estas cadenas dependieran sólo de la fuerza – en lo que parece ser una referencia directa a Hobbes – las relaciones sociales serían profundamente inestables. Habrá otros hombres que puedan forzarlo a hacer algo en contra de su voluntad, pero esa fuerza no es ni genera derecho. Tampoco la naturaleza lo genera. Contra los pensamientos de Hobbes, pero también contra los de Grocio y Pufendorf, Rousseau está borrando de un plumazo la tradición del derecho natural, al afirmar que el fundamento del derecho está en la convención: “El orden social es un derecho sagrado que sirve de base a todos los demás. Sin embargo, este derecho no tiene su origen en la naturaleza; se funda sobre convenios.” (1780-1789, CS: 191; 2008: 42) La única sociedad que se sostiene de forma natural es la familia, lo cual está asociado a la

¹⁹ Ya tendrá tiempo para este tipo de actividad cuando redacte, por pedido, sus Proyectos de Constitución para Córcega y Polonia.

idea de necesidad: en tanto los hijos necesitan de sus padres para lograr su supervivencia y conservación, permanecerán ligados a la familia, de la misma forma en que el hombre natural necesitaba y dependía de la naturaleza en su estado original. Al culminar la necesidad, el lazo natural se diluye. Y si permanece la unidad después de ello “no es ya naturalmente, sino voluntariamente, e incluso la familia no se mantiene ya sino por un convenio” (1780-1789, CS: 191; 2008: 43). Rousseau tiene un concepto firme respecto a la esclavitud y no acepta que algunos seres humanos nacen para la esclavitud y otros para la dominación. Esto significaría aceptar no solamente que hay seres humanos de una clase distinta a los otros – clase que, por otra parte implicaría que unos son mejores a otros desde su propio nacimiento – sino que ciertos seres poseen una menor o nula humanidad, pues esclavitud y humanidad no van de la mano: “Renunciar a su libertad es renunciar a su calidad de hombre, a los derechos de la humanidad, incluso a sus deberes” (1780-1789, CS: 197; 2008: 48). Aristóteles tiene razón, pero en términos estrictamente descriptivos. Lo que relata el meteco es real, pero toma como causa aquello es efecto, ya que si bien es cierto que todo hombre nacido en cautiverio nace para la esclavitud, eso sucede porque hubo previamente un acto contra natura, un acto dependiente de la fuerza, que los ha depositado en ese estado, en el cual “pierden todo bajo se encadenamiento, hasta el deseo de liberarse de él; aman su servidumbre como los compañeros de Ulises amaban su embrutecimiento” (1780-1789, CS: 193; 2008: 44).

Para Rousseau, la fuerza no es pasible de generar derecho. En primer lugar, porque de hacerlo, se trataría de un tipo de derecho sumamente inestable y pasajero, bastaría con que cambie la correlación de fuerzas, que aquellos sojuzgados por el más fuerte encuentren la manera de reunir el poderío suficiente para sobrepasar al de aquel y derrotarlo, generando de esta manera un nuevo estado de situación, un nuevo sojuzgamiento que invierte la relación previa. No hay nadie que pueda ser el más fuerte el tiempo suficiente para generar estabilidad, a no ser que, de alguna manera, transforme su fuerza en derecho. Por otra parte, en el caso descripto, ese acto de desobediencia hacia el más fuerte

tendría total legitimidad, ya que si el derecho del primero se basaba en la fuerza, la cuestión se convertirá en superarla para pasar a tener la razón y el derecho, y estos últimos pasan a carecer de sentido:

“¿Qué es un derecho que perece cuando la fuerza cesa? Si hay que obedecer por fuerza no existe la necesidad de obedecer por deber, y cuando no se impone la obediencia por la fuerza, esta obligación no existe. Se ve, pues, que la palabra derecho no agrega nada a la fuerza, no tiene aquí ninguna significación.”
(1780-1789, CS: 194; 2008: 46)

Por otra parte, la fuerza no es otra cosa que una potencia de carácter físico, por lo cual sería completamente extraño, absurdo tal vez, que la moralidad pudiera emanar de ella. Quien cede a la fuerza lo hace por un acto de necesidad, cuando mucho por un acto de prudencia, pero jamás se lleva adelante como un acto de voluntad. La ley no es fuerza, y para que sea ley quien la obedece debe hacerlo con el asentimiento de su voluntad. Se necesita otro tipo de legitimidad, lo cual se analizará con mayor profundidad unas páginas más adelante, que otorgue firmeza y estabilidad para generar obediencia a algún tipo de poder. Para ello, debe estar basada en una convención.

¿Cómo una convención puede fundar un derecho? La primera convención es un contrato que, por sus características, debe ser irreversible. Recordemos que es un contrato que se da cuando el individuo está en un punto en el cual puede perecer, por lo cual nos estamos refiriendo a un pacto fundacional. Los hombres lo llevan a cabo para sentirse protegidos y asegurar su libertad; renunciar a dicho pacto en ese momento sería como si los hombres reclamasen su propia esclavitud, volver a un estado donde lo que gobierno es la fuerza, algo que Rousseau refuta de forma muy clara en el capítulo III, como se ha visto recién, y también lo hace en el capítulo IV, refiriendo al pacto hobbesiano:

“...el derecho de esclavo es nulo no sólo por ser ilegítimo, sino por absurdo y por no significar nada. Estas palabras esclavitud y derecho son contradictorias, se excluyen mutuamente. Sea de hombre a hombre o entre hombre y pueblo, siempre será igualmente insensato el siguiente raciocinio: **Hago contigo un convenio, todo él a costa tuya y a mi provecho exclusivo, y el cual yo cumpliré mientras me plazca y tu**

acatarás en tanto que yo quiera²⁰.” (1780-1789, CS: 200; 2008: 52)

Como elemento agregado, aunque resulte una obviedad, cabe mencionar que esa apelación a la fuerza deja de lado el valor de la libertad, por lo menos en cuanto ésta sea entendida como no-dominación, pasando a una relación basada en la lógica de la servidumbre, ya que “los individuos cuya vida privada está bajo el poder de amos no pueden ser llamados libres, por muy equitativa y amablemente que sean tratados” (Price en Pettit, 1999), en referencia a lo que sucedía con las colonias británicas del siglo XVIII, momento en el cual se daban ingentes protestas contra unos impuestos recaudados por el gobierno, sobre el cual las colonias no tenían control alguno. En ese momento, sus habitantes vivían a merced de una voluntad ajena y, por lo menos, arbitraria en potencia: el gobierno británico. El objetivo de aquel pacto inicial debe ser la no-dominación, que está en la base del republicanismo, y ya podemos verlo en palabras de Maquiavelo, quien sostenía que el deseo de libertad de un pueblo no tenía que ver con un ansia de dominación, sino con el de no ser dominado: “una pequeña parte de ellos desea ser libre para mandar, pero todos los demás, que son incontables, desean libertad para vivir en seguridad” (2004: 265). Un tipo de libertad que, como vimos, tiene que ver con la exención de interferencias de carácter arbitrario, una ausencia que va más allá de lo circunstancial, sino que tiene que ver con generar la incapacidad en los otros para ejercerla, de forma de asegurar esa ausencia de interferencia.

Ya hemos mencionado que si los hombres aceptan entrar en sociedad, a través de ese pacto inicial, lo hacen en pos de obtener ciertas ventajas positivas: siguiendo al *amour de soi*, buscarán garantías de seguridad y bienestar material, en pos de poder seguir reproduciendo su vida. Por lo tanto, en lugar de permitir que la fuerza de cada individuo compita con la fuerza de los demás, Rousseau propone buscar las condiciones necesarias para encontrar esa forma de asociación que lo proteja a sí y también a los otros, y además logre permanecer tan libre

²⁰

Resaltado en el original

como antes, como hemos visto en una cita anterior²¹. Ese “antes” entendemos, remite en Rousseau a la idealización del estado de naturaleza. Cabe recordar, que la intención de Rousseau es que el ser humano se conserve libre, lo cual no significa que conservará la misma libertad, ya que la libertad natural es irrecuperable, como se ha discutido. Ahora bien, esta situación debe enmarcarse dentro de unas condiciones de interdependencia social con otros seres humanos, que no debe confundirse con dependencia personal de la voluntad de otras personas, que – como se ha analizado - configuraría uno de los factores responsables del desarrollo excesivo del *amour propre*, amén de cancelar la libertad entendida como no-dominación, según hemos visto ya. Hay una dependencia respecto a la comunidad toda, el pacto social nos independiza de los particulares, pero nos liga a la sociedad en su conjunto. A partir del contrato, quedamos vinculados a la sociedad de un modo u otro y no podemos vivir sin ella, no podemos salir de la coerción que implica la vida en comunidad una vez que se ha entrado en ella (lo mismo sucede en caso de haber nacido en esas circunstancias), pero es una coerción distinta, que cambiará ventajas anteriores por otras cualitativamente superiores, pues nos encontramos en un escenario que no es exclusivamente político, sino que también entra en juego la moral:

“Solo entonces, cuando la voz del deber sucede al impulso físico y el derecho a al apetito, el hombre que hasta entonces no había pensado más que en sí mismo, se ve obligado a proceder sobre otros principios, y a consultar a su razón antes que atender sus inclinaciones. Aunque se prive en este estado de aquellas ventajas que poseía en la naturaleza, conquista otras muy grandes, sus facultades se ejercitan y desarrollan, sus ideas se amplían, sus sentimientos se ennoblecen, su alma entera se eleva al punto de que si el abuso de esta nueva condición no le degradase en ocasiones por debajo del lugar del cual salió, debería bendecir para siempre el instante en que lo abandonó para siempre, y que, de un animal estúpido y limitado, lo hizo un ser inteligente y un hombre.” (1780-1789, CS: 208-209; 2008: 59)

Esta nueva condición que el ser humano logra al pasar del estado natural al estado civil tiene el carácter de potencia, que puede darle nuevos y grandes

²¹ En pág. 124.

beneficios – de la mano de un desarrollo moral y político – siempre y cuando no realice “abusos de esta nueva condición”, referencia que nos lleva a pensar en los excesos en los cuales puede caer el *amour propre*, como se ha discutido previamente. Dichos excesos pueden llevar al ser humano a un estado de degradación tal, que quedaría aun por debajo de lo que era en el estado de pura naturaleza, pasando a ser menos que “un animal estúpido y limitado”. De allí la importancia del proceso adecuado de este sentimiento y también de la formación de una asociación que permita el desarrollo de la potencialidad que conlleva su nueva condición.

Ahora bien, esta forma de asociación no podrá resultar efectiva si no incluye a todos los ciudadanos de la comunidad sin excepción. Cada ciudadano debe, si desea estar protegido por la fuerza conjunta de la comunidad, estar dispuesto a ceder el poder en su totalidad, por lo tanto la cláusula se reducirá: “a la enajenación completa de cada asociado, con todos sus derechos, a la comunidad entera, ya que, dándose íntegramente cada uno, la condición es igual para todos, y, siendo igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa a los otros” (1780-1789, CS: 203; 2008: 54), recordando además que cada uno, al darse por completo, al entregarse en su totalidad, no se está entregando a ningún particular, sino que se da en forma exclusiva a la comunidad. Esto significa que ese individuo, ahora ciudadano, ya no es sojuzgado por ninguna voluntad ajena a él y no corre el peligro de ser sometido arbitrariamente por los poderosos, pues forma parte de una comunidad que lo protege a través de la ley que emana de la voluntad general. Evidentemente, no es obligatoria la entrada en este acuerdo, pero el consentimiento debe ser dado explícitamente y quien no lo dé, quedará fuera de esa sociedad naciente. Esto supone que se den dos condiciones en forma simultánea: por un lado, que todas las personas que otorgan su consentimiento tienen un mismo interés por su libertad y, por tanto, una misma capacidad a la luz de razones válidas para obtenerla y un interés por actuar conforme a sus propios juicios, en función de lo que consideran es mejor para lograr los objetivos que los motivan, comunes y particulares (Rawls, 2009). Por otra parte, todas las personas

tienen la capacidad de formarse un sentido político tal que pueden entender los principios del pacto social del cual están formando parte y de actuar en conformidad con ello: “Este pasaje del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio sumamente remarcable, sustituyendo en su conducta al instinto por la justicia y dando a sus actos la moralidad de la que carecían previamente” (1780-1789, CS: 208; 2008: 59). La libertad recobrada a través del pacto no es la misma que la poseída en el estado de naturaleza, lo que, como hemos visto, no significa una pérdida, sino la potencialidad para desarrollar completamente su humanidad.

La promoción de esa libertad no debería dejarse exclusivamente en manos de los individuos. Bajo una estrategia de ese tipo, se encuentra la idea de igualar los recursos del dominador y del dominado, de forma tal que en un sentido por lo menos ideal, una persona previamente dominada en lo previo, puede llegar a defenderse por sí misma de las interferencias de aquel que era su dominador. De este modo, defendiéndose todos efectivamente a sí mismos de cualquier interferencia arbitraria, nadie estaría dominado por nadie. Pero, si dependiera de lo que cada individuo puede llevar adelante, cada uno intentaría defenderse a sí mismo de las interferencias ajenas, castigaría cada interferencia recibida en pos de no seguir recibirlas e intentando demostrar que nadie puede interferir en los asuntos de otro impunemente. Ese camino puede culminar en un orden poco deseable, ya que ciertas desigualdades naturales entre los individuos son inevitables – no hay forma de suprimirlas – y es más que posible que, de acuerdo a ello, terminen imponiéndose los más fuertes en cualquiera de los sentidos que pudieren tomar esas desigualdades, y se ha discutido ya hacia donde nos lleva la prevalencia de la fuerza.

Siguiendo el tipo de razonamiento de Rousseau, creemos que para la promoción de la libertad se hace necesaria una solución de tipo constitucional, ya que la estrategia del poder individual nos llevará a una sociedad de – como mínimo – pequeños despotismos que provocarán el sometimiento de unas

voluntades a otras, es decir la ausencia de la libertad como no-dominación. Incluso, desde una postura hobbesiana, deberíamos afirmar que de ese modo se llegaría a un estado de guerra de todos contra todos. La decisión debe avanzar hacia la constitución de un Estado, en el cual depositar las reglas del juego y el poder para llevarlas a cabo. En este sentido, los romanos – cuando formaron su república – desarrollaron instituciones en las que el poder no quedaba en manos de particulares ni de un cuerpo corporativo, en tanto las personas comunes y corrientes tenían una parte importante en el control de dichas instituciones. El historiador Polibio, el primero en articular una especie de filosofía republicana que posteriormente quedó para siempre asociada a Roma, argumentaba que una constitución mixta – que combinaba los principales regímenes políticos del momento: monárquico, aristocrático y democrático – prevenía a los romanos contra el peligro de la dominación y, a la vez, aseguraba que era la ciudadanía lo que realmente les daba su libertad (Pettit, 2012). Ahora bien, esta apuesta por una estrategia constitucional, apoyada fuertemente en un rol estatal, está ligada al problema de la legitimidad: ¿en qué medida el estado puede generar firmeza y estabilidad para que el ser humano pueda autogobernarse a través de actos institucionales de leyes a las que en algún caso puede llegar a oponerse?

