

ROUSSEAU Y EL CONTRATO MORAL*

ELINA IBARRA**

Resumen: Rousseau dialoga con la Modernidad, y lo hace desde una resistencia romántica, desconfiada del racionalismo extremo. A su manera, toma las cuestiones planteadas por Maquiavelo y La Boétie: la libertad y la ingeniería política. Su obra está signada por su inconformidad con la tendencia a justificar, en nombre del orden, la dominación y la explotación del hombre. En *El contrato social* se indicará las condiciones para el orden político, que garantizará la libertad feliz. Allí demuestra cómo es posible “Obedecer sin perder la libertad”, y también logra superar la autonomía de las esferas, conjugando la política y la ética, lo público y privado, el derecho y la moral, poniendo la ingeniería política al servicio de la moralidad. El carácter formal del contrato social funciona como base moral de legitimación política, constituyendo de esta manera la república emergente en el mejor de los mundos posibles. Este es el núcleo de lo que será el ejercicio de la autonomía moral en oposición a la heteronomía política, propuesta por los pensadores racionalistas. Y así, la distinción entre moral y derecho se debilita, pero deja establecido la primacía de la política, como clave para entender la situación de los hombres y como medio para la realización de la libertad en un orden justo.

Palabras clave: rousseau – contrato social – contrato moral – libertad – igualdad – ética – política.

Summary: Rousseau’s work talks to modernity, despite his resistance and distrust to extreme rationalism. In its way, Rousseau takes the issues raised by Machiavelli and La Boétie: political engineering and liberty. Rousseau is unhappy with the tendency to justify, in the name of order, the subjugation and exploitation of man. In *The Social Contract* he states the conditions for his model republic,

* Recepción del original: 31/08/2014. Aceptación: 20/11/2014.

** Profesora de Filosofía de la UBA, Profesora de Teoría del Estado y Profesora de Bioética en el Posgrado de la Facultad de Derecho de la UBA, Profesora de Ética en la Facultad de Ciencia Política e Investigadora de la Universidad Abierta Interamericana.

which ensures happy freedom. Rousseau demonstrates how to obey orders without losing freedom. His task will be to show how it is possible to overcome the autonomy of certain spheres: combine politics and ethics, public and private, law and morality, putting political engineering in the service of morality. The formal character of the social contract operates as the moral foundation for political legitimization, thus turning the emerging republic in the best of all possible worlds. This is the core of the exercise of moral autonomy as opposed to the heteronomy suggested by rationalists political thinkers. And so, the distinction between morality and law is weakened, but leaves established the primacy of politics as key to understand the situation of men and as means for the attainment of freedom in a just order.

Keywords: rousseau – social contract – moral contract – liberty – equality – ethics – politics.

*Es tan sólo a la ley a quien los hombres
deben la justicia y la libertad¹*

I. INTRODUCCIÓN

La modernidad se nos revela como una compleja configuración. En su origen se encuentran cambios estructurales tan esenciales que de ella resultará un mundo diferente. El derrumbe y el consecuente desmembramiento del Sacro Imperio dieron lugar al surgimiento de los nuevos estados nacionales. El advenimiento de un nuevo orden político implicó necesariamente el reordenamiento de la sociedad y, con ello, se hizo imperioso un modo de comprensión que explicara los nuevos fenómenos. Así es como surge un discurso político, embarcado en la búsqueda de principios y/o leyes que rijan esta novedad, que por el optimismo y el prestigio que la ciencia estaba logrando, tendía (en muchos casos) a convertirse en un saber científico. La aparición de la filosofía política del siglo XVI es tributaria de una cosmovisión donde el orden social y político comparten el mismo modelo causal y estructural de la naturaleza.

Suele atribuírsele a Nicolás de Maquiavelo ser el fundador de la teoría política moderna, dado que en su obra *El príncipe*, realiza un estudio de carácter descriptivo del hecho político, que comienza a delinearse como objeto de conocimiento de lo que luego será la Ciencia Política. Si bien los antiguos habían abordado el problema, Maquiavelo lo retoma, pero esta vez como problema perteneciente a una esfera de saber diferenciada, es decir, que posee autonomía respecto de otros problemas u

1. ROUSSEAU, J.-J., *Discurso sobre la Economía Política*, Madrid, Tecnos, 1991, p. 14.

objetos de conocimiento. Estos lineamientos impusieron pautas metodológicas en el estudio de lo político, a saber, la distinción de los discursos: el descriptivo, propio del saber científico y acorde a las exigencias racionalistas de la Modernidad; y el prescriptivo, que se corresponde con los planteos morales.²

Pero también es posible asignarle tal mérito –el de inaugurar la teoría política moderna– a Étienne de La Boétie,³ quien es influenciado por las corrientes renacentistas iniciadas en el Siglo XIII y –a través de ellas– por los clásicos greco-latinos. Su obra, *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, tiene como núcleo de su reflexión al hombre, es decir, al individuo, ya que es en la Modernidad cuando se comienza a considerar al hombre como un ser autónomo e originalmente independiente de todo lazo social, es decir, libre.

