

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

ESCUELA DE POSGRADO



EL CONCEPTO DE PROPIEDAD PRIVADA EN ROUSSEAU

**TESIS PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE MAGISTER EN
FILOSOFÍA**

AUTOR:

KARL HUMBERTO PALOMINO FLORES

ASESOR:

LEVY DEL AGUILA MARCHENA

ENERO, 2019

Resumen

La interpretación del concepto de propiedad en la obra de Rousseau resulta un asunto tremendamente controversial debido a que, por un lado, en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Rousseau elabora una profunda crítica a la propiedad privada, estableciendo a esta como una de las principales fuentes de degeneración humana, en su relato del proceso de surgimiento y consolidación de la desigualdad entre los hombres; por otro lado, en obras como *El contrato social* y *El discurso sobre economía política*, Rousseau procede a sostener que la propiedad es uno de los derechos sagrados sobre el cual se funda el orden civil. Ante dicho problema, los diversos intérpretes han optado por sostener que en realidad la aparente contradicción en la obra de Rousseau no es tal, sosteniendo que el foco de la crítica a la propiedad es la desigualdad y no la propiedad privada en sí misma. Esta tesis por su parte busca defender que la crítica de Rousseau a la propiedad no es solo por sus consecuencias, sino que opera en su concepto mismo. Por ello es que la propiedad privada en *El contrato social* y en *El discurso sobre economía política* debe ser entendida como propiedad pública y que lo único que es privado es su uso. Para defender esta tesis, primero se parte de establecer las consideraciones antropológicas de la obra de Rousseau. Luego se pasa a analizar su crítica a la propiedad privada y su relevancia en el surgimiento del Estado ilegítimo. Por último, se ofrece un análisis de sus consideraciones del Estado legítimo resaltando cómo es que debe entenderse el concepto de propiedad en el marco de dicho Estado.

A mi madre, por criarme para ser un buen hombre.

A mi abuelita, por su infinito amor.



Agradecimientos

Quiero agradecer a mis padres por confiar en este proyecto y darme las condiciones materiales necesarias para su realización. También a mi hermana por darme confianza y respaldo en las situaciones difíciles. A mi asesor Levy del Aguila, por el tiempo dedicado a esta tesis, sus comentarios y observaciones lograron que mi investigación pudiera alcanzar mayor precisión y desarrollo. A mis amigos Erik Alvarado, Marlon Rivas, Christian Caparó y Mario Sheing, por las largas conversaciones que me ayudaron a tener diversas perspectivas sobre los problemas acá discutidos. Por último, a Karem por el inmenso cariño y apoyo emocional brindado en el proceso de culminación de este trabajo.



Índice	1
Introducción	2
Capítulo 1: El buen salvaje	11
Subcapítulo 1: Concepción antropológica de Rousseau	12
Subcapítulo 2: Moralidad en Rousseau	36
Subcapítulo 3: El problema del mal	45
Capítulo 2: Crítica a la propiedad privada	68
Subcapítulo 1: El proceso de degeneración humano	69
Subcapítulo 2: La propiedad privada	89
Subcapítulo 3: Estado ilegítimo	113
Capítulo 3: La propiedad privada en <i>El contrato social</i>	135
Subcapítulo 1: El contrato social y la noción de voluntad general	136
Subcapítulo 2: La voluntad general y el Estado legítimo	158
Subcapítulo 3: Concepto de propiedad privada	189
Conclusiones	216
Bibliografía	220

Introducción

En la historia de la filosofía la cuestión de la propiedad se ha presentado como un asunto recurrente en todo proyecto que busque formular un análisis de las condiciones para alcanzar una sociedad justa, por lo cual la relación entre la justicia y la propiedad viene siendo tematizada desde la obra de Platón¹ hasta la obras de filósofos contemporáneos como Robert Nozick² y G.A. Cohen³. Ahora bien, la propiedad en tanto concepto social implica una serie de relaciones normativas entre los sujetos y los objetos del mundo externo; y respecto a ella puede identificarse por lo menos tres formas: propiedad común, propiedad colectiva y propiedad privada⁴. El primer tipo de propiedad se caracteriza por establecer el libre acceso y disposición de un bien por parte de todos los miembros de una determinada sociedad estableciendo restricciones en relación a que estos bienes continúen siendo accesibles para todos los miembros de la sociedad; en el segundo caso, la comunidad toma un rol más relevante en virtud de cómo ha de utilizarse un determinado bien en relación a fines establecidos por mecanismos colectivos de deliberación; por último, la propiedad privada por su parte atribuye autoridad absoluta de la disposición de un bien a un individuo o conjunto de individuos, de modo que los fines que estos persigan pueden ser indiferentes a los fines del propio Estado⁵.

¹ Cf. Platón, *República*, traducción de Conrado Eggers Lan, Madrid: Gredos, 1988, Libro V.

² Cf. Nozick, Robert, *Anarquía, Estado y utopía*, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1988.

³ Cf. Cohen, G. A, *Self-ownership, freedom, and equality*, New York: Cambridge University Press, 1995.

⁴ Cf. Waldron, Jeremy, "Property and Ownership", en: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/property/>>.

⁵ Loc. cit.

Las reflexiones sobre la propiedad han dado lugar a dos asuntos relevantes: por un lado, si esta categoría tiene sentido y debe seguir siendo empleada en la discusión política o económica; por otro lado, en caso esta categoría sea relevante, que régimen de propiedad es legítimo o, en todo caso, preferible para el bienestar social⁶. Sobre el primer asunto, el escepticismo respecto a la propiedad proviene de la idea de que ella no es más que un conjunto de derechos, libertades y capacidades, tan variable en diferentes contextos que no tiene sentido hablar de un concepto único de propiedad –algo a lo que John Christman llama visión completamente desagregada de la propiedad⁷. El segundo asunto y de mayor interés se ha centrado principalmente en si el régimen de propiedad privada es realmente legítimo y debe ser protegido o, en todo caso, cambiado por un modelo alternativo que materialice de una mejor manera la justicia. Jeremy Waldron identifica dos estrategias para la legitimación de la propiedad privada: una basada en los derechos de los individuos y otra basada en la utilidad social⁸. La primera estrategia se caracteriza por sostener que el interés individual considerado en sí mismo es suficientemente importante desde un punto de vista moral para permitir la posesión exclusiva de un determinado bien⁹, mientras que la segunda en cambio apunta a sostener que se logra una mayor felicidad o bienestar general cuando los bienes o medios de producción son poseídos y controlados por individuos particulares más que por el Estado o la comunidad¹⁰.

La segunda estrategia de legitimación de la propiedad privada se enfrenta al cuestionamiento constante de si realmente una economía basada en ella puede materializar efectivamente la promesa de un mayor bienestar general, por ejemplo: según en un informe realizado por la Oxfam publicado el 2018, el 1% de la población acapara el 82% de la riqueza producida a nivel mundial y la mitad más pobre no ha logrado

⁶ Si bien que un régimen de propiedad sea preferible para lograr mayor bienestar social puede contar en favor de su legitimidad, la diferencia es pertinente en virtud de que existen estrategias de legitimación que son indiferentes a la promoción de un mayor bienestar social.

⁷ Cf. Christman, John, *The Myth of Property: Toward an Egalitarian Theory of Ownership*, Oxford: Oxford University Press, 1994, p. 20. Christman discute de manera profunda si realmente es posible prescindir del concepto de propiedad, cf. *ibid.*, pp. 21-22.

⁸ Waldron identifica a Locke y Hegel como expositores de la primera estrategia de legitimación de la propiedad privada, y a Demzets y Von Mises como expositores de la segunda. Cf. Waldron, Jeremy, *The Right to Private Property*, Oxford: Clarendon press, 1988. Por otra parte, Christman establece una distinción entre estrategias directas o indirectas. Para Christman, la primera estrategia apunta a sostener que se justifique la propiedad privada por sí misma, mientras que la segunda estrategia enfoca en los resultados de su existencia. La diferencia con la propuesta de Waldron es que las estrategias directas de legitimación pueden apoyarse en una aproximación consecuencialista de la ética. Cf. Christman, John, *The Myth of Property: Toward an Egalitarian Theory of Ownership*, p. 43.

⁹ Cf. Waldron, Jeremy, *The Right to Private Property*, op.cit., 1988, p. 3.

¹⁰ Cf. Waldron, Jeremy, *The Right to Private Property*, op.cit., 1988, p. 6.

beneficiarse en absoluto¹¹. Puesto que la sociedad contemporánea descansa en la propiedad privada, esto sugiere que una defensa de la misma que pretenda apoyarse en los resultados producidos por dicha institución no resulta satisfactoria. Ahora bien, ante el problema de la gran desigualdad económica internacional se puede responder desde una perspectiva negacionista que esto no es un problema, o bien desde una perspectiva cínica que se trata del precio necesario a pagar por el crecimiento económico¹². Por otro lado, se puede responder al problema de la desigualdad económica internacional desde una perspectiva crítica que sostiene que dicha realidad necesita una revisión detallada de la estructura social que la hace posible. En la actualidad dicha revisión si bien ha ido por diversos derroteros buscando proponer nuevos mecanismos de redistribución para combatir la pobreza, no parece dedicar la fuerza suficiente a discutir si realmente el problema parte o no de la institución de la propiedad privada¹³. Si bien es cierto que los mecanismos de redistribución atienden al problema, y probablemente hacen que muchas sociedades estén mejor que aquellas que no los emplean, la duda respecto a la pertinencia del régimen de propiedad y si este debe conservarse o modificarse, sigue presente.

Por su parte, la primera estrategia de legitimación de la propiedad privada, ante una realidad que evidencia los claros límites de una economía de mercado para poder maximizar el bienestar general, busca construir un caso que establezca a la propiedad privada como un derecho que las personas poseen independientemente de las consecuencias. Esto se ha hecho por medio de argumentos que parten de los derechos naturales, la libertad o la recompensa moral¹⁴. Una de las formas más características de plantear estos argumentos es apelar al concepto de propiedad de uno mismo (*self-ownership*) y lograr construir a partir de él una defensa del derecho a poder apropiarse de los bienes del mundo externo¹⁵. Dicha estrategia es claramente puesta en cuestión por autores como G.A. Cohen, quien ofrece un detallado análisis para negar que es posible establecer dicha derivación de forma convincente¹⁶.

¹¹ <https://www.oxfam.org/es/sala-de-prensa/notas-de-prensa/2018-01-22/el-1-mas-rico-de-la-poblacion-mundial-acaparo-el-82-de-la>.

¹² Un ejemplo de esta visión puede encontrarse en la obra de Tomasi, *Cf.* Tomasi, John, *Free Market Fairness*, Princeton: Princeton University Press, 2012.

¹³ El principio de la diferencia de Rawls, se muestra indiferente a dicha cuestión. *Cf.* Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 256.

¹⁴ *Cf.* Christman, John, *The Myth of Property: Toward an Egalitarian Theory of Ownership*, p. 7.

¹⁵ Esta estrategia puede hallarse en la obra de Robert Nozick, *cf.* Nozick, Robert, *Anarquía, Estado y utopía*, *op. cit.*, 1988.

¹⁶ *Cf.* Cohen, G. A., *Self-ownership, freedom, and equality*, *op.cit.*, pp. 80-81. Vale la pena tener en consideración las propuestas de autores como Michael Otsuka, que, en contraste con Cohen, defiende la

Ya sea en su primera o segunda forma, las estrategias de legitimación del derecho de propiedad privada, siempre retornan a los clásicos de la modernidad filosófica y por tanto es importante enfocarse en dichos planteamientos para poder evaluar la discusión contemporánea e incluso encontrar en la reflexión de los filósofos modernos herramientas nuevas que permitan tener una perspectiva distinta de la cuestión. Por ese motivo, la presente tesis vuelve la mirada a la obra de uno de los más famosos críticos de la propiedad privada en dicha etapa de la historia de la filosofía: Jean Jaques Rousseau.

Dentro de los desarrollos propios de los más grandes exponentes del contractualismo moderno, la obra de Rousseau destaca por presentar una detallada crítica a la institución de la propiedad privada como elemento clave para comprender el proceso de degeneración de la humanidad. Esto contrasta de manera notable con proyectos filosóficos como el John Locke que busca hacer de esta institución un derecho natural sobre el cual fundar las bases de la sociedad¹⁷.

En la filosofía de Rousseau puede observarse una interesante transición entre un planteamiento crítico de las teorías contractualistas de la tradición liberal anglosajona (Hobbes y Locke), enfocado en la noción de desigualdad originada por la aparición de la propiedad privada, presente en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, y la propuesta republicana elaborada en *El contrato social* que plantea una forma de asociación que supere las propuestas liberales, estableciendo un fuerte énfasis en la relación entre libertad e igualdad, donde el planteamiento de Rousseau da un lugar central al análisis de la institución de la propiedad privada.

Esta cuestión ha llevado a que la comprensión de la propiedad privada en la filosofía de Rousseau sea vista por los estudiosos ya sea como misteriosa e incluso como paradójica. No es claro cómo la constitución de la propiedad privada defendida en *El contrato social* y su *Discurso de economía política* no es vulnerable a las críticas realizadas en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, en el cual Rousseau atribuye a la institución de la propiedad privada la responsabilidad de la degeneración de los seres humanos consolidada en la institución del Estado. Esta cuestión

importancia del concepto de propiedad de uno mismo, pretendiendo reconciliarlo con un principio de igualdad. Para más información, cf. Otsuka, Michael, “*Libertarianism without Inequality*”, Oxford: Oxford University Press, 2003.

¹⁷ Cf. Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Madrid: Tecnos, 2006.

ha llevado a que estudiosos como McAdam¹⁸, Talmon¹⁹ y Hanley²⁰ consideren sus planteamientos como contradictorios.

Podría decirse al respecto que el planteamiento de Rousseau, más allá de ser contradictorio, procede a desechar las consideraciones del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, estableciendo en enfoque completamente distinto que no busca ser coherente con su obra posterior²¹. Esto podría justificarse en el hecho de que Rousseau mismo en el inicio de *El contrato social* se niega a brindar una explicación de la desigualdad al señalar: “¿Cómo se ha producido este cambio? Lo ignoro. ¿Qué es lo que puede hacerlo legítimo? Creo poder resolver esta cuestión”²². Pero también podría también leerse la anterior cita como una muestra de desinterés de Rousseau por la cuestión tratada en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, lo que si bien favorece la lectura de la ruptura entre ambas obras, no cierra la posibilidad de pretender que ambos enfoques temáticamente distintos al final converjan en una postura unificada²³.

Debido a lo señalado, la presente tesis tiene como objetivo ofrecer una propuesta de superación de la paradoja de la propiedad presente en la propia obra de Rousseau. Dicha paradoja ha intentado ser resuelta por autores como David Siroky, Hans-Jorg Sigwart²⁴, Chris Pierson²⁵ e Ethan Putterman²⁶, apelando a que la crítica de Rousseau a la propiedad privada está enfocada en atacar el problema de la desigualdad y la pobreza, más no a la propiedad privada en sí misma. Esta lectura es claramente atractiva y hace posible reconciliar la obra del ginebrino con una visión más liberal que lo aleje del fantasma del totalitarismo que algunas interpretaciones habían proyectado sobre él²⁷. Más a

¹⁸ Cf. McAdam, James, “Rousseau: The Moral Dimensions of Property”, en: Parel, Antonio y Flanagan, Thomas, *Theories of Property: Aristotle to the Present*, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1979, pp. 185-186.

¹⁹ Cf. Talmon, J.L., *The Origins of Totalitarian Democracy*, New York: Praeger, 1960.

²⁰ Cf. Hanley, Ryan, “Political Economy and Individual Liberty”, en: Grace, Eve y Kelly, Christopher, *The Challenge of Rousseau*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

²¹ Cf. Wokler, Robert, *Rousseau: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 80.

²² Rousseau, Jean Jaques, *Del Contrato social*, Madrid: Alianza editorial, 1990, p. 32.

²³ Debo esta observación al profesor Levy del Aguila.

²⁴ Cf. Siroky, David y Sigwart, Hans-Jorg, “Principle and Prudence: Rousseau on Private Property and Inequality”, en: *Polity* Vol. 46, N° 3, 2014, pp. 381-406.

²⁵ Cf. Pierson, Chris, “Rousseau and the paradoxes of property”, en: *European Journal of Political Theory*, Vol. 12, N°4, 2013, pp. 409-424.

²⁶ Cf. Putterman, Ethan, “The role of public opinion in Rousseau’s conception of property”, en: *History of Political Thought*, Vol. 20, N° 3, 1999, pp. 417-437.

²⁷ Cf. Berlin, Isaiah, *La traición de la libertad: seis enemigos de la libertad humana*, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2004.

consideración de la presente investigación dicha interpretación no logra ser una resolución satisfactoria de la paradoja, pues no logra realmente dar cuenta de que la crítica de Rousseau a la propiedad privada no es solo una crítica a las consecuencias funestas de esta, sino una crítica al problema conceptual que esta entraña. Por otra parte, si bien es legítimo desear hacer del ginebrino un autor que no caiga dentro de los precursores intelectuales de los horrores del totalitarismo en el siglo XX, habría que preguntarse si realmente el modelo totalitario representa lo que Rousseau tenía en consideración en sus consideraciones acerca del Estado y la voluntad general, tópicos regularmente asociados a dicha interpretación.

La obra de Rousseau, como Andrew Levine acertadamente interpreta, es una propuesta que parte de un individualismo progresivo, es decir parte de un análisis que toma como hipótesis el hecho de que los hombres son entidades que establecen relaciones extrínsecas entre ellos al formar una sociedad, pero al momento de unirse todos en un Estado, las relaciones entre los que componen el cuerpo social cambian y pasan a establecerse como relaciones intrínsecas, es decir, cada uno de los miembros de la sociedad pasa a ser parte de un todo más grande en el cual sus intereses se ven materializados²⁸. Este punto tan controversial para las lecturas moderadas de Rousseau no puede pasar desapercibido, si realmente se desea tener en la obra del ginebrino algo más que una versión descafeinada de Locke, es decir, un defensor de la propiedad privada atento a que esta no perjudique a los demás pero permitiendo la libre disposición de esta en ausencia de sus efectos negativos.

La propuesta de esta tesis es por tanto una exploración de las principales obras del ginebrino en favor de evidenciar que es posible una resolución alternativa de la paradoja, y dicha resolución parte de sostener que aquello a lo que Rousseau denomina propiedad debe entenderse como un fideicomiso, es decir, algo de lo que los miembros del Estado pueden disponer sin por ello ser realmente propietarios en sentido estricto.

La tesis está compuesta por tres capítulos, dos de ellos preparatorios y uno de ellos de naturaleza conclusiva. El primero de ellos será una reflexión acerca de la noción de buen salvaje. En dicho capítulo se establecerán los presupuestos antropológicos de la obra de Rousseau, así como elementos claves de su psicología moral. Para dicho objetivo se

²⁸ Cf. Levine, Andrew, "Beyond justice: Rousseau against Rawls", en: *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 4, N° 2, 1977, p. 137.

procederá a revisar principalmente el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* y el *Emilio*, al ser las obras donde dicha reflexión es realizada con mayor detalle y precisión. El segundo capítulo es una discusión acerca de la crítica de Rousseau a la propiedad privada, y buscará brindar un análisis del proceso de degeneración humana y el papel que juega la propiedad privada en él. Se buscará con ello dejar clara la crítica de Rousseau a dicha institución y el porqué de la centralidad de esta en la obra de Rousseau. Se pondrá en todo este capítulo un énfasis marcado en el contraste con Hobbes y Locke, siendo este último el objetivo principal del análisis comparativo. El énfasis en Locke se debe a la conexión que realiza Locke entre la defensa de la propiedad privada y la legitimidad del Estado. Dicha conexión es identificada por Rousseau como un mecanismo que termina sometiendo a la sociedad a una instancia de mayor opresión y eventual despotismo, que justamente la propuesta lockeana buscaba evitar. Se ofrece en este capítulo una explicación detallada de cómo la positivación del derecho de propiedad no es más que una continuación del estado de guerra de todos contra todos. Todo este proceso evaluativo tomará como objeto de análisis principal al *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*.

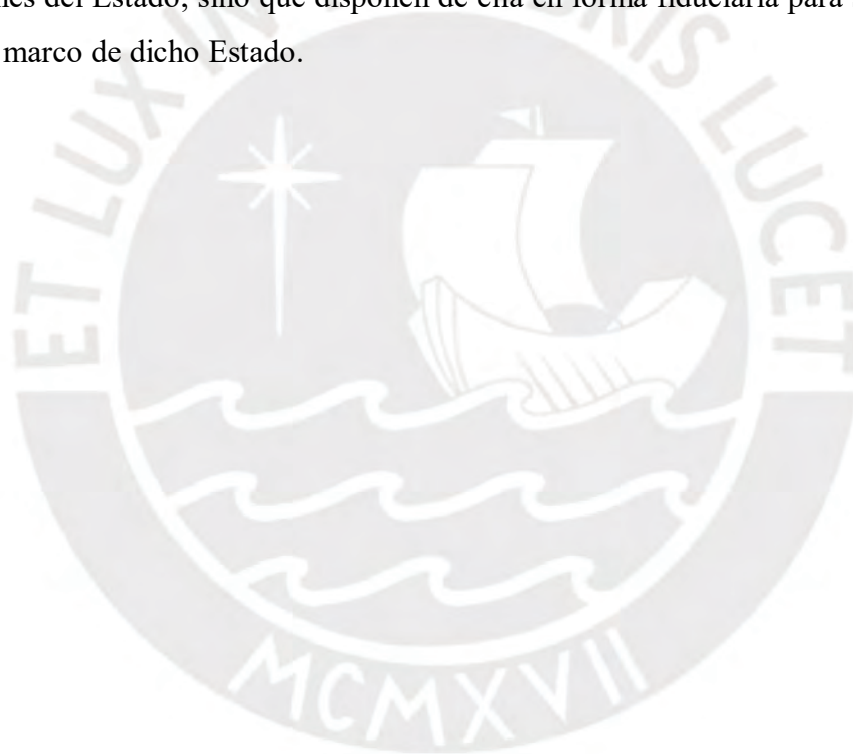
El último capítulo aborda las condiciones de establecimiento y preservación de un Estado legítimo. El contraste clave entre la propuesta de Rousseau respecto a otros teóricos contractualistas es la enajenación total de cada uno de los miembros a la comunidad. El contrato se presenta como el momento fundacional de la comunidad a la cual todos los involucrados entregan todo su ser, para luego reencontrarse a sí mismos y sus propios intereses en la misma comunidad. Este paso se presenta como un proceso necesario en el proyecto de reconciliar las diferentes afirmaciones de Rousseau sobre la propiedad privada, y requiere de una comprensión clara de los conceptos de libertad e igualdad planteados en *El contrato social*. Uno de los puntos más interesantes de la propuesta de Rousseau en contraste con una aproximación netamente liberal es la necesidad de una realización material de ambos conceptos. Mi análisis posteriormente se detendrá en explicar el concepto de voluntad general, lo cual parte de contrastarlo con la noción de voluntad de particular y voluntad de todos. El objetivo en dicho paso es establecer la voluntad general como el elemento clave en el cual todos los que conforman el Estado encuentra su propio interés. Este análisis deja claro que el proceso deliberativo planteado en *El contrato social* no es solo un mecanismo de articulación mínima de aquello que todos desean en común, sino da lugar a la búsqueda individual del bien de todos los que

forman la sociedad. El punto clave del proceso deliberativo rousseauiano es el requisito de que todos los involucrados no busquen que la ley refleje lo que es bueno para ellos tomado individualmente, sino para toda la comunidad de la cual son parte.

La cuestión de la propiedad privada se presenta al final de esta tesis desde una mirada a las interpretaciones contemporáneas sobre la concepción de propiedad privada en Rousseau. A diferencia de las lecturas actuales que sostienen la idea de que Rousseau maneja lo que en esta tesis llamo un concepto de “propiedad privada débil”, la cual consiste en que, si bien el Estado legítimo de Rousseau parte de darle un gran peso al Estado respecto a la regulación de la propiedad privada, este Estado confiere a los individuos ciertos márgenes pequeños de libertad irrestricta sobre los bienes de los particulares. El argumento parte de la observación de que una de las principales preocupaciones sobre propiedad privada es que esta genera una fuerte desigualdad entre los miembros de la sociedad. Por dicho motivo, consideran que el objetivo del Estado es establecer restricciones al uso de la propiedad y a evitar el surgimiento de desigualdades económicas significativas que puedan repercutir en dañar la posibilidad de que sea la voluntad general la que gobierne en dicho Estado. Pero si bien la observación al respecto es correcta, pues la propiedad privada engendra ingentes desigualdades, la crítica de Rousseau a la propiedad privada no es solo respecto a sus efectos, sino que también es una crítica de naturaleza conceptual, es decir, que la propiedad privada como tal no existe fuera de los márgenes de un Estado que le dé su positividad. Esto claramente es controversial, pero se entiende mejor respecto a dos cuestiones clave, y es que en la obra de Rousseau hay una distinción implícita entre propiedad privada de los medios de producción y bienes de consumo. En el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*²⁹, Rousseau da lugar a una crítica conceptual de la propiedad privada sobre los medios de producción, estableciendo la ausencia de su legitimidad. Es cierto que, respecto a los bienes de consumo, Rousseau concede que estos pertenecen a la persona en virtud del trabajo ejercido en ellos, pero esta justificación se ofrece en los mismos términos sobre algunos medios de producción como la tierra. La interpretación que proponemos en esta tesis es que lo que realmente ocurre con bienes como la tierra, que vendría a ser un medio de producción es que estos bienes son, en realidad, propiedad pública.

²⁹ En lo que sigue de esta tesis me referiré al *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* como *Segundo discurso*.

La idea de sostener que los bienes como la tierra son propiedad pública hace más sentido a las cláusulas de asociación que consisten justamente en la enajenación total de los miembros de la sociedad. Se da así un movimiento que va en la siguiente ruta: los bienes pasan al Estado y, siendo del Estado, se da paso a poder disfrutar de estos en una proporción razonable. Esto último es clave porque la enajenación de los bienes y la posterior recuperación de ellos parten de ciertas condiciones que el Estado establece para poder dar pie al retorno de dichos bienes a los poseedores de estos. Ahora bien, este retorno no se hace con una lógica de propiedad privada de libre disposición en tanto no se perjudique a otros, sino más bien que el brindar los bienes tiene como objetivo establecer vínculos y responsabilidades de los particulares para con el Estado; es decir, la propiedad no es algo que los particulares puedan reclamar como algo poseído fuera de las disposiciones del Estado, sino que disponen de ella en forma fiduciaria para sus propios fines en el marco de dicho Estado.



Capítulo 1

El buen salvaje

El presente capítulo tiene como objetivo ofrecer una aproximación a la comprensión que tiene Rousseau acerca del ser humano y la relación entre su naturaleza y los males que él identifica en la sociedad. En la famosa iluminación de Vincennes, Rousseau señaló lo siguiente:

Fui a ver a Diderot, entonces prisionero de Vincennes [por un delito de prensa]; tenía en mi bolsillo un *Mercure de France* que me puse a hojear durante el camino. Caí sobre el tema de la Academia de Dijon que dio lugar a mi primer escrito. Si alguna vez algo se ha parecido a una inspiración súbita, fue el movimiento que en mí se produjo ante aquella lectura; de golpe siento mi espíritu deslumbrado por mil luminarias; multitud de ideas vivas se presentaron a la vez con una fuerza y una confusión que me arrojó en un desorden inexpresable; siento mi cabeza tomada por un aturdimiento semejante a la embriaguez. Una violenta palpitación me oprime, agita mi pecho; al no poder respirar mientras camino, me dejo caer bajo uno de los árboles de la avenida, y paso media hora en tal agitación que al levantarme percibo toda la parte delantera de mi traje mojada por mis lágrimas sin haber sentido que las derramaba. ¡Oh, señor, si alguna vez hubiera podido escribir la cuarta parte de lo que vi y sentí bajo aquel árbol, con qué claridad habría hecho ver todas las contradicciones del sistema social, con qué fuerza habría expuesto todos los abusos de nuestras instituciones, con qué sencillez habría demostrado que el hombre es naturalmente bueno y que sólo por las instituciones se vuelven malvados los hombres!³⁰

³⁰ Rousseau, Jean Jaques, “Cartas a Malesherbes”, en: *Las ensoñaciones del paseante solitario*, Madrid: Alianza editorial, 2008, pp. 235-236.

Dicha descripción, constantemente citada, expresa una de las tesis más controversiales defendidas por Rousseau: “el hombre es naturalmente bueno”. Al respecto de esta idea, toda investigación sobre el pensamiento de Rousseau debe poder brindar un panorama de la misma y cómo se articula con aquello que se desea estudiar. En este capítulo se realizarán tres tareas: en primer lugar, se buscará desarrollar la concepción antropológica de Rousseau que está detrás de dicha afirmación. Luego de ello, se ofrecerá un panorama de cuál es la intención de Rousseau al afirmar una característica de este tipo para dicho hombre natural. Por último, se ofrecerá las consideraciones de Rousseau respecto al surgimiento del mal moral. Las tres tareas tienen el objetivo de preparar el terreno para la evaluación de la crítica de Rousseau a la propiedad privada, pero las alusiones a la misma serán solo realizadas al final de este capítulo.

Subcapítulo 1: Concepción antropológica de Rousseau

Rousseau, en el *Segundo discurso*, busca brindar una respuesta a la siguiente pregunta formulada por la Academia de Dijon: ¿cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres? y ¿está autorizada por ley natural?³¹ Para la respuesta a dicha pregunta, Rousseau va a establecer un análisis profundo sobre la naturaleza humana, buscando distanciarse de las aproximaciones brindadas por autores como Hobbes y Locke, respecto a la misma.

Para Rousseau, no es posible una comprensión adecuada de la propiedad privada si no se entiende las implicancias de la desigualdad originada por esta en la naturaleza humana, lo cual requiere tener en consideración una determinada antropología. Para este propósito, iniciaremos la discusión estableciendo la crítica de Rousseau a las concepciones tradicionales de estado naturaleza, posteriormente se desarrollará en qué consisten las facultades humanas y por último se abordará el tema de las disposiciones naturales.

a) Crítica a las concepciones tradicionales del estado de naturaleza

Rousseau inicia el *Segundo discurso* estableciendo la importancia de comprender la naturaleza humana para poder responder del modo adecuado a la pregunta formulada por la academia de Dijon. Dicha necesidad de comprensión pasa por una consideración

³¹ Cf. Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, en: Rousseau, Madrid: Gredos, 2011, p. 135.

fundamental y es el hecho de que el hombre con el proceso y transcurso del tiempo ha sido sometido a una serie de cambios que hacen que la pregunta por aquello que es natural en él sea difícil de rastrear:

¿Pues cómo conocer la fuente de la desigualdad entre los hombres si no se empieza por conocer a los hombres mismos? ¿Y cómo conseguirá el hombre verse tal y como lo formo la naturaleza, a través de todos los cambios que la sucesión del tiempo y de las cosas ha debido producir en su constitución original, y discernir lo que hay en él de primigenio de lo que las circunstancias y sus progresos han añadido o cambiado en su estado primitivo? Semejante a la estatua de Glauco, que el tiempo, el mar y las tempestades habían desfigurado de tal suerte que parecía más bien una fiera que un dios, el alma humana, alterada en el seno de la sociedad por mil causas perpetuamente renovadas, por la adquisición de un sinnúmero de conocimientos y de errores, por los cambios sobrevenidos en la constitución de los cuerpos y por el conflicto constante de las pasiones, ha cambiado, por así decirlo, de apariencia hasta el punto de resultar casi irreconocible, y en vez de un ser que obra siempre conforme a principios ciertos e invariables, en vez de aquella celeste y majestuosa simplicidad que su autor imprimió en ella, sólo encontramos ya el disforme contraste de la pasión que cree razonar y del entendimiento que delira.³²

Rousseau parte en ese sentido de una consideración importante. La naturaleza humana, si bien puede tener elementos constantes³³, actualmente se haya revestida por una serie de características tales que al enraizarse progresivamente por las costumbres y las leyes de las diversas sociedades han transformado de tal modo al hombre que el descubrimiento de dichas características es un empresa que requiere un cuidado que otros autores (que han reflexionado sobre el estado de naturaleza) no han empleado.

Dicha cuestión anteriormente señalada tiene en su núcleo el riesgo de no realizar un adecuado discernimiento entre aquello que ha sido producto de la sociedad o asociación humana y lo que se puede calificar como natural en el hombre. Es más, Rousseau es consciente que su empresa no tiene un carácter de reconstrucción histórica basada en un rastreo histórico de las características de un estado natural³⁴. Si bien Rousseau apoyará muchas de sus consideraciones en cierta evidencia empírica³⁵, brindada por los diferentes

³² *Ibid.*, p. 127.

³³ Este punto será retomado en las dos últimas secciones de este subcapítulo cuando abordemos las facultades y disposiciones naturales.

³⁴ Cf. Levine, Andrew, *The general will: Rousseau, Marx, communism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 38.