8.1 Legitimidad

Según Pettit, “Jean-Jacques Rousseau aceptó que una constitución mixta es un modo inoperante de organizar un estado. A diferencia de los absolutistas él mantuvo un profundo interés en el problema de la legitimidad que un estado coercitivo podría traer; en esa medida se mantuvo fiel a la tradición republicana.” (Pettit, 2012:67) Claramente, Rousseau estaba sumamente preocupado por el problema de la legitimidad y buscó la forma de explicar por qué la coerción por parte del estado necesitaba no ser hostil en modo alguno a la libertad:

“Convengamos, por lo tanto, en que la fuerza no engendra derecho y en que no se está obligado a obedecer más que a los poderes legítimos” (1780-1789, CS: 195; 2008: 46). Como hemos visto en el análisis sobre el concepto de voluntad general, la coerción que puede aplicar el Estado será legítima en la medida en que los ciudadanos unánimemente acepten someterse a sí mismos a las leyes de ese Estado, unanimidad que genera el pacto fundacional y que ya no será estrictamente necesaria en las votaciones posteriores al pacto, donde será suficiente con acatar las mayorías existentes en la asamblea, de la que deben ser partícipes todos los ciudadanos. De esta manera, Rousseau asume que en esta asamblea se tratarán solamente leyes de carácter general y no las medidas que impliquen casos particulares; asume también que pensarán en el bien común a la hora de expresar sus votos y no los intereses particulares de cada uno, lo que equivale a decir que el resultado de esa asamblea estará guiado por la voluntad general. Así, ellos se están sometiendo a una voluntad que es propia, por lo tanto ni la ley que emana de allí, ni el gobierno que lleve adelante su aplicación, menoscaba en modo alguno su libertad. Pettit le imputa a Rousseau problemas de legitimidad, fundamentalmente en relación a las sociedades contemporáneas, en función de las condiciones que el ginebrino propone para la comunidad: “no hay estados surgidos de la unanimidad, regulados en base a un comité plenario ni satisface las condiciones que podrían transformar la voluntad de la mayoría en voluntad general” (Pettit, 2012: 67). De hecho, encuentra inviables y sobredemandantes las restricciones impuestas por la teoría rousseuniana en cuestiones de legitimidad, razón por la cual ésta no ofrecería ninguna chance de asegurar que un estado real logre ser legítimo.

Ahora bien, ¿qué es lo que dice Rousseau respecto a la unanimidad? Como hemos mencionado, no se trata de una regla que deba cumplirse de forma permanente:

“Existe solamente una ley que por su naturaleza exige un consentimiento unánime. Es el contrato social, porque la asociación civil es el acto más voluntario del mundo; todos los hombres han nacido libres y son dueños de sí mismos; y nadie puede, bajo ningún pretexto, sujetarlos sin su consentimiento.

Decidir que los hijos de un esclavo nacen esclavos es decidir que no nacen hombres.” (1780-1789, CS: 314; 2008: 167)

Para el contrato fundacional se hace necesario el consentimiento unánime, lo que no quiere decir que no pueda llevarse adelante en caso de existir alguna voluntad de oposición, pero significa que quienes expresen dicha oposición no formarán parte de la asociación y, por lo tanto, no estarán sujetos a las reglas que emanen de allí, pero tampoco podrán tomar parte de su territorio, ya que el habitar dicha superficie es equivalente a expresar un consentimiento tácito y, por lo tanto, someterse a la soberanía de ese estado. Cierto es que los Estados reales no han sido creados por el pacto al cual refiere Rousseau y, por lo tanto, esa unanimidad exigida no se estaría dando de forma literal, pero no es menos cierto que todos los que habitamos un Estado nos vemos sometidos a las leyes del mismo y que, por lo menos en aquellos lugares donde no existe prohibición de abandonar el estado para residir en el extranjero, estamos de alguna manera expresando un consentimiento tácito, lo que estaría dando, al menos en parte, cierta legitimidad de la que habla Pettit. Por otra parte, debemos tomar ese contrato original como un ideal regulador que guíe nuestro accionar político y no como un hecho puntual a ser tenido en cuenta para que un Estado logre emerger de la nada. Y si bien es cierto que para Rousseau la unanimidad puede llegar a representar la presencia de la voluntad general, ya que “cuanto mayor coincidencia hay en las asambleas (...) más domina la voluntad general; y, en cambio, los debates amplios, los disensos, el tumulto, anuncian el ascenso de los intereses particulares” (1780-1789, CS: 313; 2008: 166), el ginebrino expresa también que la voluntad general no puede medirse exclusivamente a través de instrumentos cuantitativos:

“Debemos concebir entonces, que lo que generaliza la voluntad es menos el número de votos que el interés común que los une, pues en esta institución cada cual se somete necesariamente a las condiciones que impone a los otros, coincidencia admirable del interés y de la justicia, que dota a las deliberaciones comunes un carácter de equidad que se disipa en la discusión de toda cuestión particular, exenta de interés común que unifique e identifique la regla del juez con la de la parte.” (1780-1789, CS: 223; 2008: 75)

Se sigue de ello que debemos prestar atención al contenido de las deliberaciones que se llevan adelante en la asamblea y que, ni bien aparecen temáticas particulares o situaciones en las que se favorezca a particulares en lugar de velar por el bien común, la unanimidad deja de servirnos como test de presencia de la voluntad general. ¿De qué forma puede lidiar Rousseau, entonces, con el problema de la legitimidad?

En cierto sentido, podríamos llegar a percibir que estamos frente a un callejón sin salida: por un lado, en las sociedades contemporáneas suele dejarse de lado la cuestión de la legitimidad porque se cree que la coerción estatal no es coherente con la idea de libertad, ya que suele igualarse a ésta con la ausencia cuasi total de interferencias; por otro, si exigimos la presencia del consentimiento para la existencia de la legitimidad, ésta parece destinada a no ser disponible en los Estados reales (Simmons en Pettit, 2012). Ahora bien, como hemos discutido, aun en situaciones ideales, el Estado debe interferir en la vida de sus ciudadanos, aunque sea mínimamente. Y, por otra parte, ese primer problema es resuelto en la medida que asumamos a la libertad como no-dominación. En este sentido, la tradición republicana toma a la legitimidad como algo que puede ser institucionalmente asegurado por el Estado, por lo que libertad y legitimidad deben ir de la mano, ya que se requiere una cualidad cívica adecuada. En principio, creemos que esto no necesariamente entra en contradicción con los planteos rousseauianos.

Según Pettit, el concepto republicano de libertad implica el ejercicio de determinadas opciones, que todos los ciudadanos puedan disfrutar y ejercitar al mismo tiempo, lo cual nos lleva inmediatamente al concepto de igualdad, que es firmemente reivindicada por Rousseau: “Si analizamos en qué consiste precisamente el mayor bien para todos, fin de todo sistema de legislación, encontraremos que se reduce a dos objetivos principales, *libertad* e *igualdad*.²² La libertad, porque toda dependencia particular carece de fuerza frente al cuerpo del

²² Destacados en el original

estado. La igualdad, porque la libertad no puede subsistir sin ella” (1780-1789, CS: 247; 2008: 98). Dentro de nuestros intereses fundamentales está el de evitar las condiciones para que se desarrolle la dominación (Rawls, 2009), que han de evitarse tanto para que no se corrompa nuestro *amour propre*, como para no acabemos sujetos a otras voluntades. En ese sentido, dicho ejercicio debe estar asegurado sobre una base cierta, es decir debe estar protegido por ley, una ley que debe ser promulgada en público y aplicada a todos los ciudadanos sin exclusión. Como hemos visto, de este modo se asegura el requerimiento de que las personas no permanezcan sujetas a la voluntad ajena de forma arbitraria, lo cual es recogido por Rousseau cuando afirma: “En fin, dándose cada cual a todos, no se da a nadie” (1780-1789, CS: 204; 2008: 55) y, por supuesto, también en sus referencias a la esclavitud, que ya han sido analizadas en el capítulo anterior. El individuo ya no está sometido a otras voluntades. Al estar sometido a la comunidad, no es vulnerable al sometimiento arbitrario de los poderosos, ya que aquella lo protege a través de la ley, proclamada públicamente por la voluntad general.

Para Pettit, la legitimidad que podemos encontrar en un estado debe provenir necesariamente del estado democrático, en un sentido etimológico: “el Estado en el que el *demos* del pueblo ejercite una adecuada forma de *kratos*, o control sobre aquellos que tienen el poder.” (2012: 74) No basta entonces con la proclamación pública de la ley – que, por otra parte, debe estar orientada hacia el bien de la comunidad – sino que debe existir cierta forma de control del pueblo sobre aquellos que, por lo menos momentáneamente, estén ostentando el poder. Recordemos que, para Rousseau, mientras que la soberanía no puede ser alienable y, por tanto, es intransferible, no sucede lo mismo con el poder. Si bien es forzoso para el ginebrino que el poder legislativo recaiga en el pueblo, es igual de necesario que la ejecución de las leyes que emanen de allí sean llevadas adelante por un grupo reducido de personas, ya que la aplicación de éstas son actos particulares, que no pueden ser de incumbencia del soberano, pues éste solamente debe dedicarse al ámbito de la generalidad:

“La fuerza pública, por lo tanto, necesita un agente adecuado que la reúna y ponga en marcha según la voluntad general, que sirva de relación entre el estado y el soberano, que realice de cierta manera en la persona pública la función que ejerce en el hombre la unión del cuerpo con el alma. He aquí cuál es en el estado la razón del gobierno, confundido indebidamente con el soberano, del cual no es más que un ministro.” (1780-1789, CS: 253; 2008: 106)

En este sentido, es necesario notar que cuando Rousseau relata las distintas formas de gobierno en *El Contrato Social*, lo hace en todos los casos teniendo en mente al poder ejecutivo. Cuando habla de monarquía, aristocracia y democracia – y cada una de acuerdo a sus diversos tipos – se refiere siempre a las formas que puede adoptar el poder ejecutivo. En tal sentido, establece una relación directamente proporcional entre el tamaño del territorio de un Estado y la concentración que debe tener este poder, razón por la cual la monarquía es el régimen más adecuado para los estados territorialmente más extensos, siendo el caso inverso el de una democracia. Todas las alusiones que realiza explícita y literalmente a este concepto – “democracia” – van por ese mismo camino, el de referirse exclusivamente al poder ejecutivo- De este modo, cuando descarta a la democracia – “si hubiera un pueblo de Dios, éste se gobernaría democráticamente. Gobierno tan perfecto no corresponde a los hombres” (1780-1789, CS: 267; 2008: 120) – o cuando recomienda a la aristocracia electiva como “el orden mejor y más natural” (1780-1789, CS: 269; 2008: 121) no está tomando el mismo sentido en que lo hace Pettit cuando refiere al *kratos*. El *kratos* que toma Rousseau al que refiere Rousseau cuando menciona explícitamente el término “democracia” no tiene que ver con las decisiones generales, no se pone en juego la voluntad general allí, sino solamente la puesta en práctica, a través de actos particulares, de las leyes que sí han emanado de la voluntad general. Se distingue de esta manera poder soberano de gobierno y la relación entre éstos es muy simple, el soberano es el que piensa y decide, emanando estas decisiones de la voluntad general, en tanto el gobierno ejecuta esas decisiones, aplicándolas a los casos particulares. Por lo tanto, cuando los teóricos que han estudiado a Rousseau califican la teoría política del ginebrino como una “democracia radical” (por ej. Inston, 2010),

debería darse cuenta que ese nombre, en el acierto o el error, corre por cuenta de ellos, ya que Rousseau no etiqueta su teoría sobre la voluntad general con ningún nombre puntual. Ahora bien, ese *demos* al que refiere Pettit, es el que Rousseau pone como actor central en el funcionamiento de las asambleas.

Para Rousseau, la necesidad de realización de asambleas excede el pacto fundacional. Puede haberlas en casos imprevistos y extraordinarios, pero debe haber también otras fijas y periódicas, para que pueda hacerse sentir la voz de la voluntad general, que si bien genera leyes que pueden durar mucho tiempo y resultar antiquísimas, no es de esperar que hable solamente una vez y para siempre. Es menester señalar que la participación en las asambleas resulta un indicador de qué tan bien está constituido un Estado: “En una ciudad bien constituida, cada individuo vota en las asambleas; bajo un mal gobierno nadie desea dar un paso hacia ellas, pues nadie tiene interés en lo que se hace, previendo que la voluntad general no dominará.” (1780-1789, CS: 300; 2008: 149) De esta forma, vemos que para Rousseau, la causa de la baja participación política reside en la falta de confianza de la ciudadanía en la prevalencia de la voluntad general, bajo el entendimiento de que serán las preocupaciones domésticas las que terminarán dominando en la asamblea. Ese síntoma ya nos está indicando la ausencia de legitimidad y también de libertad en el sentido de la no-dominación, pues aunque no hubiere interferencia en las elecciones particulares que los ciudadanos quisieran llevar adelante, estos sienten que otras voluntades, ajenas, son las que tienen el dominio en la asamblea, lo que destruye su interés por participar políticamente.

Ahora bien, desde el republicanismo contemporáneo se entiende que, cuando un interés o una interpretación no son compartidos por todos o una parte de la población, o cuando resulten posiblemente inadecuados como guías de acción del estado, habría que testear si resultan de origen partidario o faccional. Y la forma de llevar a cabo ese examen no es otra que el “recorrer a una discusión pública en la que la gente hable por sí misma y por los grupos a los que

pertenece” (Pettit, 1999: 86). Notamos aquí una concordancia con el planteo rousseauiano, ya que Pettit está exigiendo una deliberación pública, que bien podría ser una asamblea, donde sea la gente la que discuta por sí misma, en lo que parece entenderse como una ausencia de intermediarios. Éstos tampoco serían aceptados por Rousseau, quien está en contra de la idea de representación política, como veremos más adelante. Sin embargo, el ginebrino no se mostraba contrario a la existencia del voto secreto, aunque prefería el voto a voz alzada “mientras la honestidad reinó entre los ciudadanos y se tenía vergüenza de dar el voto a favor de un criterio injusto o de un asunto indigno.” (1780-1789, CS: 331-332; 2008: 184) De esta forma, admitiendo la posibilidad del voto secreto, Rousseau encuentra un camino que permite evitar por lo menos determinado grado de manipulación que pone en riesgo a la voluntad general. Es un mal a evitar no solamente a la hora de votar, sino también previamente, ya que la manipulación es normalmente encubierta y la podemos encontrar en casos como la predestinación de la agenda política, la interferencia en la formación irracional de las creencias y los deseos de las personas. En función de ello, el republicanismo contemporáneo entiende que una de las salvaguardas para este tipo de mal está en abrir todas las puertas del Estado a la crítica procedente de todos y cada uno de los rincones de la sociedad y, a diferencia de Rousseau, no comparte el peligro del disenso – que no necesariamente significaría la ausencia de la voluntad general – pero sí entienden que deben encontrarse los remedios apropiados para manejarlo: “Las personas deben hallar un consenso de grado superior acerca de los procedimientos, o deben abrir un espacio a la secesión, o a la objeción de conciencia, o algo por el estilo” (Pettit, 1999: 87), para que ello no se transforme en interferencias arbitrarias. Si faltan procedimientos y foros para abordar, por ejemplo, los planteos de ciertas minorías, un gobierno mayoritario puede terminar transformándose en un poder dominador sobre esos grupos marginados.