Ambos pensadores abordan dos cuestiones centrales para la crítica política moderna. Maquiavelo se pregunta: ¿cómo obtener poder y cómo conservarlo? Y su respuesta será de carácter descriptivo, desprovisto de valoraciones morales, teniendo como objeto de estudio la práctica política, diferenciada y autonomizada de la ética; en cambio, La Boétie, cuya pregunta guía será: ¿por qué obedecemos? Y de esa manera dará lugar, por primera vez en el pensamiento político moderno, a la pregunta por la libertad, cuestionando las condiciones en la que se dan las relaciones de mando y obediencia, y quizá sentando las bases para las teorías del poder de prerrogativa y revolucionarias.

La obra de Rousseau es deudora de esta tradición que inicia la Modernidad, a pesar de su resistencia y desconfianza ante el racionalismo extremo que muchas veces encarnaba su tiempo. Pero a su manera, Rousseau retoma los problemas planteados por Maquiavelo y La Boétie: la ingeniería política y la libertad. Toda la obra rousseauiana estará marcada por su incomodidad en un mundo moderno tendiente a justificar en nombre del orden, el sometimiento y la explotación del hombre, representado por la Teoría Política Predominante. Su desafío será diseñar un orden político que no encadene al hombre, sino que –en aparente paradoja– garantice una feliz libertad.

La sola expresión que conjuga ambos conceptos encarna el núcleo de esta cuestión en aparente tensión con el aire de época. A tal fin, mantendrá la distinción metodológica entre *ser* y *deber ser* que imponían los nuevos tiempos como requisito de cientificidad, pero sólo en apariencia. Así que es posible distinguir entre sus obras aquellas que son de carácter pretendidamente descriptivo, como por ejemplo el *Discurso sobre las ciencias y las artes* y el *Discurso sobre el origen de la*

2. MAQUIAVELO, N., *El príncipe*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1984. El texto es escrito en 1513, mientras Maquiavelo estuvo en la cárcel en Florencia y fue publicado recién en 1532.

3. DE LA BOÉTIE, È., *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2006. Nace en 1530 y redacta el breve opúsculo citado a la edad de 17 años.

desigualdad entre los hombres, ya que pretenden explicar el estado de esclavitud en el que se encuentran los hombres y señalar las causas que lo condujeron a esa situación, serán escritos condenatorios del estado de corrupción de las costumbres. Pero, así también contará con escritos claramente programáticos, entre los que se encuentran sus obras de carácter prescriptivo, tal y como son *Emilio* y *El Contrato Social*, donde expondrá las condiciones necesarias para llevar una vida feliz y su modelo de república.

En el presente escrito intentaré demostrar que Rousseau, con el objetivo de no subordinar la libertad al orden, sino de realizar la libertad en el orden, logra sortear la autonomización de las esferas y conseguirá de esa manera conjugar política y ética, lo público y lo privado, el derecho y la moral, poniendo la ingeniería política al servicio de la moral. Al relativizar estas distinciones se acerca al ideal del hombre clásico, donde ser un hombre justo era a la vez ser un buen ciudadano. El carácter formalista del contrato social permitirá que la moral opere como fundamento legitimante del orden político, convirtiendo así a la república emergente en el mejor de los mundos posibles, cuyo núcleo estará en la postulación de una moral autónoma, en oposición a la heteronomía propuesta por los pensadores políticos racionalistas.

Para tal fin, el programa rousseauiano desarrollará sus textos morales como fundamentos de los escritos políticos y, fundamentalmente, para dirigir la crítica hacia aquellos pensadores que, pretendieron justificar órdenes injustos basados en el uso de la fuerza y que reducían al hombre a la servidumbre. Y por ello, más allá de que en su pensamiento, la distinción entre moral y derecho esté debilitada, dejará claramente establecido en su obra la primacía de la política como clave para comprender la situación de los hombres y también como medio para la realización de la libertad en un orden justo.

II. EL ESTADO DE NATURALEZA

Para situar teóricamente el pensamiento de Rousseau, será necesario describir el panorama ideológico de su tiempo. La racionalidad moderna, en su afán de distinguirse de los siglos oscuros de la Edad Media, sometía los dogmas heredados a la luz desmitificadora de la razón, y por ello se la ha caracterizado por su profunda impronta racionalista, tanto que la crítica y el proyecto emancipador –también características de la Modernidad– son deudores de esta confianza en la capacidad racional del hombre.

Frente a ello Rousseau expresará en sus escritos una virulenta desconfianza en las bondades de la razón y esto lo convertirá en un precursor del Romanticismo, una corriente de pensamiento que se desarrollará un siglo más tarde como crítica

del progresismo moderno, racionalista e individualista.⁴ Pero para ser justos, si Rousseau es un crítico de la Modernidad, y la Modernidad se caracteriza por la crítica, bien podríamos decir que Rousseau fue el más moderno de los modernos, puesto que se atrevió a criticar a la Modernidad en su pleno apogeo. Aunque su filiación con la teoría política clásica lo mantendrá alejado de la hegemonía de su tiempo.