³⁵ Esta cuestión es identificada por Neuhausser al señalar: “At the same time it must not be forgotten that the *Second Discourse* abounds with empirical examples from historical and anthropological sources that appear to be offered as evidence for the hypothetical history it proposes. Before ending our reconstruction of the *Second Discourse*, then, we must take up the matter of why empirical facts of this kind are nevertheless relevant to a history that takes itself to be only conjectural and hypothetical”. (Neuhausser,

testimonios que tienen como origen el caso del colonialismo europeo en América, lo que Rousseau va a plantear es un análisis de tipo genealógico en el cual apela a una historia conjetural como el mismo sugiere en la siguiente cita:

No se figuren, pues, mis lectores que me atrevo a vanagloriarme de haber visto lo que tan difícil me parece ver. He iniciado algunos razonamientos, he aventurado algunas conjeturas, no tanto con la esperanza de resolver el problema como la intención de aclararlo y reducirlo a sus verdaderos términos.³⁶

Rousseau no pretende establecer con el *Segundo discurso* un recuento exacto del estado de naturaleza, sino que este tiene el objetivo de funcionar como un dispositivo analítico que Neuhouser describe del siguiente modo:

As an analytic device that separates out the different independent and fundamental endowments of human individuals (in abstraction from all social circumstances) that must be presupposed and brought together in order to comprehend the basic features of all actual forms of human life as we know it in its astounding variety.³⁷

En este sentido, dicho dispositivo analítico no pretende ser una descripción de un estado en el cual los hombres han vivido en sentido estricto, sino de sostener cómo es posible comprender al hombre al margen de todas las relaciones socialmente constituidas a lo largo del tiempo. Es por ello que Rousseau señala de modo explícito lo siguiente:

No es empresa liviana el deslindar lo que hay de originario y de artificial en la naturaleza actual del hombre, y conocer bien un estado que ya no existe, que tal vez nunca ha existido, que probablemente no existirá jamás, y del que no obstante es necesario tener nociones precisas para juzgar bien sobre nuestro estado presente.³⁸

Nótese la diferencia con la postura de Locke quien sostiene que el estado de naturaleza es todo aquel en el cual el hombre se haya gobernado por la ley natural y que dicho estado

Frederick, *Rousseau's Critique of Inequality: Reconstructing the Second Discourse*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, pp. 62-63).

³⁶ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, p. 128.

³⁷ Neuhouser, Frederick, *Rousseau's Critique of Inequality*, *op. cit.*, p. 48.

³⁸ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, en: *Rousseau*, *op. cit.*, p. 129.

incluso puede rastrearse en la sociedad política³⁹ y en la historia⁴⁰, o en el caso de Hobbes que establecerá que el estado de naturaleza se haya presente siempre que se carezca de una autoridad capaz de atemorizarlos a todos⁴¹. En el caso de Rousseau su apelación al estado de naturaleza busca establecer un análisis transicional entre aquello que fue constituido de modo artificial y contingente, y aquello natural que se encuentra a la base de dicha contingencia. Uno podría cuestionar esto señalando que, en repetidas ocasiones, Rousseau al referirse a los habitantes de América identifica en ellos características que son propias del estado de naturaleza, y en ese sentido su mecanismo no es meramente analítico.

Dicha posible observación no tiene relevancia: Rousseau no afirma que este estado no exista o que no haya existido, solo no se compromete con su existencia o con describirlo en todos los detalles empíricos propios de una observación del mismo. Su análisis en ese sentido busca establecer un punto de partida plausible que brinde una explicación no naturalista de la desigualdad (de tipo moral⁴²) entre los hombres. Hay en ese sentido un compromiso con la posibilidad actual del estado de naturaleza, pero no necesariamente con la realidad histórica del mismo⁴³. Ahora bien, se puede resaltar que en el caso de Hobbes se emplea también el estado de naturaleza como un dispositivo analítico que tiene como objetivo brindar una imagen de la naturaleza humana, una vez esta es liberada de

³⁹ “Y así es como cada hombre, en el estado de naturaleza, tiene el poder de matar a un asesino, para disuadir a otro de cometer la misma injuria, la cual no admite reparación, sentando ejemplo en lo que se refiere al castigo que debe aplicársele; y tiene también el poder de proteger a los hombres de los ataques de un criminal que, habiendo renunciado a hacer uso de la razón –esa regla y norma común que Dios ha dado a la humanidad–, ha declarado la guerra a todo el género humano al haber cometido injusta violencia matando a uno de sus miembros; y, por lo tanto, puede ser destruido como si fuera un león, un tigre o una de esas bestias salvajes entre las cuales los hombres no pueden vivir ni encontrar seguridad”. (Locke, John, *op. cit.*, pp. 16-17).

⁴⁰ “Hay otras promesas y convenios que los hombres pueden hacer entre sí, sin dejar por ello el estado de naturaleza. Las promesas y compromisos de trueque, etc., entre los dos hombres en la isla desierta mencionados por Garcilaso de la Vega en su Historia del Perú, o entre un suizo y un indio en las selvas de América, los obligan a ambos, aunque siguen hallándose en un estado de naturaleza el uno con respecto al otro. Pues la sinceridad y la fe en el prójimo son cosas que pertenecen a los hombres en cuanto tales, y no en cuanto miembros de una sociedad”. (*Ibid.*, p. 20). Para una discusión detallada de esta cuestión, cf. Seagrave, S. Adam, “Locke on the Law of Nature and Natural Rights”, en: Stuart, M. (ed.), *A Companion to Locke*, Wiley-Blackwell, 2016.

⁴¹ “La GUERRA no consiste solamente en las batallas o en el acto de luchar, sino en un período en el que la voluntad de confrontación violenta es suficiente declarada (...) la naturaleza de la guerra no está en una batalla que de hecho tiene lugar, sino en una disposición a batalla durante todo el tiempo en que no haya garantías de que deba hacerse lo contrario. Todo otro tiempo es tiempo de PAZ”. (Hobbes, Thomas, *Leviatán: o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 115).

⁴² Esta cuestión será abordada en *infra*, capítulo 1, subcapítulo 3.

⁴³ Cf. Evrigenis, Ioannis D., “Freeing man from sin: Rousseau on the natural condition of mankind”, en: Christie McDonald, Stanley Hoffmann, *Rousseau and Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 10.

una autoridad que la gobierne. Ante esto, la diferencia con la propuesta de Rousseau será que este último tomará en consideración el proceso de transformación de la naturaleza humana en el proceso de interacción social que lleva a la constitución de una serie de facultades que Hobbes asume como naturales⁴⁴.

¿Cuál es el motivo que lleva a Rousseau a explicar la desigualdad apelando al estado de naturaleza? ¿Por qué no atribuir dicho fenómeno a la propia constitución de la naturaleza humana? Rousseau es consciente de que es posible brindar una explicación de este tipo. Es en este punto donde tenemos que formular la siguiente cuestión que nos acompañará en la discusión de todo el capítulo: ¿es la tesis de la bondad natural de los hombres la que lleva a Rousseau a brindar una explicación no naturalista de la desigualdad?, o ¿es la explicación no naturalista de la desigualdad la que justifica la tesis de la bondad natural de los hombres?, o ¿son dos tesis recíprocamente complementarias?

A nivel del *Segundo discurso*, la respuesta a estas preguntas puede ser formulada del siguiente modo. Rousseau sostiene que el hombre es bueno por naturaleza, y para lograr demostrar esto, requerirá brindar una explicación no naturalista de la desigualdad. Si Rousseau logra demostrar que la desigualdad es un fenómeno no natural, y que esta es la causa del mal moral, entonces se confirmaría que el hombre es bueno por naturaleza. Ahora bien, es preciso señalar que esta caracterización del hombre como bueno por naturaleza no se refiere a que el hombre es un agente moralmente bueno. La noción de bondad natural tendrá una caracterización bastante más laxa⁴⁵. Es preciso resaltar que el hombre natural no es un agente moralmente bueno en los términos de, por ejemplo, ser capaz de formular imperativos categóricos de modo instintivo⁴⁶.

Antes de continuar, procederemos con la evaluación de la crítica de Rousseau a los enfoques alternativos del estado de naturaleza. Dicha crítica pasará por el diagnóstico de la ley natural que se haya presente en los enfoques contractuales modernos más

⁴⁴ James Delaney plantea esto de la siguiente manera: “When Hobbes describes man in the state of nature, he simply does not go back far enough, for he attributes complicated forms of thought to natural man that Rousseau claims could not have been in any way useful to him. These kinds of abilities are part of the process of self-perfection, and take an extremely long time to come about”. (Delaney, James, *Rousseau and the Ethics of Virtue*, New York: Continuum, 2006, p. 53). El punto de Delaney será abordado de modo más detallado cuando nos enfoquemos en el tema de la perfectibilidad.

⁴⁵ Abordamos la comprensión de la bondad natural con detalle en *infra*, capítulo 1, subcapítulo 2.

⁴⁶ A lo anterior es pertinente añadir que Rousseau apelará a otras estrategias para demostrar la bondad natural, que no requerirán el análisis del surgimiento del mal moral como un fenómeno exógeno a la naturaleza humana. Esta cuestión será vista cuando evaluemos la cuestión del sentimiento de existencia en el siguiente subcapítulo.

importantes (Hobbes y Locke⁴⁷). Rousseau inicia su crítica señalando que los contractualistas modernos no caen en el error de los juristas romanos de caracterizar la ley natural como un conjunto de relaciones existentes entre los seres animados para su propia conservación, sino que identifican de modo acertado que dicha ley en sentido estricto, al entenderse como ley prescrita a un ser racional y libre, solo le es propia a los hombres al ser estos seres racionales⁴⁸.

Ahora bien uno de los problemas⁴⁹ de dichos enfoques contractuales es el establecer compromisos metafísicos que en primera instancia son difícilmente comprensibles. Rousseau señalará que las disputas sobre las características de la ley natural determinadas a la luz de la sola razón aún en estado de sociedad y con el cultivo de nuestras luces no ha llevado a una comprensión homogénea del mismo; dicha carencia de una comprensión clara de la ley natural tiene como correlato la dificultad de obedecerla. Rousseau quiere señalar con esto que la comprensión de la ley natural presupone un grado de refinamiento de la capacidad racional del ser humano que es poco común incluso en sociedad; por lo cual, atribuirlo a los hombres en estado de naturaleza resulta incorrecto⁵⁰.

Rousseau refuerza el anterior razonamiento señalando una explicación de cómo es que dichas leyes naturales son formuladas y el porqué de su carácter no natural:

Se empieza por buscar aquellas normas que, en pro de la utilidad común, convendría que los hombres aceptasen de buen grado y conformidad; y luego se da el hombre de ley natural a la compilación de esas normas, sin otra prueba que el bien que se piensa resultaría de su práctica universal.⁵¹

Rousseau denuncia que las consideraciones sobre la ley natural ya están plagadas de una perspectiva social desde su formulación, al tomar sin querer como presupuesto el hombre como un ser social. Si se parte de un hombre como ser social por naturaleza tendría sentido asumir cierto conjunto de reglas convenientes a su bienestar. Esta crítica es mucho

⁴⁷ Con sus respectivos matices claro está. Si bien ambas apelan a la razón para su formulación, el enfoque de Locke tendrá una consideración universalista respecto a sus contenidos, mientras que el enfoque hobbesiano será de carácter fundamentalmente instrumental, donde la ley opera de modo formal a modo de imperativos hipotéticos.

⁴⁸ Cf. Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, en: Rousseau, op. cit., p. 130.

⁴⁹ Esto puede verse de manera más clara en Locke, según la interpretación de autores como Tully, para más información, cf. Tully, James, *A Discourse on Property, John Locke and his adversaries*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

⁵⁰ Esta idea es importante pues Rousseau buscará sostener que la racionalidad humana está sometida a un desarrollo en el cual la sociabilidad está altamente implicada.

⁵¹ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, op. cit., p. 131.

más clara para Locke, el cual justamente parte de considerar al hombre como un ser social que requiere de un conjunto de normas mínimas para que todos los hombres logren preservar su propiedad (vida, libertad y bienes). En el caso de Hobbes, si bien este señala que el hombre no es un ser social por naturaleza, las interacciones humanas entre los seres humanos ya presuponen una serie de pasiones que tienen en consideración la perspectiva que los otros se hacen de uno, por tanto, hay una dimensión social implícita en su comprensión del estado de naturaleza.

Rousseau se distanciará de dicha perspectiva al señalar que al ser posible rastrear el origen de la ley natural en la sociedad, ya esta no tiene por qué ser caracterizada como natural por definición. Es importante en este punto dar cuenta que la intención de Rousseau no es negar que los hombres tengan ciertas relaciones ocasionales⁵². Lo que busca Rousseau es brindar una explicación del surgimiento de elementos no constitutivos del ser humano, como el fruto de una serie de características propias del hombre por naturaleza, por lo cual hay un proyecto subyacente de desnaturalizar los prejuicios relativos a lo que es el hombre. Si se emplea el recurso a la ley natural, Rousseau ya estaría contaminando su análisis con elementos que es necesario explicar, esto es, la sociabilidad del hombre, y qué elementos nuevos se presentan en el hombre con ella⁵³. Rousseau buscará evitar proyectar elementos sociales al estado de naturaleza, tratando de rastrear la naturaleza humana en su aspecto más originario.

Es pertinente en este punto establecer qué entendemos sociabilidad, como la tendencia del ser humano a establecer relaciones entre ellos de modo natural, ya sea movidos por su instinto o por su razón⁵⁴. Vale aclarar que Rousseau no niega que las relaciones entre los hombres en estado de naturaleza sean posibles, sino que estas no tienen en principio ninguna diferencia con las relaciones que establecen otras criaturas vivas entre ellas. Esto debe tomarse de modo matizado, la idea de Rousseau es que en la naturaleza se puede encontrar diferentes especies que no forman agrupaciones que perduran en el tiempo, a pesar de que en ciertos momentos establecen relaciones reproductivas y de crianza, la

⁵² Entendemos como relaciones ocasionales como aquellas que surgen ya de sea de la mera coincidencia espacio-temporal al buscar alimento o refugio. Vale la pena mencionar que dentro de las posibles relaciones humanas en el estado de naturaleza, la única relación que tiene persistencia en el tiempo es la relación entre madre e hijo, pero dicha relación subsiste solo mientras el niño necesite del cuidado de la madre para garantizar su subsistencia.

⁵³ Cf. Delaney, James, *Starting with Rousseau*. New York: Continuum, 2009, p. 42.

⁵⁴ Un expositor tradicional de esta idea es Aristóteles y su tesis del hombre como animal político. Para una revisión detallada de esta cuestión, cf. Delaney, James, *Rousseau and the Ethics of Virtue*, *op. cit.*, p. 13.

existencia de dichas relaciones no hace que exista una sociedad. Es importante explicar por qué Rousseau reniega de atribuirle al hombre una tendencia natural a la sociabilidad, sobre todo ante la evidencia de que el hombre tiende a vivir siempre en comunidad. Ante esta cuestión las observaciones de O'Hagen pueden resultar clarificadoras:

What sense does it make to hypothesize the existence pre-or subsocial human beings when all human beings do in fact live in societies? Scientists studying other species allow that some species are, and some are not, essentially social. So why should we not assume, as Aristotle and the natural law tradition does, that human beings, like ants, simply are essentially social? As I understand him, Rousseau is arguing that we should cast skeptical doubt on at least two received doctrines concerning essential human characteristics, the Aristotelian assumption of natural sociability and the Hobbesian assumption of natural aggression. Instead we should adopt the working hypothesis that the human raw material is almost totally malleable by its social environment . . . But the human raw material is not totally malleable".⁵⁵

Es pertinente añadir a las observaciones de O'Hagen respecto al escepticismo rousseauiano sobre la sociabilidad que Rousseau buscará brindar razones para explicar el proceso de socialización desde una perspectiva no teleológica. Es decir, buscará negar que el fin de la naturaleza humana es la formación eventual de sociedades. Rousseau buscará dejar esto en el terreno de lo enteramente contingente y para ello procederá a explicar cómo este proceso contingente puede llegar a realizarse dejando de lado cualquier tipo de determinismo naturalista⁵⁶.

En vista de lo anterior, una consecuencia que se sigue de realizar un análisis inadecuado del estado de naturaleza y por lo tanto el principal problema de los contractualistas modernos (Hobbes y Locke) es terminar proyectando el presente en el pasado. La consecuencia de esto es que se termina rastreando en la naturaleza humana leyes construidas por la sociedad, de ese modo se le confiere a dichas leyes el carácter inadecuado de verdades atemporales⁵⁷. Natasha Lee caracteriza la crítica de Rousseau

⁵⁵ Ohagen, Timothy. *Rousseau*. London and New York: Routledge, 1999, p. 37.

⁵⁶ Esta idea se haya reforzada en el hecho de que Rousseau emplea parte del *Segundo discurso* a justificar la idea de un hombre puede subsistir sin problemas en completa ausencia de otros seres humanos y que los riesgos correlativos a estar expuestos a los peligros de la naturaleza no son tan claros ante el hecho de que la naturaleza humana desarrollada ante condiciones exigentes de supervivencia debería permitirle a este sobrevivir entre las bestias sin problemas. Para una aproximación más detallada de esto, *cf.* Delaney, James, *Starting with Rousseau op. cit.*, pp. 44-46.

⁵⁷ *Cf.* Lee, Natasha, "Making history natural in Rousseau's Discourse on the Origins of Inequality", en: McDonald, Christie y Hoffmann, Stanley, *Rousseau and Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 26.

como la identificación de una metalepsis, la cual consiste en una inversión entre la causa y el efecto⁵⁸, que entraña cierta intención proyectiva particular:

In manipulating ends into means, and in retrospectively creating natural rules from a social perspective, Enlightenment philosophers were guilty of obfuscating antecedents that predated the “source” they claimed to have found. Under the cover of certainty of reason, the philosophical arguments’ a priori logic conveniently masked how particular interests were the prime mover of this newly construed, presumed causal, chain.⁵⁹

Dicha metalepsis se hace presente en el momento en el cual cada uno de los diversos contractualistas pretende realizar su respectiva caracterización del estado de naturaleza, Rousseau identifica esto al señalar:

Los filósofos que han estudiado los fundamentos de la sociedad han sentido todos la necesidad de remontarse hasta el estado de naturaleza, pero ninguno ha logrado alcanzarlo. Unos no han vacilado en atribuir al hombre en ese estado la noción de lo justo y de lo injusto, sin preocuparse en demostrar que hubiera de tener esa noción, ni siquiera que le fuese útil. Otros han hablado del derecho natural que a cada cual asiste de conservar lo que le pertenece, sin explicar lo que entienden por pertenecer. Otros dando primero al más fuerte la autoridad sobre el más débil, hacen que nazca en seguida el gobierno, sin pensar en el tiempo que hubo de transcurrir antes de que el sentido de las palabras de autoridad y de gobierno pudiera existir entre los hombres. Finalmente, hablando todos sin cesar de necesidad, codicia, opresión, deseos y orgullo, transfirieron al estado de naturaleza unas ideas que habían tomado en la sociedad. Hablaban del hombre salvaje y describían al hombre civil.⁶⁰

Rousseau es consciente que en todos los anteriores casos de análisis del estado de naturaleza hay una carencia clara de compromiso con realmente descubrir aquello que es connatural al hombre, pero dicha carencia no es inocente. Como señala Lee: “natural-law theorists chose a language that intentionally distorted facts inflected by partisan ends, and benefited their own interests in the name of an unchanging universal nature”⁶¹.

Es por ello que Rousseau evitará cualquier compromiso con alguna noción de ley natural. La estrategia de Rousseau será sostener que los mecanismos cognitivos para su formulación poseen tal complejidad que no es plausible asumirlos naturales. Una objeción posible es que el hecho de que se carezca de una comprensión de esta no significa la no existencia de la ley natural. Si esta puede entenderse como el orden natural subyacente a

⁵⁸ *Ibid.*, p. 27.

⁵⁹ *Loc. cit.*

⁶⁰ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, p. 140.

⁶¹ Lee, Natasha, *op. cit.*, p. 27.

la existencia humana que todo hombre puede descubrir con el cultivo de su intelecto, entonces su existencia podría probarse como atemporal sin comprometerse con la mediación conceptual antes señalada⁶².

Rousseau no considera dicha objeción, en primera instancia porque si bien es posible considerar una dimensión moral en su análisis de la racionalidad del hombre⁶³, dicha dimensión moral, aun si fuera descubierta por la sola razón, no puede ser atribuida como algo que rijan la conducta humana en estado de naturaleza. Lo que hace a la ley natural tener dicho estatus es su capacidad de lograr su cumplimiento. Ante la carencia de las capacidades cognitivas adecuadas, hablar de la ley natural para explicar el comportamiento de los hombres es innecesario.

Otra cuestión subyacente al desinterés de Rousseau por abordar el tema de la ley natural en su análisis del estado de naturaleza es su confianza de ofrecer una explicación del surgimiento de dichas reglas de moralidad a partir de cosas más elementales. Es decir, si Rousseau atribuye a la ley natural el ser un constructo de la razón (que puede o no reflejar la intención del creador⁶⁴), y puede explicar esta en función de cosas más elementales (las pasiones naturales de las que se hablará en la siguiente sección), entonces Rousseau puede prescindir de cualquier apelación a la ley natural, si explica las conductas humanas más originarias en virtud de dichas pasiones, y otras facultades de la naturaleza humana. Estas facultades serán las que debemos abordar ahora antes de introducirnos al tema de las pasiones originarias. La siguiente cita del *Emilio* evidencia esta perspectiva:

Haría ver que justicia y bondad no son sólo palabras abstractas, puros seres morales formados por el entendimiento, sino verdaderas afecciones primitivas; que por la razón sólo, independientemente de la conciencia, no puede establecerse ninguna ley natural; y que todo el desarrollo de la naturaleza no es más que una quimera si no está basado en necesidad natural del corazón humano.⁶⁵

b) Facultades naturales

⁶² Esta es la postura de Locke en el Segundo tratado del gobierno civil.

⁶³ “Entremos por fin al orden moral: acabamos de dar un segundo paso de hombre. Si éste fuera el lugar, trataría de mostrar cómo de los primeros impulsos del corazón se alzan las primeras voces de la conciencia; y cómo de los sentimientos de amor y de odio nacen las primeras nociones del bien y del mal”. (Rousseau, Jean Jaques, *Emilio o De la educación*, Madrid: Alianza editorial, 1990, p. 370).

⁶⁴ Este punto a Rousseau lo tiene sin cuidado en primera instancia. Pero volverá a él en *La profesión de fe del vicario saboyano*, cuando aborde el tema de la moralidad. Dicho análisis brindado en la profesión de fe ya parte de asumir aquello que Rousseau explica en el *Segundo discurso*, es decir la racionalidad. Cf. *Ibid.*, p. 439.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 370.

Rousseau identifica en el hombre dos capacidades o facultades propias del ser humano: la perfectibilidad y la libertad. Es importante al abordar ambas capacidades el considerarlas como elementos propios del ser humano que se presentan de modo latente más no desarrollado⁶⁶. Neuhouser al respecto señala que:

It is best to speak of these capacities' presence rather than their functioning as natural (or innate), for, as we will see, in the absence of all social relations one of them would be completely latent and the other would be reduced to the very thinnest of functions.⁶⁷

La sugerencia de Neuhouser tiene como objetivo evidenciar que dichas capacidades por sí solas no llevan al hombre a la sociabilidad, o, en otras palabras, que no tienen un *telos* determinado que lleve a un resultado en específico⁶⁸. Su desarrollo puede llevar al hombre en diferentes direcciones y no tienen como consecuencia necesaria de su existencia la constitución del orden social que Rousseau busca criticar. Si en el núcleo de la argumentación de Rousseau hubiera una sugerencia de ese tipo, entonces los resultados actuales del desarrollo de dichas capacidades, se presentarían como necesarios, llevando a la indeseable conclusión del carácter social del hombre y por lo mismo la naturalización de aquello que no es más que fruto de la contingencia⁶⁹.

Iniciemos nuestro análisis con la primera de ellas: la perfectibilidad. Según Neuhouser, dicha capacidad se caracteriza por ser una característica de tipo cognitivo⁷⁰. Rousseau describe a dicha característica del siguiente modo:

La facultad de perfeccionarse; facultad que, con la ayuda de las circunstancias, desarrolla sucesivamente todas las demás, y reside entre nosotros tanto en la especie como en el individuo; mientras que en un animal es al cabo de algunos meses lo que será toda la vida, y su especie, al cabo de mil años, lo que era el primero de esos mil.⁷¹

Rousseau considera dicha característica como un elemento subyacente al ser humano que se desarrolla en diferentes modos y ha conducido a la situación actual en virtud de una

⁶⁶ Joshua Cohen tomara la misma postura de análisis que Neuhouser, pero en adelante en este tema nos apoyaremos más en este último en virtud de ser más profundo en algunas de sus observaciones. Cf. Cohen, Joshua, *Rousseau: A Free Community of Equals*, Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 99.

⁶⁷ Neuhouser, Frederick, *Rousseau's Critique of Inequality*, op. cit., p. 43

⁶⁸ En la actualidad, la idea de un *telos* que guíe el curso del desarrollo humano ha sido objeto de crítica por diversos autores que cuestionan la idea de progreso, como una fuente de legitimación de formas de opresión como el colonialismo. Para más información acerca de esta postura, cf. Allen, Amy, *The end of progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*, New York: Columbia University Press, 2016.

⁶⁹ Aún si los resultados no son la sociedad que Rousseau busca criticar, Rousseau desea resaltar el carácter contingente incluso de una sociedad que no es objetivo directo de su crítica.

⁷⁰ Cf. Neuhouser, Frederick, *Rousseau's Critique of Inequality*, op. cit., p. 43.

⁷¹ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, op. cit., p. 150.

serie de causas fortuitas⁷². La postulación de esta característica como propiamente humana se deriva de la evidencia del gran cambio dado en la especie humana en contraste a otras criaturas animadas que con el transcurrir del tiempo no sufren cambios cualitativos en sus características innatas⁷³.

Es importante tener clara la noción de perfectibilidad para evitar posibles malos entendidos. Dichos malos entendidos pueden surgir de considerar que el nombre de dicha característica lleva a que Rousseau se comprometa con una consideración del hombre en el cual este se haya en un proceso de alcanzar un estado de “perfección”⁷⁴. Lo anterior llevaría a sostener que el hombre tiene una tendencia natural a avanzar hacia un determinado fin en el cual su naturaleza se desarrolla de modo más pleno⁷⁵.

Rousseau no se compromete a dicha comprensión y evita dicha posible consideración de la perfectibilidad al señalar que esta se presenta también como uno de los elementos que llevan al hombre a justamente los vicios que lo atormentan en sociedad. Neuhouser describe dicha aproximación de Rousseau de la siguiente manera:

Human beings by nature possess a number of latent cognitive faculties that are in principle capable of being perfected in the relatively meager sense of undergoing qualitative development from the simpler to the more complex. Again, “perfection” does not imply that there is a single, determinate form or telos that each faculty ought under ideal conditions to develop towards, nor that there is some disposition internal to human nature that makes such development necessary or even probable.⁷⁶

La anterior cita justamente evidencia la fuerte valoración que tiene Rousseau de que el proceso de desarrollo de la naturaleza humana no tiene un determinado destino predeterminado. Entre las muchas configuraciones posibles del mundo en las cuales el hombre podría hallarse, la actual se presenta como una de las tantas. Identificar el estado

⁷² Cf. Neuhouser, Frederick, *Rousseau's Critique of Inequality*, op. cit., p. 43.

⁷³ “Humans have the inborn potential, given the right external circumstances, to develop and use language, whereas other animals lack this potential entirely, regardless of the circumstances they live under”. (*Ibid.*, p. 44).

⁷⁴ Cf. Loc. cit.

⁷⁵ Retomaremos esta idea más adelante, pero de modo matizado. Vale la pena tener en cuenta que en algunas consideraciones sobre los fines de la humanidad es discutible que haya una consumación sustantiva en alguna determinada plenitud como podría sostenerse que ocurre en la propuesta kantiana. Para más información, cf. “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita”. (Kant, Immanuel, “¿Qué es la Ilustración?” en: *¿Qué es la Ilustración? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid: Alianza Editorial, 2004).

⁷⁶ Neuhouser, Frederick, *Rousseau's Critique of Inequality*, op. cit., pp. 44-45.

social como el ámbito de mayor desarrollo del ser humano por tanto será un error que Rousseau busca evitar.

Las consideraciones sobre la perfectibilidad se hallan enmarcadas en señalar que el hombre, a diferencia de otras criaturas, en virtud de los acontecimientos del entorno puede desarrollar sus capacidades en diversos modos. Eso busca también servir de fundamento para que su afirmación acerca de la bondad natural tenga más sentido. No hay en el hombre un fin tal que haga que estos, movidos a dicho fin, se enmarquen en los conflictos que contractualistas como Hobbes le atribuyen.

Ahora bien, estas consideraciones respecto a la perfectibilidad pueden resultar problemáticas a la luz del proyecto político que Rousseau tiene en mente en *El contrato social* (la posibilidad de establecer un Estado legítimo) y las consideraciones educativas formuladas en el *Emilio* (formar a un hombre moralmente virtuoso). La razón de esto es que, si la perfectibilidad no establece un fin determinado en el cual la naturaleza se desarrolla de modo óptimo, entonces ¿por qué considerar un proyecto que justamente busca guiar a la especie humana en una determinada dirección? Es necesario evaluar si es incoherente señalar que el hombre no tiene un *telos* determinado y luego señalar que hay un modo en el cual el hombre puede guiar su naturaleza para alcanzar una vida virtuosa⁷⁷.

Ante dicha cuestión se nos abren tres alternativas:

La primera es sostener que Rousseau cambia su postura, y que en realidad sus consideraciones respecto a la perfectibilidad se modifican en virtud de su necesidad de brindar una consideración más robusta acerca de un proyecto político que busca reconciliar los aspectos más importantes de la naturaleza humana y la sociedad política.

La segunda es sostener que Rousseau no incluye ninguna valoración de tipo moral en el *Segundo discurso* acerca de la perfectibilidad, por lo cual no tiene que comprometerse en explicar un modo más adecuado de desarrollo de esta naturaleza. Pero si desea incluir evaluaciones de tipo moral, entonces es necesario analizarlas a la luz de sus consideraciones elaboradas en el *Emilio* o *El contrato social*.

⁷⁷ Aún en este punto no hemos ingresado al análisis de la noción de virtud. Pero será un punto relevante en el transcurso de la tesis alcanzar una reconciliación entre las consideraciones de Rousseau sobre la perfectibilidad en el *Segundo discurso* y el *Emilio*.

La tercera es sostener que el hombre sí tiene un fin óptimo, pero que no hay determinismo en sentido fuerte respecto a dicho fin. Es decir, hay una ruta óptima de desarrollo de la naturaleza humana, pero dicha ruta óptima no es de carácter necesario. Lo que explicaría por qué Rousseau critica la sociedad de su tiempo, en tanto dicho potencial teleológico no se realiza, y que el objetivo de sus trabajos posteriores es promover el cumplimiento del fin que la naturaleza ha dispuesto al hombre.

A pesar de su atractivo, la tercera aproximación se compromete demasiado con una implícita tesis del carácter social del hombre; la segunda si bien goza de cierta plausibilidad, no termina de explicar por qué una valoración de tipo moral hace preferible un estado sobre otro; y la primera terminaría negando la coherencia de los escritos de Rousseau, y, si bien esto es posible, Rousseau mismo manifiesta que sus obras más importantes deben leerse como un conjunto⁷⁸. Por lo cual, para esta tesis defenderé una cuarta forma de entender la perfectibilidad:

El hombre no tiene un fin determinado en términos que sus capacidades lleven a un determinado objetivo de desarrollo. Pero el desarrollo cualitativo de dichas capacidades no es posible en estado de naturaleza, por lo cual este desarrollo cualitativo solo se alcanza en sociedad.

El anterior enfoque se distancia de las anteriores en virtud de que no hay un núcleo moral subyacente, ni una apelación a la sociabilidad como un fin que el hombre debe desear. Esta tesis se refuerza con el hecho de que los hombres en el estado actual se hayan provistos de nuevas pasiones que juegan un rol formativo importante en su experiencia del mundo. Dicha experiencia del mundo, si bien es más rica que la de un salvaje habitando el estado de naturaleza, no significa que sea mejor en sentido estricto. Si el hombre vive en sociedad, hay un modo en el cual dicho desarrollo puede conducirle a una vida buena en compañía de una nueva cantidad de pasiones que jugarán un rol formativo en su desarrollo y que el hombre debe aprender a dominar para alcanzar una vida virtuosa. Hay un modo óptimo de vida en sociedad, pero dicho modo de vida no está inscrito

⁷⁸ “Todo cuanto pude retener de aquellas multitudes de grandes verdades que en cuarto de hora me iluminaron bajo aquel árbol ha sido bien débilmente esparcido en mis tres escritos principales, a saber, ese primer Discurso, el que versa sobre la Desigualdad y el Tratado de la educación [el Emilio], obras las tres que son inseparables y que forman un mismo conjunto”. (Rousseau, Jean Jaques, “Cartas a Malesherbes”, en: *Las ensoñaciones del paseante solitario*, op. cit, p. 236).

naturalmente en el hombre. De hecho, Rousseau está consciente de esta perspectiva al inicio del *Emilio* cuando señala:

Todo está bien al salir de las manos del autor de las cosas: todo degenera entre las manos del hombre (...). Transforma todo, desfigura todo: ama la deformidad, los monstruos; no quiere nada tal como lo ha hecho la naturaleza, ni siquiera al hombre: necesita domarlo a él, como a un caballo de picadero; necesita deformarlo a su gusto como a un árbol de su jardín. Sin esto [la educación], todo iría aún peor, y nuestra especie no quiere ser formada a medias. En el estado en que, en lo sucesivo, se hallarán las cosas, un hombre abandonado a sí mismo desde su nacimiento entre los otros, sería el más desfigurado de todos. Los instintos, la autoridad, la necesidad, el ejemplo, todas las instituciones sociales en las que nos hallamos sumergidos, ahogarían en él la naturaleza, y no pondrían nada en su lugar.⁷⁹

A diferencia del *Segundo discurso*, en el *Emilio* y *El contrato social* el hombre ya vive en sociedad, a tal punto que no le es posible huir de ello. No hay en su obra una intención de proponer una vuelta al estado de naturaleza⁸⁰. Rousseau toma en estos libros la perfectibilidad para sostener cómo es posible (más no necesario) que este pueda vivir en sociedad de modo adecuado. Esta tesis busca defender que los elementos que han llevado al hombre a su degeneración pueden también conducirlo a su redención.