Ciertamente, ante ese tipo de suceso, hay que interponer determinadas restricciones, en algunos casos para filtrar su aparición, como cuando se exige que los gobiernos deban ajustarse a determinados procedimientos parlamentarios a la

hora de realizar algunas actuaciones o la satisfacción de determinados requisitos jurídicos previos, como bien podrían serlo en nuestros días las Audiencias Públicas ante eventuales proyectos que puedan tener un impacto importante en la sociedad. En otros, para imponer sanciones a quienes lleven a cabo ciertos tipos de interferencia – en algunos casos delictiva, como ser el fraude, por ejemplo – impidiendo que el perpetrador salga impune de ese tipo de situación. Este tipo de restricciones ilustra cuasi perfectamente el *on le forcera d’etre libre*, que discutimos en capítulos anteriores, lo que estaría mostrando la compatibilidad entre cohesión social, legitimidad y libertad, en tanto entendamos a esta última como no-dominación. De aquí la importancia del cuerpo político para garantizar a los ciudadanos el disfrute de uno de sus bienes fundamentales: la independencia de la voluntad de los otros. Esto es coincidente, además, con la definición de república brindada por Rousseau: “Llamo república, entonces, a todo Estado regido por leyes, sea cual fuere la forma de administración que pudiere tener, pues sólo entonces gobierna el interés público y la cosa pública cobra significación. Todo gobierno legítimo es republicano.” (1780-1789, CS: 230; 2008: 83) De allí la importancia de la legitimidad desde un punto de vista republicano, sea contemporáneo o rousseauiano. Para ello es condición esencial que los ciudadanos de un estado puedan ejercitar una adecuada forma de control sobre las posibles interferencias que dicho estado se encuentra habilitado a llevar adelante. En este caso, nos referimos a la interferencia que se refleja en las leyes que impone, los impuestos que aplica y los castigos que sanciona, y puede llegar a transformarse en interferencia arbitraria – es decir, dominación – en caso que no exista un control adecuado sobre el gobierno encargado de su aplicación, pues más allá de que sea el brazo ejecutor de los designios de la voluntad general, es menester que exista una revisión y puesta a punto respecto a esta tarea, y también respecto al funcionamiento de las comunicaciones entre poder soberano y gobierno.

8.2 Control

El *kratos* que el *demós* debe ejercitar frente a al gobierno, es decir frente a quienes ostenten momentáneamente el poder, no tiene un valor en sí mismo, lo cobra por ser el medio en que se ejerce la libertad como no-dominación. Debemos aclarar que ese control – ese *kratos* – no es el consentimiento a la interferencia del otro, sea un gobierno o simplemente una tercera persona. De esa forma, podríamos llegar a entender que a partir del consentimiento, como piensan quienes defienden el libre contrato – en el cual la libertad reside en decidir los términos del contrato – puede legitimarse cualquier trato que una persona de a otra. Pero lo que se requiere para que no haya arbitrariedad en el ejercicio del poder no es el consentimiento que se le otorgue, sino la permanente posibilidad de disputarlo y ponerlo en cuestión. Por tanto, siempre debe estar abierta la posibilidad a disputar si los intereses que están guiando la acción del Estado son aquellos que la ciudadanía comparte y, en caso de resultar sostenible el supuesto de que esto no es así, debe poder alterarse la dirección en la que se esta ejecutando esa acción del Estado. Cualquier forma de control que se lleve adelante sobre quienes manejan la aplicación de la interferencia estatal, no puede ser ejercitada sin tomar en cuenta a nuestros conciudadanos, ya que es materia que involucra a todos los miembros de una sociedad. Si esa posibilidad de disputa y de puesta en cuestión no está abierta a todos, el Estado puede llegar a tener una postura dominante – es decir, a vulnerar la libertad como no-dominación – sobre aquellos sectores que se encuentren en minoría, en un sentido étnico, religioso, de género, orientación sexual o de cualquier otro tipo:

“El control que se necesita para construir un estado no-dominante debe ser una forma de control cívico o popular en el cual tú participas con los otros, y si esto te brinda menos que lo que un control unilateral puede proveer, no es resultado de la dominación por parte de nadie, es una constricción impuesta por tener que vivir con otros, en particular con otros que tienen las mismas demandas de libertad que tú.” (Pettit, 2012:78)

Una estrategia constitucional debe eliminar la dominación sin habilitar a las partes dominadas a defenderse a sí mismas de las interferencias arbitrarias, salvo casos extremos y puntuales, introduciendo un agente corporativo elegible en la escena política que se rija como autoridad. En ese sentido, esta autoridad tiene que privar a las parte del poder para ejercer interferencias arbitrarias, pero sin ejercer la dominación. Es decir, debe eliminar la dominación de unos ciudadanos – o facciones – sobre otros, pero solamente podrá fin a la dominación en tanto no se corra el riesgo de que la ejecute ella misma. Puede llegarse a dicho fin en tanto la interferencia que esta autoridad ejerce atienda los intereses de todas las partes, de acuerdo a la interpretación que éstas tienen sobre esos intereses, lo cual no puede ser efectivo si esa autoridad no está sometida a un control en donde sea posible la exposición de quejas y la disputa de la interferencia de la autoridad en ciertos asuntos. Deben encontrarse sistemas jurídicos factibles y compatibles con la libertad, que no solamente prevengan respecto a la existencia de potenciales dominadores, sino que realicen esa función sin convertirse ellos mismos en formas de dominación. Para la tradición republicana, esto significa el abandono del imperio de los hombres a favor de uno de sus pilares fundamentales: el imperio de la ley; para inmunizar la libertad de sus ciudadanos, impidiendo que ningún poderoso domine a los más vulnerables, todos deben someterse por igual a las leyes del Estado (Pettit, 1999).

Este sometimiento al imperio de la ley es compartido por Rousseau, a quien hemos citado ya, respecto a que la igualdad es uno de los dos objetivos principales que posee el contrato original (el otro es la libertad)²³, y además es firme en sostener que igualdad no significa identidad:

“Respecto a la igualdad, no debe entenderse por esta palabra que los grados de poder y riqueza sean absolutamente los mismos, sino que, en lo que refiere al poder, se halle por encima de toda violencia y no se ejerza nunca sino dentro de los límites de las leyes. En cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea lo suficientemente opulento para comprar a otro, y nadie

²³ Citado en pág. 147.

demasiado pobre para venderse.” (1780-1789, CS: 247; 2008: 98)

¿Cómo puede verse reflejada esta igualdad en el sistema jurídico, fundamentalmente en lo que tiene que ver con los controles necesarios para que la interferencia por parte de la autoridad estatal no revista un carácter arbitrario? La forma más obvia, y posiblemente la que más se aplica en las sociedades occidentales es aquella en la que el control y la influencia aparecen por la vía de un proceso electoral. La idea que subyace aquí es que si dejamos que el pueblo elija periódicamente a quienes lo gobiernan en un contexto de competencia, tendrá decididamente una influencia directa en cómo serán gobernados. De esta forma los políticos profesionales tomarán en cuenta a la opinión pública recogida en las encuestas, grupos de discusión, redes sociales, medios de comunicación e incluso ciertas protestas populares en lo que respecta al diseño de sus propuestas, por lo cual el pueblo tendría un enorme impacto en aquello que se lleva adelante en su nombre. Creemos, con Pettit (2008), que esta forma de influencia no significa un ejercicio pleno del control sobre el gobierno en el sentido que hemos formulado. Por un lado, habría que ver hasta dónde los gobiernos son sensibles a lo que puedan expresar determinados grupos de presión en las formas enumeradas. Pero por otro, y aun más importante, debemos tomar en cuenta que, por regla general, esos grupos de presión se manifiestan en representación de ciertos intereses particulares – relativos a su facción – y no en función del bien común. Por tanto, aun frente al escenario de un gobierno sensible a ese tipo de opinión, nos resistimos a la idea de que esta situación puede resultar un ideal atractivo en materia de control de la autoridad estatal.

Para que logre marcarse una diferencia real, la noción de control debe envolver, además de una influencia sobre quien detente el poder, cierta dirección hacia la cual poder dirigirla. Un ejemplo que grafica de forma clara una situación en la que puede haber influencia que no llega a ser un control efectivo pues no está adecuadamente dirigida, es ofrecido por Pettit (2012). Imaginemos una intersección de calles muy concurrida desde el punto de vista del tráfico, en la

cual una persona intenta jugar el rol de policía de tránsito, dando señales de forma habitual e invitando a los autos a ignorar las luces de los semáforos. Algunos autos tomarán cierta ventaja de estas señales y manejarán tranquilamente, otros, por el contrario protestarán. Ciertamente, la persona que está intentando conducir el tráfico ejercerá una influencia, pues marcará una diferencia en el comportamiento de los conductores. ¿Podemos decir que esta persona tiene el control? Si asumimos que la intención era que los autos siguieran las señales de la misma forma en que lo harían – por lo menos idealmente – ante un policía de tránsito, nos vemos obligados a decir que no, esa persona no está ejerciendo un control sobre esa situación. La influencia a ejercer debe dar lugar a determinado principio reconocible, que debe aparecer como el buscado o deseado por el pueblo, si el *demos* va a ejercitar el *kratos* sobre el gobierno y si se espera que ese *kratos* tenga como objetivo asegurar que las leyes impuestas por dicho gobierno no impliquen la imposición de una voluntad ajena, ese ejercicio debe implicar tanto influencia como una dirección reconocida por todos, hacia un objetivo que todos puedan reconocer como tal o, mejor aun, como propio. Sin ella, la influencia se transforma en algo caprichoso y al azar. O, lo que también es riesgoso, de esa forma se dejaría un camino abierto a quienes, por los motivos que fueren, tengan más posibilidades de alzar su voz frente al resto de la ciudadanía (mayor acceso a los medios de comunicación, mejor dominio de la tecnología, personalidad acorde para exponerse enfrente de los demás).

Por otra parte, un modelo de este tipo, que en ciertos casos toma al mercado como espejo, conlleva otros riesgos consigo. Como en un mercado, los participantes del mismo se dividen en productores y consumidores. Los primeros están separados en distintos partidos, dando a conocer cada uno sus políticas y sus programas; los segundos expresan sus preferencias frente a estos programas propuestos. Ahora bien, la política no funciona de la misma manera que un mercado comercial. En éste, uno puede ir a un comercio y comprar aquello que le resulta más conveniente (a modo de ejemplo, elige las frutas que un comerciante ofrece, ya que se encuentran en buen estado y a bajo precio), dejando de lado

aquello que, por el contrario, no le resulta una propuesta satisfactoria (siguiendo la línea del ejemplo, no lleva verduras, puesto que encuentra excesivamente cara la propuesta del comerciante para el estado en que se encuentra dicho producto). Estas acciones no se pueden llevar adelante en un “mercado político”, ya que cuando uno elige un partido X en función de cierta(s) política(s) atractiva(s), se “lleva” el paquete completo de propuestas, aun aquellas que no llegan a satisfacerlo en lo más mínimo. Siempre se puede argüir que está en el consumidor la posibilidad de realizar una elección adecuada, poniendo en la balanza de su razón esas políticas, en el entendido de que, en función de sus principios y creencias, siempre habrá algún paquete de propuestas que en la totalidad le resulte más favorable que otros. Pero recordemos que lo que estamos buscando es una forma de influencia y control sobre la autoridad estatal a partir de lo cual lograr cierta inmunidad para la libertad de la ciudadanía, es decir asegurarnos en contra de las interferencias de carácter arbitrario.

De este modo, revelo mis preferencias generales como consumidor entre las distintas opciones existentes, pero nadie en un gran electorado está posicionado racionalmente para hacer efectiva esa elección a la hora de hablar de resultados electorales; y en lo que tiene que ver con políticas específicas, menos podemos hablar de elección en términos efectivos. A esto se suma, además, el modelo electoral que se elija para llevar adelante esa forma de control, que en muchos casos, al dividirse en distintas áreas y distritos, suelen dar mayor peso e influencia a algunos votantes que a otros, aunque tal situación no logre saberse de antemano. Y aún si esta división puede evadirse, es difícil pensar en un mismo “poder adquisitivo” de los votantes, ya que la influencia de algunos siempre será más efectiva que la de otros, como hemos discutido.

No es ese el modelo de *kratos* que puede entroncarse con la tradición republicana, y menos aún el que podría aplicarse a la teoría política de Rousseau. ¿Con qué debería contar el *kratos* para ser avalado por los mencionados? En principio, debería ser un sistema individualizado –no individualista – en el sentido

de abrir la participación de ese *kratos* a todos los componentes de la sociedad, otorgando a cada ciudadano una parte de dicho control, de forma de estar sujetos a un estado que no constriña las posibilidades de ser tomados en cuenta de la misma forma en que lo son todos los demás ciudadanos. Esto significa tener acceso a los mismos canales e influencia que los demás ciudadanos, sea la influencia que se ejerce en el voto para elegir un gobierno – tal cual se vio en el modo recientemente discutido, que finaliza en ese tipo de influencia – o en la posibilidad de impugnar lo que las gobiernos hacen o planean hacer: “las impugnaciones de esta clase pueden conducirse individualmente o a través de grupos de interés público y pueden ser formales o informales en su carácter, involucrando el uso de tribunales, cortes o parlamentos, o poder recurrir a los medios o a las calles” (Pettit, 2012: 80). Esta implicación de la igualdad en el *kratos* requiere de la provisión de esos derechos de impugnación para todos, pero a su vez debe tener presente cierta restricción en la influencia que puede manejarse a través de aquellos que poseen una gran riqueza o conexiones especiales con quienes se encuentren en el poder o en cargos clave en este tipo de proceso. Requeriría también el acceso a un sistema de influencias que lleva adelante una aceptable dirección igualitaria en lo que hace el gobierno, lo que en términos republicanos y rousseauianos significa que la influencia del pueblo debe empujar al gobierno a la realización del bien común. Como se ha discutido a partir de las críticas de Isaiah Berlin, esta idea representa un problema serio en lo que tiene que ver con cómo una visión clara y reconocida del bien común puede emerger en sociedades complejas como aquellas en las que vivimos actualmente. Intentaremos discutir o volver a discutir este problema en las consideraciones finales de este trabajo.

Previamente, debemos mencionar otros dos ingredientes que este tipo de *kratos* necesita. El control debe poder ser llevado adelante por el *demos* sin condiciones que provengan de la disposición del gobierno o de cualquier otra institución. Si el *kratos* tiene como función la legitimación del Estado, en tanto éste quede libre de dominación – sea entre distintas facciones de ciudadanos o ejercida por quienes llevan adelante el gobierno – la influencia que practican no

puede estar condicionada por ese mismo Estado, ya que estaríamos enfrentando un círculo vicioso. A su vez, la influencia ejercida por el *kratos* debe ser lo suficientemente eficaz, esto es que el pueblo disfrute de un alto y efectivo grado de influencia, ya que sin ello puede fallar a la hora de negar al gobierno determinadas acciones que pongan en riesgo la libertad de los ciudadanos. Esto debe llevarse a un nivel tal que, si alguna resolución llevada adelante por éste no cuenta con la aprobación de determinados ciudadanos, éstos pueden entender que no se debe a un afán perjudicial o de dominio, sino que se debe a cierto azar que juega en contra, en tanto la decisión haya sido fijada bajo una adecuada y efectiva forma de *kratos*, en la cual esos ciudadanos han tomado parte. A modo de ejemplo, podemos notar ciertas acciones locales, como lo son las Audiencias Públicas ante la instalación de grandes emprendimientos, los Congresos de Educación instalados por la última ley creada sobre esa temática o las acciones relacionadas al Presupuesto Participativo en el ámbito departamental. En el caso de los dos primeros, el nivel de eficacia de este tipo de influencia es sumamente cuestionable, ya que los resultados a los que puedan llegar no tienen ningún carácter vinculante, sino que sólo pueden llegar a ser tomados como insumos, en caso que el poder ejecutivo así lo determine. En el otro ejemplo, referente al Presupuesto Participativo, se nota una mayor influencia, ya que sus resultados se transforman en acciones directas del gobierno comunal. No por ello se dejan de lado ciertas críticas, ya que el modelo aplicado es el estrictamente electoral, sin ámbitos adecuados para una deliberación pública previa y, por otra parte, el proceso electoral llevado adelante no reviste ningún carácter obligatorio y buena parte de la población no se siente involucrada con él, tanto que el número de votantes ha descendido desde su primera aplicación y son sensiblemente menores a los que se obtienen en las elecciones de autoridades departamentales.²⁴ Por otra parte, es cuestionable también la incidencia de los mismos en el presupuesto general manejado por Montevideo como comunidad, ya que lo que se ejecuta de ese presupuesto en forma participativa es un porcentaje muy pequeño.