Como parte de este “Romanticismo” *avant la lettre*, como ya hemos señalado Rousseau no verá en la racionalidad el fundamento del orden político, sino en una instancia previa a ella y que está relacionada al modo de existencia que los hombres experimentaban en el estado de naturaleza. En este estadio el hombre hallará las condiciones necesarias para construir un orden justo y dichoso: considerará la a-politicidad natural del hombre, pero buscará en el estadio pre-político la justificación del orden político. Este será uno de los pocos puntos en común con los pensadores modernos, tales como Hobbes y Locke, pertenecientes a una tradición de pensamiento opuesta a la rousseauiana, la Teoría Política Predominante, que se caracteriza por tener una visión atomizada y centrífuga de la sociedad (compuesta por individuos monádicos, que buscan satisfacer sus propios intereses, conformando la sociedad civil como esfera propia de los asuntos privados, diferenciada de lo público), una antropología esencialista (esto es, a-histórica, que sostiene la inmutabilidad de los caracteres humanos), una concepción instrumental de la racionalidad y una concepción de la política como ingeniería jurídico-constitucional.⁵

Pero, al parecer de Rousseau, estos han fracasado, porque no han podido describir apropiadamente las condiciones del hombre en estado de naturaleza, sino que han descrito al hombre de su contemporaneidad sin despojarlo de todos los artificios de los que la vida civilizada lo ha dotado. Han tomado al hombre de su tiempo tal cual lo percibían, con las preocupaciones e intereses, pervertido en sus pasiones por la vida corrosiva en sociedad, puesto en un entorno natural, esto es, en un sin gobierno. Esta operación teórica no podía sino conducir al error, a saber: la justificación de órdenes absolutistas, donde los hombres para garantizar una vida pacífica, no sólo han renunciado a su libertad, sino también a la igualdad.

Hobbes, según Rousseau, no ha hecho sino describir al hombre de su tiempo, creyendo que estaba describiendo al hombre en estado natural, pero su operación

4. Tal y como lo expresa en el Discurso sobre las Ciencias y las Artes, allí Rousseau indica que todo aquello que los pensadores consideran un progreso para la humanidad, en realidad son el resultado del ocio y del lujo, y por ello implican la degradación del hombre. El desarrollo científico y la sofisticación del arte, no son más que “guirnaldas que encubren las cadenas” y le impiden ver que es un falso progreso: la ciencia resulta del ocio y el arte, del lujo. Pero ambas no son malas en sí mismas, sino que son causadas por el mismo mal, la desigualdad. ROUSSEAU, J-J, *Primer discurso o Discurso sobre las Ciencias y las Artes*, Madrid, El Ateneo, 2001.

5. D’AURIA, A., *Rousseau: su crítica social y su propuesta política*, Buenos Aires, La Ley, 2007, pp. 105-109.

teórica consistió sólo en eliminar el poder organizado del Estado, para luego estar en condiciones de justificar un poder absoluto. Y esto es lo que le critica a Hobbes, que haya pensado en el hombre natural con los caracteres del hombre del presente, condicionado social y políticamente, afectado por instituciones como la iglesia, la educación, el Estado. Hobbes define las características del hombre y las vuelve esenciales y a-históricas: el hombre es egoísta y sin Estado es belicoso, porque su ansia de poder es ilimitada. Cristaliza las notas del presente y las eterniza, el hombre es, fue y será así. Sólo resta controlarlo (aunque este mismo egoísmo sea una de las razones que lo lleve a pactar, en su interés por mantenerse con vida).

La centralidad que tiene para Rousseau el concepto de estado de naturaleza, en tanto punto de partida de su razonamiento, exige exponer la metodología del abordaje de tal concepto. Ésta consiste en que para conocer al hombre tal cual es, hay que comenzar despojándolo de todo aquello que haya sido adquirido a lo largo de su vida y de la historia, de los efectos del progreso. Por eso la caracterización inicial es por la negativa: el hombre en estado natural es solitario (no es social), no vive en familia, no tiene propiedad, no tiene lenguaje ni moral (porque en soledad no le son necesarios). Es un ser que vaga solo y libre por el bosque. Y como todos los otros se encuentran en esas mismas condiciones, no es posible derivar de ello ningún derecho de un hombre para gobernar a otros. En el estado natural impera la igualdad, aunque hay desigualdades físicas, son insignificantes y la vida exigente de la naturaleza se encarga de eliminar esas diferencias.

En el estado natural, la vida de estos hombres no está regida por una razón innata, tal y como han afirmado los iluministas como Hobbes o Locke, sino por dos pulsiones, que poseen en común con el resto de los animales. Y aquí estamos ante la presencia de dos rasgos románticos: el primero es el hecho de quitar a la razón de su lugar de privilegio en la vida humana y poner en ese sitio a las pasiones; y el segundo, la comunidad con los otros animales, es indicadora de la pertenencia del hombre a la naturaleza, no como una instancia a vencer –propia de la modernidad criticada– sino como condición elemental de la existencia humana.