Dejemos acá por ahora la discusión sobre la perfectibilidad, y pasemos a caracterizar la noción de libertad.

Rousseau define la libertad natural⁸¹ de la siguiente manera: el hombre a diferencia de otras criaturas escoge y rechaza no por mero instinto⁸². A diferencia del enfoque hobbesiano que ve al hombre como una criatura que es libre en tanto carece de impedimentos y Locke que identifica la libertad natural como una facultad de tipo cognitivo⁸³. Rousseau considera la libertad natural como una capacidad de poder elegir en contra del instinto, pero no porque la razón le mande actuar de dicho modo.

La aproximación de Rousseau es bastante peculiar, en virtud de que asume un compromiso tremendamente metafísico en este punto, y es complementemente consciente de

⁷⁹ Rousseau, Jean Jaques, *Emilio o De la educación*, *op. cit.*, p. 43.

⁸⁰ Esta cuestión será tratada en *infra*, capítulo 2, subcapítulo 1.

⁸¹ Más adelante evaluaremos un tipo distinto de libertad que será la libertad civil. En adelante me referiré a la libertad en estado de naturaleza, para evitar ambigüedades.

⁸² Cf. Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, p. 149.

⁸³ Para una discusión más detallada de esta cuestión cf. Simmons, A., John, *The Lockean Theory of Rights*, Princeton: Princeton University Press, 1992, p. 23.

ello⁸⁴. Rousseau no quiere caer en el determinismo hobbesiano⁸⁵ que se caracterizará por el actuar en virtud de los deseos que guían al hombre. Rousseau lo señala en la siguiente cita:

En la facultad de querer, o mejor dicho de elegir, y en la conciencia de esta facultad, no hallamos sino actos puramente, de los que nada se nos explica merced a las leyes de la mecánica⁸⁶.

En ese sentido, la libertad natural en Rousseau, ante la ausencia de razón y lenguaje, se caracterizará por una especie de espontaneidad propia del hombre, que no es compartida con otras criaturas. Es importante tener en cuenta que la consideración de Rousseau sobre la libertad natural es también a su vez perfectible, y con el desarrollo de las pasiones esta permitirá al hombre poder emplear incluso la razón para poder decidir⁸⁷.

Ahora bien, uno podría señalar que es muy difícil sostener este tipo de libertad natural ante la ausencia de razón y lenguaje⁸⁸. Ante esta dificultad Neuhouser propone que se debe recordar que el estado de naturaleza funciona como un mecanismo analítico que tiene como objetivo separar todas las diferentes capacidades e inclinaciones naturales del hombre. Rousseau necesita postular la libertad natural como algo inherente a la especie para poder brindar posteriormente una explicación más adecuada de la libertad del hombre social⁸⁹. Al respecto la siguiente cita de Neuhouser ayuda a aclarar la cuestión:

Rousseau's thought is that if we are to end up with a picture of civilized humans that has room for free agency, some basis for that freedom must be located in original human nature itself. This is because anything that counts as genuine freedom for Rousseau must incorporate an element of metaphysical independence from the causal laws of nature.⁹⁰

El carácter metafísico intrínseco de la libertad natural que Rousseau busca rescatar debe estar presente en el ser humano. Si esta fuera el resultado del desarrollo de las pasiones propias del hombre, entonces en última instancia la libertad natural como él la desea explicar, se perdería y terminaría cayendo en el determinismo hobbesiano. Es cierto que Rousseau acepta que esta libertad natural se hace presente de modo evidente en el hombre

⁸⁴ Cf. Neuhouser, Frederick, *Rousseau's Critique of Inequality*, *op. cit.*, p. 46.

⁸⁵ "Si la vida no es sino un movimiento de miembros cuyo principio está radicado en alguna parte de principal de ellos...". (Hobbes, Thomas, *op. cit.*, p. 13).

⁸⁶ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, p. 150.

⁸⁷ Cf. Neuhouser, Frederick, *Rousseau's Critique of Inequality*, *op. cit.*, p. 47.

⁸⁸ Cf. *Ibid.*, p. 48.

⁸⁹ Cf. *Loc. cit.*

⁹⁰ *Loc. cit.*

al desarrollar la razón y su capacidad de imaginación. Pero la capacidad en sí misma no se reduce a la posesión de razón o, en todo caso, a las pasiones que llevan a su desarrollo.

Ahora bien, uno podría realizar en este punto dos críticas importantes a su noción de libertad natural. Por un lado, ¿qué tipo de evidencia tiene Rousseau acerca de la existencia de dicha libertad natural?, si esta puede ser mejor explicada como la mera realización de las pasiones. Por otro lado, ¿no está Rousseau cayendo en el mismo error que él declaraba cometían los otros contractualistas al atribuirle al estado de naturaleza características del estado social?

La primera dificultad Rousseau la aborda al analizar la cuestión de la libertad natural como un proceso no empírico, pero que puede ser corroborado en la propia experiencia del sujeto. Neuhouser señala esto en la siguiente cita:

Rousseau is fully aware that his “metaphysical” hypothesis of free will is grounded neither in empirical observation nor in purely theoretical considerations concerning what is required in order to explain empirically observed phenomena (since deterministic laws of nature might well satisfy those ambitions). This is why in other places he calls the hypothesis of free will an ‘article of faith’ and attempts to ground his belief in human freedom in the testimony of his ‘inner voice,’ a voice that all humans who will but attend to it are capable of hearing and that evokes in every listener the same ‘sentiment of [his] freedom’.⁹¹

La experiencia de la libertad natural en ese sentido es algo que puede ser rastreado en la propia experiencia del sujeto, a diferencia de Kant, claro está. Rousseau no atribuye la libertad natural como un resultado de la razón pura práctica, sino que asume una postura voluntarista, es decir, la libertad natural y su ejercicio no requiere de la razón para poder existir⁹².

⁹¹ *Ibid.*, p. 49.

⁹² La diferencia de esta perspectiva voluntarista y la aproximación kantiana (que también apela a la voluntad) sobre la libertad es planteada de manera muy clara por Neuhouser en la siguiente cita: “The most significant respect in which Rousseau’s position diverges from Kant’s—a substantial difference, to be sure—lies in its claim that the undetermined character of the will is prior to—existentially independent of—reason. (For Kant, as I read him, the absence of foreign determination that characterizes the *arbitrium liberum* is possible only for creatures that also possess pure practical reason—that is, for creatures that can understand themselves as obligated by, and can determine their wills in accordance with, the supreme principle of pure practical reason, the moral law. If this is correct, then free will, even in the minimal sense in which Rousseau ascribes it to original human nature, cannot exist independently of reason.) Despite his similarities to Kant on other issues, with respect to the relation between freedom and reason Rousseau stands in the other great tradition of thinking about the will, voluntarism, according to which free choice does not require the exercise of reason. For the latter tradition there is something akin to spontaneous, unguided “picking,” and this is precisely the type of freedom of will that Rousseau attributes to original human nature”. (*Ibid.*, p. 50).

La respuesta a la segunda dificultad estará en su caracterización de la evidencia que prueba que el ser humano, en muchos contextos, puede actuar en contra de aquello que la naturaleza prescribe⁹³, de hecho su consideración de la libertad como espontaneidad se relacionará con su noción de perfectibilidad para reforzar su concepción de desarrollo no necesario de la capacidades humanas en una determinada ruta.

Una vez presentada esta caracterización de la libertad natural, es importante explicar cómo esta se articula con la perfectibilidad. Ya hemos señalado que ambas facultades se presentan como independientes en el ser humano, como señala Neuhouser:

The spontaneity of the will does not require reason or language, and the mere existence of the latent cognitive capacities does not in any way depend on the presence or exercise of will.⁹⁴

Si ambas características se presentan como independientes, ¿es posible que la perfectibilidad opere a partir de la libertad natural? La pregunta no es en absoluto inocente. Rousseau, en el *Segundo discurso*, buscará sostener de modo repetido que el resultado de las condiciones actuales del ser humano es el resultado de su propia libertad natural. Esto es importante para poder evitar el determinismo que en otras concepciones del estado de naturaleza llevaba a caracterizar el conflicto como algo propio del ser humano (como ocurre en el caso de Hobbes). Sin contingencia en la perfectibilidad, el hombre estaría condenado eventualmente a la sociabilidad y Rousseau no desea suscribirse a dicha tesis.

Neuhouser responde a dicha cuestión señalando que el desarrollo de las capacidades del ser humano, si bien se da, no es en sí mismo lo deseado⁹⁵. No hay una intención de alcanzar dichos desarrollos sino que estos se presentarán como el resultado de las acciones libres del hombre⁹⁶. El desarrollo de las facultades del hombre no se presenta entonces como el fin perseguido por el hombre al actuar libremente, sino que este, en consideración de otros fines, desarrolla las facultades del hombre. La siguiente cita de Neuhouser aclara esto:

Getting clear on the interplay between freedom and perfectibility is important because it enables us to understand how the contingent development of human

⁹³ “El animal no puede apartarse de la norma que tiene prescrita, ni aun cuando le fuere ventajoso hacerlo, y que el hombre se aparta a menudo de ella en perjuicio suyo”. (Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, op. cit., p. 149).

⁹⁴ Neuhouser, Frederick, *Rousseau's Critique of Inequality*, op. cit., p. 51.

⁹⁵ Cf. Loc. cit.

⁹⁶ Cf. Loc. cit.

beings and their society that plays so large a role in the Second Discourse both is and is not the product of human will: it is the result of free human activity –a state of affairs that we, not god or nature, introduce into the world– but it is not an intended product of our will.⁹⁷

El objetivo de la libertad al desarrollar su capacidad no es esto (desarrollar las capacidades), sino satisfacer sus deseos naturales, de modos diferentes. Por un lado, los deseos están referidos a algo: por otro lado, el modo en que el hombre se aproxima a dicho fin puede estar voluntariamente determinado. En dicha determinación voluntaria se da justamente el proceso de desarrollo de las facultades humanas. Según Neuhausser, justamente esta forma de articular la libertad con la perfectibilidad hace comprensible cómo el hombre es responsable de su propia degradación al ingresar en estado social, pero no se le puede atribuir responsabilidad moral de esto, en virtud de que no era capaz de prever las consecuencias de dicho desarrollo⁹⁸. Esto será de importancia capital para Rousseau porque justamente esta articulación de ambas facultades permite librar al hombre y a la naturaleza de la culpa (en sentido moral) del declive de la especie, y nos confiere la responsabilidad de poder corregir el camino. Es decir, si bien el hombre es responsable de la sociedad en la cual vive en tanto fueron sus decisiones las que llevaron a ella, la ausencia de intencionalidad de alcanzar dicho estado de cosas, hace que no merezca en términos estrictos vivir en ella, como si se tratara de un castigo por sus malas decisiones⁹⁹.

c) Disposiciones naturales

Rousseau en el *Segundo discurso* al analizar a los hombres necesita averiguar cuáles son sus operaciones más simples, aquellas disposiciones que los llevan a actuar o no. Rousseau identifica dos: el amor de sí y la piedad. Al respecto señala:

Uno de los cuales nos interesa vivamente en nuestro bienestar y nuestra conservación, y el otro nos inspira una repugnancia natural a ver perecer o sufrir a cualquier otro ser sensible y principalmente a nuestros semejantes.¹⁰⁰

Ambas pasiones son completamente pre reflexivas, Rousseau necesita poder explicar ambas como características propias del hombre, aunque no exclusiva de ellos. Esto último es importante señalarlo pues Rousseau explicará que el tránsito al estado social puede

⁹⁷ Loc. cit.

⁹⁸ Cf. Loc. cit.

⁹⁹ Cf. Loc. cit.

¹⁰⁰ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, op. cit., p. 131.

darse aun compartiendo dichas cualidades con otras criaturas, en virtud de la libertad y perfectibilidad que estas no poseen.

Empecemos por el amor de sí, como ya señalamos, esta pasión tiene como objetivo garantizar la propia preservación del ser humano y garantizar su bienestar. Esta pasión hace que el hombre busque el placer y se aleje del dolor¹⁰¹.

Ahora bien, podemos decir que en primera instancia los seres humanos siempre están enfocados fundamentalmente en su propio bienestar. Según Neuhouser, detrás de dicha consideración están implícitas dos consideraciones fundamentales¹⁰²: por un lado, la experiencia sugiere que en los diferentes contextos en los cuales los hombres viven, se presenta de modo constante una búsqueda del propio bienestar en todos los seres humanos¹⁰³; por otro lado, el interés en el propio bienestar puede entenderse como algo al servicio de un fin puramente biológico¹⁰⁴. Esta última consideración puede ser entendida como que todos los organismos naturales están diseñados para preservarse en el tiempo el mayor tiempo posible. Rousseau identifica dicha característica como un elemento característico de todo ser sensible en la ya evaluada caracterización de la ley natural.

Rousseau no se compromete con una afirmación de tipo normativo. Es cuidadoso en diferenciar una consideración descriptiva de tipo explicativo, con una afirmación prescriptiva de tipo normativo, algo que autores como Locke no realizan¹⁰⁵. Para Rousseau los seres vivos tienen amor de sí, no porque tienen que preservarse, sino que el amor de sí, por sí mismo, es la fuente de su necesidad de auto preservarse. La inversión de la comprensión del proceso de auto conservación está en ese sentido más ligada a Hobbes y en contra de Locke.

¹⁰¹ Cf. Neuhouser, Frederick, *Rousseau's Critique of Inequality*, *op. cit.*, p. 38. En principio, dicha comprensión del amor de sí se asemeja a la comprensión de Hobbes del deseo de auto preservación. Las diferencias radicarán en el modo en que dicho deseo opera, mientras que para Hobbes el deseo de auto preservación incluye cosas como el deseo de gloria y poder, en Rousseau la autopreservación estará referida a la satisfacción de necesidades básicas. En ese sentido, el deseo de autopreservación hobbesiano estará referido también a lo que Rousseau denominará como amor propio, el cual no es de carácter natural en su filosofía.

¹⁰² Cf. *Ibid.*, p. 40.

¹⁰³ Cf. *Loc. cit.*

¹⁰⁴ Cf. *Loc. cit.*

¹⁰⁵ Un punto controversial en la filosofía de Locke es su postura respecto a la auto-preservación como una obligación moral. Para un análisis más detallado del tema del suicidio, cf. Windstrup, George, "Locke on Suicide", en: *Political Theory*, Vol. 8, No. 2, 1980, pp. 169-182.

Rousseau identifica una lista de los deseos que componen el amor de sí; estos serán: el alimento, el refugio, el sueño y el sexo. Los tres primeros en primera instancia se caracterizan por estar dirigidos al propio agente que los posee, su carácter no es relacional. Así, vale hacerse la pregunta de si en el caso del sexo podemos hablar de una inclinación de tipo no relacional: ¿no hay en este un núcleo social subyacente? Rousseau negará dicha afirmación. El deseo sexual no se diferencia del deseo de comida en sentido estricto; el cuerpo del otro se presenta como la comida que se ha de comer, no hay una valoración o necesidad de reconocimiento implícita en la misma¹⁰⁶. Es importante adelantar en este punto que dicho deseo se distingue del amor, el cual sí tendrá un carácter social y estará acompañado de otras facultades que en estado de naturaleza no se han desarrollado aún.

En el caso de la piedad, esta se caracteriza por una repugnancia natural al ver y causar dolor en otros seres. Esta característica de Rousseau tiene como objetivo poner en cuestión las afirmaciones de Hobbes respecto al hombre como un ser egoísta. Si bien se podría responder que Rousseau no se aleja del egoísmo hobbesiano, en virtud de que en el fondo la piedad opera en virtud del desagrado individual de la contemplación del sufrimiento ajeno, por lo cual es en su núcleo al menos individualista también, dicha acusación a Rousseau no le preocuparía, pues el objetivo de la afirmación de la piedad como una característica del hombre responde más a hacer frente a la afirmación hobbesiana de la predisposición al conflicto que caracterizar al hombre como un ser altruista por naturaleza:

Sobre todo, no vayamos a concluir con Hobbes que por no tener ninguna idea de la bondad sea el hombre naturalmente malo, que sea vicioso porque no conozca la virtud, que niegue siempre a sus semejantes unos servicios que no cree deberles, ni que en virtud del derecho a las cosas que necesita, que con razón se atribuye, se imagine insensatamente propietario exclusivo de todo el universo.¹⁰⁷

Rousseau no busca negar que haya un trasfondo individual en la piedad, sino busca negar las consecuencias indeseables que parecieran llevar el hombre natural al enfrentamiento con otros en virtud de su amor de sí, para garantizar o promover su supervivencia. Es

¹⁰⁶ Recordemos que, para Rousseau, los hombres no difieren de los animales sustancialmente en sus disposiciones naturales, sino que la diferencia radica principalmente en sus facultades naturales. En el caso del deseo sexual, este no implica el deseo de ser deseado por el otro, siendo por lo tanto una disposición originariamente de tipo no reflexivo. Agradezco al profesor Levy del Aguila por esta observación.

¹⁰⁷ Rousseau, Jean Jacques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, op. cit., p. 161.

importante que el amor de sí, si bien tiene semejanzas al instinto de autoconservación hobbesiano, no concluye inevitablemente en el estado de guerra.

Antes de continuar con la crítica de Rousseau a Hobbes, es importante entender bien por qué Rousseau considera a la piedad como un impulso natural y no artificial. En primera instancia, la piedad se caracterizará por el sentimiento de dolor por el mero hecho de percibir el dolor ajeno¹⁰⁸.

Es importante tener claro que en este proceso no hay necesidad de un proceso reflexivo¹⁰⁹. Esta pasión guía al hombre a justamente preocuparse por el bienestar de otras criaturas sensibles¹¹⁰. No es sorpresa que, para Rousseau, dicha pasión sirva de fundamento para otras virtudes morales como señala en el siguiente pasaje:

De esta sola cualidad dimanar todas las virtudes sociales que quiere disputar a los hombres. En efecto ¿qué son 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 hasta la amistad son, si bien se mira, productos de una piedad constante, fijada en un objeto particular.¹¹¹

Es importante resaltar que Rousseau no se compromete con un proceso racional subyacente a la piedad, uno no siente piedad por mera identificación¹¹²; aun el proceso en el cual el hombre puede identificarse con el otro como un hombre no es condición necesaria para que la piedad se presente en el hombre, como ya vimos. Rousseau atribuye dicha característica al hombre en relación a todo ser sensible, eso incluye a los animales. Si el hombre natural puede sentir piedad por otros seres no es por ser humanos, sino porque el sufrimiento ajeno le resulta desagradable en principio. Rousseau mismo señalara que esta pasión es tan irreflexiva que es propia de los animales que no poseen razón¹¹³.

La justificación de Rousseau de la piedad partirá en articulación con sus pretensiones explicativas, es decir, hay conductas y comportamientos humanos que son difíciles de

¹⁰⁸ Cf. Neuhouser, Frederick, *Rousseau's Critique of Inequality*, *op. cit.*, p. 39.

¹⁰⁹ Cf. Delaney, James, *Starting with Rousseau*, *op. cit.*, p. 53.

¹¹⁰ Cf. Neuhouser, Frederick, *Rousseau's Critique of Inequality*, *op. cit.*, p. 39.

¹¹¹ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, p. 163.

¹¹² Cf. Delaney, James, *Starting with Rousseau*, *op. cit.*, p. 54. Judith Still ofrece una explicación de cómo la piedad puede terminar operando en relación a la capacidad de identificación con los otros, pero esto ya es una vez se han desarrollado las capacidades cognitivas necesarias para ello. Para más información, cf. Still, Judith, *Justice and Difference in the Works of Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 86.

¹¹³ La diferencia fundamental entre animales y hombres radicara más en sus facultades naturales que en sus disposiciones.

explicar sin apelar a la piedad como algo natural. Uno de ellos es el caso de las madres y el cuidado que estas brindan a sus hijos aun a costa del propio bienestar¹¹⁴. Rousseau es consciente que dicho escenario podría justificarse en virtud de la cercanía emocional entre madre e hijo, por lo cual no es claro cómo dicho caso pueda generalizarse a una pasión neutral enfocada en el sufrimiento ajeno. Para ello brindará el caso adaptado de la fábula de las abejas, en el cual un hombre completamente ajeno observa el sufrimiento de una criatura siendo arrancada de los brazos de su madre y contempla horrorizado dicho sufrimiento¹¹⁵. Para terminar de reforzar sus consideraciones Rousseau señalará que dicha pasión también se presenta en el caso de los espectáculos en los cuales no hay en sentido estricto una víctima, pero la presentación del dolor en escena lleva a la persona a sufrir y padecer tristeza.

Aparte del método reductivo a la mejor explicación, Rousseau también sostendrá otra línea argumentativa de tipo positivo en favor de la existencia natural piedad. Dicha línea argumentativa parte de que dicha pasión hace más fácil de realizar la preservación del hombre en términos genéricos y, con ello, también individuales. La siguiente cita evidencia esto:

Parece pues indudable que la piedad es un sentimiento natural que, al moderar en cada individuo la actividad del amor de sí mismo, contribuye a la conservación mutua de toda la especie. Ella es la que nos hace acudir sin reflexión en auxilio de aquellos a quienes vemos sufrir; la que, en el estado de naturaleza, supe a las leyes, a las costumbres y a la virtud.¹¹⁶

Ahora que hemos presentado ambas pasiones y qué rol cumplen en el ser humano es pertinente formular la siguiente pregunta: ¿ambas pueden entrar en conflicto?, y si ambas entran en conflicto, ¿cuál prima?

La respuesta obvia de Rousseau será la de conceder al amor de sí un carácter más importante en el hombre natural, y que, en un hipotético conflicto entre ambas, esta será la triunfadora. Como señala Neuhouser:

Rousseau's view, then, is that original human nature is characterized by two independent sources of motivation – amour de soimême and pity – but that, despite our capacity to be moved to alleviate the sufferings of others independently of the benefit to ourselves of doing so, we remain fundamentally self-interested beings

¹¹⁴ “Sin hablar ya de la ternura de las madres para con sus pequeños y de los peligros que arrostran para protegerlos y defenderlos”. (Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, op. cit., p. 162).

¹¹⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 162-163.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 164.

in at least the relatively weak sense that ultimately our own pain matters more to us than others' and our inclination to relieve others' suffering tends to be trumped by self-love when helping our fellow beings would result in significant harm to ourselves.¹¹⁷

Cuando la propia preservación entra en conflicto con la piedad, es en ese punto donde la primera se impone. La respuesta es afirmativa a las dos preguntas anteriores, pero ¿si respondemos de esta manera, no estamos abriendo la puerta a un estado de naturaleza hobbesiano? Rousseau negará esta cuestión sosteniendo que, si bien el hombre tiende a buscar a su propio bienestar, esto no tiene como consecuencia el conflicto con otros seres. El riesgo de entrar en conflicto supone para el hombre natural un costo innecesario, sobre todo porque Rousseau asume una visión del estado de naturaleza como uno de abundancia. En la carencia de bienes de subsistencia el conflicto claramente puede comprenderse.

Este punto necesita explicación ¿por qué asumir que el estado de naturaleza se caracteriza por la abundancia?, Rousseau a diferencia de Locke no buscará apelar a la teología teleológica de Locke¹¹⁸, sino que señalará que la posibilidad teórica de la escasez requiere la necesidad del hombre de obtener más que lo necesario para su satisfacción. La cuestión es crucial, pues el problema de la escasez evaluado por Hobbes pareciera estar de nuevo contaminando la noción rousseauiana del estado natural con elementos sociales. La escasez general de Hobbes aboga por señalar la escasez respecto a una serie de bienes necesarios para satisfacer una cantidad tremenda de deseos que Rousseau buscará demostrar que son no naturales. Si bien la escasez puede aparecer en estado de naturaleza remotamente, no es una característica necesaria, en virtud de la moderada cantidad de necesidades naturales del ser humano¹¹⁹.

Lo anterior tiene como objetivo dejar de lado la discusión de la suficiencia de bienes necesario para la subsistencia, y buscar abordar de modo más específico como en una sociedad donde se tienen los elementos suficientes para garantizar las necesidades naturales básicas, no se logra dicho objetivo. El *Segundo discurso* se enfocara entonces

¹¹⁷ Neuhouser, Frederick, *Rousseau's Critique of Inequality*, *op. cit.*, p. 39.

¹¹⁸ Ya en otro trabajo abordo la justificación de la abundancia natural de Locke. Para este autor la naturaleza y todo lo que existe tiene un propósito. Si Dios desea el cumplimiento de la ley natural, entonces la abundancia es condición necesaria para establecer dicha exigencia a los seres humanos. Para más información, *cf.* Palomino, Karl, *La preeminencia de la ley natural en la filosofía política de John Locke*, Tesis de licenciatura en Filosofía, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2019. Para otras lecturas que apuntan al carácter teológico de la obra de Locke, *cf.* Waldron, Jeremy, *God, Locke, and Equality: Christian Foundations of John Locke's Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

¹¹⁹ *Cf.* Levine, Andrew, *The general will: Rousseau, Marx, communism*, *op. cit.*, p. 42.

no en un conflicto originado por la escasez natural, sino un conflicto originado por la escasez que la sociedad origina, como diría Neuhouser:

When Rousseau describes with enthusiasm the abundance of the state of nature, he should not be understood to be making a factual claim about the natural availability of the resources required for human survival but to be proposing instead a sort of theoretical abstraction. (Here, again, it is important to bear in mind the hypothetical, analytical function of the state of nature.) The assumption of natural plenty, by eliminating from view nature's contribution to scarcity, serves to direct our attention away from the type of scarcity that common sense normally, and mistakenly, takes to be the only or most significant kind in order to focus exclusively on the type that Rousseau –this is the substantive claim underlying his assumption of natural abundance– takes to account for the by far greatest part of the scarcity that plays a role in producing inequalities in actual societies.¹²⁰

El conflicto en estado de naturaleza se caracterizará por su contingencia, los mismos solo se presentarán de modo ocasional y terminarán en el momento en que la propia preservación de dos individuos esté en cuestión. La presencia del conflicto estará acompañada también de que el cuidado por la propia preservación evita que el hombre se enfrente a otro en un contexto donde sus cualidades naturales, al hacerlos iguales, expone su subsistencia. Donde no haya necesidad de conflicto, el hombre no entrará en él¹²¹.

Subcapítulo 2: Moralidad en Rousseau

Hemos brindado una caracterización modesta de las características del hombre natural a partir de la concepción de Rousseau sobre el estado de naturaleza. Lo desarrollado anteriormente nos lleva a poder analizar la cuestión de a qué se refiere Rousseau cuando señala que el hombre es bueno por naturaleza.

Podría pensarse que la pregunta se hace prescindible, si partimos de hablar del hombre como un ser moralmente neutral¹²². Si el hombre es neutral, ya no tendría sentido el empleo de dicha afirmación. Pero el problema no se puede resolver de modo tan sencillo,

¹²⁰ Neuhouser, Frederick, *Rousseau's Critique of Inequality*, *op. cit.*, p. 59.

¹²¹ “Con unas pasiones tan poco activas, y un freno tan saludable, los hombres, antes ariscos que malvados y más atentos a precaverse del mal que pudieran recibir que inclinados a inferírselo a otros, no eran propensos a contiendas muy peligrosas”. (Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, p. 165).

¹²² “Parece en principio que como en ese estado no tuvieran los hombres ninguna clase de relación moral entre sí ni deberes conocidos, no podían ser ni buenos ni malos, y no tenían vicios ni virtudes”. (Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, p. 160).

Rousseau se toma muy en serio dicha afirmación, por lo cual pasarla por alto sería cuando menos irresponsable. Rousseau pudo afirmar la neutralidad del hombre en vez de comprometerse con dicha afirmación. El motivo de su compromiso con la afirmación de la bondad natural es complejo, pero está a la base de brindar coherencia a su caracterización negativa del tránsito a la sociedad. Si el hombre es naturalmente neutral, hablar de su corrupción no tendría la misma fuerza que Rousseau quiere darle a su análisis de la desigualdad. Por lo mismo es necesario desentrañar las consideraciones subyacentes a dicha afirmación. En este subcapítulo se procederá a brindar algunas consideraciones de Rousseau respecto a su noción de bondad natural.

a) El sentimiento de existencia

Partiremos este análisis suscribiendo la postura de Arthur Melzer respecto a la atribución del predicado “bueno” a cuatro sujetos en la obra de Rousseau: el buen salvaje, *Emilio*, el ciudadano virtuoso y Rousseau mismo¹²³. En todos los casos anteriores la caracterización del predicado bueno, según Melzer, tendrá como objetivo señalar: que el hombre es bueno para sí mismo y para los otros¹²⁴. ¿Qué quiere decir que el hombre es bueno para sí mismo? Melzer sostendrá que dicha afirmación estará referida a que el hombre naturalmente es: “well-ordered and self-sufficiented, hence happy”¹²⁵. El hombre natural tiene sus deseos ordenados de modo que sus deseos satisfacen sus necesidades y sus facultades dan pie a la satisfacción de sus deseos.

Es pertinente preguntarse entonces ¿qué significa señalar que el hombre es bueno para otros? Ya vimos en la anterior sección que el hombre natural no está dotado de una moral proporcionada por la razón. En ese sentido, señalar que el hombre es bueno está más vinculado a señalar que este no tiene en principio un deseo de causar daño a otros individuos. Melzer añade a ello que: “he lacks all the needs, passions, and prejudices that now put his interest in essential and systematic conflict with others”¹²⁶. El carácter fundamental del hombre como ser piadoso ayuda justamente a entender por qué se puede sostener que el hombre no sea malo para el otro.

¹²³ Cf. Melzer, Arthur M, *The Natural Goodness of Man: on the system of Rousseau's thought*, Chicago: University Of Chicago Press, 1990, p. 16. Melzer, en su análisis de la bondad natural, procederá a analizar la comprensión de la bondad como algo que aparece de modo constante en la obra de Rousseau en diferentes etapas.

¹²⁴ Cf. Loc. cit.

¹²⁵ Loc. cit.

¹²⁶ Loc. cit.

Este enfoque buscará –como ya se adelantó– sostener que el problema del mal moral debe ser rastreado en el análisis de las condiciones sociales en las cuales el hombre se vio inmerso. Ahora bien, en este punto podríamos sostener que la afirmación de la bondad natural en realidad es una hipótesis de la cual uno puede basarse para sostener todo el análisis brindado por Rousseau sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres, y a su vez defender sus consideraciones en el *Emilio* y *El contrato social*¹²⁷.

Para defender que la tesis de la bondad natural se haya presente como una afirmación a ser defendida y no como una mera hipótesis en lo que Melzer ha denominado argumento introspectivo en favor de la bondad natural, se parte de una perspectiva escéptica respecto a la comprensión de la naturaleza a partir de la observación del comportamiento de los hombres¹²⁸. En ese sentido, para poder dar cuenta de la idea de bondad natural del hombre, uno puede recurrir a un examen de tipo introspectivo que revele la verdad acerca de dicha naturaleza¹²⁹.

Dicho examen introspectivo tendrá como resultado evidenciar que el hombre actualmente se haya desfigurado de dicha naturaleza que se revela ante él por medio de dicho examen. La siguiente cita del *Emilio* revela dicha estrategia:

¡Volvamos a nosotros mismos, joven amigo! Examinemos, dejando a un lado cualquier interés personal, a qué nos llevan nuestras inclinaciones. ¿Qué espectáculo nos halaga más, el de los tormentos o el de la felicidad de otros? ¿Qué nos es más dulce de hacer y deja en nosotros una impresión más agradable una vez hecho, un acto de beneficencia o un acto de maldad? (...) cualquiera que sea el número de los malvados sobre la tierra, pocas de esas almas cadavéricas se han vuelto insensibles, dejando a un lado su interés, ante cuanto es justo y bueno. La inequidad complace mientras aprovecha; en todo lo demás se quiere que el inocente sea protegido.¹³⁰

Si en el análisis individual se deja de lado las ventajas correlativas y se toma en sí misma la noción de causar daño a los otros, esta estará acompañada por un sentimiento de rechazo¹³¹. Por otra parte, el bienestar, de los otros genera placer, y nos hace sentir plenos¹³².