²⁴ Datos tomados de la página web de la Intendencia de Montevideo (montevideo.gub.uy) al 17 de febrero de 2014.

Se ha mencionado ya que la influencia a ejercer por el *demos* debe estar dirigida hacia cierto principio u objetivo y que, para la tradición republicana, este último tiene que ver con el bien común, con las dificultades en cuanto a la identificación de ese bien que ello conlleva. En términos rousseauianos, estará estrechamente relacionado con la satisfacción de la voluntad general. Ahora bien, si el pueblo es solamente una flácida colección de individuos agrupados en una misma zona geográfica – como suelen considerarlo quienes adscriben a un modelo de democracia de mercado – no tendrá sentido hablar de voluntad general ni de bien común. Para que estos elementos puedan ser tenidos en cuenta, los ciudadanos deben incorporarse en un cuerpo institucional, constituyendo un grupo que funcione como agente, capaz de generar juicios y metas y con la posibilidad de accionar hacia esa finalidad elegida. Para poder actuar en nombre de un grupo, se debe estar dispuesto a dejar de lado aquellos intereses que son exclusivamente particulares, en favor de un pensamiento solidario y desde una perspectiva de grupo, para acceder al bienestar del grupo en sí. En este sentido, la visión de Pettit lleva el asunto hasta el extremo, ya que sostiene que ni la misma teoría rousseauiana podría soportar esa demanda:

“Incluso Rousseau se mostraba demasiado sosegado respecto a las perspectivas para el autogobierno de un pueblo corporativo, cuando argumentó, siguiendo a Hobbes, que una asamblea de ciudadanos sería capaz de formar una voluntad colectiva o general sobre la base de una votación definida por mayoría (...). De acuerdo a Rousseau, el pueblo actúa a través de la asamblea de ciudadanos cuando legisla bajo las restricciones de un estado de derecho y por lo tanto se desempeña como una persona individual y pública.” (Pettit: 2008:48)

Pettit entiende que esta forma de pensar podía ser adecuada a las democracias practicadas en Atenas o Roma, en las que el pueblo libre era una entidad corporativa, organizada a través de una junta, concejo o asamblea para actuar como una sola voz. De esta forma, se argumentaba que el pueblo tomaba el rol de “sibi princeps, un príncipe en sí mismo” (Pettit, 2008: 49). Para ello, debemos pensar en una democracia en la que el pueblo funciona como una entidad

unificada y corporativa, y de acuerdo a ello no habría problema con la idea de que posee una voluntad común, que se define a través de distintos objetivos y políticas.

Por tanto, lo que se requiere para el control democrático es que exista un proceso de influencia por parte del pueblo que de forma fiable logre asegurarse que el gobierno implementa si y solo si la voluntad general de ese *demos*. Esta imagen de la democracia hace que el *kratos* consista, para Pettit “no solamente en el hecho de que el pueblo como corporación tiene una influencia causal en lo que hace el gobierno, sino en el hecho más sorprendente aun de que el pueblo como corporación dirija los actos del gobierno” (Pettit, *ibid*). En este sentido, sostiene que esto podría llevarse adelante en las ciudades-estado mencionadas, tal vez también en la Perugia del siglo XIV o en la república de Ginebra en la que Rousseau supo vivir, pero no habría razones suficientes para mantener que el pueblo pueda intencionalmente dirigir un gobierno adecuándose a su voluntad general, en los estados de la modernidad y el mundo contemporáneo. Alejando su concepto de libertad como no-dominación de la libertad en sentido positivo, sostiene: “...este ideal participativo es inviable en el mundo moderno, y en cualquier caso, la perspectiva de que todos estén sometidos a la voluntad de todos no resulta muy atractiva” (1999: 113).²⁵

Dejando ese ideal de lado, ¿qué tipo de control a llevar adelante por parte de la ciudadanía sería el más adecuado para las sociedades complejas contemporáneas? Siguiendo a Pettit, existen dos analogías que pueden permitirnos pensar en una forma *kratos* que proteja el bien común y preserve la libertad como no-dominación en sociedades de este tipo. Por un lado, se encuentra el ejemplo de la administración de un edificio, en el cual los dueños de los apartamentos deben gestionar sus asuntos de acuerdo a lo que intuitivamente pueden contar como un modo aceptable. Por otro, el ejemplo del control de edición, es decir la forma en

²⁵ Intentaremos abordar la posible conciliación entre ese ideal participativo Pettit atribuye a Rousseau y los posibles modelos de *kratos* republicano en las consideraciones finales de este trabajo.

que se controla el texto que aparece en una publicación. Dicho texto es obra de un autor, que presenta un trabajo para su publicación, pero lo que finalmente se publica recibe su forma final de mano de un editor, que selecciona, reclama se abrevie o se realice otra versión del trabajo en cuestión.

En la primera de las analogías, notamos que la administración del edificio no opera cotidianamente en formato de asamblea, aunque sí se elige una comisión que se encarga de esas tareas con cierta periodicidad – anualmente, suele ser el caso más común – con un formato de ese estilo. Quienes eligen a los miembros de esa comisión permanecen obligados a tener cierta influencia en cómo se llevan adelante sus asuntos comunes y, en este sentido, deben obligar a la comisión a actuar en función de los términos de referencia aprobados por los miembros como un todo, como un cuerpo que funciona de manera unitaria. Esos términos de referencia que la comisión debe aplicar tienen que ver, en primer lugar, con la promoción de ciertos objetivos que son importantes desde todos los puntos de vista de los habitantes del edificio, como mantener su calidad y también la de los lugares circundantes, preservar el valor de cada uno de los apartamentos, fomentar las relaciones civilizadas entre quienes residen allí, así como también con los vecinos de los alrededores, y así sucesivamente. Luego, debe existir el compromiso de no perseguir otros objetivos que no sean esos, a menos que puedan ser considerados medios para obtener aquellas metas primarias. Por otra parte, y con igual o mayor grado de importancia, la comisión debe tratar a todos los residentes del edificio con igualdad, sea en lo que tiene que ver con escuchar todas las voces y también en la selección de medidas que tratan de manera equitativa las diferencias existentes entre esos residentes (de tamaño respecto al apartamento, calidad de residencia – propietario, inquilino u otra – y demás).

Esos términos de referencia deben estar establecidos formalmente en un documento constitucional, en estatutos, códigos de convivencia o algún instrumento del estilo. Pero, a su vez, menos formalmente “serán valorizados y se les dará mayor sustancia en la clase de argumentos que resulten aceptables en las

discusiones entre los miembros sobre qué asuntos el edificio debe llevar adelante” (Pettit, 2008: 52). Es decir, además de la existencia del comité, deben existir instancias de discusión periódicas entre los residentes, donde puedan deliberar respecto a la línea que debe seguir esa corporación en cada tema que les resulte relevante. Sea que discrepen o acuerden en los temas discutidos, el proceso deliberativo que lleven adelante debe estar abierto a todas las posiciones que puedan surgir, sin importar el distinto peso que tengan los residentes, en tanto sea relevantes a la discusión. Por supuesto, no deben considerarse posiciones que serán irrelevantes en función de su propio peso, como el otorgar privilegios en función de quien esté en el piso más alto. Por lo general, las posiciones aceptables en ese proceso son aquellas que descansarán en argumentos que tengan que ver con ciertos bienes públicos que todos quieran y a la vez puedan tener. Pero también pueden resultar aceptables posturas que tengan que ver con la equidad, como aquellas en las que se entiende que, si algún apartamento que por alguna causa azarosa – lluvias torrenciales, por ejemplo – ha sufrido ciertos daños puntuales, la corporación ha de encargarse de ayudar. Ahora bien, en las brechas temporales donde no se da ese proceso de discusión, aquellos términos de referencias deben restringir el accionar de la comisión: si explícitamente descartan algunas políticas, no deben tomarse medidas que vayan en esa dirección; si se expresan sin ninguna ambigüedad que se requieren determinadas políticas, debe accionarse en ese sentido; y si esos términos son igualmente satisfechos por distintas políticas, la comisión debe elegir sobre la base de un procedimiento que se sostenga por sí mismo o por lo menos sea permitido por los términos de referencia (una votación entre los miembros de la comisión, un llamado a asamblea, una consulta a algún experto o incluso un sorteo, si fuera lo establecido).

Amén de esas restricciones, deben diseñarse otros dispositivos que aseguren que los actos que lleve adelante la comisión del edificio satisfacen los términos establecidos. El primero y más claro es la elección periódica y abierta a todos los residentes de los integrantes de la comisión. Pero además, deben

establecerse otros, tales como la asignación de determinados derechos a los residentes del edificio que la comisión no puede quebrar; el requerimiento respecto a que lo que la comisión regule tenga el formato de ley y se aplique a todos igual y no de forma retroactiva; la publicación de las propuestas de la comisión, con el consiguiente derecho de los residentes a objetarlas; obligación de la comisión a declarar conflictos de interés cuando se traten asuntos que den lugar a ello; capacidad de enjuiciar o disciplinar a los miembros de la comisión en caso de incumplimiento de los términos de referencia.

Por otra parte, la segunda de las analogías refiere al control de edición de un texto en una publicación periódica. Cuando se dan procesos electorales, el pueblo desempeña un importante papel como autor, según Pettit, en relación a lo que tiene que ver con políticas públicas: “Es él quien elige a las personas que redactarán las leyes y adoptarán las decisiones tomadas por el Gobierno, o quien, cuando menos (...) es el autor indirecto de cualquier política que impulsen tales personas” (Pettit, 2006: 296). En ese sentido, entiende que el proceso electoral funciona como un incentivo para que las personas que se presentan a cargos electivos respondan a intereses comunes y reconocidos, lo que les dará mayores posibilidades de tener un escenario favorable. Más allá de dicho proceso, que puede contar como una forma de control en sí mismo, se necesita una dimensión agregada, para que no se incurra lo que en los análisis médicos se denominan “falsos positivos”²⁶. Dicho control no debería llevarse a cabo en la misma forma colectiva que los procesos electorales de autoría, pues eso haría aparecer los problemas nuevamente, por lo cual ese control debe ser ejercido por individuos o grupos de individuos.

Para que dicho control tenga una base razonable de confianza, debería cumplir con ciertos requisitos. En primer lugar, dicho control no puede asumir, en

²⁶ En este caso, esos falsos positivos representarían a aquellas propuestas que parecen fomentar el interés común, pero en realidad representan a facciones particulares (como lo podría ser, por ejemplo, una política que conlleve una discriminación importante contra alguna minoría y esté siendo respaldada por la mayoría).

ningún caso, la forma de veto. Casi cualquier tipo de política que se lleve adelante siempre tendrá a alguien afectado, por lo cual si se permite el veto, individual o como grupo, se corre el riesgo de que toda iniciativa que derive en cualquier tipo de afección permanezca paralizada. Lo que sí debe haber es posibilidad de contestación. En el ejemplo, hemos mencionado que los editores no pueden poseer derecho a vetar por completo un texto escrito por un autor pero, aún así, deben estar en condiciones de ejercer algún grado de control, como impedir su publicación hasta no mantener una reunión pues, por determinadas razones – como que la publicación exija determinada nivel que el artículo no cumple – que lleve adelante un proceso argumental para intentar modificar por lo menos parcialmente dicho texto. En términos cívicos, esto implicaría un régimen contestatario, que a ojos vista del mundo en que vivimos conlleva el riesgo de que sobre él de genere un espectro de discusiones interminables, llevando a una crónica incapacidad para tomar decisiones. En función de ello, debe asegurarse la eficacia de este régimen para que sea viable. Podrían fijarse determinadas bases, normas de procedimiento, para la presentación de textos, de acuerdo a determinados patrones, lo que facilitaría el rechazo o la aceptación de los textos en cuestión. Si pasamos al lenguaje de lo cívico y político, estas normas de procedimiento podrían traducirse en límites constitucionales a las decisiones que un gobierno puede tomar. Por otra parte, dichas normas podrían ser también consultivas, de forma de adelantarse a los problemas que podría haber ante la presentación de los textos. La traducción de estas normas al ámbito político se ven reflejadas en los recursos consultivos – ante un parlamento u otro órgano institucional – que un gobierno debe hacer de forma previa a la toma de algunas decisiones.

Como vemos, en ambos casos lo que se plantea es una estructura bidimensional. Existe una primera dimensión que implica la participación de todos quienes integran el corpus llamado ciudadanía (en el caso del ejemplo de la edición del texto en una publicación, se plantea la analogía entre la autoría del texto y la autoría de los resultados de un proceso electoral, del cual emanarán los

encargados de llevar adelante las políticas públicas), aportando su punto de vista a través de algún tipo de expresión electoral. Esta sería una dimensión positiva, de identificación e indagación de las preferencias de la gente, procurando recoger y dar respuesta a todos los intereses comunes reconocidos por un pueblo. La intención es dar cabida a la voz del pueblo en un sentido amplio, de forma tal que se puedan escuchar incluso las voces de los lugares más recónditos y con menor peso social entre los habitantes de esa sociedad. De este modo, y a través de un proceso que de lugar a la deliberación, se intentarán indagar los intereses comunes, es decir aquellos asuntos que, al considerarlos, podrían hacer pensar que su consecución interesa a todo el cuerpo social. Por otra parte, nos pondrá a salvaguardia de falsos negativos – asuntos de efectivo interés general dejados de lado – ya que se escucharán todas las voces que se alcen a favor de las posibles políticas referentes a los intereses comunes, generando una variada oferta en ese sentido. Ahora bien, esa misma voz del pueblo debe ser escuchada también cuando identifica y denuncia aquellos intereses que están siendo perseguidos a través de alguna política pública, y que no son verdaderamente comunes ni reconocidos por el pueblo. Para ello es que se plantea una segunda dimensión, en la cual ya no participa el cuerpo total de la ciudadanía, sino que deben elegirse ciudadanos para cumplir la tarea de escrutar y evaluar las políticas (los dispositivos para asegurar que la comisión lleve adelante los actos de acuerdo a los términos de referencia en el primer caso, las normas consultivas y de procedimiento en el segundo), de manera de garantizar que se mantendrán y tomarán en cuenta solamente aquellas políticas públicas que den una respuesta real a los intereses comunes de la ciudadanía. En buen resumen, esta estructura del *kratos* tiene como finalidad que los ciudadanos sean quienes determinen qué políticas públicas lleva adelante el gobierno y qué modo de ponerlas en práctica – y si están poniéndose en práctica las que efectivamente fueron elegidas – se siguen para llegar a los resultados deseados y establecidos previamente.