Estas dos emociones son pre-reflexivas, es decir, irracionales, tienen el aspecto de dos fuerzas: una centrífuga, es decir que su sentido es de adentro hacia afuera y es la llamada *piedad*, un sentimiento de intolerancia frente al dolor ajeno, que nos lleva a evitar causar o abandonar en el dolor a los otros; y la otra fuerza es centrípeta, esto es, que su sentido es de afuera hacia adentro, y consiste en tomar del entorno todo lo necesario para la subsistencia, y es el llamado *amor de sí* (*amour de soi*), que es aquel que responde a sus intereses de conservación y que luego degenerará en egoísmo (*amour-propre*) como resultado de la vida en sociedad; y la piedad que es la consideración dirigida hacia los otros, se pervertirá en indiferencia frente al

dolor de los otros, atestiguado hasta el hartazgo en la vida hacinada de las ciudades modernas.⁶

Pero mientras se da su existencia en el estado natural, los encuentros entre los hombres son tan esporádicos, que aunque el hombre se halle aislado, sin lazos sociales, de esa soledad en la que vive no se deduce que desee la desgracia de los otros. Estas actitudes del hombre salvaje acontecen en el marco de una radical irreflexión, lo que implica que también se dan desinteresadamente. La piedad nos permite ponernos en el lugar del que sufre y desear que ese alguien cese su padecer “¿Qué es sino desear que alguien sea feliz?”.⁷

El hombre no tiene más necesidades que las que puede satisfacer directamente de la naturaleza, por lo que no hay propiedad. Y por ello tampoco hay razones para la guerra porque los hombres tienen todo lo que necesitan. La vida del hombre natural se desarrolla tranquila y sin sobresaltos. Nada lo inquieta, ni siquiera la idea de futuro, sólo tiene nociones vagas de su presente y “sus proyectos, limitados como su horizonte, apenas se extienden hasta el final del día”.⁸ ¿Cómo podría un hombre que vive en un eterno presente, temer por su vida? Para ello es preciso tener conciencia de la finitud, tener conciencia de sí mismo. A este equilibrio entre sus necesidades y los medios y recursos para satisfacerlas, Rousseau lo llamará “felicidad”.⁹

Dos características diferencian al hombre del animal: la conciencia de la libertad de su voluntad, es decir que no está determinado por los instintos y puede desafiar la naturaleza; y su condición de ser perfectible, ésta es una propiedad fundamental, ya que consiste en la negación del hombre como portador de una naturaleza humana, es un ser mutable, es decir, histórico. Esta misma condición será, en palabras de Rousseau, el origen de todos los vicios y de todas las virtudes del hombre, es decir que será por esta condición del hombre que saldrá del estado natural, pero también será por esta misma condición que tendrá la posibilidad de superar la situación de esclavitud en la que ha caído.

Las primeras experiencias de vida comunitaria trajeron como consecuencias la conciencia de la interdependencia y también la necesidad de la cooperación. Pero la propiedad privada estableció relaciones desiguales, que surgieron de la comparación y de la explotación por parte de los que tienen hacia los que no tienen. Así el desposeído está doblemente esclavizado: su cuerpo, porque debe trabajar para

6. ROUSSEAU, J-J., *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Madrid, El Ateneo, 2001, p. 97.

7. ROUSSEAU, J-J., ob. cit., p. 98.

8. ROUSSEAU, J-J., ob. cit., p. 87. Aquí Rousseau está objetando la afirmación hobbesiana del Capítulo XIII de la Primera Parte del *Leviathan*, donde afirma que los hombres en el estado de naturaleza renuncian a su derecho natural a todo porque tienen miedo a una muerte violenta, dando lugar así al surgimiento del estado civil.

9. ROUSSEAU, J-J., ob. cit., p. 96.

sobrevivir y su alma, porque está preso de la envidia, en su vanidad herida por no poseer más que otros. Así es como el equilibrio que reinaba entre necesidades y recursos para satisfacerlas, y el que existía entre las fuerzas de la piedad y el amor de sí, será puesto en crisis por la razón, que con sus cálculos hará primar los intereses de un hombre que se ha replegado a su fuero privado.

III. LOS ESCRITOS MORALES

A continuación he de analizar algunas obras de Rousseau, y si bien es posible que alguna de ellas no fuera concebida propiamente como escrito moral, en todas ellas es posible rastrear el problema de la felicidad y el método que el autor considera que debe ser seguido para poder alcanzarla. Como señalé anteriormente, la línea que separa en la Modernidad el análisis político de la reflexión ética aparece difusa en este autor, pero no como defecto, sino como resultado de su concepción de la política, no como una esfera escindida de la búsqueda de una vida dichosa, sino en tanto práctica que tiene como objetivo crear las condiciones para una vida feliz.

Una de las tantas conclusiones que podemos extraer del *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, es que el itinerario que llevó a los hombres a las cadenas es para Rousseau un avatar. Su concepción del hombre, cercana a los presupuestos existencialistas del Siglo XX, implica la ausencia de una naturaleza esencial invariable, esto es a-histórica e inmutable, y se piensa al hombre, en su condición de ser perfectible, esto es, como un plexo de posibilidades, un proyecto. Por ello no hay fatalismo en la visión del hombre rousseauiano, el hombre es el constructor de su propia existencia. En su origen el hombre no es ni bueno, ni malo, y por ello no tiene culpa. Pero cuando llega a ser consciente de su libertad, está llamado a elegir y la consecuencia es la responsabilidad. Y si bien el hombre no es malo por naturaleza, él es el autor del mal en el mundo y por eso le cabe también ser quien le ponga fin. En las últimas páginas del *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Rousseau le pone nombre al mal, a la causa de todos los abusos y vicios, lo llama “desigualdad”.¹⁰