¹²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 29.

¹²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 31.

¹²⁹ Cf. Loc. cit.

¹³⁰ Rousseau, Jean Jaques, *Emilio o De la educación*, op. cit., pp. 454-455.

¹³¹ Cf. Melzer, Arthur M, op. cit., p. 32.

¹³² Cf. Loc. cit.

Lo que esta idea tiene como trasfondo es la confianza de una tendencia de la naturaleza de hallarse en tranquilidad y paz, al experimentar la propia y ajena felicidad. En este punto, uno podría señalar que dicha sensación de tranquilidad y candor propio de los corazones humanos en realidad no puede ser considerado el mayor bien del ser humano en consideración de su naturaleza. Esta consideración puede atribuirse a Hobbes y podemos rastrearla en la siguiente cita:

Un hombre cuyos deseos han sido colmados y cuyos sentidos e imaginación han quedado estáticos, no puede vivir. La felicidad es un continuo progreso en el deseo; un continuo pasar de un objeto a otro. Conseguir una cosa es solo un medio para lograr la siguiente. La razón de esto es que el objeto del deseo de un hombre no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre el camino de sus deseos futuros. Por lo tanto, las acciones voluntarias y las inclinaciones de todos los hombres no sólo tienden a procurar una vida feliz, sino a asegurarla.¹³³

La vida para Hobbes se presenta entonces como una necesidad incesante de progresar y adquirir, no hay un anhelo de armonía o reposo subyacente a la naturaleza humana. Si la vida tiene dichas características, el conflicto entre los hombres está eventualmente determinado a ocurrir, pues dicha constante acumulación tarde o temprano pone a los hombres unos contra otros. Según Melzer, la respuesta de Rousseau radicará en señalar que dicho razonamiento parte de la no consideración del sentimiento de existencia¹³⁴. Rousseau describe este sentimiento de la siguiente manera:

El sentimiento de la existencia despojado de cualquier otro afecto es por sí mismo un sentimiento precioso de contento y de paz, que bastaría, él solo, para volver esta existencia cara y dulce a quien supiera alejar de sí todas las impresiones sensuales y terrenas que sin cesar vienen a distraernos y a turbar aquí abajo la dulzura. Pero la mayoría de los hombres, agitados por pasiones continuas, conocen poco ese estado, y no habiéndolo gustado más que imperfectamente durante unos pocos instantes, sólo conservan de él una idea oscura y confusa que no les hace sentir su encanto.¹³⁵

Cualquiera que remueva de sí mismo la no sinceridad de la sociedad logra reestablecer contacto con su centro vital, en un punto profundo de sí mismo que se haya inalterado, a pesar de todos los artificios de la sociedad. En ese sentido, Rousseau discrepa con Hobbes al señalar que las inclinaciones a dañar a otros se presentan como distorsiones de la sociedad. La parte más profunda del ser humano se presenta en ese sentido como

¹³³ Hobbes, Thomas, *op. cit.*, p. 93.

¹³⁴ Cf. Melzer, Arthur M, *op. cit.*, p. 33.

¹³⁵ Rousseau, Jean-Jacques, *Las ensañaciones del paseante solitario*, Madrid: Alianza editorial, 2008, p. 125.

autosuficiente tal cual señala Melzer: “The first movement of nature, is neither restless desire nor frustates longing but contenment, peace, and a greatful love of existence.”¹³⁶

Si bien el sentimiento de existencia está en todo hombre, su identificación no está vigente al verse cubierta por todo el cúmulo de nuevos deseos de la sociedad. Ahora bien, este sentimiento de existencia también estará referido hacia los otros: “me amo demasiado a mí mismo para poder odiar lo que sea. Sería encerrar, comprimir mi existencia y por el contrario bien quisiera extenderla por todo el universo”¹³⁷.

La concepción de Rousseau sobre el sentimiento de existencia lleva al hombre a expandir dicha sensación de satisfacción consigo mismo fuera de él¹³⁸. Si bien no siempre el hombre actúa de modo adecuado respecto a los demás, si este solo hace caso a dicho sentimiento, su actitud será de calidez hacia los demás; el conflicto de ese modo se presentará como algo indeseable y antinatural¹³⁹.

Ahora bien, según Melzer, este argumento introspectivo se presenta como incapaz de poder justificar la bondad natural, en tanto que parte del presupuesto del carácter no político del ser humano sin justificarlo¹⁴⁰. Para Melzer, este argumento no brinda evidencia de por qué considerar el yo privado alcanzado por medio de la introspección como el verdadero carácter del ser humano y no el yo social que se puede conocer a partir de las acciones de los hombres¹⁴¹.

Por otro lado, este argumento se caracteriza por ser el resultado de un proceso meditativo, en el cual Rousseau parte de asumirse a sí mismo como no suficientemente desfigurado por la sociedad para poder tener un acceso adecuado a su propia naturaleza por medio de la introspección. Como señala Melzer:

Perhaps his attainment of a peace and plenitude that other men do not seem to have experienced so fully can render his naturalness likely, but how can he be certain that his experience is not in fact the result of certain secret and illusory hopes, or of a forgetting of reality rather than the fullest contact with it, or of some idiosyncratic proclivity or artificial technique that reveals nothing about the core of man's nature?¹⁴²

¹³⁶ Melzer, Arthur M, *op. cit.*, p. 34.

¹³⁷ Rousseau, Jean-Jacques, *Las ensoñaciones del paseante solitario*, *op. cit.*, p. 137.

¹³⁸ Cf. Melzer, Arthur M, *op. cit.*, p. 34.

¹³⁹ Cf. Loc. cit.

¹⁴⁰ Cf. Loc. cit.

¹⁴¹ Cf. Loc. cit.

¹⁴² *Ibid.*, p. 35.

Es claro, efectivamente, que la crítica de Melzer tiene sentido si asumimos que las consideraciones de Rousseau respecto al sentimiento de existencia tienen como objetivo probar por sí mismas la bondad natural. En todo caso, lo importante del método introspectivo en realidad radica en que sí es posible tener evidencia de dicha bondad por medios no meramente especulativos¹⁴³, por lo cual el hombre puede reconocer dicho carácter de manera individual en su propia experiencia personal de manera directa.

Hay una intención no académica subyacente a estas aproximaciones de Rousseau sobre la bondad natural; dicha metodología introspectiva busca hacer palpable al lector la confianza de que puede hallar en sí mismo dicha naturaleza que en el *Segundo discurso* Rousseau presenta, pero no tiene un carácter demostrativo. Si tomamos la cuestión como una prueba de la bondad natural, entonces esta resultará insuficiente. Si la tomamos, en cambio, como un mecanismo que permita al hombre evaluar la experiencia subjetiva de aquella naturaleza buena ya demostrada, entonces lo que hará dicha aproximación es reforzar las consideraciones de Rousseau respecto a dicha naturaleza. A eso se suma el hecho de que el propio sujeto se presenta capaz de poder juzgarse a sí mismo al ver en su interior y dar cuenta del sentimiento de existencia.

b) El temor a la muerte

Ya hemos visto en el anterior subcapítulo, la caracterización del hombre como poseedor de dos pasiones fundamentales: amor de sí y piedad. Ahora bien, de ambas ya señalamos que la más fundamental es la del amor de sí; es más, Rousseau mismo ratifica dicha consideración en el *Emilio* al señalar:

La fuente de nuestras pasiones, el origen y el principio de todas las demás, la única que nace con el hombre y nunca le abandona mientras vive, es el amor de sí: pasión primitiva, innata, anterior a cualquier otra, y de la que todas las demás no son en cierto modo más que modificaciones.¹⁴⁴

Como ya vimos, dicha pasión se caracteriza por su neutralidad respecto a los demás, al no ser de carácter relacional, y que se caracteriza por mantener el hombre en armonía para garantizar su fin que es la conservación de sí mismo¹⁴⁵.

¹⁴³ Es decir que no necesita abstraer las condiciones naturales de la humanidad por medio de ejercicios racionales.

¹⁴⁴ Rousseau, Jean Jaques, *Emilio o De la educación*, op. cit., p. 334.

¹⁴⁵ “El amor de sí es siempre bueno y siempre conforme al orden. Dado que cada cual está especialmente encargado de su propia conservación, el primero y más importante de sus cuidados es y debe ser velar por ella constantemente”. (Loc. cit.).

Ahora bien, si el hombre motivado por dicha pasión siempre se encuentra en armonía, puede ser autosuficiente con dicha experiencia para poder ser feliz. Esta consideración debe responder una cuestión fundamental y es: si el deseo de preservarse a sí mismo (amor de sí) es la fuente fundamental de la motivación humana (como ya vimos, si la piedad entra en conflicto con esta, el hombre valorará más el amor de sí) y, además, el hecho fáctico fundamental a dicha existencia es la muerte, entonces ¿no deberíamos sostener como más importante, incluso que el amor de sí, el miedo a la muerte?¹⁴⁶

Uno podría responder, de modo primario, que el amor de sí ya implica una cierta resistencia a la muerte, pero si uno responde eso, ¿no debería el hombre estar enfocado en buscar los medios más adecuados para evitarla? Esto es importante a la luz de las consideraciones que hemos realizado acerca de la perfectibilidad. Si el miedo a la muerte guiará nuestras acciones e incluso nuestra libertad, llevaría eventualmente a que nuestras capacidades deriven en buscar alcanzar condiciones en las cuales esta supervivencia se pueda garantizar de modo más óptimo. En ese sentido, el amor de sí terminaría conduciendo a la necesidad humana de acumular medios (poder) de manera constante.

La idea de un individuo satisfecho con su propia existencia iría en contradicción de este fin que el propio amor de sí parece perseguir. La consecuencia de esta observación parece llevarnos eventualmente al conflicto de estado de naturaleza hobbesiano, en el cual el miedo a la muerte violenta se presenta como una de las fuentes del conflicto¹⁴⁷. Melzer da cuenta de esta cuestión en la siguiente cita:

The awareness of death twists men's desire for preservation against themselves, causing them to hate their bodies as the source of their exposedness and mortality. They are driven to fight against their natural, selfish inclinations, hoping either to force themselves into harmony with some larger social or cosmic order that promises protection, or even to detach themselves entirely from their mortal selves. Thus, human self-love is certainly not a source of rest and unity.¹⁴⁸

El temor a la propia muerte termina conduciendo al hombre justamente a buscar en la sociedad el alivio necesario para superar dicha situación de insatisfacción con su propia mortalidad. En última instancia, el Leviatán hobbesiano se erige como un remedio al conflicto al que los hombres se hallan abocados; e incluso la sociedad en su desarrollo construirá una narrativa que le permite poder creer en la trascendencia de la existencia

¹⁴⁶ Cf. Melzer, Arthur M, *op. cit.*, p. 42.

¹⁴⁷ Cf. Strauss, Leo, *La filosofía política de Hobbes*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 39.

¹⁴⁸ Melzer, Arthur M, *op. cit.*, p. 43.

terrenal. Esta última consideración lleva al hombre a desear desprenderse de valorar positivamente la propia existencia encarnada. La búsqueda del hombre de una forma de evitar la muerte termina haciendo de la propia vida de este incapaz de ser por sí misma la fuente de paz y tranquilidad con la que Rousseau ha caracterizado a los seres humanos en virtud de su sentimiento de existencia.

La respuesta de Rousseau ante aquella dificultad será justamente negar dicho miedo a la muerte como una pasión natural:

La primera ley de la resignación nos viene de la naturaleza. Los salvajes, lo mismo que los animales, se debaten poco contra la muerte y expiran casi sin quejarse. Destruída esta ley, se forma otra que viene de la razón, pero pocos saben atraerla, y esa resignación ficticia jamás es tan llena y entera como la primera. ¡La previsión!, la previsión que nos lleva sin cesar más allá de nosotros, con frecuencia nos coloca a donde nunca llegaremos; he ahí el verdadero manantial de todas nuestras miserias.¹⁴⁹

La muerte se presenta para el hombre natural como un hecho natural ante el cual no está enfocado. Este temor que tanto fascinó a Hobbes, para Rousseau es el fruto de la previsión. Es verdad que la caracterización de la muerte como temor a la muerte violenta, ya implica una consideración de un final precipitado de la vida, que puede lograrse solo por medio de la abstracción. Ahora bien, incluso la muerte como hecho se presenta al hombre como un remedio a los males (naturales) a los que el cuerpo está sometido:

El dolor del cuerpo ¿no es signo de que la máquina se descompone y una advertencia para que la atendamos? La muerte... ¿No envenenan los malvados su vida y la nuestra? ¿Quién querría vivir siempre? La muerte es el remedio a los males que vosotros hacéis; la naturaleza ha querido que no sufriendeis para siempre.¹⁵⁰

La anterior cita es clarificadora, la muerte incluso en cierto sentido se presenta como un modo de aliviar el mal que los hombres padecen, ya sea este de tipo físico y también moral. Incluso cuando el hombre ya puede formularse una idea de la muerte, esta se presenta como un tormento constante:

La previsión de la muerte la hace horrible y la acelera; cuando más se la quiere rehuir, más se la siente, y uno se muere de espanto toda la vida murmurando contra la naturaleza por los males que uno mismo se ha provocado ofendiéndola.¹⁵¹

¹⁴⁹ Rousseau, Jean Jaques, *Emilio o De la educación*, op. cit., pp. 118-119.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 446.

¹⁵¹ *Loc. cit.*.

Es claro en este punto que, para Rousseau, la muerte se puede presentar como un hecho que motive los miedos del hombre, pero dichos miedos tendrán su origen inevitablemente en un sentimiento de vanidad, propio de una criatura que desea poder escapar a lo que la naturaleza le ha prescrito. De hecho Rousseau en el *Segundo discurso* retomará esta idea y señalará que, para los seres humanos, una vez su vida esté llegando a su fin, las pasiones propias de la conservación van debilitándose hasta el punto que el fin de sus vidas apenas y es advertido por ellos¹⁵².

Ahora bien, Rousseau reforzará su posición acerca del temor a la muerte como un hecho no natural, al señalar que los hombres voluntariamente en ciertos casos ponen fin a la propia vida una vez que entran en sociedad y se degradan en ella. Si el temor a la muerte es la pasión originaria y fundamental, el suicidio no debería ser posible. No obstante, si bien en el análisis hobbesiano los hombres entran en sociedad para garantizar justamente la preservación de su vida, para Rousseau dicho ingreso termina conduciendo a que ellos en muchos casos obtén por ponerle fin a esta.

No vemos casi en torno nuestro más que gente que se lamenta de su existencia; hay hasta quienes se privan de ella, y apenas si basta la conjunción de las leyes divina y humana para poner fin a este desorden.¹⁵³

Rousseau llega en este punto a sostener que la propia vida, que es motivo de la pasión más originaria, debe hallarse severamente deformada u ocultada por otras pasiones que llevan al propio ser humano, que siempre buscaba su propia preservación, a quitarse la vida¹⁵⁴. Si el suicidio existe, su carácter tiene que ser incluso para contractualistas como Hobbes el resultado de un suceso no natural. En ese sentido, la muerte puede terminar siendo, en un contexto donde las condiciones de vida sean insostenibles, una salida a los sufrimientos que la vida social hace padecer al hombre natural.

Ahora bien, Melzer sostendrá que el amor de sí tendrá un rol importante en la teoría de Rousseau en términos de que si bien tiene un carácter de autosuficiencia, hay un aspecto particular del mismo que Rousseau menciona en diversos pasajes como el siguiente: “El

¹⁵² Cf. Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, op. cit., p. 146.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 160.

¹⁵⁴ El suicidio es uno de los puntos en los cuales la teoría de Hobbes falla en explicar cómo el instinto de conservación, que toma como punto de partida, termina resultado inoperante para ciertos mecanismos.

hombre que más ha vivido no es aquel que ha sumado más años, sino aquel que más ha sentido la vida”¹⁵⁵.

¿Qué quiere decir Rousseau con esto? ¿No había autosuficiencia en el propio sentimiento de existencia de modo que este no llevará al hombre a salir de sí para apoderarse del mundo y subordinarlo a sus deseos? Es importante tener cuidado en este punto, recordemos que Rousseau va a defender una noción de espontaneidad de origen pre reflexivo; dicha espontaneidad lleva al hombre a desear experimentar más la vida.

Esta consideración de expansión del deseo de experimentar la propia vida pareciera negar nuestra afirmación del carácter no teleológico de la vida humana según Rousseau. Si la vida se experimenta de modo más profundo conforme las facultades del hombre se desarrollan, entonces dicho desarrollo es fruto de las pasiones fundamentales guiando al hombre a la posibilidad de experimentar más la vida.

Ante lo anterior, debemos dejar claro que dicho deseo de experimentar la propia vida se presenta como carente de objetivo o fin determinado. Se presenta como una pulsión constante en expansión que puede conducir a un desarrollo diferente de las facultades en virtud de la propia espontaneidad de la libertad natural. Es en esta comprensión del asunto que Rousseau concede que la perfectibilidad propia del ser humano puede llevar a que dicho amor de sí termine dando origen a una serie de experiencias cualitativamente más ricas: amor romántico, compasión, patriotismo, etc. Pero también la expansión de dicho amor de sí puede terminar desembocando en una salida de sí que tiene como resultado una ruptura de la armonía presente en ella por medio de la emergencia de pasiones artificiales que terminarán llevando a la desigualdad social.

Subcapítulo 3: El problema del mal

En los anteriores subcapítulos se ha adelantado una postura en relación a la constitución del hombre a la luz de la idea de bondad natural. A pesar de todo, lo anteriormente señalado no termina de brindar una explicación contundente en relación al problema del mal moral que Rousseau caracteriza como originado en la sociedad. Por ello, en este apartado evaluaremos las consideraciones de Rousseau respecto a dicho problema de modo más adecuado, evaluando centralmente el rol que juega el amor propio en su

¹⁵⁵ Rousseau, Jean Jaques, *Emilio o De la educación*, op. cit., p. 53.

constitución. Para este objetivo realizaremos tres tareas fundamentales: en primer lugar, expondremos contra qué perspectivas tradicionales acerca del problema del mal se enfrenta Rousseau, posteriormente brindaremos la caracterización del amor propio como fuente del mal, y, por último, brindaremos un análisis inspirado en la teoría de juegos que explique cómo incluso en un contexto de agentes racionales, el escenario competitivo no es necesario si se establece como condición de interacción una situación de transparencia en las intenciones de los individuos. Esto nos permitirá dar cuenta de cómo el fin de la autenticidad en la naturaleza humana termina derivando, en sociedad, a escenarios de interacción donde los agentes se hallarán en constante necesidad de superponerse a los otros.

a) Crítica a concepciones tradicionales del problema del mal

Si bien uno podría considerar que Rousseau realiza críticas a diferentes autores que han reflexionado sobre el problema del mal, los adversarios centrales de Rousseau serán tres: la doctrina cristiana del pecado original, el pensamiento de Hobbes y el dualismo platónico¹⁵⁶. Empecemos por la doctrina del pecado original.

La doctrina del pecado original tiene como objetivo brindar una explicación acerca del origen del mal¹⁵⁷. La respuesta de Rousseau será señalar que dicha doctrina cae inevitablemente en una petición de principio que puede verse en el siguiente razonamiento: sin la presencia del pecado original no existe mal en el hombre, por lo cual este tiene que presentarse como condición necesaria para cometer el mal; ahora bien, si esta es condición necesaria para pecar, el primer pecador ya debería portar el pecado original para poder cometer el pecado original, pues sin la presencia del pecado original no existe mal en el hombre¹⁵⁸.

Esta idea no solo resulta problemática porque necesita apelar a una petición de principio, sino que también pone en cuestionamiento la propia naturaleza de Dios, ya que Dios es un ser justo por definición. Si Dios es un ser justo, no tiene sentido que castigue a los hombres por una acción no cometida por ellos; en caso Dios castigue a los hombres por

¹⁵⁶ Cf. Melzer, Arthur M, *op. cit.*, p. 17.

¹⁵⁷ Cf. *Ibid.*, p. 18.

¹⁵⁸ Cf. *Loc. cit.* Uno podría señalar que, en virtud del carácter imperfecto del hombre como creación humana, el pecado original puede hallar su fuente en la libertad humana que da lugar a la imperfección moral. Si se apela a esto, Rousseau no estaría en descuerdo, pero ya sería irrelevante apelar a la doctrina del pecado original. El hombre no peca en virtud de tener una tendencia al mal que es superada gracias a la entrega a Dios, sino que peca en tanto es libre y sus decisiones pueden llevar a corromper su naturaleza.

una acción no cometida por ellos, entonces Dios no es un ser justo. Si Dios no es un ser justo, entonces no es Dios¹⁵⁹.

Rousseau no solo cuestiona la doctrina del pecado original por ser incoherente sino por ser dañina por dos razones principales¹⁶⁰: establece una moral terriblemente represiva, y debilita la propia moralidad¹⁶¹. La primera razón consistirá en que la doctrina del pecado original condena las inclinaciones naturales de modo que las caracteriza como pecaminosas. Esto tiene como correlato una sensación de culpa y odio a las propias inclinaciones naturales¹⁶². El negar la doctrina del pecado original tiene como ventaja correlativa devolverle el valor a la vida humana con aquellos elementos fundamentales que la constituyen¹⁶³. La segunda razón radicarán en que la moralidad cristiana más que solo reprimir las pasiones naturales, terminara corrompiendo la naturaleza humana¹⁶⁴. Esto se debe a que, debido a su carácter antinatural, dicha moralidad tendrá serias dificultades en tener éxito en garantizar su cumplimiento, y el fracaso de dicho cumplimiento puede tener como correlato indeseable la consideración de que los límites morales como tales no existen¹⁶⁵. La siguiente cita de Rousseau revela esta cuestión:

Una persona joven y bella jamás despreciará su cuerpo, jamás se afligirá de buena fe por los grandes pecados que su belleza hace cometer, jamás llorará sinceramente y delante de Dios por ser un objeto de codicia, jamás podrá creer en secreto que el más dulce sentimiento del corazón sea invención de Satán. Dadle otras razones internas y para ella misma, porque éstas no la convencerán.¹⁶⁶

En ese sentido, para Rousseau la moralidad cristiana tendrá como consecuencia en los hombres que estos: carezcan de sinceridad y se hallen atrapados en la culpa; por otro lado, estos podrían terminar renegando de dichas normas y al hacerlo asumir una postura

¹⁵⁹ Cf. Loc. cit. Ante este podría responderse que Dios, al crear a los hombres los crea de modo imperfecto, pero para Rousseau la imperfección humana no debería ser equivalente a considerar al hombre como un ser que tiende al mal. Puede llegar al mal debido a su libertad, pero también puede no llegar a él siendo igualmente libre. Rousseau negará cualquier tendencia natural al mal como algo deseado por Dios. Un ser justo no haría del hombre un ser cuya naturaleza lo haga ser malvado, sino que justamente bajo la perspectiva de Rousseau, este le daría al hombre neutralidad moral de modo que sea su libertad la que lo lleve al mal.

¹⁶⁰ Cf. Loc. cit.

¹⁶¹ Cf. Loc. cit.

¹⁶² Cf. Loc. cit.

¹⁶³ Cf. Loc. cit.

¹⁶⁴ Cf. Loc. cit.

¹⁶⁵ Cf. Loc. cit. Uno podría caracterizar esto como una salida nihilista originada por la presencia de una moral que no es posible de practicar (debo a Levy del Aguila esta observación). Un ejemplo interesante de este tipo de salidas nihilistas al problema de la búsqueda de principios morales es desarrollado también por Hannah Arendt. Para más información, cf. Arendt, Hannah, *Responsabilidad y juicio*, Barcelona: Paidós, 2007.

¹⁶⁶ Rousseau, Jean Jaques, *Emilio o De la educación*, op. cit., p. 620.

cínica¹⁶⁷. La construcción de una moralidad adecuada para Rousseau requiere un reconocimiento de las propias pasiones que constituye al ser humano para poder guiarlas del modo más adecuado.

Otra consecuencia indeseable de la doctrina del pecado original, es que termina minando el sentido de responsabilidad moral. Si el hombre es visto naturalmente como un ser pecador, no hay nada dentro de sus poderes que le permita evitar el mal, por lo cual el mal cometido está determinado por su propia naturaleza; no son realmente responsables de sus actos al no ser libres de establecer el curso de sus acciones en una línea distinta al mal¹⁶⁸. El hombre en este contexto se vuelve un agente pasivo a la espera de la misericordia divina que lo redima del pecado¹⁶⁹. De este modo la explicación de Rousseau al estar alojada en la sociabilidad del hombre termina conduciendo al hombre a la posibilidad de recuperar su libertad y el sentimiento de responsabilidad sobre sus propias vidas¹⁷⁰.

Ya en el transcurso de la tesis hemos hecho una gran cantidad de referencias a Hobbes, de modo que en esta oportunidad se irá directo a la discrepancia de Rousseau con él. Hobbes, si bien no se compromete con la doctrina del pecado original, elabora una concepción del hombre en el cual presenta a este como un ser naturalmente egoísta; el resultado de dicho egoísmo lo conduce a entrar inevitablemente en conflicto con otros hombres¹⁷¹. Dada esta naturaleza, el hombre necesita un gobierno en el cual un determinado agente ostente el poder y tenga control total sobre los demás hombres para garantizar la paz¹⁷².

Nos hemos referido a la discrepancia de Rousseau con Hobbes en cuanto a su comprensión del hombre natural, pero respecto al hombre civil Rousseau no se dispone a negar su carácter corrupto, por lo cual el gobierno absoluto de Hobbes pareciera ser una solución aparente a sus males. Es, sin embargo, en torno del estado civil donde Rousseau presentará una de sus mayores discrepancias con Hobbes: el Estado formado por el Leviatán, más que garantizar la paz o tranquilidad de los ciudadanos, terminará conduciendo a generar en él una situación incluso más miserable que la del estado de

¹⁶⁷ Cf. Melzer, Arthur M, *op. cit.*, p. 19.

¹⁶⁸ Cf. Loc. cit.

¹⁶⁹ Cf. Loc. cit.

¹⁷⁰ Cf. Loc. cit.

¹⁷¹ “We are not born sinners but born enemies.” (*Ibid.*, p. 20).

¹⁷² Cf. Loc. cit.

guerra¹⁷³. El principio de bondad natural que Rousseau defiende será clave para su crítica al Estado moderno¹⁷⁴.

Respecto a Platón, la discrepancia de Rousseau estará enfocada en su noción de la presencia en el alma humana de una contradicción latente entre sus pasiones y su razón¹⁷⁵. Si bien Platón señala que el bienestar del hombre radicaría en poder poner las partes del alma en armonía, esto ya presupone un conflicto subyacente entre sus disposiciones. El conflicto en el hombre no está situado entre estos sino al interior de su propia alma. El punto de Rousseau será en este caso negar la afirmación de Platón de que el hombre se halla naturalmente en conflicto consigo mismo. Ya vimos en el subcapítulo anterior como el sentimiento de existencia ayuda a dar cuenta de dicha armonía subyacente al alma humana e identificada como elemento propio del amor de sí¹⁷⁶. La división de la filosofía de Platón es explicable apelando a las modificaciones sufridas por el amor de sí en la sociedad.

Otra consecuencia sustantiva de la crítica a Platón será que esta llevará a una ruptura con la concepción clásica de virtud¹⁷⁷. Melzer señala que el enfoque dualista de Platón lo compromete a brindar una teoría de la virtud que logre darle un orden al conflicto subyacente en el alma. Ahora bien, dicha virtud se compondrá de dos elementos: sabiduría y fuerza de voluntad¹⁷⁸. La primera para poder saber el orden adecuado de dichos elementos y la fuerza de voluntad necesaria para mantener dicho orden en el transcurso de la vida¹⁷⁹.

Rousseau cuestionara dicho enfoque al señalar que en el estado de naturaleza dichos impulsos contradictorios no existirían. En primera instancia, el alma se compone de un sentimiento en sí mismo armonioso, de modo que puede prescindir del autocontrol de la virtud griega y abogar fundamentalmente por la espontaneidad del amor de sí¹⁸⁰. Por otro

¹⁷³ Cf. Loc. cit.

¹⁷⁴ El debate con la aproximación de Locke al problema del mal será el hilo conductor del segundo capítulo de esta tesis. Podemos adelantar que, aunque Locke reniega de la monarquía absoluta, termina sometiendo de una forma más terrible a los hombres, al establecer un aparato institucional que pretende moralizar una de las grandes fuentes del mal: la propiedad privada.

¹⁷⁵ Cf. Loc. cit.

¹⁷⁶ Cf. *Ibid.*, p. 21.

¹⁷⁷ Si bien Rousseau toma muchos elementos de la virtud clásica para su propio concepto, esta será formulada en una línea diferente. Esta cuestión será explorada a detalle a la hora de adentrarnos en el capítulo 3.

¹⁷⁸ Cf. Loc. cit.

¹⁷⁹ Cf. Loc. cit.

¹⁸⁰ Cf. Loc. cit.

lado, también es posible prescindir de la sabiduría, y remplazarla por la sinceridad¹⁸¹: no hay la necesidad de determinar un orden adecuado entre las pulsiones del alma, sino más bien de abrazar aquellas que genuinamente vienen de uno mismo¹⁸².

Una de las consecuencias más importantes del rechazo al dualismo platónico es justamente la posibilidad de asumir un compromiso más profundo con el igualitarismo¹⁸³. Esto se debe a que el dualismo platónico viene de arranque comprometido con la idea de que vivir bien es una tarea difícil, propia fundamentalmente de una élite naturalmente bien dotada para poder alcanzar dicho ideal¹⁸⁴. Como señala Melzer:

Western philosophic tradition prior to Rousseau was essentially of one opinion: the mass of human being are, if not born sinners, then born failures, natural losers, because they are unable to pass the difficult test that life itself imposes, that of unifying their natural divided souls.¹⁸⁵

El devolverle al hombre natural la capacidad de tener en el núcleo de su naturaleza la posibilidad de ser buenos, ya significa que es posible que todo individuo pueda ser participe en igualdad de condiciones de una vida virtuosa. Si esta se hace difícil es debido a una serie de elementos contingentes originados en la sociedad, de modo que una vez esta se transforme, la virtud se hará presente en cada hombre sin importar su posición en la sociedad. La posibilidad de exaltar al pueblo mismo como fuente de la autoridad política será una de las consecuencias de la tesis de la bondad natural; si, por un lado, las élites viven en constante experiencia de nuevas pasiones, el pueblo en virtud de sus propias carencias se hallará más vinculado a su naturaleza originaria.

Aunado a ello, al hacer a la sociedad la fuente del mal moral, Rousseau dará inicio al ímpetu revolucionario que caracterizará al siglo XVIII. La transformación que Rousseau propondrá no se corresponderá meramente a un modo específico de gobierno, también estará altamente comprometida con un proceso formativo de las costumbres de los hombres. Las reformas propias de su concepción del Estado, contrario a los planteamientos de origen anglosajón, no se limitarán a darle al hombre un marco de acción negativo que no deben vulnerar. Es posible perfeccionar la vida humana en la sociedad; es más, una vida en sociedad requiere un perfeccionamiento de dicha vida¹⁸⁶.

¹⁸¹ Cf. Loc. cit.

¹⁸² Cf. Loc. cit.

¹⁸³ Cf. *Ibid.*, p. 22.

¹⁸⁴ Cf. Loc. cit.

¹⁸⁵ Loc. cit.

¹⁸⁶ En este punto vale la pena resaltar que, si bien el hombre por naturaleza no está destinado a la vida social, en caso de llegar a esto en consideración de su propia naturaleza, hay un modo de organización de

Esto explicará el motivo por el cual la concepción de Rousseau sobre la propiedad privada entrará en directo conflicto con los enfoques de origen anglosajón que no se dieron el trabajo de problematizar sus implicancias.

b) Amor propio.

Ya hemos mencionado en el primer capítulo las características de la perfectibilidad en Rousseau. Ahora bien, Rousseau en el *Segundo discurso* evidencia cómo se desarrollan una serie de capacidades cognitivas como la memoria, la imaginación, la abstracción, la conceptualización, la reflexión y la razón¹⁸⁷. Es importante señalar que dichas capacidades son el resultado de las circunstancias en la que los hombres se fueron encontrando con el pasar del tiempo tal cual señala Rousseau en el *Segundo discurso*:

Pero merced a una providencia muy sabia, las facultades que en potencia tenía no habrían de desarrollarse más que con las ocasiones de ejercerlas, a fin de que no le fuesen ni superfluas y enojosas antes de tiempo, ni tardías e inútiles en caso de necesidad.¹⁸⁸

¿De dónde parten dichas disposiciones naturales? Para entender esto debemos volver brevemente al amor de sí. En un inicio señalábamos que dicha disposición se caracterizaba por su carácter no relacional, pues no hay en él un elemento comparativo en relación a los otros. En este caso, Rousseau postulará una forma en la cual dicha afición enfocada en la propia conservación termina modificándose para dar paso a un nuevo tipo, el cual se caracterizará por ser de naturaleza relacional.