¿Es posible que esta propuesta republicana contemporánea se ensamble con el planteo rousseaniano o choca de frente contra él? Hay elementos que nos

llevan a pensar en ciertas fricciones entre estos planteos, que llevan a que Pettit considere demasiado demandante la teoría política del ginebrino, como hemos notado algunas páginas atrás. De todos modos, encontramos varios puntos de toque además de, obviamente, su base republicana en común, que nos hacen pensar que por lo menos buena parte de lo que escribió Rousseau hace ya bastante más de dos siglos tiene vigencia en nuestro momento político, y más aún si es posible actualizar determinados elementos de su teoría de la mano de un pensador republicano contemporáneo como Philip Pettit.

9. Consideraciones finales

Evidentemente, la complejidad y el tamaño de las sociedades en las que vivimos actualmente ponen en jaque la teoría de Rousseau, en caso de que se desee aplicar al pie de la letra. Incluso, en *El Contrato Social* hace especial énfasis en que a los grandes Estados les conviene la monarquía en relación a la figura en la cual se deposita el poder ejecutivo, pues “en los diferentes Estados el número de magistrados supremos debe hallarse en razón inversa al número de ciudadanos, se deduce que en general el gobierno democrático conviene a los pequeños estados, el aristocrático a los medianos y el monárquico a los grandes” (1780-1789, CS: 264; 2008: 117). Encontrar un monarca adecuado para nuestras sociedades contemporáneas parece una situación aún más utópica que el conformar un cuerpo ciudadano con la participación del pueblo todo, a usanza de las antiguas Atenas y Roma, del cual emanen directivas acordes a la voluntad general: “si, según Platón, el rey, por naturaleza, es un personaje tan raro, ¿cuántas veces la naturaleza y la fortuna coinciden en encontrarlo?” (1780-1789, CS: 277; 2008: 129).

De esta forma, queremos advertir que la teoría política rousseuniana no puede traerse a nuestros días sin más, ya que es por demás claro que, por lo menos en la parte occidental del mundo, muy pocos aceptarían hoy a la monarquía como forma de gobierno ideal (más allá de que esa figura aun exista, con un papel fundamentalmente simbólico). En tanto, esta teoría puede resultar sumamente útil a la hora de pensar la sociedad. Podría tomarse en cierto sentido como ideal regulativo, practicando un paralelismo con la tarea llevada adelante por Rousseau respecto al estado de naturaleza. Es decir, así como ese estado, pensamos, pudo funcionar como un ideal con el cual comparar, criticar y, a partir de ello, pensar en cambios respecto a la sociedad política de su tiempo, su teoría puede funcionar de manera similar en función de nuestras sociedades actuales. También es posible analizar, a partir de ello, qué elementos de su teoría pueden ser tomados en cuenta

hoy, más allá de la necesaria reformulación por cuestiones contextuales que el propio Rousseau tomaba en cuenta en sus escritos: “el legislador debe prever toda exigencia derivada del lugar, el clima, el suelo, las costumbres y la vecindad, así como cualquier otra circunstancia del pueblo que debe instruir” (1780-1789, DEP: 374-375; 2003: 40). Como ya hemos señalado, para Rousseau “todo gobierno legítimo es republicano”²⁷ y en ese sentido, obviamente, comparte una base común con la teoría planteada por Pettit. Pero, además, los planteos de estos autores resultan coincidentes en ciertos puntos que consideramos importantes a la hora de analizar qué tan demandante es la teoría republicana sostenida por Rousseau y, también, qué tanto lo es la teoría republicana contemporánea.

En primer lugar, ambos coinciden en que la soberanía reside en el pueblo y la cesión de dicha soberanía es un acto que termina en la dominación, es decir, acaba con nuestra libertad. Esto significa que el pueblo cede momentáneamente el poder para que alguien ejerza el gobierno, pero conserva la soberanía:

“Los ciudadanos mismos deben retener el poder en última instancia, con el gobierno obligado a someterse a sus demandas. Como el autor republicano del siglo XVIII, Richard Price, sostuvo: ‘la libertad del pueblo no puede depender de una indulgencia o de una suavidad accidental por parte del estado’. Debe estar basada en un poder compartido y propio.” (Pettit, 2012: 81)

Por lo tanto, aun en los estados contemporáneos debe mantenerse el principio de que es el pueblo quien en última instancia tiene el poder decisión sobre aquellas cuestiones que atañen a la sociedad toda, y esas decisiones deben orientarse hacia el bien común. Esa búsqueda y reconocimiento del bien común debe ser llevada a cabo por el individuo a través del establecimiento de una distinción clara entre lo que es su voluntad general y su voluntad particular, que no solamente se encuentra en el orden del saber, sino también en el orden del querer – lo referente a la apelación rousseauiana al corazón del individuo, como ya fue discutido – de forma de producir un movimiento subjetivo tendiente a cancelar y/o conciliar las diferencias entre esos dos ámbitos. Para ello, es

²⁷ Citado en pág. 152.

necesario que el hombre desarrolle su voluntad autónoma – en un sentido kantiano – y, aunque esa autonomía no parece ser central para Pettit, admite que es un bien al que debería aspirarse:

“...puede ciertamente darse la no-dominación sin que se dé la autonomía personal, pero difícilmente se dará alguna forma significativa de autocontrol si hay dominación. Además, la libertad como autocontrol debería ser facilitada, si no activamente promovida por un estado que garantizara la libertad como no-dominación; es seguramente más fácil para las gentes conseguir autonomía cuando tienen garantías de que no serán dominados por otros (...) Espero, pues, que convengan conmigo en que se puede confiar en la capacidad de la gente para procurar su propia autonomía, una vez que se les garantiza la vida bajo un ordenamiento que les protege de la dominación de otros.” (Pettit, 1999: 114)

Ciertamente, el orden que propone Pettit no es el que propone Rousseau, ya que para el primero se podría lograr un estado que garantice la libertad como no-dominación aunque no se logre la autonomía personal, la que sí podría promoverse a través de un estado libre de dominación. Recordemos que una de las características de la tradición republicana tiene que ver con el grado de identificación entre quienes toman las decisiones y aquellos sobre los que recaen. En esa disputa entre participación – quienes toman las decisiones son los mismos sobre quienes las decisiones recaen – y delegación – se selecciona a quienes tomarán las decisiones que van a recaer sobre todos – esta tradición se inclina por la primera de las opciones, más allá de la existencia de ciertos “republicanismos aristocráticos” (Ovejero, 2008), que defienden la idea de representación política permitiendo la posibilidad de la deliberación de los mejores, en tanto no se vean atados por intereses y consideraciones circunstanciales y parciales y también en tanto se garantice previamente la igualdad de los ciudadanos ante la ley y como votantes.

En esa misma línea existe otra disputa, que tiene que ver con el alcance de las decisiones que se toman: la opción por lo que determinan las mayorías – una apuesta casi incondicional por la democracia, en la cual no aparecen límites a lo que se pueda votar – y la opción por los derechos – a través de la cual se ponen

cotos a las decisiones que se puedan tomar, fijando áreas y asuntos no aptos para ser zanjados por la ciudadanía. Tradicionalmente el republicanismo ha desconfiado de los intentos por cercenar la voluntad democrática, cargando de este modo su apoyo hacia el lado de la toma de decisiones por parte de las mayorías. Esta idea se apoya en el argumento de que no existen derechos previos a la propia comunidad política y las decisiones que ésta toma se atienen a los intereses del colectivo, no existiendo ningún vínculo necesario que equipare a las decisiones de las mayorías con la opresión de las minorías. En este sentido, se entiende que la mejor protección que estas minorías pueden tener se encuentra en la presencia de ciudadanos capaces de cambiar sus opiniones frente a buenas razones de justicia, comprometidos con la toma de decisiones para todos los ciudadanos que participan de la comunidad, lo cual está enraizado directamente con la existencia de la virtud y también con la presencia determinante de una educación para fomentar esa virtud, como ya se ha discutido y sobre lo cual volveremos unos párrafos más adelante.

Ahora bien, frente a las sociedades complejas en las que vive el ser humano en nuestros días, interpretaciones contemporáneas del republicanismo, como la de Pettit, han buscado trazar ciertas barreras infranqueables a la voluntad general, sea bajo el modo de límites directos que aparecen bajo el formato de derechos, sea con diseños institucionales capaces de filtrar las preferencias ciudadanas, o también alentando instituciones no sometidas a la voluntad general que se reservan importantes ámbitos de decisión (como el diseño del *kratos* bajo la imagen de la gestión de la administración de un edificio, propuesto por Pettit). Aquí es que aparece el problema de la representación, concepto al que Rousseau se opone de forma clara, por lo menos en una primera lectura:

“La tibieza del amor patrio, la actividad del interés privado, la inmensidad del los estados, las conquistas, los abusos de los gobiernos, han hecho pensar en diputados o representantes del pueblo en asambleas de la nación como en una solución. Es lo que en algunos países se llama tercer estado. De esta manera, el interés particular de dos órdenes es puesto en primer y segundo plano, y el interés público en el tercero. La soberanía no puede ser representada, de la misma manera que no puede enajenarse.

Consiste esencialmente en la voluntad general, y ésta no puede delegarse. Ella es la misma u otra distinta. No existe término medio.” (1780-1789, CS: 300; 2008: 149-150)

Rousseau identifica la idea de la representación con la pérdida de los vínculos estrechos que deben mantenerse para el adecuado accionar de la voluntad general, así como de aquello que aglutina y mantiene unida a la comunidad política. Sostiene que la idea de la representación es una cuestión moderna; ya se había apoyado en la antigua república romana para defender esta idea, aludiendo a que su último censo relevaba a cuatrocientos mil ciudadanos – entre los que no se contabilizaban los súbditos extranjeros, las mujeres, los niños y los esclavos –, expresando lo dificultoso de reunir con frecuencia al pueblo de esa capital y sus alrededores, pero “sin embargo, pocas semanas transcurrían sin que el pueblo se reuniese (...) trataba ciertas cuestiones, juzgaba determinadas causas, y todo el pueblo en la plaza pública era tan frecuentemente ciudadano como magistrado” (1780-1789, CS: 295; 2008: 144). A su vez, vuelve a apoyarse en Atenas, en la que el pueblo se hallaba reunido permanentemente en la plaza pública, donde reinaba “un clima dulce y, como no era ambicioso y los esclavos ejecutaban sus trabajos, su gran preocupación era la libertad” (1780-1789, CS: 302; 2008: 151).

En nuestros días, no resulta concebible que el ideal republicano respecto a que un pueblo goce de libertad como no-dominación pueda funcionar a expensas de la inexistencia de la libertad de aquellos habitantes a los que no se les otorga el título de ciudadanía, lo cual, por otra parte, resulta contradictorio con los argumentos ya brindados – y que hemos trabajado - por Rousseau en contra de la esclavitud²⁸. Si pensamos en ampliar la base de la ciudadanía, tanto como para que logre universalizarse y que, de esa forma, todos puedan disfrutar de la libertad como no-dominación, los ejemplos de Atenas y Roma resultan complicados para tomarlos como parte de la argumentación. Rousseau sostiene que la naturaleza humana no ha cambiado y retóricamente intenta convencernos que lo que sucedía

²⁸ Además, de forma complementaria a su admiración por las repúblicas antiguas, Rousseau realiza la siguiente salvedad: “No significa esto que haya necesidad, según pienso, de esclavos, ni que sea legítimo el derecho de esclavitud, ya que he demostrado lo contrario.” (1780-1789, CS: 303; 2008: 152)

dos mil años antes podría suceder en su tiempo, si no fuera por “nuestras debilidades, vicios y prejuicios” (1780-1789, CS: 294; 2008: 144) que funcionan como restricción. Es posible que en esto último le asista la razón, siendo probable que esas debilidades, vicios y prejuicios se vean ampliados en el día de hoy, en sociedades que “refuerzan unas disposiciones cognitivas (egoísmo, evaluación contable de las relaciones humanas, hedonismo) poco propicias al cultivo de las normas (de confianza, lealtad, respeto, etcétera)” (Ovejero, 2008: 144).

En función de esto último, nos encontramos frente a una encrucijada: si nos atenemos a la idea de eliminar completamente la representación, como parece desprenderse del planteo rousseauiano, o bien habría que restringir la idea de ciudadanía, lo cual hemos rechazado desde el inicio mismo de este trabajo, o la teoría rousseauiana debe mantenerse en el plano de lo utópico o quimérico. Claro que no tendríamos esta clase de problemas en un mundo ideal de ciudadanos infinitamente virtuosos, instruidos, generosos y altruistas sin límite. Pero precisamente porque las cosas no son de esa manera es que debemos buscar mecanismos que compatibilicen la presencia de todos los afectados en una comunidad política con las limitaciones cognitivas y las flaquezas morales de los ciudadanos.

Entendemos que existe por lo menos un resquicio para poder salvar esta encrucijada, a partir de la continuación de la cita sobre la representación que transcribimos dos páginas atrás: “Los diputados del pueblo, por tanto, no son ni pueden ser sus representantes. Son sus comisionados y nada más, y no pueden resolver ni concluir definitivamente” (1780-1789, CS: 300; 2008: 150). A partir de ello, resulta claro que Rousseau no acepta la idea de representación en tanto haya ciertos individuos que se arroguen el derecho de tomar decisiones por y en lugar de los demás. Esto no significa que, de existir los mecanismos adecuados, no pueda existir la figura de un comisionado o delegado, es decir alguien que tenga el rol de recibir la comisión en un asunto determinado, es decir que pueda ejecutar algún encargo o entender en ciertas cuestiones, de modo que allanar el

camino en la toma de decisiones. Por lo tanto, de existir un diseño institucional que permita alguna forma de consulta permanente a los ciudadanos, incluso a través de delegaturas o figuras comisionadas, se estaría cumpliendo con el criterio establecido por Rousseau respecto a la idea de representación.

Entendemos que dicho diseño se emparenta con el planteo realizado por Pettit respecto al *kratos* que debe realizar el *demos* para que el sistema de gobierno sea plenamente democrático. Un diseño que, como vimos, presente una estructura bidimensional; que por un lado implique la participación de toda la ciudadanía – contemplada en la máxima extensión posible respecto a la cantidad de habitantes de una comunidad política – y por otro exista la tarea de escrutinio y evaluación de las políticas que se lleven adelante, con la posibilidad siempre abierta a la realización de nuevas consultas al cuerpo ciudadano. Más allá de los cuidados que Pettit intenta mantener respecto a la idea de participación, ante la amenaza de las intromisiones arbitrarias no habría forma de congelar la participación de la ciudadanía en su mayor extensión posible, ya que ésta se transforma en garantía de que no existen dichos tipos de intromisión, dando una prioridad a las decisiones del *demos*, fundamentalmente desde la convicción de que la única forma de constatar que la intromisión no ignora los intereses del común de la ciudadanía es “mediante una discusión pública en la que la gente hable por sí misma y por los grupos a los que pertenece” (Pettit, 1999: 56).