Y si bien este escrito tiene la apariencia de ser un escrito descriptivo, en realidad contiene una gran carga prescriptiva, ya que posee la fuerza de la denuncia que permite ver con claridad la preocupación de Rousseau por el estado de perversión de la vida en sociedad. Son las ciencias y las artes resultado del ocio y del lujo, que a su vez no sólo son la consecuencia de la desigualdad, sino que al mismo tiempo son encubridoras de las inequidades en las que tienen origen. El ocio y el lujo sólo son posibles consecuencias de una sociedad que no es justa, es decir, que no es igualitaria. La conclusión es que el tan glorificado progreso no sólo conduce a la corrupción

10. ROUSSEAU, J.-J., *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Madrid, El Ateneo, 2001, p. 42.

moral, porque promueve el ocio y no la laboriosidad, el lujo y no la austera humildad, sino que además funcionan, ciencias y artes, como un enmascaramiento de esas asimetrías en las que se han originado, que aparentan una mejora para la vida humana, pero que no son sino la señal de su degradación y de su infelicidad.

Acerca de un hombre ya no se pregunta si es honrado, sino si tiene talento; ni acerca de un libro si es útil, sino si está bien escrito. Las recompensas se prodigan a los espíritus brillantes y la virtud queda sin honores. (...) Tenemos físicos, geómetras, astrónomos, poetas, músicos, pintores; ya no tenemos ciudadanos; y si todavía nos quedan algunos, están dispersos en nuestros campos, abandonados, donde mueren, indigentes y despreciados.¹¹

Así también en las *Cartas a Sofía*,¹² Rousseau señala la decadencia en la que se han sumido los hombres que viven en sociedad, que frecuentan los salones, preocupados por sus trajes y juzgando a los otros solamente por su apariencia, motivados por la envidia y la competencia, propias de una convivencia no igualitaria. La serie de cartas comienza con la afirmación de que el objeto de la vida humana es la felicidad, y de esa manera se inscribe en la línea de las éticas teleológicas y eudemonistas, como la ética aristotélica. La diferencia estará dada con el pensamiento de Aristóteles en cuanto al medio de acceder a ella. Dejará de lado el intelectualismo que dominó la ética clásica –y que luego se consagrará con la ética kantiana– indicando claramente que no será a través de la razón que se acceda a ella, porque la felicidad no consiste en el resultado de un cálculo, porque esa capacidad de evaluación es cuantitativa y no cualitativa; tampoco el dar rienda suelta al desenfreno de las pasiones será la manera de ser feliz, porque ellas son inconstantes y una vez satisfechas se desvanecen.

El objeto de la vida humana es la felicidad del hombre, pero ¿quién la consigue? [...] No encontramos regla invariable, ni en la razón que carece de apoyo, de asidero y de consistencia, ni en las pasiones que se suceden y se autodestruyen incesantemente. [...] En el inmenso laberinto de los razonamientos humanos aprendéis a hablar de la felicidad sin conocerla, aprendéis a discurrir y no a vivir, os perdéis en las sutilezas metafísicas.¹³

11. ROUSSEAU, J-J., ob. cit., p. 43.

12. ROUSSEAU, J-J., *Cartas a Sofía. Correspondencia filosófica y sentimental*, Madrid, Alianza, 1999. La correspondencia mantenida con la Condesa d'Houdetot suele denominarse Cartas Morales, y es escrita por Rousseau en circunstancias de haberse convertido en "maestro de virtud" de la Condesa, en gesto de amor sublimado, por no haber sido correspondido.

13. ROUSSEAU, J-J., ob. cit., pp. 92-93.

La *via regia* que nos va a permitir alcanzar la felicidad, será la introspección. Será el recogimiento, la reflexión en soledad, lo que nos permitirá acceder al fondo de nuestro corazón. El consejo no quiere ser del filósofo (porque no es la razón la protagonista), sino que quiere ser el de un amigo: si quiere ser feliz tiene que examinarse a sí misma, para así poder saber qué es lo que piensa, en qué cree, cuáles son sus sentimientos. Tiene que poder pensar desde sí misma, para así tomar distancia de la racionalidad que la lleva a ponderar lo conveniente en relación con los otros, en términos comparativos y de competencia.

Cuando Sofía –y todos los hombres– logren liberarse de los condicionamientos mezquinos de su entorno social y consigan abandonarse a sí mismos, acallando las voces de falsos guías, entonces podrán escuchar “la voz de la Naturaleza”,¹⁴ que se halla en nuestra conciencia. Allí descubriremos las verdades primitivas que son el fundamento de todas las demás, pero no tendrán la forma de un razonamiento, sino de un sentimiento, porque éste enseña mejor y permanece en los corazones de los hombres, ya que fue puesto allí por la Naturaleza. El sentir es anterior al pensar. Lo primero que experimentamos como seres vivos, son las emociones y no la razón, y nuestra felicidad dependerá de que logremos poder escuchar esa tenue voz, más allá del ruido ensordecedor del progreso.