Dicha pasión se presenta fundamentalmente en la relación con otros individuos. El hecho de que un individuo, para su propia preservación, se tome exclusivamente a sí mismo como referente de dicho deseo es comprensible en la ausencia de relaciones sociales duraderas. Conforme los hombres fueron estableciendo vínculos movidos por diferentes causas, entre ellas, la necesidad de alimento, fueron estableciendo la necesidad de una propia identificación como alguien valioso, no solo para uno mismo, sino también para aquellos con los cuales el hombre natural establece relación¹⁸⁹. Esta evaluación de la

la vida común que permite al hombre una vida virtuosa. Vale aclarar que –para Rousseau– no hay razones para sostener que la vida en el Estado legítimo sea mejor que la vida en estado de naturaleza. Lo que el buscará sostener es que si se ha de vivir en sociedad hay un modo preferible de organización social que puede contener el mal moral.

¹⁸⁷ Cf. Cohen, Joshua, *op. cit.*, p. 105.

¹⁸⁸ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, p. 160.

¹⁸⁹ Cf. Cohen, Joshua, *op. cit.*, p. 101.

valoración del propio valor por parte de otros hombres será el origen de lo que Rousseau denominará amor propio. Cohen lo describe en los siguientes términos:

Let's say that amour-propre is the abstract concern that others value me as I value myself –the concern that they display for me the regard that I judge to be appropriate, given my sense of my own value.¹⁹⁰

Ahora bien, dicho amor propio, que ha sido considerado muchas veces fuente de la desigualdad y del mal moral, no es una pasión intrínsecamente negativa¹⁹¹. Cohen señala que esta tiene dos formas: una forma igualitaria y otra no igualitaria¹⁹². La primera se caracterizará por una disposición a ser considerado en igual estima que los otros¹⁹³. En ese sentido, dicha concepción igualitaria del ser humano tendrá como trasfondo la consideración de los otros como miembros de la misma naturaleza común. La siguiente cita evidencia esto:

He aquí, pues, el sumario de toda sabiduría humana en el uso de las pasiones: 1.º Sentir las verdaderas relaciones del hombre tanto en la especie como en el individuo; 2.º Ordenar todos los efectos del alma según esas relaciones.¹⁹⁴

Estas consideraciones dejan claro que el análisis de las disposiciones del hombre pasa por tener una comprensión adecuada de las relaciones que entre los hombres se establecen y que dichas relaciones deben guiar el modo adecuado en que deben operar estas disposiciones. Ahora bien, uno podría sostener que dicha disposición a establecer la necesidad de una valoración por lo otro supone que los otros van a tener a uno en mayor estima que a ellos mismos. Rousseau no compromete al amor propio en esta ruta como un resultado necesario de su teoría. Según Cohen, el hecho de que uno busque ser bien valorado no presupone necesariamente una mejor valoración que la que ellos se dan a sí mismos (algo imposible si la pasión fundamental es el amor de sí), sino que solo exige de los demás consideren a uno como su igual¹⁹⁵.

¹⁹⁰ Loc. cit. Esta idea también puede hallarse en la filosofía de Hobbes en relación al tema de la sed de gloria. Para más información, cf. Hobbes, Thomas, *op. cit.*, p. 94.

¹⁹¹ Una exploración detallada de esta cuestión puede hallarse en cf. Neuhouser, Frederick, *Rousseau's Theodicy of Self-Love*, New York: Oxford University Press, 2008, pp. 15-16.

¹⁹² Cf. Cohen, Joshua, *op. cit.*, p. 102.

¹⁹³ Cf. Loc. cit.

¹⁹⁴ Rousseau, Jean Jaques, *Emilio o De la educación*, *op. cit.*, p. 345.

¹⁹⁵ Si bien Rousseau no ofrece una caracterización de este tipo en el *Segundo discurso*; una de las cuestiones claves en el planteamiento de Rousseau sobre un Estado legítimo parte de la posibilidad de que todos los hombres puedan reconocerse mutuamente como iguales. El amor propio en ese sentido se presenta de una forma no inflamada como elemento que permite la sociabilidad.

La forma no igualitaria de esta disposición radicaré en la consideración de que uno debe ser tenido en mayor estima que los demás¹⁹⁶. Si uno se niega a brindar dicha consideración acerca de uno, entonces se toma ello como un insulto¹⁹⁷. Ahora bien a esta forma de amor propio se le denominará como amor propio inflamado¹⁹⁸. El problema de dicha forma de amor propio es que tiene su origen en un error y es que parte de una inadecuada consideración del ser humano. Si estos poseen las mismas facultades y disposiciones, entonces no hay una razón para exigir una mayor estima por parte de los otros, como señala Rousseau:

Cuando a consecuencia de mis cuidados *Emilio* prefiere su manera de ser, de ver, de sentir, a la de los demás hombres, *Emilio* tiene razón. Pero cuando por eso se cree de una naturaleza más excelente y más felizmente nacido que ellos, *Emilio* se equivoca.¹⁹⁹

Ahora bien, uno podría objetar señalando que dicha mayor estima se hace merecida en virtud de ciertas características en las cuales la naturaleza de un hombre se ha conducido gracias a su libertad y perfectibilidad. En primera instancia, la respuesta de Rousseau es que dicha solicitud es pedirle a la naturaleza ajena ir contra de su propio amor de sí mismo, por lo cual ya es un error en principio. Las características adquiridas pueden ser bien valoradas por los otros hombres, pero ello no implica que esto haga que uno sea en sentido estricto mejor que otro. De todos modos, dicha respuesta termina siendo demasiado débil, por lo cual Rousseau la complementará señalando que dichas valoraciones, para poder ser requeridas y brindadas, requieren un marco que haga posible dicha valoración. En estado de naturaleza, la belleza o los diferentes talentos frutos de la perfectibilidad y libertad no tienen ningún valor para los otros. Solo en el marco común de la sociedad y las prácticas que en ella se engendran tendrán sentido dichos requerimientos²⁰⁰.

En este punto es importante retornar entonces a la sugerencia señalada de que el amor propio puede operar de modo igualitario o de modo no igualitario. Pero es importante cómo estos se articulan y dan pie a la necesidad del reconocimiento del otro como

¹⁹⁶ Cf. Cohen, Joshua, *op. cit.*, p. 103.

¹⁹⁷ Hobbes justamente tematiza esa cuestión al sostener que la ausencia de la valoración por parte de los otros constituye una afrenta. Cf. Hobbes, Thomas, *Op. cit.*, p. 85. Para una caracterización más detallada sobre la dialéctica del reconocimiento en la filosofía de Hobbes, cf. del Aguila, Levy, *Sobre el concepto de libertad en el Leviatán de Thomas Hobbes*, Tesis de maestría, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, cap. 1.

¹⁹⁸ Cf. Cohen, Joshua, *loc. cit.*

¹⁹⁹ Rousseau, Jean Jaques, *Emilio o De la educación*, *op. cit.*, p. 388.

²⁰⁰ Uno de los puntos clave en la reflexión de Rousseau es que la valoración de los otros no debe conducir al establecimiento de una situación de desigualdad moral. El tema será retomado cuando se aborde el tema del Estado legítimo en el capítulo 3.

superior. Para ello es pertinente evaluar el componente motivacional que tienen las afecciones en el ser humano.

Cohen establece que la motivación puede darse de dos maneras: aquella originada por las afecciones naturales como el alimento o el sexo²⁰¹, y otras que serán dependientes de los conceptos y las creencias²⁰². El presupuesto fundamental de este tipo de motivación es que opera con la representación del objeto de deseo²⁰³:

Esta aplicación reiterada de los diversos seres a sí mismos, y los unos a los otros, debió de engendrar naturalmente en el entendimiento del hombre la percepción de algunas relaciones. Esas relaciones que nosotros expresamos con las palabras grande, pequeño, fuerte, débil, rápido, lento, miedoso, atrevido, y otras semejantes, comparadas cuando era menester y casi sin pensar en ello, determinaron al fin en él [el salvaje] alguna forma de reflexión, o más bien una prudencia maquinal.²⁰⁴

Rousseau en este punto señalará que estas nuevas facultades desarrolladas con el tiempo llevaron a que el hombre se pudiera sobreponer a las bestias, que tiempo atrás podían resultarle amenazantes²⁰⁵. En ese momento, el hombre al verse a sí mismo se vio motivado a sentir el primer sentimiento de superioridad²⁰⁶.

Dicha forma de motivación operara sobre el amor de sí, el amor propio y la piedad, en virtud de su mayor o menor desarrollo. Ahora bien, el desarrollo del amor propio dependerá de la capacidad del hombre de representarse a sí mismo en relación con los otros²⁰⁷. Incluso el propio sentimiento de amor ya estará acompañado de esta capacidad de poder emplear una serie de capacidades cognitivas no naturales en el hombre. Como señala Rousseau:

Fundado como está ese sentimiento en ciertas nociones del mérito o de la belleza que un salvaje no está en condiciones de poseer, y en unas comparaciones que no está en condiciones de hacer, [el amor] debe ser casi nulo para él. Pues como su mente no ha podido formarse ideas abstractas de regularidad y de proporción,

²⁰¹ Cf. Cohen, Joshua, *op. cit.*, p. 106.

²⁰² Cf. *Ibid.*, p. 107.

²⁰³ Cf. *Loc. cit.*

²⁰⁴ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, p. 172.

²⁰⁵ Cf. *Loc. cit.*

²⁰⁶ “Así fue cómo la primera mirada que dirigió sobre sí mismo determinó su primer movimiento de orgullo, y al contemplarse el primero por su especie, cuando apenas sabía aún distinguir las categorías, alborearon en él las primeras pretensiones de ser el primero también como individuo”. (*Ibid.*, p. 172).

²⁰⁷ Cf. Cohen, Joshua, *op. cit.*, p. 107.

tampoco su corazón es susceptible de los sentimientos de admiración y de amor que, aun sin darnos cuenta, nacen de la aplicación de tales ideas.²⁰⁸

Ahora bien, es claro que el desarrollo de las capacidades cognitivas en nuevas formas depende de cierto grado de interacción social. Esta interacción lleva al desarrollo de estas capacidades en dos modos distintos: por medios de la conceptualización en sí misma y la conceptualización relativa, la cual se realiza por medio de las creencias y conceptos originados en la propia interacción social²⁰⁹. Por un lado, la conceptualización en sí misma se presenta como el resultado de la evolución de la interdependencia social, pues esta depende de la capacidad de emplear el lenguaje. Esta capacidad para Rousseau se desarrolla una vez se han logrado establecer relaciones sociales como lo señala en la siguiente cita:

Las ideas generales no pueden entrar en la mente más que con el auxilio de las palabras, y el entendimiento no las aprehende más que mediante proposiciones (...) Toda idea general es puramente intelectual; por poco que la imaginación intervenga, la idea se torna en seguida particular.²¹⁰

Por otro lado, la conceptualización relativa, estará referida a las características de su modo de asociación²¹¹. El caso más celebre es el caso del surgimiento de la idea de propiedad, que necesita cierta capacidad del hombre de poder controlar las cosas y una cierta noción de sí mismo como agente poseedor de algo²¹².

Ahora bien, si la cognición tiene una base social, y la motivación tiene una base cognitiva, entonces las motivaciones (las no naturales) tiene también bases sociales²¹³. En este punto la crítica a Hobbes vuelve a aparecer en la teoría de Rousseau. Para el ginebrino, el problema fundamental en el que cae Hobbes es que todo su sistema esta articulado

²⁰⁸ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, p. 166.

²⁰⁹ Cf. Cohen, Joshua, *op. cit.*, p. 108.

²¹⁰ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, p. 158.

²¹¹ Rousseau parece establecer una diferencia poco clara entre asociación y sociedad. Por un lado, sostiene que la asociación es algo posible en ausencia de sociedad y parece querer referirse a la posibilidad de una acción coordinada entre dos seres humanos. Por otro lado, la sociedad será no solo el resultado de la asociación sino la instancia de convivencia humana en el que emergen nuevas disposiciones fruto de la constante interacción entre los diferentes miembros de esta. La siguiente cita ayuda a clarificar este punto: "Instruido por la experiencia de que el amor al bienestar es el único móvil de las acciones humanas, se halló en condiciones de distinguir las raras ocasiones en que el interés común debía hacerle contar con la ayuda de sus semejantes, y aquellas otras más raras todavía en que la competencia debía hacerle desconfiar de ellos. En el primer caso uníase con ellos en tropel, a todo lo más mediante alguna especie de asociación libre que no obligaba a nadie y que sólo duraba lo que la necesidad pasajera que la había formado. En el segundo cada cual procuraba explotar sus ventajas, y empleaba la fuerza bruta si creía poder imponerse de este modo, o bien se valía de maña y sutileza si se consideraba el más débil." (*Ibid.*, p. 173).

²¹² Este punto será retomado con más detalle en el segundo capítulo.

²¹³ Cf. Cohen, Joshua, *op. cit.*, p. 109.

alrededor de una serie de ideas cognitivamente complejas²¹⁴. Como es el caso del deseo de acumular poder o el temor a una muerte violenta. Cohen señala esto de la siguiente manera:

The desire for future happiness requires a representation of myself as the subject of various future desires; selfishness and pride (inflamed amour-propre) require understanding of myself as one persona among others, and estimations of my relative values. But cognitively complex passions require 'enlightenment', and enlightenment is a result of social interdependence.²¹⁵

De este modo, queda claro cómo el amor propio puede operar de modo que termine conduciendo al hombre a la constitución de una serie de cualidades nuevas propias de las nuevas relaciones establecidas entre los hombres. Un elemento importante de esta evaluación es que, si bien dichas disposiciones han llevado al desarrollo de ciertas capacidades cognitivas que han contribuido a degenerar la especie, también han dado paso a una nueva serie de capacidades cognitivas que hacen posible la vida en sociedad: "Sin más que el instinto, tenía cuanto era preciso para vivir en el estado de naturaleza, como en una razón cultivada no tiene sino lo que necesita para vivir en sociedad."²¹⁶

¿Tiene la razón realmente la facultad para poder permitir a los hombres vivir en sociedad, aun a pesar de la aparición de una serie de disposiciones nuevas que progresivamente van alejando al hombre de su naturaleza original? Lo que defenderemos en esta tesis es justamente que la razón permitirá a los hombres poder vivir en sociedad en virtud de ciertas condiciones. Es importante señalar que Rousseau no condena a la razón o aboga por prescindir de ella; es más, Rousseau no considera que el único estado donde la vida humana podría caracterizarse como deseable es el de *El contrato social*. De hecho, Rousseau considera que entre el estado de naturaleza y la constitución del Estado hay una instancia en la cual los hombres pueden haber logrado alcanzar una vida buena conocida como la juventud del mundo, en la cual la razón permitirá a los hombres justamente poder construir las primeras normas de moralidad que hacen de dicho estado algo deseable²¹⁷.

Rousseau identifica que la progresiva asociación entre los hombres tiene como consecuencia el surgimiento de bellos sentimientos como el del amor, que ante el rechazo

²¹⁴ Cf. Loc. cit.

²¹⁵ Loc. cit.

²¹⁶ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, op. cit., p. 160.

²¹⁷ Esto será abordado con más detalle en *infra*, capítulo 2.

termina dando lugar a su vez a respuestas terribles²¹⁸. El advenimiento de pasiones como el amor tuvo como resultado el surgimiento de los celos y la discordia. Estos sentimientos nuevos fueron acompañados de pasiones como la vanidad, surgida del momento en el cual los hombres pueden establecer comparaciones entre los propios hombres y pueden establecer una valoración determinada de unos por sobre otros:

Cada cual comenzó a mirar a los demás y a querer que a su vez lo mirasen, y la estimación pública tuvo un precio. El que cantaba o bailaba mejor; el más apuesto, el más fuerte, el más diestro o el más elocuente vino a ser el más considerado, y ése 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 menosprecio, y por el otro la vergüenza y la envidia.²¹⁹

¿Cuál es la lógica subyacente a la envidia en este análisis? ¿Por qué motivo el hombre que está aún dominado en alguna medida por su amor propio igualitario, ahora se ve como menos que otro? ¿Realmente se ve como menos que los demás? La respuesta a esta cuestión es negativa; justamente la envidia se presenta como la sensación propia de no sentirse valorado de igual manera que los demás, y atribuye la ausencia de valoración a ciertas características que poseen otros individuos, lo que en estado de naturaleza no hubiera importado. Es por ello que Rousseau a continuación señala lo siguiente:

Tan pronto como los hombres empezaron a apreciarse mutuamente y la idea de la consideración se hubo formado en su ánimo, todos pretendieron tener derecho a ella, y ya no fue ya posible que le faltara impunemente a nadie.²²⁰

El amor propio no igualitario en este registro termina llevando a un sentimiento de insatisfacción, pues la valoración ajena de otros es mayor a la que algunos individuos poseen. Es en esta lucha por el reconocimiento de los demás que los primeros conflictos comienzan a hacerse manifiestos. Los hombres motivados a reclamar el reconocimiento del que carecían se veían motivados a exigirlo por los medios necesarios. Es importante señalar que el reconocimiento, en este caso, opera bajo la base igualitaria señalada anteriormente, pero que ante la ausencia de dicha valoración es que el hombre se ve motivado a buscarla por medios alternativos como el uso de la fuerza y el engaño²²¹.

El sentimiento de menosprecio termina conduciendo a los hombres a la necesidad de nuevos frenos para la violencia que en este estado comienza a germinar. Así como la

²¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 176.

²¹⁹ *Ibid.*, 176.

²²⁰ Loc. cit.

²²¹ Cf. Loc. cit.

razón genera los problemas señalados anteriormente, se presenta también como la fuente de contención de la agresión mutua:

Como empezara a introducirse la moralidad en las acciones humanas, y antes de que las leyes existiesen fuera cada cual único juez y vindicador de las ofensas recibidas, la bondad conveniente en el puro estado de naturaleza no era ya la que convenía a la sociedad naciente; que era preciso que los castigos se hiciesen más severos a medida que las ocasiones de ofender se hacían más frecuentes.²²²

Pareciera que en este punto el diagnóstico de Rousseau es completamente negativo acerca de esta primera forma de asociación, pero más adelante en un giro inesperado Rousseau brinda una afirmación clave de que este estado debió ser: “la época más feliz y la más duradera”²²³.

Esta espinosa consideración será analizada a continuación.

c) Teoría de juegos y la transparencia.

Es posible que la teoría de juegos nos pueda brindar una explicación plausible de por qué el desarrollo de las pasiones y la necesidad de reconocimiento mutuo no tienen como consecuencia el estado de naturaleza hobbesiano²²⁴. Esta sección tendrá como objetivo mostrar qué hace posible que el estado de sociedad descrito anteriormente pueda ser un estado donde no haya conflicto en principio. Para ello tomaremos la aproximación de Greg Hill al pensamiento de Rousseau por medio de la teoría de juegos.

Hill establecerá su análisis señalando las características de los diferentes tipos de asociación²²⁵ descritos por Rousseau, tomando en consideración la característica clave de la transparencia de las intenciones. Dicha transparencia por definición va dando paso a la opacidad conforme el refinamiento de las facultades humanas favorece la posibilidad de ocultar o disfrazar las propias intenciones.

Su enfoque buscará describir tres casos de interacción: entre individuos transparentes, entre individuos opacos, y por último entre los ciudadanos de *El contrato social*²²⁶. Por motivos metodológicos en esta sección solos nos ocuparemos de los dos primeros casos, y se dejará el último para el tercer capítulo.

²²² *Ibid.*, p. 177.

²²³ *Loc. cit.*

²²⁴ *Cf.* Kavka, Gregory, “Hobbes’s War of All Against All” en: *Ethics*, Vol. 93, No. 2, 1983, pp. 291-310.

²²⁵ *Cf.* Planteo una distinción entre asociación y sociedad en supra p. 55, n. 206.

²²⁶ *Cf.* Hill, Greg, *Rousseau’s Theory of Human Association: Transparent and Opaque Communities*, New York: Palgrave Macmillan, 2006, p. 11.

Véase el siguiente juego con su respectiva tabla de decisión que Hill llamará juego del amor de sí:

Tabla 1

Juego del amor de sí

	Actuar con reserva	Actuar sin reserva
Actuar con reserva	2,2	0,3
Actuar sin reserva	3,0	1,1

Fuente: Hill, Greg, *Rousseau's Theory of Human Association: Transparent and Opaque Communities*, New York: Palgrave Macmillan, 2006²²⁷.

En el juego presentado en la Tabla 1 podemos ver que cada uno de los jugadores tiene dos posibles jugadas, actuar con reserva o sin ella²²⁸. Las jugadas posibles son las siguientes en orden de la maximización de la utilidad individual. Que uno de los jugadores actúe sin reserva y el otro si lo haga; en este caso el pago para el que actúa sin reserva es el mayor (3) y el pago para el que actuó con reserva es el menor (0). Otra posible jugada (y la que correspondería al óptimo de Pareto²²⁹) es que ambos actúen con reserva, caso en el cual ambos obtienen el segundo mejor resultado. Por último, la jugada en que tienen el peor resultado compartido, es aquella en la cual ambos agentes actúan sin reserva, en este caso el pago para cada uno es de (1).

En el clásico análisis del dilema del prisionero el resultado es que ambos agentes actúen sin reserva, esto debido a que el hecho de que uno de ellos muestre reserva ya lo expone a obtener el peor resultado posible. De hecho esta será la conclusión a la que el hobbesiano llegará y Kavka lo señala en los siguiente términos: “Even moderate people, who have no

²²⁷ El cuadro presenta dos posibles jugadas para ambos jugadores (actuar con reserva, actuar sin reserva). Los resultados correspondientes a la jugada de ambos jugadores se representan con valores numéricos en un par ordenado y serán llamados pagos. La lectura del cuadro es la siguiente: el pago correspondiente a las jugadas ubicadas en el plano vertical del cuadro se ubica a la izquierda de cada recuadro, mientras que el pago correspondiente a las jugadas ubicadas en el plano horizontal del cuadro se ubica a la derecha de cada recuadro.

²²⁸ Si el jugador cuyas jugadas están representadas en el plano vertical actúa con reserva y el jugador cuyas jugadas están representadas por el plano horizontal actúa con reserva, entonces el resultado será el primer recuadro de la izquierda (2,2) contando de arriba hacia abajo.

²²⁹ Un resultado es óptimo de Pareto cuando el resultado del juego es tal que ninguno podría estar mejor sin que el otro jugador este peor. En este caso, para que alguno de los jugadores obtenga el pago de 3, el otro obtendrá 0. Mientras que el resultado en el que ambos jugadores actúan sin reserva tiene como resultado un escenario en el que a ambos les va igual de mal, a pesar de que podría irles mejor si hubieran decidido actuar mutuamente con reserva. Para una explicación más detallada del óptimo de Pareto, cf. Resnik, Michael D., *Elecciones: una introducción a la teoría de la decisión*, Barcelona: Gedisa, 1998, p. 251.

desire for power or glory for its own sake and who may have no specific quarrels with one, may for defensive purposes, engage in anticipatory violence against one”²³⁰.

Para Hobbes incluso la mutua promesa de la reserva mutua, no resultaría satisfactoria, pues una vez que uno ha cumplido, no hay garantías de que el otro lo haga²³¹. La perspectiva de Rousseau según Hill es que el hombre asume en estado de naturaleza una estrategia que será llamada como “cooperación condicional”²³²: esta consistirá en que un jugador actuará con reserva solo cuando se tiene la expectativa de que el otro hará lo mismo. En el caso de que un jugador opte por la cooperación condicional, la expectativa de ganancia es la más alta del juego (la reserva mutua que analizamos en el amor propio igualitario), en el caso en que ambos realmente cumplan con las expectativas. Por otro lado, en el caso de Hobbes la estrategia tomada será denominada como “deserción incondicional”²³³. Esta estrategia, si bien garantiza una ganancia segura de 1, no puede llevar bajo ninguna circunstancia a un mejor resultado, pues se ha señalado que el cooperador condicional solo cooperará ante la expectativa de que el otro jugador haga lo mismo, mientras que frente a un desertor incondicional, optará por no hacerlo²³⁴.

Hill en este punto señalará que el hobbesiano podría defender como la mejor estrategia a la deserción incondicional, pues asegura el pago de 1, y que en caso de que el otro opte por mostrar reserva, tendrá la ventaja de poder obtener el pago mayor. Hill al respecto señalará que es posible este escenario solo si no se toma la premisa de la cual parte la cooperación condicional y esta es la transparencia; ¿qué quiere decir Hill con esto? La siguiente cita es clarificadora:

If each player’s true intention were plainly visible to the other, then each would know with certainty what move the other planned to make. In this respect, transparent intentions are a perfect substitute for binding commitments of self-restraint.²³⁵

En este punto la objeción hobbesiana es señalar que el desertor incondicional puede tranquilamente engañar al cooperador y hacerse pasar como cooperador, obteniendo con

²³⁰ Kavka, Gregory, *op. cit.*, p. 294.

²³¹ De hecho, las leyes naturales en Hobbes llevarán a que los hombres eviten caer en dicha situación. De todos modos, hay serias dificultades respecto a la garantía de que los hombres las respeten.

²³² Hill, Greg, *op. cit.*, p. 14. Para un tratamiento contemporáneo de la cooperación condicional como mecanismo para garantizar resultados óptimos para todos los involucrados, cf. Gauthier, David, *La moral por acuerdo*, Barcelona, Gedisa, 2000.

²³³ Loc. cit.

²³⁴ Loc. cit.

²³⁵ Loc. cit.

ello el mejor resultado del juego. Aquí se olvida, no obstante, que el punto de partida es el salvaje rousseauiano, que aún está en proceso de desarrollo de sus capacidades cognitivas y dicha posibilidad implicaría la capacidad de poder mentir²³⁶. Así, señala Greg Hill: “A strategy requiring duplicity is simple not possible for people whose “external apperance” is “always a true mirror” of what is in their hearts²³⁷.

El punto de Hill es mostrar cómo en un estado de sociabilidad en su forma más primitiva, es posible que se dieran relaciones armoniosas entre los hombres. La siguiente cita de Rousseau de hecho da cuenta de que en las primeras interacciones ya se podía dar cuenta de un cierto compromiso cooperativo:

Así es como insensiblemente fueron adquiriendo los hombres alguna tosca idea de los compromisos mutuos y de lo ventajoso de cumplirlos, pero sólo en la medida que el interés inmediato y sensible lo exigiera; pues la previsión nada significaba para ellos, y lejos de preocuparse por un futuro lejano, no pensaban siquiera en el día siguiente.²³⁸

Para que la ventaja de la cooperación condicional pudiera darse, según Hill se deben satisfacer dos condiciones²³⁹: (1) un cooperador condicional debe poder identificar a otro de modo que tenga éxito la cooperación y (2) un cooperador condicional debe poder identificar a un desertor incondicional en orden de evitar ser explotado. Ambas condiciones son fáciles de cumplir en un contexto en el cual los hombres no tienen aún muy desarrollada la capacidad de ocultar sus verdaderas intenciones.

A modo de potenciar las consideraciones de Hill, uno podría añadir como variables la presencia de la piedad y a su vez el desarrollo rústico de la anticipación en las primeras sociedades. Los costos negativos de optar por una estrategia no cooperativa en las primarias instancias del estado de sociedad se presentan como perjuicios menores, que tienen como correlato la identificación del desertor como un agente no cooperativo por

²³⁶ La ausencia de la capacidad de engañar es un punto clave en la caracterización rousseauiana del Estado de naturaleza. Las capacidades humanas para poder engañar de manera planificada requieren la posibilidad de poder proyectarse en el tiempo, algo que Rousseau sostiene es fruto del desarrollo social del hombre. Investigaciones en psicología evolutiva, como la de Suddendorf y Corballis, sugieren que hasta el momento la investigación empírica no ha brindado razones suficientes para creer que la capacidad de proyección en el tiempo sea compartida por alguna otra especie animal. Si bien esto no prueba que dicha capacidad es un fenómeno social, si permite tener una postura moderada respecto a si debe o no incluirse dicha capacidad en una caracterización neutral del estado de naturaleza. Para más información, *cf.* Suddendorf, Thomas y Corballis, Michael C, “The evolution of foresight: What is mental time travel, and is it unique to humans?”, en: *Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 30, N° 3, 2007, pp. 299-313.

²³⁷ Hill, Greg, *op. cit.*, p. 15.

²³⁸ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, p. 173.

²³⁹ *Cf.* Hill, Greg, *op. cit.*, p. 15.

todos los cooperadores condicionales. Podría objetarse en este punto que la identificación de alguien como desertor ya presupone la capacidad de anticipación que se asumía no desarrollada en el hombre aún. Si bien la objeción es correcta, por otro lado, confirma que, si la anticipación se atribuye a ambos jugadores, entonces el desertor tiene menos razones aún para no cooperar²⁴⁰.

Este punto es importante sobre todo porque en un determinado momento, conforme las capacidades humanas se van desarrollando, el hombre natural va adquiriendo una idea de sí mismo. Dicha consideración de sí mismo termina dirigiendo al hombre a tener en consideración la valoración de los demás. En ese contexto, el ser identificado como un hombre que no muestra restricciones, termina dejando sobre él una marca negativa respecto a su personalidad. Esto lleva a que las ventajas de ganar un juego terminen a largo plazo jugándole en contra, pues las valoraciones de los demás lo caracterizarán como un jugador no confiable. Por otro lado, los otros hombres que se muestran cooperativos, terminan estableciendo relaciones de cooperación entre ellos y ganando mejor reputación y cosechando mejores resultados²⁴¹. Esto pareciera sugerir que las conductas cooperativas serían las más abundantes en un contexto en que la valoración de los otros comienza a tomar relevancia. Esto es importante tenerlo a la luz de una forma básica de amor propio que busque y brinde el reconocimiento a los otros como iguales.

En este punto es que Greg Hill se pregunta por qué en un contexto donde la cooperación pareciera ser más ventajosa que la no cooperación se origina el conflicto que Rousseau denuncia en la segunda parte del *Segundo discurso*.

Conforme la imagen pública va tomando más relevancia dentro de la sociedad, los individuos están más interesados en mantener una buena reputación frente a los demás. Dicha necesidad de ser tenidos en alta estima termina conduciendo a la inevitable necesidad de una mejor valoración que el resto. Ahora bien, si un individuo carece de las características socialmente valoradas, buscará mostrar una imagen de sí mismo que no corresponde a lo que estos realmente son, sino a lo que la sociedad valora²⁴².

²⁴⁰ Para una discusión más detallada de la evolución de este tipo de interacciones sociales, cf. Skyrms, Brian, "Game theory, rationality and evolution of the social contract", en: *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 7, N° 1-2, 2000, pp. 269-284.

²⁴¹ Cf. Hill, Greg, *op. cit.*, p. 22.

²⁴² Cf. *Ibid.*, p. 24.

En este contexto es que la transparencia de las intenciones de los hombres se hace más difusa. Conforme las apariencias toman un rol más importante en la sociedad, es más fácil poder ocultar las verdaderas intenciones subyacentes a las relaciones de socialización. Los beneficios que los individuos podrían obtener de poder disimular su naturaleza no cooperativa se hacen más fáciles de alcanzar conforme se perfecciona el engaño²⁴³, y ante la carencia de una visión sinóptica del resultado de las decisiones y concesiones a los demás es difícil saber si realmente el otro está cooperando y no más bien buscando beneficiarse de los demás²⁴⁴.

En este punto, el amor propio lleva a una valoración diferente sobre los resultados que un individuo ha de esperar de sus interacciones con los demás. Hill lo señala de la siguiente manera: “them to judge social outcome, not by how well they themselves fare but by how well they do in comparison to other”²⁴⁵. Es en este nivel que el juego da un giro para los involucrados dominados por el amor propio (inflamado): la ganancia relativa de desertar aumenta, pues la ventaja relativa que obtienen sobre los otros se vuelve un nuevo aliciente para nutrir dicha disposición. Por otro lado, el riesgo correlativo de la cooperación aumenta, pues el hecho de poder ser víctima de un engaño tiene como consecuencia hallarse en una situación inferior en la escala social. El juego del amor propio se plantea de la siguiente manera:

Tabla 2

Juego del amor propio

	Mostrar respeto	No mostrar respeto
Mostrar respeto	2,2	-1,4
No mostrar respeto	4,-1	1,1

Fuente: Hill, Greg, *Rousseau's Theory of Human Association: Transparent and Opaque Communities*, New York: Palgrave Macmillan, 2006²⁴⁶.

El cambio de los valores en este nuevo juego, toma en consideración, no solo las ventajas de la no cooperación en sí misma, sino también la ventaja relativa con respecto al otro

²⁴³ Loc. cit. Un asunto que ha generado gran controversia dentro de la psicología evolutiva es si se puede hablar de engaño ante la carencia de un agente que intencionalmente busque un beneficio de realizar el engaño, casos como el uso de camuflaje por diversas especies no vendrían a contar como casos de engaño. Claramente la comprensión de engaño para Rousseau parte de la intención de obtener un beneficio del mismo. Para más información acerca del engaño, cf. Fallis, Don and Lewis, Peter J., “Toward a Formal Analysis of Deceptive Signaling”, en: *Synthese*, Vol. 196, N° 6, 2019, pp. 2279–2303.

²⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 25.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 26.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 27.

jugador, de ese modo el resultado de no mostrar respeto se incrementa en virtud del perjuicio padecido por parte del otro jugador que sí lo hace, por lo cual el pago de dicha jugada pasa de 3 a 4. Por otro lado, el jugador que actúa con respeto cuando el otro no lo hace no solo se encuentra ante el perjuicio original de no obtener un beneficio, sino que ahora la ventaja obtenida por el otro jugador hace que se encuentre en una situación peor, por lo cual el pago de dicha jugada pasa de 0 a -1.

Ante la dificultad de reconocer cooperadores condicionales en un contexto en el cual las apariencias comienzan a jugar un rol preponderante, hace poco sensato a un jugador arriesgarse a cooperar. A eso se suma el hecho de que no es claro cuándo el otro jugador realmente está cooperando y no está sacando ventaja del otro²⁴⁷. Es en ese punto donde el conflicto se hace patente, los individuos a riesgo de caer víctimas de un engaño prefieren evitar la cooperación condicional y optar por la deserción incondicional. El resultado en este nuevo juego hace que la jugada menos riesgosa para los involucrados sea la de no mostrarse respeto mutuamente. Esto debe ser entendido como el estar en constante búsqueda de sacar el mayor beneficio posible, y ante un individuo de su misma condición, las pérdidas serán menos graves. Es importante aclarar que ser un cooperador condicional en un contexto en el cual no hay intenciones claras, expone al jugador a que al mostrar respeto el otro jugador no lo haga, de modo que su resultado sería de -1.

El desarrollo de estos dos juegos nos ha buscado brindar un panorama en el cual la ruptura de la autenticidad y el cultivo del engaño termina siendo el resultado de un proceso donde la valoración de la propia persona por los otros se vuelve el elemento clave que guía la interacción social.

¿Qué conclusiones podemos sacar de ambos juegos? En primera instancia, ambos juegos buscan mostrar dos formas de entender la interacción social (previas al surgimiento del Estado), en el cual los resultados se ven modificados en virtud del desarrollo de ciertas disposiciones (amor propio). Si bien ambos planteamientos tienen sus límites a la hora de encajar en la explicación de Rousseau, logran brindar una caracterización plausible de un dilema del prisionero, en el cual los involucrados optan por el resultado óptimo de Pareto. En segunda instancia dejan abierta la pregunta a lo que será el tema central de esta tesis

²⁴⁷ El caso de la división del trabajo va a dar cuenta del proceso en el cual la cooperación termina agudizando las desigualdades y condenando a uno de los involucrados a una situación peor a pesar de que este se halla en una aparente relación cooperativa: “trabajando igual, uno ganaba mucho mientras que el otro tenía apenas para vivir”. (Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, op. cit., p. 180).

y es cómo la propiedad privada juega un rol clave en el establecimiento de sociedades no cooperativas que tienen el aspecto de sociedades cooperativas.

Al hablar de las diferentes formas de engaño que pueden ser empleadas por los hombres en estado de sociedad, uno de los elementos más importantes de este es que un individuo entre en una relación cooperativa, aun a pesar de que el otro agente está buscando beneficiarse de él. ¿Cómo es posible esto? El agente que busca el mejor resultado individual en el juego solo necesita hacer creer al otro jugador que se está alcanzando un beneficio común, cuando en realidad dicho beneficio solo es para al individuo no cooperativo.

En el *Segundo discurso* hay varios casos de esto, pero el principal y del que se ocupará esta tesis es el que Rousseau describe en la siguiente cita:

El rico, apremiado por la necesidad, concibió finalmente el proyecto más meditado que jamás haya cabido en mente humana: El de emplear en su favor las fuerzas mismas de los que le atacaban, trocar en defensores a sus adversarios, inspirarles otras máximas, y darles otras instituciones (...) ‘Unámonos - les dijo – a fin de proteger de la opresión a los débiles, poner freno a los ambiciosos y asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertenece’ (...). Todos corrieron hacia sus prisiones creyendo asegurar su libertad, pues con razón bastante para intuir las ventajas de una institución política, no tenían experiencia suficiente para prever sus peligros; los más capaces de presentir los abusos eran precisamente los que contaban con aprovecharse de ellos.²⁴⁸

Con estas cuestiones en consideración es pertinente pasar ya a tematizar el análisis de Rousseau acerca del tránsito del estado de naturaleza al de sociedad, y el proceso de degeneración de la naturaleza humana.

Conclusión

Rousseau, a diferencia de los teóricos contractualistas de origen anglosajón (Hobbes y Locke), emplea el estado de naturaleza como un mecanismo analítico que busca brindar una caracterización más precisa del ser humano. Dicho análisis, al igual que el de Hobbes, no tiene como objetivo brindar una descripción fiel de un estado histórico, sino que busca brindar una explicación del proceso de desarrollo de la humanidad y la confluencia de una serie de cambios fruto de las circunstancias. En su caso, Rousseau parte por no tomar

²⁴⁸ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, op. cit., p. 183-184.

como punto de partida una noción de ley natural. Esta supone un refinamiento cognitivo que no sería propio del estado de naturaleza rousseauiano y puede terminar proyectando en el pasado una serie de conceptos cuya adquisición sería necesario explicar.

La propuesta de Rousseau procede diferenciando facultades naturales y afecciones naturales. Las facultades naturales principales del hombre (las cuales lo diferencian de los animales) para Rousseau son: la *libertad* y la *perfectibilidad*, las cuales tendrán un rol importante en brindar un soporte a la tesis de Rousseau de la no necesidad de la sociabilidad del hombre. El hombre no tiene un fin determinado y sus facultades solo conducen al desarrollo de la sociedad a partir de una serie de eventos contingentes. Esta idea será clave porque permitirá darle mayor peso a su crítica a la sociedad. Por otro lado, respecto a las afecciones, Rousseau identifica la presencia de dos fundamentales para todos los seres sensibles, las cuales son el *amor de sí* y la *piEDAD*²⁴⁹. Ambas en conjunción se articulan para evitar un escenario de guerra de todos contra todos. La idea más importante de la articulación de ambas pasiones es que la garantía de propia preservación no tiene que llevar al escenario de necesidad de conflicto. Lo anterior permite entender de modo más adecuado su noción de bondad natural la cual se presenta como una cualidad propia del ser humano donde este puede hallarse en armonía consigo mismo y con los demás. Dicha sensación de armonía a la que llamará *sentimiento de existencia* se puede registrar por medio de la introspección de cualquier sujeto. Rousseau considera y retoma el valor del juicio que se puede realizar respecto a uno mismo.

La comprensión rousseauiana del sentimiento de existencia permite sostener la ausencia de un deseo natural a la muerte. El hombre, según Rousseau, en su deseo de experimentar la vida no está enfocado en el eventual final de la misma. El amor de sí que opera en él lleva incluso a tomar la muerte como un proceso que sirve de alivio de los males propios de la naturaleza. Por otro lado, este deseo de experimentar la vida tiene en su núcleo el poder guiar al hombre al cultivo de las facultades necesarias para el posterior surgimiento del amor propio. Por dicho motivo, el enfoque de Rousseau se contrapone a las explicaciones tradicionales al problema del mal, en tanto busca la recuperación de la dimensión de las afecciones naturales. Esto en virtud de que la propuesta moral de dichas explicaciones termina teniendo efectos adversos a la hora de pretender remediar el mal. Hasta cierto punto los mecanismos morales derivados de las explicaciones tradicionales

²⁴⁹ Para una discusión más detallada sobre esto, cf. Griswold, Charles L., *Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith A Philosophical Encounter*, New York: Routledge, 2018.

del problema del mal tendrán como resultado la degeneración y corrupción de la propia naturaleza.

A parte de las dos afecciones antes señaladas, Rousseau presenta al amor propio, como una afección originada por el amor de sí, distinguiéndose de esta última en su naturaleza comparativa. Ahora bien, dicha característica del amor propio estará referida al desarrollo de las facultades humanas que hacen posible el surgimiento de una serie de ideas que permiten justamente realizar dichas comparaciones. El amor propio a pesar de ello no es una pasión intrínsecamente perversa; puede terminar degenerando cuando da lugar a una serie de consideraciones sobre la propia valoración de la persona que la lleva a la necesidad de sentirse mejor valorada que los otros. Dicha necesidad de mayor valoración por los demás derivará en el desarrollo de nuevas pasiones que llevarán justamente a los conflictos propios del estado de naturaleza hobbesiano. Es importante dejar en claro que Rousseau no niega que la guerra de todos contra todo pueda existir como posibilidad teórica, sino más bien sostiene que dicha posibilidad teórica necesita elementos que pueden explicarse como fruto de la interacción social misma y no de la naturaleza humana.

Por último, es posible entender la existencia de relaciones de cooperación en el tránsito y progreso del estado de naturaleza al estado social; cuanto menos desarrolladas estén las facultades del hombre y más claras sean las intenciones de estos, es más probable que estos se mantuvieran en una posición de mutua contención, respecto a causarse daño. Por otro lado, dicha contención entrañaba la posibilidad de poder confiar en los otros. Es claro que la confianza en los demás requiere que las intenciones y deseos de los hombres sean más transparentes. Conforme la transparencia de los hombres naturales se va perdiendo y la imagen pública toma mayor relevancia, lo importante para el hombre no será alcanzar un resultado bueno en las interacciones, sino que buscará un resultado que sea mejor al de los demás. La necesidad de tomar ventaja para asegurar mayor estima por parte de los demás motiva la generación de mecanismos diversos para simular relaciones cooperativas que al interior de ellas entrañan el núcleo de su ventaja.

Capítulo 2

Crítica a la propiedad privada

Dentro de las obras de Rousseau, el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* se caracteriza por una de las obras más leídas y atendidas tanto por críticos como seguidores del pensamiento de Rousseau. En ella se presenta la más dura de todas sus críticas a la propiedad privada como origen del mal moral. Para entender la dimensión de la crítica de Rousseau debemos partir de sus consideraciones acerca del proceso de socialización y cómo este poco a poco va llevando al hombre en un proceso de degeneración que culmina por pintar un retrato bastante vivo de la sociedad del siglo XVIII. Para lograr reconstruir la crítica del ginebrino a la propiedad privada, debemos partir de explicar cómo esta surge a partir del proceso de inflamación del amor propio; proceso que está acompañado de una serie de elementos causales que Rousseau enfatiza como fruto de la contingencia y la mala fortuna. Una vez quede preparado el terreno para el surgimiento de la propiedad privada, se establecerá por qué Rousseau considera que este no es un derecho natural, para poder mostrar esto de manera más clara al lector, se brindará una reconstrucción de las diferencias de la propuesta de Rousseau con la elaborada por Hobbes y Locke, poniendo mayor énfasis en el segundo, que hasta el día de hoy es considerado uno de los teóricos más influyentes del derecho de propiedad. Se terminará el capítulo con una exposición de cómo las desigualdades económicas originadas por el surgimiento de la propiedad privada llevan a la constitución de un

Estado ilegítimo que, al pretender superar la guerra de todos contra todos, termina conduciendo a la humanidad en una ruta mucho peor.

Subcapítulo 1: El proceso de degeneración humano

En el capítulo anterior ofrecimos una caracterización de la noción del buen salvaje ofrecida por Rousseau, pero no se desarrolló de modo específico el tránsito del buen salvaje al hombre social. Para esta tarea, se procederá primero a identificar el desarrollo humano hasta lo que Rousseau denomina “juventud del mundo”²⁵⁰. Posteriormente se brindará una caracterización de la transformación de las sociedades primitivas en sociedades de clases a partir de la división del trabajo.

a) Formas iniciales de socialización.

Para entender cómo es que el tránsito del hombre natural al hombre social lleva a degenerar progresivamente al ser humano, es importante sostener que la socialización por sí misma no lleva al surgimiento de la desigualdad moral, aunque sí permite el surgimiento de elementos que llevarán a la agudización del amor propio inflamado que, sumando a otras condiciones, llevarán al surgimiento de la desigualdad moral. En la primera etapa del proceso de socialización descrita por Rousseau en el *Segundo discurso*, podemos identificar tres momentos: igualdad – dependencia – diferenciación²⁵¹.

Rousseau, antes de finalizar la primera parte del *Segundo discurso*, mencionará lo siguiente respecto a la igualdad natural entre los hombres:

Es fácil advertir cómo entre las diferencias que distinguen a los hombres, pasan por naturales unas cuantas que no sino obra de la costumbre y de los diversos modos de vida que los hombres adoptan en la sociedad. Así un temperamento robusto o delicado, la fuerza o la debilidad que de uno u otro depende, suelen provenir más de la forma, dura o afeminada, en que uno se ha criado, que de la constitución primitiva de los cuerpos. Otro tanto sucede con las fuerzas del espíritu, y no sólo establece diferencia la educación entre los espíritus cultivados y los que no lo están, sino que aumenta la que existe entre los primeros en proporción a la cultura, pues si un gigante y un enano marchan por el mismo camino, cada paso de uno y otro dará nueva ventaja al gigante.²⁵²

²⁵⁰ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, p. 177.

²⁵¹ La sugerencia de realizar esta distinción se la debo a las observaciones del profesor Levy del Aguila.

²⁵² Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, p. 168.

Rousseau en la cita anterior resalta de manera clara que las diferencias físicas por sí mismas no pueden justificar la desigualdad existente entre los hombres que habitan las sociedades modernas. Por un lado, las diferencias entre hombres sociales son producto en su mayoría del sistema formativo de la sociedad. Las diferencias que se aprecian entre los diferentes sujetos provendrán de los diversos sistemas que se irán desarrollando con el transcurso de los procesos de socialización. Dichos sistemas pueden llevar a que un sujeto sea más fuerte como resultado de cómo ha sido educado o entrenado, y no de como este ha nacido.

Por otro lado, a Rousseau podría objetársele que muchas personas que son entrenadas bajo un mismo régimen de formación obtienen distintos resultados, por lo cual es plausible creer que sí hay diferencias naturales en las disposiciones naturales. Rousseau no niega dicho escenario, pero resaltaré que dichas diferencias latentes en los diferentes individuos no se podrían desarrollar a menos que se hallen inmersos en un sistema social que permite que las mismas logren desarrollarse. Para Rousseau, aun si hay una diferencia potencial entre dos sujetos por naturaleza, dicha diferencia sería poco relevante ante la ausencia del sistema formativo que permita que estas tengan alguna relevancia para el estado de naturaleza²⁵³. Tómese como ejemplo la situación de un deportista y una persona regular: si bien uno podría argumentar que las disposiciones naturales del primero lo hacen superior al otro en su respectiva disciplina deportiva, esto no se debe a dichas disposiciones por sí mismas, sino a un proceso formativo que permite acentuar dicha diferencia.

Rousseau refuerza su posición resaltando lo siguiente:

Si comparamos la diversidad prodigiosa de formas de educación y de modos de vida que reina en los diferentes órdenes del estado civil con la sencillez y la uniformidad de la vida animal y salvaje, en la cual todos se nutren con los mismos alimentos, viven de la misma manera y hacen exactamente las mismas cosas, comprenderemos hasta qué punto la diferencia de hombre a hombre debe ser menor en el estado de naturaleza que en el de sociedad, y en qué medida la

²⁵³ Esta aproximación al problema de la desigualdad recuerda al planteamiento rawlsiano del principio de diferencia, al respecto Neuhausser señala: "It is no accident that John Rawls, an extraordinarily perceptive reader of *The Social Contract* and the *Second Discourse*, pursues a strategy very similar to Rousseau's in determining the legitimacy of social inequalities and in addressing the question as to whether capitalist or socialist property relations are sanctioned by the principles of justice". (Neuhausser, Frederick, *Rousseau's Critique of Inequality*, *op. cit.*, pp. 101-102).

desigualdad natural debe aumentar en la especie humana con la desigualdad institucional.²⁵⁴

Rousseau apela justamente a la simplicidad de la vida natural para que incluso, si se acepta que hay disposiciones naturales distintas, estas no logren marcar una diferencia lo suficientemente fuerte entre los hombres, de modo que alguno esté naturalmente destinado a ser amo de los otros²⁵⁵. Las diferencias naturales son incapaces por sí mismas de tener alguna relevancia en explicar las relaciones de dominación entre los diferentes sujetos. Ahora bien, podría objetarse a Rousseau que el hecho de tener una mejor disposición natural referida a la propia fuerza física en el estado de naturaleza permitiría que ciertos individuos puedan dominar a otros. Ante ello Rousseau establecerá que, si bien dicha diferencia puede permitirle a un determinado agente arrebatarse a otro el alimento y el refugio, no es capaz de explicar por sí misma una relación de dominación o servidumbre:

Un hombre podrá adueñarse, sin duda, de los frutos que otro haya recogido, de la caza que haya cobrado, de la caverna donde tenga su cobijo; pero ¿cómo conseguirá jamás hacer que este hombre le obedezca, y qué cadenas de dependencia podrán existir entre hombres que no poseen nada? Si me echan de un árbol, no tengo más que irme a otro; si en un sitio me importunan, ¿quién me va a impedir largarme a otra parte?²⁵⁶

Rousseau anticipa en la anterior cita que la propia fuerza no pareciera ser suficiente para lograr que un individuo pueda subordinarse a otro de modo permanente. Para Rousseau, la servidumbre necesita como condición necesaria una relación de dependencia entre el oprimido y el opresor, y en el estado de naturaleza de Rousseau no es posible establecer dicha relación.

Autores como Locke sostendrán que, ante la vulneración de la ley natural, un determinado hombre tiene derecho a poder esclavizar al que realiza una vulneración en virtud de que tiene derecho a poder tomar su vida, y dicho derecho sobre la vida del agente transgresor

²⁵⁴ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, pp. 168-169.

²⁵⁵ “Aunque la naturaleza hiciera gala en la distribución de sus dones, de tantas preferencias como se pretende, ¿qué ventaja obtendrían los más favorecidos, en detrimento de los demás, dentro de un orden de cosas que no admitía casi ninguna clase de relación entre ellos? Donde no hay amor, ¿de qué servirá la belleza? ¿De qué puede servir la inteligencia a quienes no hablan y la astucia a quienes no tienen negocios? Oigo constantemente repetir que los más fuertes oprimirían a los débiles; pero ¿puede explicarme alguien lo que se entiende por opresión?”. (*ibid.*, p. 169).

²⁵⁶ *Loc. cit.* Rousseau en este punto está partiendo de la abundancia natural del mundo. Es cierto que la finitud de los bienes naturales puede representar un problema. Pero esto ocurre una vez que se van creando nuevos deseos y hace que los bienes necesarios para satisfacerlos se hagan más escasos.

permite poder subordinar su voluntad a otro²⁵⁷. En el caso de Hobbes tenemos un escenario parecido al señalar que en el proceso de guerra de todos contra todos es posible para un hombre poder arrebatarse a otro la libertad²⁵⁸. Asumamos esto, ya sea el caso lockeano y hobbesiano. Para Rousseau, es un absurdo suponer una posible relación de esclavización en estado de naturaleza y lo dejará claro en la siguiente cita:

¿Hay un hombre de una fuerza lo bastante superior a la mía, y además lo bastante depravado, perezoso y feroz como para obligarme a proveer a su subsistencia mientras que él permanece ocioso? Habrá de resolverse a no perderme de vista un solo instante, a tenerme atado muy cuidadosamente mientras duerme, por miedo a que me escape o a que le mate, o sea, que se ve obligado a exponerse voluntariamente a un esfuerzo mucho mayor que el que quiere evitar y que el que a mí mismo me impone. Después de todo eso, ¿se distrae un momento en su vigilancia?, ¿le hace volver la cabeza un ruido imprevisto? Doy veinte pasos por el bosque y, quebrantadas mis cadenas, no me vuelve a ver en su vida.²⁵⁹

Sea el caso lockeano o hobbesiano, la posibilidad de esclavizar a alguien de modo efectivo no es claro que pueda realizarse en estado de naturaleza. A las dificultades para lograr que otro individuo pueda cumplir de modo cabal la voluntad del amo, se suma el hecho de que no existe un aparato institucional que pueda garantizar la continuidad de dicha relación. Es posible que se objete que hay mecanismos para lograr que un individuo no pueda huir (cadenas, cárceles, etc.), pero estos requieren de la capacidad técnica para poder generar herramientas de este tipo. Para Rousseau, en la naturaleza puede observarse como determinadas criaturas más fuertes pueden arrebatarse a otras su sustento, pero dicha fuerza no les permite poder subordinar a ninguna especie más débil, de modo que esta esté obligada a servirla²⁶⁰.

En ese sentido, la clave para entender el surgimiento de la sociedad tendrá como condición necesaria el momento de la mutua dependencia entre los hombres²⁶¹. Dicha

²⁵⁷ “Pero hay otra clase de siervos a los que damos el nombre particular de esclavos. Éstos, al haber sido capturados en una guerra justa, están por derecho de naturaleza sometidos al dominio absoluto y arbitrario de sus manos. Como digo, estos hombres, habiendo renunciado a sus vidas y, junto con ellas, a sus libertades; y habiendo perdido sus posesiones al pasar a un estado de esclavitud que no los capacita para tener propiedad alguna, no pueden ser considerados como parte de la sociedad civil del país, cuyo fin principal es la preservación de la propiedad”. (Locke, John, *op. cit.*, p. 85).

²⁵⁸ “Tratará, así, de desposeerlo, no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida o de su libertad”. (Hobbes, Thomas, *op. cit.*, p. 114).

²⁵⁹ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, p. 169.

²⁶⁰ Vale la pena tener en consideración que el punto clave de lo sostenido por Rousseau es justamente dejar claro que, en ausencia de una dimensión social, es absurdo dar por natural la relación de esclavitud. Muy al margen de si el estado de naturaleza existiera o no, el punto de Rousseau es enfatizar que la relación de esclavitud no es una relación fundada en la naturaleza.

²⁶¹ Cf. Loc. cit.

dependencia se desarrolla de manera progresiva para dar lugar justamente a nuevas formas de desigualdad social. Ahora bien, dicha dependencia tiene su base en el amor propio, David Gauthier al respecto señalará:

Amour de soi is linked to our sentiment of existence. As long as it alone holds sway, each person unreflectively senses his existence in himself. But as it comes to be transformed into amour propre, each senses his existence not in himself, but in his relation to those whom he perceives as other. It is the regard that others have for me, their concern with my power, or their con-tempt for my lack of power, their valuing or disdainning my assistance, their fearing or ignoring my opposition, that form the basis of my own self-conception. I am no longer psychologically self-sufficient, and so no longer free.²⁶²

Es claro que el amor propio llevará a que el hombre progresivamente vaya acentuando las desigualdades en virtud de la necesidad de buscar establecer medios para lograr ser mejor valorado, pero para Rousseau las primeras sociedades no se caracterizaban por la competencia, sino por la cooperación. Es preciso explicar esto.

Ya en el primer capítulo caracterizamos cómo es que el hombre comienza a establecer las primeras relaciones entre ideas. A partir de la capacidad humana de poder establecer semejanzas y diferencias entre ellos y las demás cosas con las que se relaciona, identifica los modos más adecuados para relacionarse con los otros miembros de la especie²⁶³. De ese modo, fue capaz de identificar las situaciones en las cuales el interés común los llevó a cooperar, a su vez, las situaciones en las cuales la competencia los llevaba a desconfiar de los otros. Rousseau identifica que las primeras relaciones comienzan a establecerse a partir de la ventaja obtenida de actuar de modo coordinado, como lo señala en esta cita:

Si de cazar un ciervo se trataba, cada cual comprendía perfectamente que para ello debía mantenerse fiel en su puesto; pero como acertase a pasar una liebre al alcance de alguno de ellos, no hay que dudar que la perseguiría sin escrúpulo y que una vez alcanzada su presa se cuidaría muy poco de si sus compañeros cobraban o no la suya.²⁶⁴

En dichos casos el hombre seguía priorizando su bienestar. A su vez, el hombre al establecer dichas relaciones buscaba obtener beneficios presentes y sensibles. Por lo cual, las oportunidades de cooperar solo eran elegidas cuando el beneficio de hacerlo era patente.

²⁶² Gauthier, David, *Rousseau: The Sentiment of Existence*, New York: Cambridge University Press, 2006, p. 10

²⁶³ Cf. Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, op. cit., p. 173

²⁶⁴ Loc. cit.

Rousseau pasa de este modo a brindar una explicación de la formación de la familia como resultado de la necesidad de cooperar. Dicha necesidad de cooperar llevará a la formación de grupos pequeños de personas asociadas en virtud de los lazos consanguíneos²⁶⁵. Cada uno de estos grupos en sí mismos se presentarán como autosuficientes en tanto los recursos obtenidos por sus miembros son compartidos para satisfacer las necesidades de todos los miembros. De ese modo se lograba equilibrar los poderes y las necesidades²⁶⁶. Si bien existía una relación de dependencia material entre los miembros del grupo y el grupo, dicha relación no era experimentada como de dependencia en tanto los miembros del grupo identificaban los poderes del grupo como los propios, pues estaban al servicio de satisfacer sus necesidades²⁶⁷.

Es importante mencionar que la familia también se presentará como un espacio de desarrollo cognitivo, esto debido a que en el núcleo de la familia es que el lenguaje inicia su desarrollo²⁶⁸, pero el desarrollo del mismo obedece a la utilidad de este para la preservación de los hombres que lo emplean²⁶⁹. El hombre supera la etapa del grito de la naturaleza, común a otras especies y que es empleado fundamentalmente para alertar de peligros y solicitar ayuda a los semejantes²⁷⁰. En el momento en que se comienzan a formar las primeras comunidades, se da paso a un proceso de refinamiento de los mecanismos de transmisión de información como señala en esta cita:

Cuando las ideas de los hombres empezaron a extenderse y a multiplicarse, y se estableció entre ellos una comunicación más estrecha, buscaron un mayor número de signos y un lenguaje más amplio. Multiplicaron las inflexiones de la voz y le añadieron los gestos, que, por su naturaleza, son más expresivos, y cuyo sentido no depende tanto de una determinación anterior. Expresaban, pues, los objetos visibles y móviles por medio de gestos, y aquellos que hieren el oído, mediante sonos imitativos; pero como el gesto no indica apenas más que los objetos presentes o fáciles de describir y las acciones visibles; como no es de empleo universal, ya que la oscuridad o la interposición de un cuerpo le hacen inútil, y

²⁶⁵ Cf. Gauthier, David, *Rousseau, op. cit.*, p. 10.

²⁶⁶ Cf. Loc. cit.

²⁶⁷ Cf. Loc. cit.

²⁶⁸ Para una discusión más profunda de este tema, cf. Noble, Richard, *Language, Subjectivity, and Freedom in Rousseau's Moral Philosophy*, New York: Garland Press, 1991.

²⁶⁹ "Rousseau describes the necessity of language as arising from disastrous events such as floods and earthquakes. These events made it quite advantageous for human beings in the youth of the world to find more sophisticated ways of communicating with one another". (Delaney, James, *Rousseau and the Ethics of Virtue, op. cit.*, p. 57).

²⁷⁰ "El primer lenguaje del hombre, el lenguaje más universal, el más enérgico, y el único que precisó antes de que necesitara persuadir a otros hombres reunidos, es el grito natural. Como este grito le era arrancado tan sólo por una especie de instinto en las ocasiones apremiantes, para implorar socorro en los grandes peligros o alivio en los males violentos, no era de uso frecuente en el curso ordinario de la vida en el que reinan sentimientos más moderados". (Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, op. cit.*, p. 156).

como más exige atención que la excita, se tuvo al fin la ocurrencia de sustituirlo por articulaciones de la voz, las cuales, sin guardar la misma relación con determinadas ideas, son más aptas para representarlas todas como signos instituidos; substitución que no pudo hacerse más que de común acuerdo.²⁷¹

Uno de los puntos clave de la descripción de Rousseau es su énfasis en señalar lo complejo del proceso de desarrollo de una determinada lengua. Ahora bien, ¿cómo es posible para un ser no naturalmente social generar un sistema de signos capaz de expresar ideas complejas? Rousseau mismo confiesa no tener una respuesta clara de cómo surgen las lenguas. Su objetivo es dejar claro que su desarrollo depende en alguna medida de la conjunción de nuestra libertad y perfectibilidad²⁷².

Ahora bien, Rousseau señala de modo constante que para poder explicar la complejidad de los lenguajes modernos, es necesario explicar el proceso de generación de nuevas ideas en el hombre natural, lo que lleva a la dificultad de cuál fue primero, el lenguaje necesario para expresar las ideas complejas, o las ideas complejas para explicar el lenguaje²⁷³.

Para responder a dicha cuestión, Rousseau señala que el proceso de desarrollo del lenguaje comienza estableciendo nombres propios y verbos en presente²⁷⁴. Es interesante ver cómo Rousseau considera que cada objeto de la naturaleza era nombrado con un nombre propio, y conforme el hombre fue capaz de establecer semejanzas y diferencias, pudo agrupar varios particulares en un universal. Dicho proceso de abstracción, al ser complejo, pues buscaba establecer lo común entre dos objetos distintos y capturar dicha información con una palabra, dará paso al potencial desarrollo de la capacidad humana de poder establecer diferencias y semejanzas:

Cada objeto recibió al principio un nombre particular, sin tener para nada en cuenta los géneros y las especies, que aquellos primeros fundadores no estaban en condiciones de distinguir; y todos los individuos presentáronse aislados en su mente, como lo están en el cuadro de la naturaleza. Si una encina se llamaba A, otra encina se llamaba B, pues la primera idea que se saca de dos cosas es que no son la misma, y es preciso, casi siempre, mucho tiempo para observar lo que ambas tienen en común. De suerte que cuanto más limitados eran los

²⁷¹ *Ibid.*, pp. 156-157.

²⁷² Un análisis contemporáneo para explicar el surgimiento de sistemas complejos de transmisión de información puede hallarse en la obra de Brian Skirms, Brian, *Signals: Evolution, Learning, & Information*, Oxford: Oxford University Press, 2010.

²⁷³ “Si los hombres tuvieron necesidad de la palabra para aprender a pensar, mucho más aún la tendrían de saber pensar para encontrar el arte de la palabra; y aun cuando comprendiéramos en qué forma las articulaciones de la voz se tomaron por intérpretes convencionales de nuestras ideas, siempre quedaría por saber cuáles pudieron ser los intérpretes de esta convención en cuanto a las ideas que, por carecer de objeto sensible, no podían indicarse ni mediante el gesto ni mediante la voz”. (Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, op. cit., p. 156).

²⁷⁴ *Cf. Ibid.*, p. 157.

conocimientos más extenso resultaba el diccionario. No fue fácil salvar el embarazoso fárrago de toda esta nomenclatura, pues para clasificar a los seres bajo denominaciones comunes y genéricas, era menester conocer sus propiedades y sus diferencias.²⁷⁵

El proceso de conceptualización en el hombre, conforme se vaya desarrollando a modo de hacer más fácil su vida, le permite establecer diferencias y semejanzas. Como ya vimos en el capítulo anterior, dicho proceso tiene como consecuencia la emergencia del amor propio. Lo relevante de todo lo expuesto es dejar claro que este proceso necesita como elemento detonante la interacción humana, que lleva al hombre a poder transmitir información de modo más eficiente. En el puro estado de naturaleza, el hombre no se veía embargado por dicha necesidad. En la naciente sociedad, la necesidad lleva al hombre a refinar progresivamente el lenguaje para expresar ideas cada vez más complejas, ideas que antes no necesitaba articular o expresar al ser autosuficiente. Es importante resaltar que el proceso de establecimiento del significado de las diferentes expresiones del lenguaje que se irá desarrollando necesita que el receptor de dichas expresiones pueda comprender la información contenida en el signo empleado²⁷⁶. El proceso de desarrollo del lenguaje acompañará el proceso de socialización humana. Debe quedar claro que conforme las interacciones se vayan complejizando, los hombres emplearán mecanismos más sofisticados de transmisión de información. Esto contribuye a que el hombre logre alcanzar ideas cada vez más complejas lo cual será necesario para el surgimiento de ideas como el de la propiedad.

Rousseau describe que, al continuar el proceso de socialización, este ofrecía a los diferentes hombres distintas ventajas, en lo que denominó la “primera revolución”²⁷⁷ que Rousseau formula en los siguientes términos:

Tuvo por efecto la instauración y la diferenciación de las familias, y que introdujo cierta especie de propiedad, de donde acaso se originaron ya bastantes querellas y combates. Sin embargo, como los más fuertes fueron probablemente los primeros en hacerse viviendas que se sentían capaces de defender, es de creer que los débiles hallarían más expeditivo y más seguro imitarlos que intentar desalojarlos; y en cuanto a los que ya tenían sus cabañas, ninguno debió de abrigar muchas intenciones de apropiarse de la de su vecino, no tanto porque no le pertenecía

²⁷⁵ *Ibid.*, pp. 157-158.

²⁷⁶ Para una posible explicación de dicho proceso desde una perspectiva contemporánea, cf. Skirms Capítulo 7. Skirms, Brian, *Signals: Evolution, Learning, & Information*, Oxford: Oxford University Press, 2010.