De acuerdo a ello, notamos que la tradición republicana ha estado vinculada con la idea de que las decisiones políticas deben traducirse en leyes justas, lo que debería implicar procesos deliberativos, por lo menos en lo que tiene que ver con la justificación pública de las propuestas y las políticas, que a su vez deberían ser cribadas a través de criterios que impliquen la imparcialidad y el interés general. En ese proceso, habrá invocaciones a esos intereses generales, a no olvidarse de los intereses más justos, lo que muestra preocupación por las acciones de los representantes, delegados o comisionados, para que estos no traicionen los intereses de aquellos que representan y, por otra parte, que todos los

intereses muestren su voz en una mesa de discusión. Si los diseños institucionales no tienen esto último presente, si la deliberación queda atrapada estrictamente como ejercicio de círculos académicos, permaneciendo quienes llevan la voz cantante alejados de determinadas problemáticas puede trabarse la emergencia de por lo menos parte de intereses que bien podrían ser comunes y justos. Por otra parte, esta invocación al interés general y la escucha de todas las voces, desde la perspectiva de una concepción del bien común que es compartida por los ciudadanos, quedaría contemplada la perspectiva de la protección de los derechos, en el entendido de que forma parte de ese interés general. De lo contrario, además, se estaría socavando la libertad como no-dominación.

Para que las decisiones sean lo más correctas y justas posible, es necesario que no se ignoren todos los datos y problemas; sucede que buena parte de la información y de las soluciones –que tendrán que ver directamente con la sensibilidad, donde entran en juego tanto la *pitié* como el *amour propre* – son más fácilmente accesibles a quienes están expuestos a los problemas (Ovejero, 2008). Por tanto, es necesaria la deliberación, y en ese sentido también resulta ineludible que todos posean la información adecuada para la toma de decisiones. Partiendo de una cita de *El Contrato Social*, hay autores que han entendido imposible la deliberación pública en la teoría política de Rousseau: “La votación pura fue la concepción rousseauiana de la toma colectiva de decisiones. Los ciudadanos tenían que definir sus preferencias aislados los unos de otros para evitar ser contaminados por la elocuencia y la demagogia (Elster, 2001: 19)”.

Si el planteo de Elster está en lo correcto, la teoría del ginebrino volvería a alejarse, no sólo de las reflexiones sobre la política contemporánea, sino también del republicanismo en sí, al menos en tanto éste postule la necesidad de los procesos de discusión pública. En este sentido, creemos que la interpretación que se hace de la cita aludida no es la más adecuada, por lo cual es inevitable volver sobre ella:

“Si, cuando el pueblo está lo suficientemente informado, lleva adelante sus deliberaciones, los ciudadanos no tuvieran comunicación entre ellos, del gran número de pequeñas diferencias emanaría siempre la voluntad general como resultado y la deliberación sería siempre buena. Pero cuando surgen las facciones y las asociaciones particulares se forman a expensas de la gran asociación, la voluntad de cada una de esas asociaciones se convierte en general respecto a sus miembros y se mantiene particular en relación al estado; puede decirse que no habría tantos votantes como hombres, sino solamente como asociaciones particulares. Las diferencias se hacen menos numerosas y dan un resultado menos general. Finalmente, cuando una de estas asociaciones es tan grande que prevalece sobre las demás, el resultado ya no será la suma de pequeñas diferencias, sino una diferencia única; entonces ya no hay voluntad general y lo que prevalece es la opinión particular.”
(1780-1789, CS: 219; 2008: 72)

En lugar del énfasis que se pone en el aislamiento de aquellos que participan de la toma de decisiones o a favor de una postura única o totalitaria, esta cita nos advierte en contra de una situación en la que la diversidad política puede verse anulada. Cuando habla de asociaciones parciales, Rousseau está refiriendo a aquellos grupos u organizaciones que centran sus esfuerzos en subyugar a los demás endosando su propia moral o sus propias creencias políticas al conjunto de la comunidad, reduciendo la pluralidad que creemos se encuentra implicada en las “pequeñas diferencias” a las que alude el ginebrino, que pierden su sentido para ser “una diferencia única”.

Respecto a la crítica en la que se toma como referencia la ausencia de comunicación entre los ciudadanos, tomada en el sentido en que lo hace Elster, podría entenderse que la voluntad general es una especie de voz interior – postura que ya ha sido criticada en este trabajo – que deliberará interiormente e impondrá el único discurso válido, y de esta forma se asume que la comunicación entre los individuos no juega ningún rol en el establecimiento de la voluntad general. Por otra parte, este tipo de crítica parece no tomar en cuenta la primera parte del fragmento citado, la referencia al “pueblo suficientemente informado”, sobre la que se apoya el resto de la cita. La comunicación es un elemento indispensable para que los ciudadanos logren informarse de forma adecuada y suficiente, y es

necesario que estén políticamente informados para encarar la elaboración de juicios críticos razonables, tanto como esto sea posible. Asimismo, recordemos que Rousseau toma a las antiguas Roma y Atenas como ejemplo para reafirmar sus argumentos, lugares en los cuales la comunicación tenía un lugar de privilegio en las deliberaciones de carácter público.

A su vez, tanto en referencia a los antiguos regímenes como a las asambleas desempeñadas en su Ginebra natal, toma en cuenta favorablemente las discusiones públicas. Estas emergieron de “discordias civiles durante las cuales la necesidad obligó a reunirse con mayor frecuencia y a deliberar en forma calma y desapasionada” (1780-1789, LD: 550). El Estado de Ginebra otorgaba un espacio sin mayores constricciones normativas, en el que los ciudadanos podían testear sus distintas ideas acerca de los asuntos públicos, y la fuerza política de estos espacios se generaba a partir de cierta autonomía emergente de los encuentros “cara a cara” (Inston, 2010). Allí, no se establecía un intercambio consensual y armónico entre los participantes; se daban debates activos, en los que la mayor parte de las veces había lugar para el desacuerdo, y los ciudadanos debían defender y en algunos casos rever sus puntos de vista: “No pueden escaparse con frases bonitas. No quieren contentarse los unos a los otros en sus disputas; cada uno, sintiéndose atacado con todas las fuerzas por su adversario, se ve obligado a usar sus fuerzas para defenderse; es por ello que la mente gana vigor y precisión” (1780-1789, LD: 558, trad. MF). A través de estas disputas, hay un aprendizaje respecto al dar cuenta de las propias opiniones y no simplemente plagarse a la ortodoxia del momento y a ver la propia comunidad política desde múltiples puntos de vista. Estas asambleas exigían una actitud poco conformista, obligando a los participantes a expresarse abiertamente y, a su vez, a exponerse a la posibilidad de ser refutados por los demás, por tanto a intentar justificar sus reclamos y opiniones respecto a la comunidad en la que viven. De esta forma, son forzados a pensar libre y responsablemente, en el mismo sentido que el *on le forcera d’etre libre*.

Por otra parte, en la sociedad que emergería de lo planteado en *El Contrato Social* aparece el mismo espíritu inconformista respecto al status quo, ya que los ciudadanos están obligados a mantener sus leyes vivas, en un estado de alerta permanente ante los cambiantes deseos y necesidades sociales, de allí es que Rousseau señala la exigencia de asambleas periódicas, en las que la voz de la voluntad general logre hacerse oír. Por lo tanto, hallamos que el llamado de Rousseau a evitar la comunicación entre los ciudadanos debe referirse al momento final de la deliberación, a ese momento cúlmine de la resolución de los distintos asuntos públicos, en el entendido de que sí ha existido una comunicación previa. Esto se debe al imperativo de evitar la sumisión a la propaganda y a los intereses privados de asociaciones particulares, de forma similar a lo que sucede en las democracias contemporáneas, donde además de existir un tiempo de veda previo a la efectivización de actos eleccionarios, en el momento preciso de emitir un voto el ciudadano se encuentra solo, en una habitación que simbólicamente lleva el nombre de “cuarto secreto”. El proceso de deliberación debe tener un momento para que los ciudadanos lleven adelante una reflexión independiente de la influencia social que ejerzan sus colegas. Esto, sin embargo, no debería llevarnos a afirmar que Rousseau excluye a la deliberación pública de su teoría, ya que de ser así, la ciudadanía no podría estar lo suficientemente informada, sin lo cual no puede escrutarse adecuadamente cuál es el interés general.

Por otra parte, tampoco se trata de que Rousseau objete la existencia de esas “facciones y asociaciones de particulares”, sino de la prevalencia de aquellas que imponen su voluntad particular a modo de voluntad general en los asuntos públicos, a expensas de una diversidad necesaria para que en los ciudadanos emerja un juicio razonable y autónomo. La diversidad en cuanto a las opiniones puede llegar a ser ventajosa para el estado, y el ginebrino recurre a Maquiavelo para sostener esa idea: “Es cierto que algunas divisiones perjudican a las repúblicas, y otras las favorecen, siendo perjudiciales las que están sostenidas por sectas y facciones: en cambio les hace bien a aquellas que se mantienen sin sectas ni facciones” (1780-1789, CS: 219, nota 3; 2008: 72). Mientras que aquellos

grupos que Maquiavelo denomina “sectas y facciones” embotan la reflexión crítica con el adoctrinamiento, las otras asociaciones de particulares desalientan la obediencia incapaz de cuestionar al status quo.

Tal vez en una situación ideal, para Maquiavelo la solución sería desterrar las facciones parciales, pero el florentino ve esa situación irrealizable, ya que no hay “fundador de la república que no tenga enemigos dentro de ella” (1780-1789, CS: 219 nota 3; 2008: 72) y su visión pragmática de la política hace que se incline por la solución anterior. Esa misma visión lo hace sostener que los individuos deben interesarse por defender la libertad de todos porque es el único modo real en que pueden asegurar su propia libertad. Solamente en una república libre podría asegurarse una igual consideración para todos, ya que es allí que se dan las condiciones para evitar que los ciudadanos más ambiciosos gobiernen conforme a sus propios deseos, si consiguen ser elegidos para esa tarea. De allí que sea necesario que “todo el cuerpo de ciudadanos supervise permanentemente y participe en el proceso político” (2004: 158). Esta postura supone un razonable pesimismo antropológico, a través del cual notamos que, por un lado, los poderosos procuran su propio beneficio y, por otro, el pueblo no desea ser dominado. Por lo tanto, para preservar su propia libertad y para que sean tomados en consideración sus propios intereses, los ciudadanos deben diseñar instituciones – una república libre, en este caso – que imposibiliten una desigual distribución del poder político.

Como hemos visto, la concepción de Rousseau integra ideales regulativos y su visión dista de ser lo pragmática y realista que es la concepción de Maquiavelo. Aun así, no contempla la solución de desterrar las facciones parciales ni siquiera en términos ideales, sino que, en cambio, propone la proliferación de las diferencias cuando una sociedad no es unánime (lo que sucede prácticamente en todos los casos):

“Si existen sociedades parciales hay que multiplicar el número y prevenir la desigualdad, como hicieron Solón, Numa y Servio. Estas precauciones son la única salida que permite la

voluntad general esté permanentemente encendida, evitando así engaños al pueblo.” (1780-1789, CS: 220; 2008: 172)

Por lo tanto, promoviendo la pluralidad de opiniones, en el entendido de que la igualdad está definida de distinta forma que el deseo de la mismidad, es posible prevenir que existan persecuciones de los grupos más fuertes sobre los otros. La multiplicidad de diferencias otorga entonces una relativa igualdad a los numerosos grupos de interés existentes en una comunidad, de allí que las diferencias entre ellos se hagan más frecuentes y pequeñas, disminuyendo así la posibilidad de la dominación de una asociación sobre las otras, posibilidad que, de imponerse, constituiría una amenaza importante para la libertad como no-dominación.

Tal como se ha analizado, existen elementos que pueden conectar a el planteo de Pettit con la tesis rousseauiana de *on le forcera d’etre libre*, de acuerdo a la interpretación que hemos manejado en este trabajo, aun teniendo presente su frase citada anteriormente respecto a que “la perspectiva de que todos estén sometidos a la voluntad de todos no resulta muy atractiva”.²⁹ Esta última frase parece hacer foco en el temor a cierto tipo de tiranía, más precisamente una tiranía de la mayoría, que Pettit asocia a la aspiración de consagrar un autogobierno colectivo, y que no condice con la interpretación que aquí se ha trabajado. En un pasaje en el que nos sugiere adoptar una postura de carácter consecuencialista respecto al republicanismo, el irlandés recorre la postura de autores importantes en el marco de la tradición republicana, que nos lleva a pensar en varios elementos que se estarían compartiendo con la postura de Rousseau:

“Casi todas las grandes figuras, enfrentadas a la cuestión de qué instituciones son mejores para la libertad, la plantean como cuestión empírica abierta, no como una cuestión a ser respondida a priori. Maquiavelo está dispuesto a conceder, por ejemplo, que cuando las personas son ya corruptas, e incapaces de aguantar una forma adecuada de derecho, es posible que el mejor modo de promover la libertad como no-dominación sea investir a un príncipe con poderes poco menos que absolutos (...) Locke se halla dispuesto a justificar tanto la prerrogativa

²⁹

Citado en pág. 161.

real como el derecho del pueblo a la resistencia. Y Montesquieu, está incluso preparado para admitir, por razones empíricas, que la causa de la libertad puede justificar ocasionalmente el bill of attainder – la ley dirigida contra un particular ciudadano – anatémizado por el grueso de los republicanos: ‘los usos de los pueblos más libres que han llegado a vivir sobre la tierra me llevan a la convicción de que, en ocasiones, lo mismo que son de ocultar las estatuas de los dioses, hay que correr temporalmente un velo sobre la libertad’.” (Pettit, 1999: 149)

Por tanto, tienen en común la tesis de que la libertad – y la igualdad como correlativo – debe ser defendida de quienes la amenazan, aunque esto signifique correr temporalmente el velo de la libertad de aquel que está poniendo en riesgo la libertad de la comunidad. Sin tomar en cuenta la voluntad general o el bien común, las voluntades particulares corren el riesgo no solamente de no engendrar diversidad, sino de ponerlas en peligro. En muchos casos estas voluntades se afirman en contra de la existencia de otras voluntades particulares y, si dejamos de lado la presencia de la voluntad general, no hay nada que pueda frenar a un grupo particular de dominar a los demás ciudadanos. Estos particularismos que intentan dejar de lado la noción de universalidad terminan atentando contra la diversidad, como ya se ha discutido en estas consideraciones, y por ello mismo la voluntad general debe obligarlos a ser libres, es decir a vivir en un Estado libre de dominación:

“Un gobierno o un Estado son un sujeto colectivo (...) al que otorgamos una posición especial dentro de los límites de su actuación. Consideramos que entre sus intereses hay que incluir a todos los residentes permanentes – ciudadanos, en el sentido más amplio –; y entendemos que es el único que, como tal, está legitimado para recurrir al uso de la fuerza en nombre de los ciudadanos, incluso si esa fuerza ha de emplearse contra algunos de los individuos que lo componen; y estimamos que está obligado a tender al cumplimiento de diferentes ideales, como el ideal de libertad para todos sus miembros o ciudadanos.” (Pettit, 2006: 236)

En cuanto se ve obligado a perseguir los intereses reconocidos y comunes de sus ciudadanos, el estado no puede representar ninguna amenaza para ellos, aunque se obligue a algún individuo que desee actuar en otro sentido a acatar los dictados de la voluntad general, es decir las leyes que han emanado de aquellos

interese mencionados. En ese sentido, se presume que los ciudadanos gozan de una formación y de una razón que les permite reconocer como legítima una situación por el estilo, en tanto el Estado no abuse en un sentido represivo.