En la *Quinta Carta*, señala que ese sentimiento enseña que nos honra más la felicidad ajena que su desgracia, y que a pesar de todos los prejuicios, de la educación y de las desnaturalizaciones de la vida social, los hombres lo guardan en el fondo de su corazón, y cuando enmudece la razón mezquina, logran escuchar este principio de moralidad. Estos principios innatos tienen la forma de fuerzas, amoraes en la soledad del estado natural, que son el amor de sí, como una fuerza vital, y el temor al dolor ajeno, que se corresponde con la piedad. Ambas fuerzas buscan satisfacer el deseo de bienestar. Pero una vez acontecida la sociedad, fuera ya del estado de naturaleza, en la relación con el otro toman la forma de un sistema moral innato que podría resumirse en el precepto: *Obligarse a hacer las cosas que nos gusta ver hacer a los otros*.¹⁵ Como vemos, la moral que propone Rousseau, no es una moral de contenidos deducidos de instancias metafísicas ni de ideas trascendentes, sino que la fuerza de ese sentimiento (para el que las palabras no pueden ser sino un medio inadecuado para expresarlo), radica en la reciprocidad.

La misma visión que Rousseau tiene del hombre en estado natural, es decir, que no ha sido corrompido por la vida en sociedad, es aplicable al niño recién nacido, que se encuentra al igual que aquel hombre originario, incontaminado por la civilización, ni viciado por las costumbres. Por ello las características de aquél son

14. ROUSSEAU, J-J., ob. cit., p. 94.

15. ROUSSEAU, J-J., ob. cit., p. 127.

aplicables a éste: no será ni bueno, ni malo, sino que podrá ser lo que elija ser. Por eso considera necesario escribir un tratado sobre la manera correcta de educar a los niños, de modo tal que puedan mantener lo más intangible posible esos sentimientos humanitarios con los que se nace, a tal fin, su obra *Emilio o de la educación*. Este tratado de pedagogía fue editado en el mismo año que *El Contrato Social*, y en el siguiente fragmento se evidencia la conexión que existe entre ambas obras, tanto que podemos afirmar que son parte del mismo proyecto.

Si las leyes de las naciones pudieran poseer, como las de la Naturaleza, una flexibilidad que ninguna fuerza humana ha podido vencer, la dependencia de los hombres volvería a ser la de las cosas; se reunirían en una república todas las ventajas del estado natural a las del estado civil; se uniría, a la libertad del hombre exento de vicios, la moralidad que le levanta hacia la virtud.¹⁶

La voz de la Naturaleza suena más fuerte en la conciencia del niño, tanto que para él todos los hombres son iguales, las diferencias que ven los hombres corrompidos, acostumbrados a llevarse por las apariencias y las posesiones, están ausentes en el niño. Y si desde sus primeros años se le enseña a respetarla y no es acallada por los refinamientos y ornamentos de la civilidad ficticia, tendremos a un hombre que habrá aprendido a ser libre y feliz con los otros. Y como la moral no es natural en el hombre, sino que hay que aprender a reconocerla como tal en la vida en sociedad, sólo será posible a través de una educación. Por eso esta teoría política contractualista, con aspecto e implicancias de teoría ética formalista, concluye en una pedagogía que propicia el aprendizaje autónomo, la introspección y el autoconocimiento.

IV. EL CONTRATO MORAL

En el *Discurso sobre economía política*, Rousseau llama a que no nos detengamos demasiado en lo que se ha hecho, sino que nos concentremos en lo que se debe hacer, rechazando las vilezas de las autoridades mercenarias que no intentan más que convertir a los hombres en esclavos, malvados e infelices.¹⁷ Y es que los órdenes políticos hasta entonces diseñados sólo habían tenido en cuenta un aspecto del hombre, lo consideraban en su estado presente, es decir, ya pervertido por la sociedad. En consecuencia, estos órdenes lograban sólo una adhesión parcial, ya que su cohesión se fundaba en su egoísmo racional –partiendo de una escisión de

16. ROUSSEAU, J-J., *Emilio o de la Educación*, Barcelona, Biblioteca de los grandes pensadores, 2002, pp. 83-84.

17. ROUSSEAU, J-J., *Discurso sobre la Economía Política*, Madrid, Tecnos, 1991, p. 69.

las esferas que componen la complejidad de la existencia– y renunciaban así, a un compromiso moral que uniera a los hombres íntegramente a la totalidad de la comunidad a la que pertenecen. Se obtiene de esta manera la obediencia exclusivamente como medio para evitar la fuerza del castigo. Si persiste el orden basado en la razón como cálculo, persisten los intereses particulares, la desconfianza, el egoísmo, es decir que se renuncia a una ciudadanía virtuosa.

“El hombre ha nacido libre y en todas partes se halla prisionero”,¹⁸ quizá podríamos resumir el problema que Rousseau plantea, en esta expresión. Los hombres nacen libres, pero esa libertad parece insostenible, por su perfectibilidad y por el camino de sofisticación que se volvió un obstáculo para la preservación. Puesta en riesgo la subsistencia los hombres se asocian para protegerse. Entonces el problema fundamental se da en estos términos: ¿Cómo hacer para que cediendo mis medios de preservación, obtenga a cambio garantías para mi preservación? o ¿cómo hacer para someternos a un orden y aún así obedecernos a nosotros mismos? El problema fundamental es la conciliación entre libertad y obediencia.