²⁷⁷ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, p. 174.

como porque no le hacía falta y porque no podía adueñarse de ella sin exponerse a un combate encarnizado con la familia que la ocupaba.²⁷⁸

Es importante recordar que la formación de familias obedecía a lazos de parentesco, relativamente sencillos de establecer en virtud de la convivencia y cercanía entre estos individuos. Por otro lado, Rousseau resalta que el hecho de que dichas asociaciones lograran establecer una forma rudimentaria de propiedad de facto no conduce a los conflictos que un estado de naturaleza hobbesiano pareciera poder desatar. Es cierto que Rousseau no niega que hayan podido presentarse diferentes conflictos en dicho contexto, pero resulta para él poco plausible la generalidad de estos en tanto los individuos en estado de naturaleza en virtud de garantizar su preservación buscarían evitar dichas confrontaciones. Vale añadir que para el análisis de Rousseau la humanidad no ha logrado expandirse lo suficiente en el mundo para que este proceso establezca la necesidad imperiosa de apoderarse de estos bienes para garantizar la supervivencia.

La anterior cita pareciera sugerir que, para Rousseau, la diferencia en cualidades físicas logra cumplir algún rol en la capacidad de un determinado grupo de poder ser poseedor de un determinado bien natural. La respuesta que se puede dar ante esta aparente inconsistencia es la misma que se ofreció a la imposibilidad de subordinación de un grupo a otro en base a dicha fuerza. Si bien es posible que un grupo desplace a uno de una determinada posesión, dicho desplazamiento no presupone que dicho grupo esté subordinado al otro por ello. Es más, el grupo desplazado puede lograr establecerse en otro lugar alejado de los agresores; análogamente la fuerza, incluso a este nivel, es incapaz de explicar las relaciones de dominación que posteriormente Rousseau desarrollará.

Es importante en este punto preguntarnos, aparte de las ventajas cognitivas eventuales (fruto del desarrollo del lenguaje), ¿qué rol cumple la familia en el proceso de degeneración del ser humano? Para responder a esto debemos retornar a una pregunta fundamental formulada por Neuhausser la cual versa respecto a si el amor propio es condición necesaria y suficiente para el surgimiento de la desigualdad. La respuesta a esta cuestión, según Neuhausser, es que si bien el amor propio funciona como condición necesaria para el surgimiento de la desigualdad, no funciona como condición suficiente:

It is important here to take the analogy with bread-making seriously: the drive to be esteemed by others is the cause of social inequality in exactly the sense in which it is yeast that causes a loaf of bread to rise. To say that yeast is the cause of the bread's rising is not to claim that it has that effect all by itself, in the absence of

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 174.

other conditions it needs – warmth, moisture, flour – in order to do its work. The same holds for the production of inequality. For, as the Second Discourse makes clear, a number of other, non-psychological conditions must be added to the mix – leisure, the division of labor, private property, for example – if the fermenting of amour propre is to be activated and its leavening powers unleashed.²⁷⁹

Las razones brindadas por Neuhouser para negar que el amor propio no funciona como condición suficiente del surgimiento de la desigualdad son dos. La primera razón es que si bien el amor propio es una pasión comparativa, no es necesario que esta se presente como una pasión no igualitaria. Un determinado sujeto en virtud del amor propio puede desear ser tratado como un igual más que como un ser superior. Es necesario explicar por qué dicha pasión se presenta como no igualitaria, y eso no puede deducirse nada más de su mero carácter comparativo²⁸⁰. La segunda razón consiste en que se necesitan condiciones no psicológicas para que estos deseos puedan lograr establecerse en instituciones que den paso a la consolidación de la desigualdad social desarrollada hacia el final del *Segundo discurso*²⁸¹. La evidencia de la que parte Neuhouser es que el amor propio no igualitario (inflamado) está presente en el estado de mayor felicidad de la humanidad que Rousseau llama “la juventud del mundo”²⁸².

En este punto tomaré de referencia las consideraciones de las condiciones auxiliares para el surgimiento de la desigualdad que él divide en 6:

(1) leisure, or recurring lengths of time in which humans are not forced by natural need to seek or produce the goods required for physical survival; (2) leisure’s counterpart, luxury, which is best understood as habituation to goods and pleasures that are not biological necessities but that quickly come to be perceived as needs; (3) individual differentiation with respect to character, circumstances, and abilities that is far in excess of natural differences among individuals and the result of differences in luck, effort, and natural endowment; (4) a division of labor, manifested most strikingly in the invention of metallurgy and agriculture and their being practiced as separate branches of production, that increases individuals’ dependence on others for the satisfaction of needs; (5) codified rules of private property, especially in the means of production, such as land; and (6) political institutions (the state).²⁸³

Neuhouser considera que estas condiciones se articularán para dar lugar a la desigualdad social. En esta sección nos enfocaremos en la primera (el ocio) y la segunda (el lujo), pues

²⁷⁹ Neuhouser, Frederick, *Rousseau’s Critique of Inequality*, op. cit., pp. 79-80.

²⁸⁰ Cf. *Ibid.*, p. 81.

²⁸¹ Cf. *Ibid.*, pp. 81-82.

²⁸² *Ibid.*, p. 82.

²⁸³ *Ibid.*, p. 90.

la tercera (la diferenciación) ya fue abordada en la tercera sección del subcapítulo 2 del anterior capítulo.

Ya en el capítulo anterior explicábamos como el proceso de comparación con las bestias daba origen al primer sentimiento de superioridad en el hombre. Es preciso establecer cómo dicho sentimiento de superioridad pasará de estar referido de las bestias al hombre. Pero antes de que esto sea posible es necesario que se cumpla una condición objetiva la cual consistirá en el ocio (la primera condición auxiliar señalada por Neuhouser). Cuando Rousseau se refiere al ocio, está refiriéndose al tiempo del cual dispone el hombre para poder dedicarse a cosas no vinculadas a su supervivencia²⁸⁴. Es importante resaltar que dicha condición puede presentarse en un estado no social, por lo cual no es claro qué rol cumple exactamente en el proceso de degeneración humano. Rousseau no concibe al hombre natural enfocado todo momento en sobrevivir; de hecho, esa descripción sería más propia de Hobbes que de Rousseau. Lo que debemos tener en consideración es que dicho ocio se ve incrementado en tanto lo necesario para lograr sobrevivir es más fácil de obtener que antes.

En base a lo anterior, podemos considerar el rol de la familia en relación con la degeneración del ser humano y plantear que una de las consecuencias de la formación de familias es que hacen más fácil la vida para los hombres al lograr que estos satisfagan de modo más óptimo sus necesidades básicas y generan para estos mayores tiempos de ocio. Debido a ello, el hombre puede emplear dichos tiempos de ocio a obtener una serie de bienes distintos a los meramente necesarios:

En este nuevo estado, con una vida sencilla y solitaria, necesidades muy limitadas y los instrumentos que habían inventado para satisfacerlas, gozaban los hombres de un ocio extraordinario, y lo emplearon en procurarse diversas clases de comodidades desconocidas para sus padres. Éste fue el primer yugo que se impusieron sin pensarlo, y la primera fuente de males que prepararon a sus descendientes; pues además de que así continuaron debilitándose el cuerpo y el espíritu, como la costumbre había hecho perder a estas comodidades casi todo su incentivo, y al mismo tiempo habían degenerado en verdaderas necesidades, su privación vino a resultar mucho más cruel que grata era su posesión, y los hombres sentíanse desgraciados al perderlas sin ser felices por conservarlas.²⁸⁵

²⁸⁴ La lectura de Rousseau acerca del ocio como elemento que tiene su fuente en la satisfacción de las necesidades básicas, nos puede llevar a pensar en la caracterización marxiana del reino de la libertad. Para una tematización de la noción marxiana del reino de la libertad, cf. del Aguila, Levy, *Comunismo, poder político y libertad personal en Marx*, Tesis de doctorado, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013.

²⁸⁵ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, op. cit., p. 175.

En este punto podemos identificar la segunda condición de Neuhouser que será el lujo²⁸⁶; en el *Segundo discurso* puede apreciarse una dialéctica entre ocio y lujo importantísima. A mayor tiempo de ocio tiene el hombre, este puede disponer del mismo para proveerse de una serie distinta de bienes (en el sentido más amplio posible), de modo que con el pasar del tiempo, dichos bienes, que poco o ningún valor podrían tener para el hombre natural, pasaron a volverse necesarios para este. Rousseau no brinda una caracterización detallada de en qué consisten dichos bienes, pero puede inferirse que está abriendo camino a su crítica a los lujos y la superficialidad de las sociedades modernas. La siguiente cita del Emilio refleja la intuición que Rousseau busca transmitir:

¿En qué habéis disfrutado realmente de cuanto dieron de superfluo la tierra lejana y la mano de los hombres en la otra mesa? Si todo eso no os permite hacer una comida mejor, ¿qué ganasteis con esa abundancia? ¿Qué había allí que estuviera hecho para vos?²⁸⁷

La situación descrita en el Emilio alude de manera directa a la generación de nuevas necesidades, vinculadas al lujo. Un individuo ansía poseer bienes que realmente no necesita y, dedica tiempo y esfuerzo a poder conseguirlos, pero no solo ello, sino que apela a otros para que dicha adquisición sea posible. Es en este punto donde se centra el germen de la dependencia entre los hombres y cuando los vínculos sociales pasan a consolidarse, los deseos del hombre llevan a convertir en necesarios bienes que no solo dependen de sus poderes. El punto de Rousseau en el *Segundo discurso* es capturar la idea de que el hombre progresivamente va convirtiendo en necesarios bienes que realmente no necesita para garantizar su supervivencia.

Para Rousseau, la producción de más de lo meramente necesario dará lugar a una serie de cambios tecnológicos que servirán para el desarrollo de las fuerzas productivas²⁸⁸. Dicho ocio dará a los hombres un impulso constante a querer poseer más dando lugar al lujo. Dicho lujo, si bien no genera desigualdades por sí mismo, amplía los deseos del hombre natural, de modo que estos hombres encontrarán más dificultades para lograr satisfacerlos

²⁸⁶ Para una discusión más detallada del papel del lujo en la filosofía política del siglo XVIII, cf. Hont, Istvan, "The early Enlightenment debate on commerce and luxury", en: *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

²⁸⁷ Rousseau, Jean Jaques, *Emilio o De la educación*, op. cit., p. 299.

²⁸⁸ Cf. Neuhouser, Frederick, *Rousseau's Critique of Inequality*, op. cit., pp. 91-92. Vale la pena aclarar que la expresión "fuerzas productivas" no aparece en la obra de Rousseau. Neuhouser parece encontrar en la obra de Rousseau la noción de fuerzas productivas en su análisis de los cambios sociales producidos por los avances tecnológicos necesarios para la reproducción material de los hombres, los cuales dan lugar a los procesos de diferenciación y división del trabajo.

todos²⁸⁹. Esto permite justamente que eventualmente sea posible que se establezcan diferencias entre los individuos en virtud de su posesión de dichos bienes, los cuales pueden obtenerse gracias a la suerte, circunstancias o características naturales²⁹⁰.

A pesar de lo anterior, la división del trabajo no ha tomado presencia, por lo cual estos bienes seguirán siendo lujos que dependerán del hombre o los miembros de la familia²⁹¹. Por lo anterior, el impacto negativo de dichas nuevas necesidades no será tan grave, pero la perfectibilidad humana ha dado paso a la comprensión del germen de lo que será luego conocido como la sociedad de consumo.

Sumado al ocio y el lujo, damos paso al momento de la diferenciación. Para Rousseau el proceso de diferenciación se hará patente entre los hombres a la hora de relacionarse entre ellos y comparar sus características naturales²⁹². Dicha comparación lleva a que en los casos en que uno no es bien valorado padezca un sentimiento de insatisfacción en virtud de su amor propio. Es importante resaltar que el nuevo contexto planteado por Rousseau establece un escenario de competencia por el reconocimiento de los demás. Podemos decir que los individuos pretenden el reconocimiento del otro por lo tanto se establece una competencia entre quienes pretenden el reconocimiento de los demás. En dicha relación hay un individuo que pretende el reconocimiento de otro individuo y un individuo cuyo reconocimiento es pretendido. Lo que se espera a la hora de pretender el reconocimiento de los demás es ser bien valorados por aquellos cuyo reconocimiento pretendemos. Lo anterior se da en tanto los individuos que pretende el reconocimiento buscan ser bien valorados por lo cual necesitan que el objeto de su deseo pueda corresponder a dicho deseo. Lo señalado lleva a que cada individuo busque desarrollar sus diferentes talentos de modo que se vuelva no solo una buena opción, sino la mejor opción. En caso la individuo no se vuelva la mejor opción, entonces puede que no obtenga el reconocimiento de sus deseos por parte de los otros, en tanto haya una mejor opción,

²⁸⁹ Cf. Neuhouser, Frederick, *Rousseau's Critique of Inequality*, op. cit., p. 92.

²⁹⁰ Cf. *Loc. cit.*

²⁹¹ Es importante tener en cuenta que Rousseau en el *Segundo discurso* no enfoca sus análisis en la división del trabajo al interior de la familia. Para más información de la división del trabajo en la familia, cf. Weiss, Penny y Harper, Anne, "Rousseau's Political Defense of the Sex-Role Family", en: Lange, Linda, *Feminist interpretations of Jean-Jacques Rousseau*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2002.

²⁹² Cf. Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, op. cit., p. 176.

la posibilidad de que obtenga el reconocimiento de aquel cuyos deseos pretende se verá en suspenso²⁹³.

La necesidad sexual, acompañada del amor propio, motiva a los hombres a establecer valoraciones respecto a los otros, pero también respecto a sí mismos. En este contexto, la lucha por sobresalir se hace patente²⁹⁴. Ante una cantidad de características naturales que en el nuevo marco social cogen relevancia, el hombre buscará construir otros símbolos de prestigio de modo que su valoración pueda mantenerse alta a pesar de carecer de las características naturales bien valoradas. Un ejemplo claro de esto será la capacidad de poseer los bienes que otros necesiten para su subsistencia, lo que servirá para que estos consigan el prestigio necesario para ser bien valorados en la sociedad. Pero dicho resultado no será posible si no se logra explicar cómo se constituyen desigualdades económicas lo suficientemente relevantes para cumplir dicho rol.

De hecho, Rousseau considera que hasta este punto el estado de cosas no es tan terrible como se esperaría; describe dicha etapa de la siguiente manera:

[Esta] debió de ser la época más feliz y la más duradera. Cuanto mejor se mira, más claro resulta que aquel estado era el menos propicio a las revoluciones, el mejor para el hombre, y que sólo debió de salir de él por causa algún funesto azar que, para bien de todos, jamás debiera haber sobrevenido. El ejemplo de los salvajes, que han sido hallados casi todos en ese punto, parece confirmar que el género humano estaba hecho para permanecer siempre en él, que tal estado es la verdadera juventud del mundo, y que todos los progresos ulteriores han sido en apariencia otros tantos pasos hacia la perfección del individuo, y en realidad hacia la decrepitud de la especie.²⁹⁵

Esta etapa denominada por Rousseau como la juventud del mundo, pareciera sugerir una especie de edad dorada que pareciera darle sentido a una posible lectura primitivista de Rousseau²⁹⁶. Él valora de esta manera dicha etapa, debido a que en ella, tienen inicio las

²⁹³ Cf. Neuhouser, Frederick, *Rousseau's Critique of Inequality*, op. cit., p. 87.

²⁹⁴ El dinero puede ser un medio para ello. Por ejemplo, Marx señalará su poder para trastocar la realidad. Véase la siguiente cita: “Quien puede comprar la valentía es valiente, aunque sea cobarde. El dinero se puede cambiar no sólo por una determinada cualidad, cosa o facultad humana, sino con todo el mundo humano y natural; por eso, desde el punto de vista de su propietario, puede servir para intercambiar todas las cualidades y objetos, aunque sean contradictorios. En él fraternizan los incompatibles y tienen que besarse los contrarios”. (Marx, Karl, “Manuscritos de París”, en: *Marx*, Madrid: Gredos, 2012, p. 574).

²⁹⁵ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, op. cit., p. 177.

²⁹⁶ Claramente Rousseau no está de acuerdo con una vuelta al estado de naturaleza. Voltaire en una carta escribe lo siguiente a Rousseau luego de leer el *Segundo discurso*: “Jamás ha puesto nadie tanto ingenio en querer volvernos animales. Leyendo vuestra obra dan ganas de ponerse a andar a cuatro patas. Sin embargo, como hace ya más de sesenta años que perdí esa costumbre, siento que desdichadamente me es imposible volver a ella, y dejo esa forma natural de a los que son más dignos de ella que vos y que yo. No puedo, tampoco, embarcarme para ir en busca de los salvajes del Canadá: Primero porque los achaques que me

primeras ofensas entre los diferentes individuos, por lo cual se comienzan a elaborar las primeras normas de justicia. Rousseau en este punto parte de asumir una noción convencional de justicia inspirada en la reparación de las diferentes injurias a partir de la disuasión de las mismas vía un sistema de castigos. Así, las diferentes manifestaciones del amor propio no logran dar lugar a un sistema de desigualdad que permita romper la armonía alcanzable a partir de dicho sistema de castigos. Por otro lado, las ventajas correlativas al desarrollo de las nuevas pasiones llevan al hombre a experimentar nuevas sensaciones descritas por Rousseau como dulces y agradables, fruto de la compañía y el amor de familiares y parejas.

Puede parecer que estas consideraciones sugirieren una especie de *telos* que apunta a esta etapa como la mejor sociedad posible para el hombre en virtud de sus características naturales. Ante esto, debemos recordar dos cosas: la primera es que el hombre no está guiado naturalmente a dicho objetivo, sino que dicha ruta es trazada por la perfectibilidad y la libertad. Que esta sea una etapa cualitativamente más rica que el estado de naturaleza no la hace mejor en sentido estricto, ni el fin al que los hombres estaban destinados a llegar. La consideración de Rousseau es que, en su proceso reconstructivo, si el hombre siguió la ruta sugerida, dicho estado se presentaba como preferible a otras alternativas o a quedarse en estado de naturaleza, pero no hay nada en la naturaleza que haga que dicha ruta sea necesaria.

b) División del trabajo

En la anterior sección evidenciamos que en la historia hipotética narrada por Rousseau en el *Segundo discurso* hay una instancia deseable que es calificada como la juventud del mundo²⁹⁷. Dicha juventud del mundo se caracteriza por mantener un cierto equilibrio

abruman no me permiten alejarme mucho del mejor médico de Europa, y no encontraría los mismos auxilios entre los misuris; y en segundo lugar, porque se ha llevado la guerra a esos países, y los ejemplos de nuestras naciones han hecho a los salvajes casi tan malos como nosotros”. (*Ibid.*, p. 201). A lo que Rousseau responde: “Ya veis que no aspiro a que volvamos a la animalidad, aunque lamento mucho, por mi parte, lo poco que de ella he perdido. Respecto a vos, señor, este regreso sería un milagro tan grande y al mismo tiempo desastroso que sólo a Dios incumbiría el hacerlo y al Diablo el quererlo. No intentéis, pues, volver a ponerlos a cuatro patas; nadie en el mundo lo conseguiría menos que vos. Harto bien nos reafirmáis sobre nuestros dos pies para que dejéis de estar sobre los vuestros”. (*Ibid.*, p. 203). Para una discusión sobre el primitivismo, cf. Lovejoy, Arthur O., “The Supposed Primitivism of Rousseau’s Discourse on Inequality”, en: Lovejoy, A. O., *Essays in the History of Ideas*, Baltimore: Johns Hopkins Press, 1948.

²⁹⁷ “The youth of the world is a relatively happy time for human beings; while no longer living in the pure state of nature, they are still close enough to it to enjoy many of its benefits. At the same time, some primitive forms of social interaction have come into play, but they are not yet tainted to the point that amour propre dominates the ways in which these people relate to each other.” (Delaney, James, *Rousseau and the Ethics of Virtue*, *op. cit.*, p. 61).

entre los deseos y los poderes poseídos por los seres humanos; a su vez, que en ella surgen las primeras normas de justicia, las cuales ayudarán a la piedad a mantener un estado de armonía²⁹⁸. Rousseau inicia la descripción de este proceso describiendo la juventud del mundo y sus posibles características:

Mientras los hombres se contentaron con sus chozas rústicas, mientras se limitaron a coser sus vestimentas de pieles con púas de arbustos o espinas de pescado, a engalanarse con plumas y con conchas, a pintarse el cuerpo de diversos colores, a perfeccionar o embellecer sus arcos y sus flechas, a tallar con piedras cortantes unas cuantas canoas de pescadores o algunos toscos instrumentos de música, en una palabra, mientras no se ocuparon más que en obras que podía hacer uno solo, y en artes que no requerían el concurso de varias manos, vivieron libres, sanos, buenos y dichosos en la medida que su naturaleza lo consentía, y siguieron gozando del regalo de un trato mutuo independiente. Pero desde el momento en que un hombre hubo menester la ayuda de otro, no bien se dieron cuenta de que era provechoso que uno solo tuviera provisiones para dos, la igualdad desapareció, se introdujo la propiedad, hízose necesario el trabajo y los inmensos bosques se transformaron en rientes campiñas que hubo que regar con el sudor de los hombres y en las que pronto se vio a la esclavitud y la miseria germinar y crecer con las mieses.²⁹⁹

Es importante resaltar respecto a la descripción inicial de la juventud del mundo, el individualismo atómico metodológico de Rousseau³⁰⁰. Rousseau resalta como un elemento positivo el hecho de la ausencia de dependencia y un conjunto muy limitado de dinámicas de cooperación y reconocimiento. La cita anterior incluso evidencia la presencia de ocio y lujo en la juventud del mundo, y es que, como ya se señaló antes, dichas características por sí mismas son incapaces de generar desigualdades sociales tales que lleven a la subordinación de unos hombres a otros. Si bien hay diferencias, las mismas pueden ser superadas por el esfuerzo de cada uno de los miembros de la comunidad. Para Neuhouser las tres primeras características auxiliares para el surgimiento de la desigualdad, no logran ser suficientes para el surgimiento de la sociedad corrompida que

²⁹⁸ Para una discusión antropológica de la ausencia de conflictos en sociedades primitivas, cf. Sahlins, Marshall, *Stone Age Economics*, Chicago: Aldine Atherton, INC, 1972.

²⁹⁹ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, p. 178.

³⁰⁰ Andre Levine ofrece al respecto una distinción importante entre individualismo atómico e individualismo atómico sustantivo, él dice lo siguiente: "It is important, though, to distinguish what I shall call methodological atomic individualism, the idea that social and political philosophy starts from a conception of the individual and his or her interests, from substantive atomic individualism, the view that individuals are radically independent centers of volition. It is substantive atomic individualism not methodological atomic individualism, that blocks recognition of the cogency of general will coordination. Therefore it is substantive not methodological atomic individualism that must be dislodged in order to find a place for the general will". (Levine, Andrew, *The general will: Rousseau, Marx, communism*, *op. cit.*, p 26). En el caso de Rousseau, podemos hablar de un individualismo atómico metodológico en tanto, si bien Rousseau parte de los intereses particulares de los individuos, no niega la posibilidad de poder hablar de un interés general.

Rousseau pretende describir. La primera de las características para que se logre el surgimiento de la desigualdad (cuarta condición auxiliar para Neuhouser) es la división del trabajo. Para poder explicar la división del trabajo Rousseau apelará de nuevo a la contingencia del surgimiento de la agricultura y la metalurgia:

La metalurgia y la agricultura las dos artes cuya invención acarreó revolución tan grande. Para el poeta, fueron el oro y la plata; pero para el filósofo fueron el hierro y el trigo los que civilizaron a los hombres y perdieron al género humano.³⁰¹

La cita anterior, busca enfatizar el carácter material del tránsito al proceso de civilización. En contraste con explicaciones poéticas basadas en el lujo y refinamiento, Rousseau sitúa su análisis en la base material de las necesidades básicas y su eventual satisfacción o no satisfacción³⁰². Es a este nivel que la dependencia mutua se volverá realmente vinculante, como señala Neuhouser:

Rousseau's general point is that the more individuals become differentiated from one another and occupy specialized and mutually dependent positions within society, the greater the possibility that through entirely random, unintended occurrences what was once merely qualitative difference will eventually turn into difference coupled with inequality.³⁰³

Ahora bien, es necesario explicar por qué Rousseau resalta el carácter contingente de ambas artes. Lo primero que debe resaltarse es que ambas hubieran sido imposibles sin que el ocio entre en juego. Por un lado, respecto al hierro Rousseau señala que es difícil explicar cómo surgió la idea de tratar los metales fundidos en los hombres naturales. Para Rousseau se necesita que los hombres tengan la capacidad de previsión para poder comprender como un determinado metal puede transformarse en un determinado periodo de tiempo en un utensilio diferente. De hecho, Rousseau resalta que el hombre para lograr establecer dicha cuestión necesitó contemplar en la naturaleza el metal fundido y luego a partir de dicha observación imitar lo que la naturaleza la ha mostrado:

Es muy difícil conjeturar cómo llegaron los hombres a conocer y emplear el hierro, pues no es verosímil que se les ocurriera sin más extraer el mineral de la tierra y someterlo a las preparaciones necesarias para ponerlo en fusión antes de saber lo que de todo esto resultaría. No cabe, por otra parte, atribuir este descubrimiento a cualquier incendio accidental, toda vez que las minas no se forman más que en parajes áridos y despoblados de árboles y de plantas, de suerte que casi podría decirse que la naturaleza había tomado precauciones para ocultarnos este fatal

³⁰¹ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, p. 178.

³⁰² Cf. Inston, Kevin, *Rousseau and Radical Democracy*, New York: Continuum Studies in Philosophy, 2010, p. 68.

³⁰³ Neuhouser, Frederick, *Rousseau's Critique of Inequality*, *op. cit.*, p. 94.

secreto. No queda, pues, más que la circunstancia extraordinaria de algún volcán que, vomitando materias metálicas en fusión, diese a los observadores la idea de imitar esta operación de la naturaleza; aun así, es preciso suponerles mucho valor y previsión para acometer trabajo tan penoso y contemplar a tan largo plazo las ventajas que podía reportarles.³⁰⁴

Es curioso que Rousseau apele a la idea de que a partir de la observación de una erupción volcánica los hombres procedieron a trabajar el metal. Lo que enfatiza dicha sugerencia es que es poco probable observar el proceso de fundido del metal en la naturaleza de modo común. La hipótesis de Rousseau se refuerza en su apelación a que hay pueblos americanos carentes del arte de la metalurgia, lo que puede darle sustento a sostener que no es algo sencillo de descubrir y que podría no haberse descubierto nunca³⁰⁵.

Respecto a la agricultura, la postura de Rousseau es menos radical, pues el mismo concede que su principio era cognoscible por los hombres naturales no sociales, pero que ante la no necesidad de apelar a dicho arte para conseguir su subsistencia, este no se vio motivado a recurrir a su implementación³⁰⁶. A lo anterior se suma que el hombre para poder desarrollar el arte de la agricultura necesita la capacidad de poder proyectarse hacia el futuro. La siguiente cita resalta esto:

Adelantados tiempo después en su industriosa, es de creer que con ayuda de piedras afiladas y palos puntiagudos comenzaran por cultivar algunas verduras o raíces alrededor de sus chozas, mucho antes de que supieran preparar el trigo y dispusieran de los aperos necesarios para el cultivo en gran escala, sin contar con que, para entregarse a esta ocupación y sembrar las tierras, hay que resolverse a perder primero algo para ganar después mucho, precaución muy ajena a la mentalidad del hombre salvaje, que, como ya he dicho, apenas si piensa por la mañana en sus necesidades de la tarde.³⁰⁷

La cita anterior evidencia que el arte de la agricultura necesita como condición de existencia la capacidad cognitiva de poder establecer proyecciones hacia el futuro. Pero no solo ello, sino los medios materiales para lograr hacerlo de modo que esta práctica le sea útil. En ese sentido la agricultura depende de la contingencia del desarrollo de las diversas comunidades formadas. Para reforzar esta consideración Rousseau vuelve a apelar a la existencia de hombres americanos carentes de agricultura, pero asociados en comunidades. Rousseau resalta que, si bien el proceso de desarrollo de la agricultura es

³⁰⁴ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, pp. 178-179.

³⁰⁵ *Cf. Ibid.*, p. 178.

³⁰⁶ *Cf. Ibid.*, p. 179.

³⁰⁷ *Loc. cit.*

más probable que ocurra una vez formadas las primeras relaciones sociales, su existencia no se sigue necesariamente de la existencia de dichas relaciones.

En ese sentido, si bien el ocio es condición necesaria para que el hombre pueda emplear dichas artes, no termina siendo suficiente ello, sino que es el azar el que dio surgimiento a estas en determinadas zonas geográficas³⁰⁸.

A lo anterior vale la pena añadir que dichas artes no fueron de fácil desarrollo, ya que estas presuponen que los individuos que produjeran las herramientas para estas artes invirtieran su ocio a dichos proceso, lo cual ya implicaba que estos individuos tenían resueltas sus necesidades básicas para ello³⁰⁹. Como dichas prácticas se realizaban a largo plazo, las personas requerían de lo que otros producían para poder continuar su labor³¹⁰. Una vez dichas artes lograron desarrollarse, los hombres se vieron abocados a enfocarse en alguna de estas. La mayor productividad de los nuevos métodos de producción asociados a la división del trabajo terminó por consolidar la dependencia mutua. Al respecto Gauthier señala:

Their discovery brought to an end the self-sufficiency of the family; for the first time, it became advantageous and even unavoidable to specialize in but one of the necessities of life. Rousseau does not deny that these arts brought new material wealth to humankind. But he notes the price of this wealth –that each became dependent on another, on someone with a different way of life, a different and indeed opposed goal.³¹¹

De dicho modo es que surge un proceso de comercio entre los diferentes agentes sociales que terminan produciendo más de lo que necesitan para poder intercambiarlo con lo que otros producen de más. Es en este contexto que entrarán en consideración dos variables importantes: las diferencias naturales y la valoración contingente del fruto del trabajo³¹².

³⁰⁸ “Uno y otro eran desconocidos de los salvajes de América, que gracias a ello siguieron siendo tales; los demás pueblos parece que incluso permanecieron en la barbarie mientras practicaron una de esas artes sin la otra; y quizás una de las principales razones de que Europa se civilizara, si no antes, al menos de manera mejor y más constante que las demás partes del mundo, consiste en que es la más abundante en hierro a la vez que la más fértil en trigo”. (*Ibid.*, p. 178).

³⁰⁹ Para una revisión del proceso de desarrollo de herramientas como un elemento clave del éxito evolutivo de los seres humanos, cf. Sam Lilley, Men, *Machines and History: The Story of Tools and Machines in Relation to Social Progress*, London: Cobbett Press, 1948.

³¹⁰ “Desde que hicieron falta hombres para fundir y forjar el hierro, fueron menester otros que alimentasen a los primeros”. (Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, p. 179).

³¹¹ Gauthier, David, *op. cit.*, p. 13.

³¹² Resulta interesante ver cómo se contraponen la visión rousseauiana sobre la juventud del mundo y la visión marxiana de la comunidad primitiva. Mientras que Rousseau evalúa dicha instancia como un momento contingente marcado por un fuerte tono individualista, en el caso de Marx el hombre se presenta como un ser social, donde la individualidad se presenta como un resultado del surgimiento de la propiedad

Por un lado, las diferencias naturales, referidas a la capacidad de producir más y mejor, llevó a que algunos consiguieran mayor ventaja de practicar su respectivo arte, la siguiente cita ayuda a entender este punto:

Las cosas habrían podido permanecer iguales si hubieran sido iguales los talentos, y, por ejemplo, el empleo del hierro y el consumo de productos agrícolas se hubieran mantenido siempre en un equilibrio exacto; pero la proporción, que nada contribuía a sostener, pronto quedó rota; el más fuerte hacía más trabajo; el más hábil sacaba mejor partido del suyo; el más ingenioso hallaba medios para abreviar su tarea.³¹³

Por otro lado, incluso si los talentos y el esfuerzo en la producción fueran los mismos, el hecho de que un determinado bien se produjera en mayor cantidad que el otro daba lugar a que el valor de uno sea menor. En ese sentido, en el intercambio, el que producía el bien más escaso obtenía resultados más favorables, mientras que el que producía el bien más abundante obtenía resultados menos favorables. Este punto es clave, porque en un libre mercado las partes involucradas en la producción no pueden prever de modo exacto el valor que su producto obtendrá en el mercado³¹⁴. La siguiente cita de Rousseau grafica este punto:

El labrador tenía más necesidad de hierro, o el herrero mayor necesidad de trigo; y trabajando igual, uno ganaba mucho mientras que el otro tenía apenas para vivir.³¹⁵

En este punto entra, como elemento extra, el amor propio que lleva a los involucrados en el proceso productivo a buscar superar y aventajar a los demás, dicho contexto motivó un escenario de competencia en el cual no solo se buscaba obtener suficiente para satisfacer las necesidades, sino para lograr acumular mayor prestigio. La necesidad de ser tenido en alta estima por los demás miembros de la sociedad invitó a que los que participaban del proceso productivo se fueran diferenciando de modo más agudo conforme este proceso de competencia seguía adelante. La siguiente cita de David Gauthier refleja esta cuestión:

And in developing an awareness of persons, of others who are not oneself but are nevertheless like oneself, one comes to possess a measure of how far one surpasses or falls short of those others in one's ability to meet one's needs and gratify one's

privada y la división del trabajo. Cf. Marx, Karl y Engels, Friedrich, *La ideología alemana: crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Madrid: Akal, 2014, pp. 24-26. Agradezco al profesor Levy del Aguila por este comentario.