Para asegurar la libertad como no-dominación en el marco del estado resultan necesarias en ambos autores, además de la presencia del *kratos*, ciertas acciones educativas previas, que tengan su eco en la formación adecuada del *amour propre* de los ciudadanos, como se ha mencionado ya. Si el control necesario para que el gobierno no transforme sus actos en dominación se descansa en un proceso espontáneo de formación de mayorías, no podrá generarse la coherencia y la capacidad de agencia necesarias para apuntar a algo denominado “bien común”: “no hay algoritmos ni alquimia que asegure que individuos independientes se comporten como un grupo con capacidad de agencia, esos grupos se hacen, no nacen” (Pettit, 2008: 48). En ese sentido es que la educación deberá jugar un gran papel, ya que no hay voluntad colectiva si no se la construye, en la misma medida que no hay sentido de la ciudadanía si no se lo inculca. En eso es también muy claro Rousseau: “La patria no puede subsistir sin libertad, ni la virtud sin ciudadanos: lo conseguiréis todo si formáis ciudadanos (...) Ahora bien, formar ciudadanos no es asunto de un día, y para que se hagan hombres hay que instruirlos desde niños” (1780-1789, DEP: 387; 2003: 49-50).

Existe más de un pasaje en su *Discurso sobre Economía Política* que nos recuerda a *La República* de Platón, respecto a la idea de que los niños – y su educación – no deberían permanecer cobijados bajo la completa responsabilidad de sus propios padres sino del estado, que tarde o temprano sufrirá los efectos de esa educación ya que, por otra parte, “el estado permanece, mas la familia se disuelve” (1780-1789, DEP: 389; 2003: 51). Esa idea podría llevarnos a pensar nuevamente en la imposición de un pensamiento único, aunque la intención que está detrás de ella está más relacionada con la germinación del amor a la patria por encima de las otras pasiones que los afectan y con inculcar “en común el principio

de igualdad” (1780-1789, DEP: 389; 2003: 51) que con el destierro de una pluralidad que, por otra parte, reconoce:

“Toda sociedad política se compone de otras sociedades más pequeñas y de diferente especie, cada una de las cuales posee sus intereses y sus máximas. Pero tales sociedades, que todos pueden ver por su forma exterior y autorizada, no son las únicas que existen realmente en el estado: todos los particulares reunidos en torno a un interés común componen otras tantas sociedades, permanentes o pasajeras, cuya fuerza, aun siendo menos aparente, no es menos real y cuyas relaciones, si se examinan con detenimiento, nos proporcionan el verdadero conocimiento de las costumbres.” (1780-1789, DEP: 368; 2003: 35-36)

La distinción entre la voluntad particular y la voluntad general, que se ha realizado en este trabajo, es un concepto móvil, cuyo punto de referencia se agita constantemente, ya que lo que un grupo percibe como general puede ser automáticamente descripto como particular desde otra perspectiva, lo que muestra la imposibilidad de pensar en conceptos pétreos. Esto podría llevarnos a pensar en un apoyo de Rousseau a una noción puramente relativista de la sociedad, lo cual está sumamente alejado de los intereses del ginebrino. Sin embargo, lo que hace es ilustrar cómo lo particular siempre puede definirse en función de algo más amplio. Por un lado, cada grupo logra establecer su identidad a partir de la diferencia con otros grupos, lo que está inscripto en una extensa red de relaciones ya que, a su vez, debe existir una identificación entre los miembros a la interna de ese grupo. Para que las instituciones funcionen adecuadamente, en el sentido marcado por Rousseau, se requiere la implicación de lo propio y también de lo ajeno, de la mismidad y la otredad, que tiene que ver con lo universal y particular, lo que se establece claramente en *Emilio*:

“El hombre natural vive para sí; él es la unidad numérica, el todo absoluto, que depende solamente de sí mismo y de su parecer. El ciudadano, en cambio, es el numerador de una fracción cuyo valor está determinado por su denominador, su valor depende de la comunidad toda. Las buenas instituciones sociales son aquellas que poseen los medios para desnaturalizar al hombre, para transformar su independencia, combinar la unidad con el todo y así lograr que no se refiera a sí mismo como unidad, sino como parte del todo y solamente tenga sentido de sí dentro de la vida común.” (1780-1789, E: 7-8; 2008: 38)

Aquella independencia natural provenía de la inexistencia de cualquier tipo de relaciones con los demás seres humanos, que nos privaba de tener una identidad, ya que en aquel estado el ser humano llevaba una existencia irreflexiva, semejante al resto de los animales. El proceso de desnaturalización aludido por Rousseau posiciona un yo dividido, distinto a la unidad absoluta que implicaba el estado de pura naturaleza, lo que nos lleva a intentar entender como trabajar la identidad de los seres humanos exclusivamente en el contexto con los otros. Será uno el resultado si esa construcción se basa en percibir las diferencias con los demás como amenazas a mi identidad personal, y será otro si las percibo dentro de la estructura de un contrato que revela a las diferencias como constitutivas de la unidad social.

Las asociaciones parciales se vuelven peligrosas, siempre y cuando no reconozcan su parcialidad y se vean a sí mismas como un todo autónomo. Las consecuencias de ello se ven claramente en la parte final del *Segundo Discurso*, cuando se da un segundo estado de naturaleza con características muy similares al estado de naturaleza descrito por Thomas Hobbes, donde prima una fuerte desintegración social y los seres humanos no logran determinar su existencia libremente, sino bajo la voluntad arbitraria y despótica del grupo más poderoso, de tal forma que no hay noción ninguna de bien común o voluntad general, en tanto el principio de igualdad se desvanece completamente. Esa descripción de un segundo estado de naturaleza al que se llega a través de un pacto que no fue otra cosa que un engaño, no hace sino confirmar la necesidad de concebir lo particular y lo universal como espacios interconectados.

Para que ello sea posible, es indispensable una formación adecuada del *amour propre*, junto a la *pitié*, bajo la cual yo no me considere una entidad de mayor importancia que los otros seres humanos y logre encontrar mi lugar, el cual no es otra cosa que el ser una parte fundamental dentro del todo que llamamos comunidad política, una parte tan fundamental como lo son también los demás

conciudadanos. La moderación del *amour propre* es necesaria para la formación de una república libre en el sentido de la no-dominación, ya que de esa forma se evitan los peligros que asociamos al exceso de este sentimiento. Recordemos que el riesgo de que se produzca el placer por la dominación aparece en las etapas más tempranas de la infancia a partir de la satisfacción de los deseos del niño que proviene del capricho por parte de los adultos que lo rodean, a partir del primer principio activo descrito por Rousseau.

La persistencia en esa tendencia probablemente derive en acciones en pos de controlar otras voluntades, también en la satisfacción que se encuentra por el solo hecho de someter a otros, lo que hará que busque su lugar de privilegio ya no simplemente como hombre o ciudadano, sino como alguien que logra erguirse por encima de sus semejantes. Esto se da porque el exceso de *amour propre* puede dar lugar a que nuestra imaginación y reflexión bloquee a la *pitié* y a las tendencias que nos llevan a identificarnos con los demás a partir del sufrimiento que de ella surgen. Ello llevaría al surgimiento de una sociedad en la que habrían desaparecido la igualdad y, de su mano, la libertad como no-dominación, según se ha analizado en este trabajo. Si la respuesta de los adultos frente al niño es la adecuada y se lo satisface en función de sus necesidades, puede darse posteriormente la adecuada formación del *amour propre* en éste, que lo prepara para aceptar un principio de reciprocidad y ya no buscar un lugar encima de sus compañeros de sociedad, sino un lugar de igualdad con ellos, en donde pueda lograr un reconocimiento como sujeto moral y digno de pertenecer a su comunidad, preparado para conceder recíprocamente el mismo status a los demás, respetando así los límites que sus necesidades y sus reivindicaciones nos marcan. Como ya hemos visto, dicha formación no se da de forma natural ni espontánea, sino que es obra de los seres humanos, de ahí el lugar de privilegio que debe tener la educación desde las primeras etapas de la vida.

La disposición a la participación y al reconocimiento de nuestros conciudadanos como merecedores de respeto y dignidad es entonces tarea de las

instituciones, que deben alentar el comportamiento virtuoso de quienes las integran y, como hemos analizado, ese el sentido del *on le forcera d'etre libre*. Esta perspectiva puede chocar con la autonomía de los individuos en cierto sentido, pero notamos, a su vez, que en nuestros días choca directamente con las disposiciones que suele inyectar las sociedades de mercado en las que habitamos, que privilegian los intereses individuales por encima por encima de todos los aspectos de la virtud que se analizaron en este trabajo, disposiciones aquellas que resultan además poco propicias al cultivo de las normas comunes que no se traten exclusivamente de la protección del individuo. Es necesario entonces, que nuestras concepciones acerca del interés general tengan algún atisbo de coincidencia, lo cual no refiere a una coincidencia absolutamente unitaria, sino a ciertos criterios compartidos que permitan determinar ese interés común, para lo cual es indispensable el ejercicio de la razón, capacidad humana fundamental para la deliberación, capacidad que no es natural y debe formarse. Si bien “no se sigue que las deliberaciones públicas sean siempre equitativas (...) y así, no es imposible que una república bien gobernada haga una guerra injusta” (1780-1789, DEP: 369; 2008: 36), la deliberación nos obliga a justificar nuestras propuestas y nos compromete con criterios de imparcialidad que permiten dilucidar entre esas propuestas. De esta forma, se obtiene acceso a la libertad como no-dominación en una sociedad igualitaria cuando la preocupación por los propuestas sobre los planes de vida son preocupación de todos y, por otra parte, es posible cribar esas propuestas en función de las características de la deliberación recientemente señaladas, que a la vez son posibles si se logra un desarrollo adecuado *del amour propre*, en consonancia con la *pitié*. De este modo, al no estar expuestos a las interferencias de carácter arbitrario, podemos contar con “la garantía de que nadie silenciará, ignorará, rehusará escuchar o nos negará la última palabra en nuestras respuestas, sino que al contrario, se nos reconocerá como sujetos discursivos, dotados de voz y oído propios” (Pettit, 2006: 262).

Concluyendo, hemos visto cómo, para Rousseau, el ser humano tiene ciertas disposiciones naturales que se van modificando al entrar en contacto con

los demás seres humanos. Esos cambios no poseen una determinación metafísica, sino que se trata de una construcción histórica, que puede llevarnos o bien al segundo estado de naturaleza relatado en el *Segundo Discurso*, o bien a la sociedad emergente del *El Contrato Social*, con los matices que cada uno de estos modelos pueden implicar. La formación del *amour propre*, que entra en juego cuando el ser humano abandona el estado de pura naturaleza y comienza su contacto con los otros, resulta fundamental para que el hombre se transforme en un sujeto moral, ocupado no solamente de satisfacer sus inclinaciones particulares y de ser admirado por su entorno en función de ser mejor que los otros seres humanos en algún área en particular, sino de encontrar su lugar como ser humano, capaz de respetar y reconocer a sus semejantes y, de la misma forma, ganar el respeto y el reconocimiento de éstos o, en caso de situarse en una sociedad que como sujeto moral no merecería, sentirse bien consigo mismo, más allá de no encontrarse ni ser visto en otra posición que no sea la de un amable extranjero o un extraño en esa situación social. El mantenimiento de la *pitié* como sentimiento, pero fuera del estado de pura naturaleza ya matizado con la fuerza de la razón y la reflexión, trabajará en conjunto con el *amour propre*, tal como lo hemos descrito en nuestro trabajo. Ambos sentimientos, así como el resto de las disposiciones virtuosas que el ciudadano puede llegar a tener, deben ser trabajados desde la primera infancia, a partir de la educación doméstica, las que deben estar rodeadas de las adecuadas instituciones políticas para llegar a un bien conjunto, que no es otro que el preparar a ese sujeto moral para la vida política, pues la teoría rousseuniana no vislumbra política sin moralidad.

De esta forma, vimos como cuando el *amour propre* se focaliza estrictamente en el individuo, este sentimiento se torna excesivo y a partir de allí se desarrollan las disposiciones más egoístas del ser humano, que finalizan en un contrato como el que es descrito en el *Segundo Discurso*. Sin embargo y como mencionamos, hemos analizado cómo esa no es la única cara posible del *amour propre*, que puede transformarse en una pieza clave, el elemento moral que permite el pasaje hacia lo político, que a su vez podrá encontrar eco en una

perspectiva política republicana. Esa perspectiva ha sido rechazada por ciertos autores liberales, que ven en el republicanismo de Rousseau en enemigo de la libertad y un llamado encubierto al totalitarismo, riesgos que de forma parcial son compartidos por un republicano contemporáneo como Philip Pettit. En ese sentido, se ha desarrollado una lectura de la teoría rousseuniana que pretende tomar distancia de aquellas críticas liberales y, a su vez, encuentra similitudes entre el republicanismo clásico del ginebrino y el republicanismo contemporáneo del irlandés. Para ello, intentamos mostrar como el concepto de voluntad general de Rousseau es compatible con el llamado al interés común de Pettit, y cómo a partir de allí es posible un emparentamiento entre el planteo de éste y el *on le forcera d'être libre* sostenido por Rousseau. De la misma forma, se ha notado que la relación entre *demos* y *kratos* está presente en ambos autores y que, si bien no pueden traerse al pie de de la letra determinados aspectos de la teoría rousseuniana – que podría funcionar en comunidades políticas pequeñas en cuanto a su territorio y cantidad de habitantes – comparte la necesidad de la participación activa de los ciudadanos tanto en las decisiones generales que están obligados a tomar respecto a las propuestas de políticas públicas, como en el control de la aplicación de esas decisiones por parte de los ciudadanos elegidos para hacerlas efectivas, lo cual se transforma en garantía de una sociedad igualitaria y libre en el sentido de la no-dominación. Se ha encontrado también que ese llamado a la participación en procura del interés general no tiene por qué estar asociado a la imposición de un discurso, voluntad o pensamiento único, sino que es perfectamente compatible con una sociedad en que presente una pluralidad de intereses. Para que los ciudadanos puedan llevar adelante una sociedad republicana, en ambos autores – aunque tal vez sea más notorio en el caso de Rousseau que en el caso de Pettit – existe una concepción antropológica que contempla la posibilidad de la virtud y la deliberación, así como de criterios de aceptación del interés general. Resulta seductora la idea de contraponer esta concepción con la antropología sustentada por Maquiavelo, por ejemplo. Pero eso ya es terreno fértil para otro trabajo.

Bibliografía

Abizadeh, A (2001): Banishing the Particular: Rousseau on Rhetoric, Patrie, and the Passions en *Political Theory*, Vol. 29, N° 4, pp. 556-582, Thousand Oaks.

Affeldt, S (1999): The Force of Freedom: Rousseau on forcing people to be free en *Political Theory*, Vol. 27, N° 3, pp. 299-333, Thousand Oaks.

Affeldt, S (2000): Society as a way of life: perfectibility, self-transformation and origination of Society in Rousseau en *The Monist*, Vol. 83, N° 4, pp. 552-607, Chicago.

Allen, G (1961): Le Volonte de tous et Le Volonte General : A Disctintion and its Significance en *Ethics*, vol. 71, N° 4, pp. 263-275, Chicago.

Allers, U (1958): Rousseau's Second Discourse en *The Review of Politics*, Vol. 20, N° 1, pp. 91-120, Cambridge.

Althusser, L (1972): Sobre el "Contrato Social" en *Presencia de Rousseau*, (Sel de José Sazbón), Ed. Nueva Visión, Buenos Aires.

Althusser, L (2013): *Cursos sobre Rousseau*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires.