Para ello Rousseau encuentra la solución en el contrato, cuyo objetivo es proteger a los asociados y permitir el ejercicio de la libertad. Pero para que este objetivo sea posible las condiciones requeridas tienen su inspiración en una total alienación. La cláusula protocolaria dice: *Que todos cedan todo al todo*. La enajenación es total, dado que no hay instancia no renunciable, y si así fuera, persistiría en el orden la primacía de lo privado por sobre lo público, si los hombres se reservan algo para sí, perpetúan la desigualdad. Sólo una absoluta y estricta consideración mutua puede garantizar un orden político justo, un orden donde *todos* abandonen sus deseos privados en bien de *todos*, logrando de esa manera el equilibrio de los intereses conflictivos. La relación política no es psicológica, ni mecánica, ni paternal, es normativa y su fundamento no será trascendente, sino que se fundará en la inmanencia del *todo*, resultante del consenso, como expresión de la autonomía de quienes se comprometen libre y mutuamente.

A diferencia de la libertad negativa que dice: soy libre mientras nadie interfiera con la realización de mis intereses, esto significa que la libertad política es el ámbito en el que puedo actuar sin ser obstaculizado por otros, entendida así por los representantes de la Teoría Política Predominante; Rousseau, en cambio, entiende la libertad en sentido positivo, la que resulta del deseo por parte de alguien de ser su propio dueño: –quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mi mismo y no de fuerzas exteriores, quiero obedecer mi voluntad y no la de otros–. En términos políticos, ser libres implica participar en las decisiones y no ser sometidos bajo el dominio de otra voluntad, que no sea la voluntad general¹⁹ de la que formo parte.

18. ROUSSEAU, J.-J., *El contrato social*, Madrid, El Ateneo, 2001, p. 178.

19. Es necesario señalar la filiación con el concepto de “razón” en Spinoza: “comprensión genética de

Descartadas las instancias de dominio por la fuerza, es el consentimiento la forma de la legitimación de la autonomía, que se expresa en una voluntad general, que como voluntad del cuerpo promoverá el bienestar del mismo. A diferencia de los órdenes cuestionados por Rousseau, que dan lugar a un orden basado en la heteronomía, garantizados por la fuerza pública. En esta alienación total del contrato social está garantizada la igualdad de derecho y en su carácter de acuerdo voluntario, recíproco y de pertenencia a la voluntad general, también está garantizada la libertad. Los hombres son libres e iguales por Naturaleza, pero éstas propiedades se han perdido cuando los hombres salieron del estado natural, y sólo un orden civil que sea reflejo de tal condición puede lograr hacer felices a los hombres. Es falso que Rousseau promoviera una vuelta al estado natural, por el contrario, consideraba que la libertad natural no es preferible a la libertad civil ya que la primera no es auto-consciente, ni voluntaria, en cambio sí lo es en la república.

Por ello la voluntad general no es equivalente a la voluntad de todos. Se opera en el contrato un cambio sustancial, no cuantitativo, y la multitud se torna sujeto colectivo que se da a sí mismo la ley que tiende al bien común. Lo que define a la voluntad general es el propósito que persigue, que debe ser el del interés común. Es posible que la voluntad de todos coincida, pero no hay expectativa de unanimidad, porque no es la unanimidad lo que caracteriza esencialmente la voluntad general. Tanto la voluntad de todos como la voluntad de la mayoría, pueden ser expresiones de voluntades particulares, que no tienen como objetivo promover el bien común, sino sólo el sectorial. La voluntad de la mayoría, si no persigue un interés común, no es más que una voluntad particular. Lo mismo vale para la voluntad de todos: si su propósito no es el interés general, no es otra cosa que una suma de voluntades individuales sin objeto común. En ambos casos prevalecería lo particular sobre lo general.

La voluntad general cuenta en suma coherencia con la analogía del artificio político entendiendo al todo como cuerpo, que en tanto existencia orgánica está dotado de voluntad. El contrato social es fuente de legitimidad de una república y ésta resulta de la consensuada convivencia política cuando se convierte en un Yo común, en un macro-sujeto y por ello también, es poseedor de una moral, en tanto voluntad que mueve. Este cuerpo está compuesto por todos los ciudadanos y su alma, la voluntad general, es la forma de este consenso. La idea de cuerpo se evidencia en la contraposición entre voluntad general y voluntad particular que son conceptos opuestos, el primero tiene como objetivo la igualdad, su propósito es el bien común;

la realidad, percepción de las realidades singulares en relación con el conjunto del cual forma parte y la captación de que dichas realidades son necesarias". Es estrecha la relación entre la noción de Spinoza de "razón" y la "voluntad general" de Rousseau, donde la particularidad de la voluntad individual se percibe como parte de un todo, al que subordina su particularidad. Cf. D'AURIA, A., *El pensamiento político*, Buenos Aires, Depalma, 1999, pp. 50-53.

el segundo corresponde a una parte y es la de cada hombre con sus preferencias; la voluntad general es siempre recta, pero más débil; la voluntad particular es facciosa, pero más fuerte. En tanto ciudadanos nuestra voluntad es la voluntad general, en tanto hombres nuestra voluntad es particular, por lo que la autonomía queda garantizada. El problema político consiste en sujetar a la voluntad general²⁰ las voluntades particulares, entendidas como expresiones de la desigualdad.

Habría una diferencia cognitiva entre la voluntad de la mayoría, la voluntad de todos y la voluntad general. A modo de una moral socrática, en la que si no se realiza el bien, es porque no se lo conoce, y sólo basta conocerlo para quererlo. La ley que ella expresa está asentada en el consentimiento y es auto-impuesta porque está dirigida al interés común. La ley es lo que la voluntad general del pueblo determina teniéndose a sí mismo como propósito, pero será el resultado de un salirse de sí de cada hombre, para poder ver las cosas desde el punto de vista del interés general. Es una relación de mando y obediencia pero sin intermediarios, donde el pueblo virtuoso dispone la ley como soberano que luego obedecerá como súbdito. Esto coloca a los ciudadanos en un estadio superior de una moral colectiva, en el puro carácter formal de la reciprocidad del contrato y de la ley auto-impuesta, que hace posible ser libres obedeciendo la ley de la que son autores.

Por eso la introspección, como forma de auto-conocimiento, es importante para poder hallar en cada uno de nosotros ese estado incontaminado, que Rousseau instalará en la infancia, en el que la voz de la naturaleza es conciencia de igualdad, porque la vida natural no admite desigualdad. Se evoca un estado previo a la sociedad, previo a las desigualdades que ha producido el progreso y el afán egoísta de los hombres, previo a los prejuicios adquiridos de las instituciones, la educación y las nacionalidades (que no hacen sino particularizar). Y ante la igualdad natural perdida, se accede no sólo a la igualdad de derecho lograda por el contrato, sino que además, apelando a la voz de nuestra conciencia, podremos acceder a la evidencia de la igualdad de los hombres, y sólo podremos querer para los otros lo que hemos de querer para nosotros y hemos de querer para nosotros lo que queremos para los demás.

Para ello sería necesario que la suma de los intereses particulares no fuese mayor que el interés común y que cada cual creyera ver en el bien de todos el mayor bien que pudiese esperar para sí mismo.²¹

20. En la crítica a la representación política de Rousseau, no admite que la voluntad pueda ser representada, dado que sólo se expresa en 1º persona, la voluntad es siempre un Yo quiero. Es posible percibir en este cuestionamiento un rasgo clásico, ya que es un punto de contacto con su crítica estética al teatro y a su vez ligada a la crítica a las morales heterónomas. En D'AURIA, A., *El pensamiento político*, Buenos Aires, Depalma, 1999.

21. ROUSSEAU, J.-J., *Discurso sobre la Economía Política*, Madrid, Tecnos, 1991, p. 42.

Es Rousseau un moralista: la unión moral del cuerpo político, es la voluntad general que logra que prevalezca el bien común por sobre los intereses particulares. Esta es la norma suprema que orienta el obrar del ciudadano virtuoso. Es la virtud el paradigma de la conducta política. Rousseau repudia el progreso, y en la búsqueda de un orden político virtuoso y austero, encuentra en el pasado histórico la autonomía y la austeridad de la *polis* griega y en el pasado antropológico, la igualdad del estado de naturaleza. Rousseau considera que teniendo en cuenta el carácter inacabado del hombre como un ser perfectible, un ser que responde a su medio, es posible que mediante el ejercicio activo de la voluntad general en la práctica política y la orientación por la educación, sería posible lograr que la voluntad de la ciudadanía hiciera que el egoísmo se tornara virtud.

BIBLIOGRAFÍA

- ARMSTRONG, Arthur H., *Introducción a la Filosofía Antigua*, Buenos Aires, Eudeba, 1966.
- BERLIN, Isaiah, *Libertad y Necesidad en la Historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1986.
- BLOOM, Alan, "Jean-Jacques Rousseau", en STRAUSS, Leo y CROUSEY, Joseph (comp.), *Historia de la Filosofía Política*, México, FCE, 1993.
- BOBBIO, Norberto, *Estudios de historia de la Filosofía: de Hobbes a Gramsci*, Madrid, Debate, 1991.
- D'AURIA, Aníbal, *El pensamiento político*, Buenos Aires, Depalma, 1999.
- , *Rousseau: su crítica social y su propuesta política*, Buenos Aires, La Ley, 2007.
- D'AURIA, Aníbal y BALERDI, Juan, *Estado y Democracia*, Buenos Aires, Docencia, 1996.
- HOBBS, Thomas, *Leviathan*, México, FCE, 1994.
- DE LA BOÉTIE, Étienne, *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2006.
- LOCKE, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Buenos Aires, Prometeo, 2005.
- MAQUIAVELO, Nicolás, *El príncipe*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1984.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Emilio o de la Educación*, Barcelona, Biblioteca de los grandes pensadores, 2002.
- , *El contrato social*, Madrid, El Ateneo, 2001.
- , *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Ed. El Ateneo, 2001.
- , *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Madrid, El Ateneo, 2001.
- , *Sueños de un paseante solitario*, Buenos Aires, Nuevo Siglo, 1977.
- , *Escritos sobre la paz y la guerra*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982.

- , *Cartas a Sofía. Correspondencia filosófica y sentimental*, Madrid, Alianza, 1999.
- , *Discurso sobre la Economía Política*, Madrid, Tecnos, 1991.
- SPINOZA, Baruch, *Tratado teológico-político*, México, Porrúa, 1982.
- , *Ética*, México, Porrúa, 1982.