Aristóteles (1966): *El Arte de la Retórica*, Eudeba, Buenos Aires.

Béjar, H (1982): Rousseau: La opinión pública y la voluntad general en *Reis: Revista española de investigaciones sociológicas*, N° 18, pp 69-84, Madrid.

Berlin, I (2000): *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Ed. Alianza, Madrid.

Berlin, I (2004): *La Traición de la libertad*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.

Bloom, A (1991): Rousseau: el cambio decisivo en *Gigantes y Enanos*, Ed. Gedisa, Buenos Aires

Bobbio, N y Bovero, M (1986): *Sociedad y Estado en la Filosofía Moderna. El Modelo Iusnaturalista y el Modelo Hegeliano-Marxiano*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.

Borradori, G (2003): *La filosofía en una época de terror*, Ed. Taurus, Buenos Aires.

Brint, M (1985): Jean Jacques Rousseau and Benjamin Constant : A Dialogue on Freedom and Tyranny en *The Review of Politics*, Vol. 47, N° 3, pp. 323-346, Cambridge University Press, Cambridge.

Burgelin, P (1973): La philosophie de l'existence de J.J. Rousseau, Slatkine, París.

Cassirer, E (2007): *Rousseau, Kant, Goethe*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.

Ciriza, A (2003): A Propósito de Jean Jacques Rousseau. Contrato, educación y subjetividad en *La Filosofía Política Moderna. De Hobbes a Marx* (Sel de Atilio Borón), Ed. Clacso, Buenos Aires.

Cladis, M (2000): Reedeming love. Rousseau and Eighteenth Century Moral Philosophy en *Journal of Religious Ethics*, Vol. 28 Issue 2, pp- 221-261, Malden.

Cobo, R (2006): Sociedad, democracia y patriarcado en Jean Jacques Rousseau en *Papers*, Vol.50, pp. 265-280, Barcelona.

Cohen, J (1986): Reflections on Rousseau: Autonomy and Democracy en *Philosophy and Public Affairs*, pp. 277-279

Cohen, J (2001): *A Free Community of Equals*, Cambridge University Press, Cambridge.

Colangelo, R (1972): Igualdad y sociedad de Rousseau a Marx, en *Presencia de Rousseau*, (Sel de José Sazbón), Ed. Nueva Visión, Buenos Aires.

Constant, B (2013): *Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la libertad de los modernos*, edición en línea
http://www.cs.usb.ve/sites/default/files/CSA213/Benjamin_Constant_LIBERTAD_ANTIGUOS_Y_MODERNOS.pdf, 21 de diciembre de 2013.

Cooper, L (1998): Rousseau on self love; what we've learned, what we might have learned en *Review of politics*, Vol. 60, N°4, pp. 661-684, Notre Dame.

Da Silveira, P (2000): *Política & Tiempo. Hombres e ideas que marcaron el pensamiento político*, Ed. Taurus, Buenos Aires.

Dalla Volpe, G (1969): *Rousseau y Marx*, Ediciones Martínez Roca S.A., Barcelona.

Delaney, J (2006): *Rousseau and the Ethics of Virtue*, Continuum International Publishing Group, London.

Demárquez, C (2006): Rousseau, el hombre natural en su pensamiento moral y político en *Actio*, N° 8, pp. 11-45.

Dent, N (2005): *Rousseau*, Routedge Philosophers, Austin.

Dent, N (1996): Rousseau on amour propre en *Proceedings on Aristotelian Society Supplementary Volumes*, Vol. 72, pp. 57-75, London.

Deslauriers, M (2004): Two conceptions of Inequality and Natural Difference en *Canadian Journal of Political Science*, Vol. 37, N° 4, pp. 787-809, Quebec.

Diab, F (2012): Rousseau: El fundamento igualitarista y la noción de libertad en el pasaje “forzar el hombre a ser libre” del Contrato Social en *Actio*, N° 14, pp. 11-20.

Di Palma, M (2003): Self and Agency: A Prolegomenon to Rousseau’s “Dialogues” en *The Modern Language Review*, Vol. 98, N° 2, pp. 311-326, Cambridge.

Dufour, T (comp) (1924): *Correspondance Generale de J.J. Rousseau*, Libraire Armand Colin, Paris.

Eckstein, W (1944): Rousseau and Spinoza: Their Political Theories and Thier Conception of Ethical Freedom en *Journal of Historical Ideas*, Vol.5, N°3, pp.259-291, Baltimore.

Edmonds, D y Eidinow, J (2007): *El perro de Rousseau*, Ed. Península, Barcelona.

Elrich, R (1991): The cultural meaning of the Anti-Rousseau Tradition: A Hypothesis en *Romance Quarterly*, Vol. 38, N° 3, Washington.

Elster, J (1986): *Foundations of Social Choice Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.

Elster, J (comp.) (2001): *La democracia deliberativa*, Ed. Gedisa, Barcelona

Flo, J., Sambarino, M. (1968): *Alcance y formas de la alienación*, Biblioteca de Cultura Universitaria, Montevideo.

Friedlander, E (2000): *Chambery, 12 June 1754. Rousseau’s Writing on Inequality*, Harvard University Press, Cambridge.

Grimsley, R (1977): *La filosofía de Rousseau*, Ed. Alianza, Madrid.

Havens, G (1968): The Road to Rousseau's Discours sur l'inegalite en Yale French Studies, N° 40, pp. 18-31, Yale.

Hegel, G (1979): *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.

Hegel, G (1992): *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Hobbes, T (2004): *Leviatán*, Ed. Del Libertador, Buenos Aires.

Hume, D (2005): *Tratado Sobre la Naturaleza Humana*, Ed. Porrúa, Ciudad de México.

Inston. K (2010): *Rousseau and radical Democracy*, Continuum Publishing, New York.

Kant, I (2004): *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ed. Libertador, Buenos Aires.

Kant, I (2001): *La Religión dentro de los Límites de la Mera Razón*, Alianza Editorial, Madrid.

Kant, I (2004): *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.

Kauffman, A (1997): Razón, auto-legislación y legitimidad: concepciones deliebrtad en el pensamiento de Rousseau y Kant en *Review of Politics*, vol. 59, N°4, Notre Dame.

Kersffeld, D (2003): Rousseau y la búsqueda mítica de la esencialidad en *La Filosofía Política Moderna. De Hobbes a Marx* (Sel de Atilio Borón), Ed. Clacso, Buenos Aires.

Kojève, A (1980): *Lectures on the Phenomenology of Spirit*, Cornell University Press, Nueva York.

Labrousse, R (1945): *Rousseau y su Tiempo*, Ed. Yerba Buena, Buenos Aires.

Lewis, H (1940): The Original Contract en *Ethics*, vol. 50, N° 2, pp. 193-205, Chicago.

Lovejoy, A (1923): The Supposed primitivism of Rousseau's Discourse on Inequality en *Modern Philology*, Vol. 21, N° 2, pp. 165-186, Chicago.

MacAdam, J (1963): Rousseau and the Friends of Despotism en *Ethics*, vol. 74, N° 1, pp. 34-43, Chicago.

MacAdam, J (1972): The Discourse on Inequality and The Social Contract en *Philosophy*, Vol. 47, N° 182, pp. 308-321, Cambridge.

Maquiavelo, N (2004): *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Ed. Losada, Buenos Aires.

Mistrey, D (2008): The Gift of Law: Liberty, Legitimacy and Autonomy in The Social Contract en *South African Journal of Philosophy*, Philosophical Society of Southern Africa, Vol. 27, N° 2, pp. 130-140, Johannesburg.

Mondolfo, R (1962): *Rousseau y la Conciencia Moderna*, Ed. Eudeba, Buenos Aires.

Neuhauser, F (2008): *Rousseau's Theodicy of Self-Love. Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*, Oxford University Press, Oxford.

Nozick, R (1990): *Anarquía, Estado y utopía*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.

O'Hagan, T (2005): *Rousseau*, Routledge Philosophers, London.

Ovejero, F (2008): *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanismo*, Ed. Katz, Buenos Aires.

Ovejero, F (2005): Republicanismo: el lugar de la virtud en Isegoría, N°33, pp. 99-125, Madrid.

Pariante, J (1972): El racionalismo aplicado de Rousseau en *Presencia de Rousseau*, (Sel de José Sazbón), Ed. Nueva Visión, Buenos Aires.

Pettit, P (1999): *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Ed. Paidós, Madrid.

Pettit, P (2006): *Una teoría de la libertad*, Ed. Losada, Madrid.

Pettit, P (2008): Three Conceptions of Democratic Control en *Constellations*, Vol 15, N° 1

Pettit, P (2011): The Instability of Freedom as Noninterference en *Ethics*, Vol 121, N° 4, pp 693-716

Pettit, P (2012): Legitimacy ad Justice in Republican Perspective en *Current Legal Problems*, Vol 65, pp 59-82

Platón, (1970): *La República*, Eudeba, Buenos Aires.

Rawls, J (2009): *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, Paidós, Madrid.

Rempel, H (1976): On forcing people to be free en *Ethics*, vol. 87, N° 1, pp. 18-34, Chicago.

Riley, P (1970): A possible explanation of Rousseau's general will en *The American Political Science Review*, Vol 64, N°1, pp 86-97, Los Angeles.

Riley, P (comp) (2001): *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge University Press, Cambridge.

Rousseau, J (1780-1789, DEP): "Discours sur l'Économie Politique" en *Collection complète des oeuvres*, vol. 1, in-4°, edición en línea www.rousseauonline.ch, 23 de noviembre de 2012, Genève.

Rousseau, J (1780-1789, DO): "Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes" en *Collection complète des oeuvres*, vol. 1, in-4°, edición en línea www.rousseauonline.ch, 23 de noviembre de 2012, Genève.

Rousseau, J (1780-1789, CS): "Du contrat social ou Principes du Droit Politique" en *Collection complète des oeuvres*, vol. 1, in-4°, edición en línea www.rousseauonline.ch, 23 de noviembre de 2012, Genève.

Rousseau, J (1780-1789, DCA): "Discours des Sciences et des Arts" en *Collection complète des oeuvres*, vol. 7, in-4°, edición en línea www.rousseauonline.ch, 23 de noviembre de 2012, Genève.

Rousseau, J (1780-1789, E): "Emile ou de l'éducation" en *Collection complète des oeuvres*, vol. 4, T. I in-4°, edición en línea www.rousseauonline.ch, 23 de noviembre de 2012, Genève.

Rousseau, J (1780-1789, E2): "Emile ou de l'éducation" en *Collection complète des oeuvres*, vol. 5, T. II in-4°, edición en línea www.rousseauonline.ch, 23 de noviembre de 2012, Genève.

Rousseau, J (1780-1789, ESL): "Essai sur l'Origine des Langues" en *Collection complète des oeuvres*, vol. 8, in-4°, edición en línea www.rousseauonline.ch, 23 de noviembre de 2012, Genève.

Rousseau, J (1780-1789, LC): "Les Confessions de J.J. Rousseau" en *Collection complète des oeuvres*, vol. 10, in-4°, edición en línea www.rousseauonline.ch, 23 de noviembre de 2012, Genève.

Rousseau, J (1780-1789, LR): "Les Reveries du Promeneur Solitaire" en *Collection complète des oeuvres*, vol. 10, in-4°, edición en línea www.rousseauonline.ch, 23 de noviembre de 2012, Genève.

Rousseau, J (1780-1789, LD): "Lettre a M.D'Alembert" en *Collection complète des oeuvres*, vol. 6, in-4°, edición en línea www.rousseauonline.ch, 23 de noviembre de 2012, Genève.

Rousseau, J (1780-1789, MM): "Mémoire présenté a M. De Mably sur l'éducation de M. Son fils", en *Collection complète des oeuvres*, vol. 17, in-4°, edición en línea www.rousseauonline.ch, 23 de noviembre de 2012, Genève.

Rousseau, J (1780-1789, RJ): "Rousseau, juge de Jean-Jaques. Dialogues" en *Collection complète des oeuvres*, vol. 11, in-4°, edición en línea www.rousseauonline.ch, 23 de noviembre de 2012, Genève.

Rousseau, J (1851): *Projet de constitution pour la Corse, Une édition électronique réalisée à partir du texte publié en 1763 avec le titre adopté par les éditeurs depuis 1861*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi, edición en línea <http://classiques.uqac.ca/classiques/>, 27 de noviembre de 2012, Québec.

Rousseau, J (1928): *Correspondance Générale*, Libraire Armand Colin, París.

Rousseau, J (1980): *Las Ensoñaciones de un paseante solitario*, traducción de Mauro Armiño, Ed. Akal, Madrid.

Rousseau, J (1983): *Las Confesiones*, traducción de Pedro Vances, Ed. Espasa-Calpe, Madrid.

Rousseau, J (1988): *Las Ensoñaciones de un paseante solitario*, traducción de Mauro Armiño, Ed. Alianza, Madrid.

Rousseau, J (1994): *Carta a D'Alembert*, traducción de Quintín Calle Carabias, Ed. Tecnos, Madrid.

Rousseau, J (1999): *Cartas a Sofía*, traducción de Alicia Villar, Ed. Alianza, Madrid.

Rousseau, J (2003): *Discurso sobre Economía Política*, traducción de Eric Fontanals, Ed. Quadrata, Buenos Aires.

Rousseau, J (2008): *Discurso sobre las ciencias y las artes*, traducción de Leticia Halperin Dongui, Ed. Losada, Buenos Aires.

Rousseau, J (2008): *Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres*, traducción de Leticia Halperin Dongui, Ed. Losada, Buenos Aires.

Rousseau, J (2008): *El Contrato Social*, traducción de Leticia Halperin Dongui, Ed. Losada, Buenos Aires.

Rousseau, J (2008): *Emilio o De la educación*, traducción de Luis Aguirre Prado, EDAF, Madrid.

Rousseau, J (2008): *Proyecto de Constitución para Córcega*, traducción de María Santolo, Ed. Del Signo, Buenos Aires.

Scott, J (1992): The Theodicy of the Second Discourse en *The American Political Science Review*, Vol. 80, N°3.

Scruton, R (2003): Rousseau and the origins of liberalism en *New Criterion*, Vol. 17, N°2, pp 5-17.

Shklar, J (1976): Rousseau and Equality en *Daedalus (Rousseau for Our Time)*, Vol. N°3, pp. 13-25, Cambridge.

Simon-Ingram, J (1991): Alienation, Inviduation, and Enlightenment in Rousseau's Social Theory en *Eighteenth-Century Studies*, Vol 24, N°3, pp. 315-335, San Luis.

Skillen, A (1985): Rousseau and the Fall of Social Men en *Philosophy*, Vol 60, N°231, pp. 105-121, Cambridge.

Smith, A (2004): *Teoría de los sentimientos morales*, Alianza Editorial, Madrid.

Sorenson, L (1990): Natural Inequality and Rousseau's Political Philosophy in His Discourse on Inequity en *Western Political Quarterly*, Vol. 43, N° 4, pp. 763-788, Salt Lake City.

Spinoza, B (1994): *Ética. Demostrada según el orden geométrico*, Editora Nacional, Madrid.

Starobinsky, J (1983): *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*, Ed. Taurus, Madrid.

Todorov, T (2008): *Frágil felicidad*, Ed. Gedisa, Barcelona.

Zaretsky, R y Scott, J (2009): *Las querrelas de los filósofos. Rousseau, Hume y los límites del entendimiento humano*, Biblioteca Buridán, Barcelona.