³¹³ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, p. 180.

³¹⁴ Cf. Inston, Kevin, *op. cit.*, p. 70.

³¹⁵ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, p. 180.

desires and passions. And this measure reflects one's standing in the eyes of those others on whom one's gratification depends. The capacity to perfect oneself then becomes fully active, and expresses itself in amour propre, the drive to be foremost. Thus in Rousseau's story of human development, hostile competition comes to supplant peaceful cooperation. In the original, pre-social condition of humankind, opportunities for cooperation, although few, outnumbered the circumstances that created competition. In the epoch of familial societies, cooperation within the family was the dominant form of interaction. But in the new epoch initiated by the division of labor, competition became dominant, and amour propre took on its virulent form.³¹⁶

En el análisis brindado de la agricultura, dejamos por supuestas las consideraciones de Rousseau respecto a la propiedad privada. Evidentemente, si es posible el intercambio de productos, es que hay alguna noción de apropiación sugerida por Rousseau. Debido a la complejidad de esta cuestión es que dedicaremos todo un subcapítulo a este tema, al ser central para la presente tesis.

Subcapítulo 2: La propiedad privada

Rousseau es considerado uno de los críticos más agudos de la propiedad en la Modernidad. El objetivo de este subcapítulo es reconstruir la crítica formulada a esta en el *Segundo discurso* y para lograrlo se realizarán las siguientes tareas: primero se brindará una caracterización del surgimiento de la propiedad privada sobre los medios de producción. Luego se brindará una explicación de la consolidación social de la propiedad privada sobre los medios de producción. Por último, se desarrollará un análisis cuidadoso de si esta puede fundarse en la ley natural, y para esta tarea se planteará un debate hipotético con la teoría de Locke.

a) Surgimiento de la propiedad privada sobre los medios de producción.

Uno de los puntos clave en el planteamiento de Rousseau es su análisis del surgimiento de la propiedad privada y los efectos negativos que esta tiene en el proceso de desarrollo social del hombre. Una de las características más importantes de la propiedad sobre la tierra es que, a diferencia de otras formas de apropiación, estamos hablando de la apropiación de lo que posteriormente será comprendido por Marx como un medio de

³¹⁶ Gauthier, David, *op. cit.*, p. 15.

producción³¹⁷. Al respecto justamente Neuhouser resalta la coincidencia del análisis de Rousseau con el de Marx:

It is immediately striking that, just as in the first sentence of Part II, it is the private ownership of land, not of just any commodity, that Rousseau seems most interested in. This is surely because land itself, in distinction to the consumption goods produced by working the land, belongs to what Marx would later call the means of production.³¹⁸

Es importante en este punto dejar claro que Rousseau no habla de manera explícita de medios de producción, pero alude al mismo concepto al establecer una diferencia clara entre los productos obtenidos de la naturaleza y transformados por el trabajo humano, y los medios que hacen posible que el hombre, al ejercer algún tipo de trabajo sobre él, puedan obtener un determinado bien. Dicha distinción se hace clara cuando Rousseau señala que el hombre natural podía apropiarse de diferentes bienes naturales para garantizar su sustento. La siguiente cita del *Segundo discurso* hace patente dicha consideración: “Le veo [al hombre] saciando su hambre debajo de una encina, apagando su sed en el primer arroyo, disponiendo su lecho al pie del mismo árbol que le proporcionó su yantar”³¹⁹. En ese sentido la crítica planteada por Rousseau estará enfocada a la explicación de que hace posible a un determinado individuo poder apropiarse de algo que escapa a ser un bien de consumo inmediato, y cuya utilidad radica en poder abastecerse de los bienes que dicho objeto produce sea con o sin el trabajo que el hombre ejerza en él.

Rousseau en el *Segundo discurso* explica el surgimiento de la propiedad de la tierra en tanto medio de producción a partir del ejercicio del arte de la agricultura, al señalar: “del cultivo de las tierras resultó necesariamente su reparto”³²⁰. Dicha cita nos lleva a una dificultad evidente sugerida por Neuhouser, el cual establece que no es claro por qué del ejercicio de la agricultura, se sigue la privatización de la tierra y el reparto de esta:

One unanswered question is why land, once partitioned, should be owned by individuals. For if cultivation is carried out collectively – by far the most likely scenario – why would land, if owned at all, not belong instead to the groups that work it?³²¹

³¹⁷ Si bien el concepto de medios de producción no parece identificado de modo preciso por Rousseau, en su análisis del surgimiento de la propiedad privada establecerá dicha distinción.

³¹⁸ Neuhouser, Frederick, *Rousseau's Critique of Inequality*, op. cit., p. 97.

³¹⁹ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, op. cit., p. 143.

³²⁰ *Ibid.*, p. 180.

³²¹ Neuhouser, Frederick, *Rousseau's Critique of Inequality*, op. cit., p. 97.

El punto sugerido es clave, pues no pareciera existir alguna conexión conceptual o causal³²² entre el hecho de cultivar una tierra y que esta sea poseída por individuos y no por colectivos. Una respuesta provisional ante dicha dificultad es que lo que Rousseau sugiere es que no importa si la apropiación es realizada por un colectivo o un individuo, el hecho de que este o estos se hagan propietarios de la tierra establece una limitación del uso de esta para otros individuos o colectivos. En ese sentido los propietarios de la tierra pueden ser familias o individuos que la han trabajado. Es importante resaltar que dicha salvedad no es sugerida por Rousseau quien parece que en lo que resta del *Segundo discurso* se referirá exclusivamente a apropiaciones individuales. Pero dicha cuestión no representará una dificultad grave si resaltamos que ya sea en su versión colectiva o individual, dicha apropiación tiene como consecuencia la exclusión del uso de la tierra a los que no han intervenido en el proceso productivo.

Ante dicha respuesta uno podría señalar que el proceso de apropiación también podría seguir la ruta de que una determinada comunidad se apropie de modo colectivo de la tierra sobre la cual tienen influencia y que es producida para abastecer a los miembros de esta. Para justamente explicar que este resultado no se sigue, Rousseau va a sostener que el proceso de apropiación como tal estará conectado al trabajo ejercido sobre la tierra. Por lo cual, si alguien no participa de su producción, no tendría sentido que este pueda proclamarse propietario de la tierra al igual que los que participan de su producción. Lo anterior tiene más sentido aun cuando resaltamos que el proceso de apropiación se haya acompañado a un contexto de división del trabajo, lo que tiene como consecuencia inevitable que ciertos individuos en virtud de su ocupación en el circuito productivo no podrán ser poseedores de la tierra que no trabajan. Por lo cual, el punto de la apropiación como fenómeno estrictamente excluyente sigue en pie en caso se presente el caso de una forma de apropiación colectiva que pretenda abarcar a todos los miembros de la comunidad.

Ante lo anterior es necesario hacer frente a otra dificultad mucho más crucial y es por qué el trabajo, hace a uno propietario de la tierra³²³. La siguiente cita de Rousseau describe sus consideraciones sobre el vínculo entre la apropiación y el trabajo:

³²² Cf. Neuhausser, Frederick, *Rousseau's Critique of Inequality*, op. cit., p. 98.

³²³ "A second problem is that the principle Rousseau appeals to in explaining (and apparently justifying) ownership of the land's products – that the person who labors to produce the good is its "natural" owner – is, as he himself sometimes seems to be on the verge of admitting, hardly applicable to land, which of course no human being has produced". (*Ibid.*, pp. 97-98).

Este origen es tanto más natural cuanto que resulta imposible concebir la idea de la propiedad inicial con otro fundamento que no sea el de la mano de obra, pues no se vislumbra que para apropiarse de cosas que él no ha hecho, pueda el hombre poner en ellas algo más que su trabajo. Sólo el trabajo, al dar derecho al cultivador sobre el producto de la tierra que ha labrado, se lo da en consecuencia sobre la propia tierra, al menos hasta la recolección, y así un año tras otro, lo cual viene a constituir una suerte de posesión continua que fácilmente se transforma en propiedad.³²⁴

Esta cita debe leerse con mucho cuidado, pues en ella no hay un proceso de legitimación de la propiedad –de hecho más adelante Rousseau negará que el trabajo confiera a la persona derecho sobre un determinado medio de producción. Lo que Rousseau parece aceptar de modo claro en esta cita es que el trabajo confiere a la persona el derecho sobre el producto de este trabajo, es decir los frutos de la tierra que se puedan obtener una vez realizado este. De hecho, Rousseau señala que en virtud del derecho del hombre a los frutos de su trabajo, este puede ser poseedor legítimo de la tierra al menos hasta que esta pueda dar los frutos de su trabajo. Una vez realizada la cosecha no es claro el motivo por el cual la tierra sigue siendo propiedad de la persona que la ha trabajado. En este caso tampoco se tiene una relación conceptual o causal entre el trabajar un medio de producción y poseerlo. Neuhouser al respecto señalará que la posesión continua no presenta una explicación suficiente de por qué un individuo puede ser propietario de un medio de producción, del mismo modo en que es propietario de los frutos de su trabajo³²⁵.

Ante la dificultad sugerida Neuhouser sugerirá que lo que sostiene Rousseau en este párrafo es que a partir de la posesión continua se puede dar el tránsito a la propiedad reconocida por la sociedad, la siguiente cita de Neuhouser es clarificadora:

Instead, to say that continuous possession easily becomes recognized property is to say that it is not difficult to understand how, without thinking much about it, humans at this level of development could slip from one practice into the other. This means that the later practice is not a rationally necessary implication of the earlier practice (or of the natural law of property itself), nor is it a causally necessary effect of it. In other words, we should understand Rousseau to be saying that private ownership of the means of production is an understandable development but that it is not legitimized or mandated by natural law, nor is it a necessary accompaniment of any real system of property whatsoever in which laborers tend to cultivate the same piece of land season after season.³²⁶

³²⁴ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, p. 180.

³²⁵ Cf. Neuhouser, Frederick, *Rousseau's Critique of Inequality*, *op. cit.*, p. 98.

³²⁶ *Ibid.*, p. 99.

Debemos recordar en este punto, que lo que está haciendo Rousseau es brindar una explicación del surgimiento del derecho de propiedad, es decir que lo que ha hecho Rousseau es sostener que la propiedad privada es una consecuencia razonable del trabajo ejercido en ella³²⁷. La crítica a si esto constituye un derecho natural es un punto que no está en cuestión en este párrafo, y de hecho Rousseau líneas más abajo sostendrá que este derecho no es el resultado de la ley natural:

Cuando los antiguos, dice Grocio, aplicaron a Ceres el epíteto de legisladora, y a una fiesta celebrada en su honor el nombre de Tesmoforias, dieron a entender con ello que el reparto de las tierras había creado una especie de derecho; es decir, el derecho de propiedad diferente del que resulta de la ley natural.³²⁸

En este punto Rousseau está sosteniendo que es posible hablar de un derecho natural a los productos del trabajo propio, pero que el derecho sobre la tierra en tanto medio de producción es un derecho que no se justifica en base a la ley natural. Para Neuhouser justamente las consideraciones acá brindadas respecto a la propiedad estarán vinculadas a un ámbito meramente explicativo más no normativo, el hecho de que la propiedad surja de este modo no significa que esto sea correcto³²⁹.

A lo anterior Neuhouser añade que el proceso de apropiación en este contexto está acompañando tanto del amor de si como del amor propio. Respecto al amor de si, la propiedad pareciera facilitar la supervivencia, a partir de modos más eficaces de producir bienes³³⁰. Pero respecto al amor propio, los hombres se ven motivados a apropiarse de dichos medios de producción al apreciar las ventajas relativas que tienen al poder poseer dichos bienes³³¹. En ese sentido el proceso de apropiación se mantendrá constante y los diversos individuos procederán a buscar poseer más que los otros. Al respecto Neuhouser señala:

That private property of every conceivable type can serve as an external marker of one's standing for, and in relation to, others surely accounts for a large part of the mania with which individuals, both in Rousseau's narrative and in our own society, scramble to acquire ever more, ever better, and ever more conspicuous piles of what their neighbors and associates are constrained to recognize as 'their own,' which is to say, as material extensions of themselves and reflections of their standing in relation to others.³³²

³²⁷ Cf. Loc. cit.

³²⁸ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, op. cit., p. 180.

³²⁹ Cf. Neuhouser, Frederick, *Rousseau's Critique of Inequality*, op. cit., p. 99.

³³⁰ Cf. Loc. cit.

³³¹ Cf. *Ibid.*, p. 100.

³³² Loc. cit.

Las anteriores consideraciones llevan justamente a que el surgimiento de la propiedad privada tenga consecuencias muy particulares en los miembros de la naciente sociedad. Dichas consecuencias llevarán a la consolidación de la misma a partir de la institución del Estado.

b) Consolidación de la propiedad privada sobre los medios de producción.

Ya en el capítulo anterior adelantamos de qué manera la división del trabajo tenía como consecuencia una agudización de las diferencias entre los particulares a partir de su posición en la cadena productiva y sus cualidades naturales a la hora de ejercer una determinada labor. Dicha agudización de las diferencias llevó a que los diferentes individuos se vean en constante necesidad de poseer aquello que la sociedad consideraba como valioso. Para Rousseau, en este contexto, los hombres se ven empujados a buscar mostrarse frente a los otros del modo en que puedan ser mejor valorados por los otros. De ese modo los hombres recurrieron por primera vez al arte del engaño³³³. En el capítulo anterior resaltábamos cómo, en el contexto en el que el amor propio se inflama, las motivaciones para las cooperaciones se ven constreñidas, los hombres no solo necesitan estar bien, sino estar mejor para poder conseguir la estima social que les permita acceder a los bienes que poco a poco se distribuyen de modo desigual entre los miembros de la sociedad.

Dichas diferencias establecidas entre los hombres repercuten negativamente incluso en aquellos beneficiarios del nuevo estado de cosas, como señala Rousseau:

Por otra parte, de libre e independiente que antes era el hombre, he ahí que un sinfín de necesidades nuevas le pone a merced y en dependencia, por así decirlo, de la naturaleza entera, y sobre todo de sus semejantes, de los que se hace esclavo en un cierto sentido, aun cuando llegue a ser su dueño y señor; rico, necesita de sus servicios; pobre, precisa de sus auxilios, y la mediocridad no le permite tampoco prescindir de ellos.³³⁴

Rousseau sigue mantenido hasta este punto su postura individualista. La sociedad condena al hombre a la renuncia a solo necesitar de sí mismo. A esto debe añadirse que

³³³ “Siendo estas cualidades las únicas que podían granjear la consideración, muy pronto se hizo indispensable tenerlas o afectarlas, y en interés propio hubo de mostrarse cada cual diferente de como en efecto era. Ser y parecer llegaron a ser dos cosas totalmente distintas, y de esta distinción salieron el fausto imponente, la astucia engañadora y todos los vicios que los acompañan”. (Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, op. cit., p. 181). Para un desarrollo contemporáneo respecto al engaño y el efecto que este tiene en la confianza entre los miembros de una comunidad, cf. Seligman, Adam B., *The Problem of Trust*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997.

³³⁴ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, op. cit., p. 181.

la dependencia mutua lleva a los hombres no solo a necesitar la ayuda de los otros, sino que hace deseable que estos requieran de él para obtener su sustento. La anterior cita justamente recuerda al desarrollo de Hegel acerca de la dialéctica del amo y el esclavo³³⁵. El hombre en su afán de obtener reconocimiento de los demás se volverá siervo de dicha necesidad y buscará de modo constante obtenerlo al punto de verse motivado a generar en los otros la necesidad de él. Rousseau evidencia esto en la siguiente cita:

No le queda pues otro remedio que procurar sin tregua interesarlos en su suerte, y lograr que en realidad o en apariencia encuentren particular provecho en trabajar en el suyo. Lo cual le hace pérfido y trapacero con unos, imperioso y duro con otros, y le pone en la necesidad de engañar a cuantos necesita, cuando no consigue que le teman y no le tiene cuenta servirlos útilmente.³³⁶

Es importante que en la anterior cita Rousseau resalta que el hombre en esta etapa buscará que los otros atiendan a sus necesidades, pero el proceso de dominación es bastante más elegante en tanto busca construir un escenario que haga atractivo a los otros el subordinarse. De hecho, Rousseau resalta que los subordinados pueden encontrar en la subordinación su propio interés en realidad o en apariencia. Un ejemplo del primer caso es el un propietario que pone a otro individuo a trabajar su tierra a cambio de un salario. Evidentemente el trabajador encuentra un beneficio en esta relación, pero dicho beneficio es obtenido gracias al beneficio brindado al poseedor de la tierra. El segundo caso puede ser entendido a partir del rol que juegan los bienes de lujo, que, sin ser necesarios, asumen la apariencia de serlo. Un hombre puede someter a otros a cambio de bienes de lujo, creando necesidades artificiales de los mismos. Por ejemplo, el caso de un herrero que fabrica artículos de oro, cuyo valor para un hombre natural puede ser nulo, pero para un hombre socializado es incluso mayor que el de los productos necesarios para su subsistencia. Es curiosa la vigencia de este enfoque que hasta el día de hoy puede rastrearse en la sociedad moderna de consumo.

El hombre que cae en esta dinámica, para Rousseau se haya igual de sometido que los que busca dominar, su afán interminable en lograr conseguir la valoración ajena, y hacerse necesario para ellos, lo lleva a desligarse de su sentimiento de existencia y a proyectarlo en los otros, como señala David Gauthier:

It is from the other's judgment, from his response to the demand, that the social or, we might say, socialized individual takes the sentiment of his existence. In

³³⁵ Cf. Gauthier, David, *op. cit.*, p. 16.

³³⁶ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, en: Rousseau, *loc. cit.*

himself, he is nothing; where the savage finds his sentiment of existence, the socialized individual would find only emptiness. And so, being totally dependent on what is alien to himself – on what he can encounter only as the object of his demand – for the very sentiment of his own existence, he is in the deepest sense unfree. And if he is deprived of help, then he loses the only human status left for him – he has no prestige. Empty of all reality in himself, existing only in his appearance for the alien others, lacking a nature of his own, he has fallen into nothingness.³³⁷

Lo interesante de este punto es que el valor del otro está subordinada a la utilidad que tiene para la satisfacción de los intereses de quien establece dicha valoración. En el momento en que el otro no puede ser subordinado a estos intereses, su valor se hace nulo. Por ello es que Rousseau resalta que ante dicho fenómeno el hombre opta por abusar o atentar contra aquellos que se muestran reacios a mantener dicha relación con él. Justamente esto es lo que lleva a que los hombres entren en constantes conflictos, ya sea por envidia o por que los otros no están dispuestos a servir a sus deseos:

La ambición insaciable, el afán de aumentar su fortuna relativa, no tanto por verdadera necesidad como para situarse por encima de los demás, inspira a todos los hombres una funesta inclinación a dañar mutuamente, una envidia secreta tanto más peligrosa cuanto que, para herir con mayor seguridad, adopta frecuentemente la máscara de la benevolencia.³³⁸

¿Es suficiente que haya apropiación para que los hombres caigan en esta condición de conflicto mutuo? Si bien Rousseau pareciera conceder que esto parece seguirse de la creación de la propiedad privada sobre los medios de producción, no termina de ser claro sin las aclaraciones brindadas a continuación:

Antes de haberse inventado los signos representativos de la riqueza, apenas si podía consistir ésta en otra cosa que en tierras y ganados, únicos bienes auténticos que pueden poseer los hombres. Pero cuando las heredades aumentaron en número y en extensión hasta el punto de cubrir la tierra entera y hacerse todas colindantes, no pudieron seguir ensanchándose si no era unas a expensas de las otras, y los supernumerarios a quienes la debilidad o la indolencia habían impedido adquirir tierras a su vez, convertidos en pobres sin haber perdido nada, porque cuando todo cambiaba a su alrededor sólo ellos no habían cambiado, viéronse obligados a recibir o a arrebatar su subsistencia de manos de los ricos.³³⁹

Es necesario comentar lo que Rousseau está sugiriendo en este pasaje. Rousseau señala que no es necesario que los signos de riqueza se hayan inventado para que este proceso

³³⁷ Gauthier, David, *op. cit.*, p. 100.

³³⁸ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, pp. 181-182.

³³⁹ *Ibid.*, p. 182.

haya tenido lugar. En este punto parece que Rousseau está aludiendo al dinero³⁴⁰, en tanto símbolo de riqueza y medio de intercambio de bienes. Rousseau no necesita apelar al dinero para explicar el proceso de generación de desigualdades, le basta la posibilidad de intercambio y la apropiación de medios de producción. El punto es que en el contexto descrito por Rousseau los hombres se ven cada vez más motivados a poseer más. En ese sentido en algún punto todos los medios de producción terminan siendo apropiados. Vale recordar que sea individualmente o por colectivos, la propiedad privada de estos excluye el uso de los no dueños.

Ahora bien, hay dos consideraciones de Rousseau en este punto, la primera consiste en que, si el deseo de seguir incrementando los bienes poseídos se mantiene constante, cada uno de los individuos o colectivos buscará el modo de hacerse poseedor de los medios de producción poseídos por otros. La razón de ello radica en conseguir de los primeros ocupantes desalojados el servicio que contribuirá a incrementar su valoración social. La segunda consideración será respecto de aquellos que no lograron apropiarse de medios de producción. Los motivos para que no pudieran lograr realizar dicha apropiación pueden ser diversos, pero Rousseau las asocia a la debilidad o la indolencia, es decir cualidades naturales que en el nuevo contexto los pone en una situación de desventaja respecto a los otros.

En este escenario, diversos individuos se hayan empobrecidos e incapacitados de poder buscar su sustento en los medios de producción que al estar privatizados impiden acceder a ellos libremente. Dicha restricción de acceso justamente alude a la última parte de la cita en la cual los desposeídos se ven obligados a obtener su sustento de los poseedores, ya sea porque los ricos le brindan los medios subsistencia gratuitamente³⁴¹, o a cambio de un servicio, o porque los pobres le arrebatan dichos medios de subsistencia a los ricos.

³⁴⁰ Respecto al dinero Rousseau señala en el Emilio: “El uso de esta invención [el dinero] así explicada se deja entender por el más necio. Resulta difícil comparar de inmediato cosas de naturaleza diferente, por ejemplo tela con trigo; pero cuando se ha encontrado una medida común, a saber, la moneda, le es fácil al fabricante y al labrador referir el valor de las cosas que quieren cambiar a esa medida común”. (Rousseau, Jean Jaques, *Emilio o De la educación*, op. cit., p. 297). Es interesante ver que Rousseau distingue el valor de uso de ambas mercancías, pero no termina de desarrollar el motivo por el cual ambas mercancías tienen el mismo valor en dinero, cosa que posteriormente Marx atribuirá al trabajo. Para más información, cf. Marx, Karl, *El capital*, Vol. I, México, D.F: Siglo XXI, 2001, cap 1.

³⁴¹ Esta noción de gratuidad debe tomarse con pinzas. La persona que brinda a otra su subsistencia puede hacerlo movido por la piedad o el deseo de gratitud ajena. La distinción no parece ser relevante para Rousseau, pero vale la pena considerarla.

El hecho de que los desposeídos busquen su sustento en los poseedores, lleva a que estos obtengan el dominio de los primeros. En dicho contexto el amor propio llevó a que los hombres busquen emplear el servicio de sus nuevos sirvientes de modo que pueda dominar a los otros poseedores. La siguiente cita refleja esta cuestión:

Los ricos, por su parte, apenas conocieron el placer de dominar, no tardaron en desdeñar todos los demás, y sirviéndose de sus antiguos esclavos para someter a otros nuevos, ya no pensaron más que en sojuzgar y avasallar a sus vecinos, semejantes a esos lobos famélicos que una vez que han probado la carne humana rechazan todo otro alimento y sólo quieren ya devorar hombres.³⁴²

En este punto del desarrollo del proceso de socialización humano, el hombre se ve envuelto en la guerra de todos contra todos de Hobbes. En este contexto Rousseau señala que los ricos y pobres hacen “de su fuerza o de sus necesidades una especie de derecho a al bien ajeno”³⁴³, pues pone a las necesidades y la fuerza como dos consideraciones igualmente válidas o inválidas para poder reclamar la posesión de un bien. Esto es curioso pues si bien Rousseau resalta que, debido al amor de sí, un hombre busca su preservación y en ese sentido puede establecer una especie de derecho natural a prolongar la vida³⁴⁴, negará enfáticamente que la fuerza pueda fundamentar un derecho. En este punto debemos recordar que el trabajo de Rousseau busca ser explicativo, más que normativo. Rousseau solo sostiene que ambos móviles son igualmente útiles para minar la validez del derecho de propiedad. El hecho de que sean equivalentes respecto a su capacidad de anular el respeto a la propiedad ajena no hace que haya equivalencia moral en ambos. Esto se confirma cuando Rousseau señala que el conflicto principal en el estado de guerra es entre el derecho del más fuerte y el derecho del primer ocupante:

Entre el derecho del más fuerte y el del primer ocupante cerníase un conflicto perpetuo que sólo en combates y homicidios se resolvía. La sociedad naciente dio paso al más horrible estado de guerra: Envilecido y desolado el género humano, sin poder volver ya sobre sus pasos ni renunciar a las desdichadas adquisiciones que había hecho, y no trabajando más que para vergüenza suya por el abuso de las facultades que le honran, se puso él mismo al borde de su ruina.³⁴⁵

¿Por qué Rousseau excluye de esta caracterización a la necesidad de subsistir del conflicto entre derecho del más fuerte y derecho del primero ocupante? Una respuesta que nos

³⁴² Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, p. 182.

³⁴³ *Loc. cit.*

³⁴⁴ Es más, en líneas posteriores, la necesidad de los desposeídos pareciera legitimar la posibilidad de resistirse a la creación de la propiedad privada.

³⁴⁵ *Loc. cit.*

llevará a una de las primeras dificultades de esta tesis es que ambos derechos son igual de arbitrarios, por lo cual no hay una razón deducible del orden natural de las cosas que dé más legitimidad a algunos de ellos de poder servir de fundamento a la propiedad de un medio de producción³⁴⁶. Al respecto la siguiente cita de Gauthier evidencia esta cuestión:

But control is a power, not a right; de facto possession is not de jure property. The discoveries of agriculture and metalworking in themselves bring no rights to those who practice these arts. Men made claims to land or to tools based on occupancy, possession, and production – claims that might at first have been generally honored but came increasingly to be ignored in the growing disorder.³⁴⁷

Rousseau procede inmediatamente a señalar que, fruto de este nuevo escenario de conflicto, los ricos se vieron motivados a buscar el modo de poder estabilizar sus propiedades y evitar que estas les fueran arrebatadas por los demás, como señala Rousseau en esta cita:

Es imposible que los hombres no llegaran por fin a reflexionar acerca de una situación tan miserable y sobre las calamidades que los abrumaban. Sobre todo los ricos debieron de sentir muy pronto cuán desventajosa les resultaba una guerra perpetua cuyos gastos hacían ellos solos y en la que el riesgo de la vida era común, y el de los bienes, particular.³⁴⁸

Rousseau concede en este punto que es posible que el pobre pueda identificar la situación presente como indeseable, pero el que se ve más amenazado es el rico, por lo cual los riesgos para él lo llevan a buscar el medio para superar el estado de guerra. Ahora bien, el pobre puede considerar indeseable este estado de cosas en tanto se ve sometido constantemente al robo de lo poco que pueda obtener, ya sea el fruto de los servicios ofrecidos a los ricos o incluso su propia vida. Es importante resaltar que el riesgo para los pobres en el estado de guerra existe, y no es que no experimente cierto desagrado con el estado de guerra. De hecho, que la sociedad pueda instituirse requiere que el pobre también halle en ella cierta ventaja al menos aparente. Por su parte, el objetivo de los ricos en tanto ricos es justamente garantizar su propiedad sobre los medios de producción adquiridos, independientemente de los medios por los que se hayan obtenido³⁴⁹. Como señala Gauthier:

³⁴⁶ Rousseau valorará el derecho del primer ocupante de modo positivo, pero solo en el marco de un Estado legítimo. Esta cuestión será discutida a detalle en *infra* capítulo 3.

³⁴⁷ Gauthier, David, *op. cit.*, pp. 17-18.

³⁴⁸ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, p. 183.

³⁴⁹ Como veremos a continuación en la siguiente sección.

Rousseau supposes that those with most to lose, those whose possessions and productivity were greatest, recognized more clearly than their fellows both the general need for order, and the particular advantage to themselves of basing this order on the status quo, converting de facto possession into de jure property. For in fixing property rights, the difference between rich and poor was also fixed; ephemeral inequalities in wealth, subject to being overthrown by a thousand circumstances, became permanent.³⁵⁰

La cita de Gauthier es muy clarificadora, porque las diferencias en la riqueza, que es el origen del problema, es lo que terminara consolidándose con la constitución del Estado. Toda la desigualdad existente antes del surgimiento del Estado se haya en constante cambio, y los poseedores se vuelven desposeídos de modo constante. El gran problema del Estado de naturaleza es que incluso el nuevo rico se ve motivado a garantizar su nueva situación, pues así como él se enriqueció a costa del empleo de la fuerza, se halla amenazado por el ejercicio de esta por otros sujetos. Es en este contexto que se elabora lo que Rousseau denomina el proyecto más elaborado de la humanidad, que es descrito de la siguiente manera:

Concibió finalmente el proyecto más meditado que jamás haya cabido en mente humana: El de emplear en su favor las fuerzas mismas de los que le atacaban, trocar en defensores a sus adversarios, inspirarles otras máximas y darles otras instituciones que le fuesen tan favorables como el derecho natural le era contrario.³⁵¹

Es importante evidenciar que el proceso de constitución del Estado, como un resultado del ejercicio de la razón, se presenta como un mecanismo que terminará llevando a los hombres a un estado de cosas peor. Tanto para poseedores como para desposeídos. La idea de Rousseau será sostener que el proyecto de fundación del Estado obedece a los intereses de los ricos, pero dichos intereses no dejan de consistir en la dependencia del servicio ajeno. El hombre, incluso en su condición de rico y su aparente ventaja, no deja de ser más esclavo en el nuevo estado de cosas, y es más, sus cadenas se hayan consolidadas también desde el momento que se establece el Estado.

- c) La propiedad privada sobre los medios de producción como institución estrictamente social

Ya hemos evidenciado el surgimiento del Estado como institución en favor de consolidar la propiedad privada de los ricos y mantener en la pobreza a los pobres. Es momento de

³⁵⁰ Gauthier, David, *op. cit.*, pp. 17-18.

³⁵¹ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, p. 183.

evaluar de modo más cuidadoso la crítica de Rousseau a la propiedad privada. Para lograr este objetivo tomaré como supuesto el hecho de que el *Segundo discurso* es en su mayoría una crítica constante a la teoría de la propiedad de Locke. Es verdad que en el *Segundo discurso* no se realiza una alusión directa a Locke cuando se realiza las diferentes críticas a la propiedad privada. Ahora bien, podría objetarse que si Rousseau hubiera deseado realizar una crítica detallada a la teoría de la propiedad privada de Locke, lo hubiera hecho como hizo en una nota al pie de página en la cual dedica mucho espacio a criticar las consideraciones de Locke acerca de la familia como institución natural³⁵².

Esto puede servir de evidencia de que, si Rousseau hubiera deseado criticar específicamente a Locke, lo hubiera hecho explícitamente en el transcurso del discurso. A esto se puede sostener algunas posibles respuestas: por un lado, el discurso tenía un límite de páginas para competir por el premio de la academia de Dijon³⁵³, por lo cual, dedicar una sección específica a una crítica a la teoría de Locke hubiera hecho crecer aún más la obra. Por otro lado, un lector cuidadoso puede notar que diversas consideraciones sobre la propiedad privada al unirse dan lugar a la teoría de Locke sobre la propiedad privada.

Lastimosamente la primera respuesta es insatisfactoria, el compromiso de Rousseau con la verdad lo lleva a hacer el discurso lo suficientemente extenso como para no cumplir los límites demandados por la academia de Dijon; si ya Rousseau excedió el espacio, entonces podría haber dedicado tiempo a una crítica explícita a la teoría de Locke. La segunda respuesta en cambio resulta más prometedora, pues no es una característica del *Segundo discurso* realizar alusiones constantes a los diversos pensadores que se crítica en él. Rousseau a diferencia de otros filósofos, no es un polemista encendido, de hecho en la *Profesión de fe del vicario saboyano* cuestionará la actitud de los filósofos modernos que

³⁵² Cf. *Ibid.*, p. 193.

³⁵³ “Las bases del concurso de moral de la Academia de Dijon se publicaron en noviembre de 1753, en las págs. 65 – 66 del *Mercure de France*: “El Premio de Moral correspondiente al año 1753 y consistente en una medalla de oro por valor de treinta doblones se adjudicará a quien mejor resuelva el problema siguiente: Cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres, y si está autorizada por la ley natural. Podrán redactarse los trabajos indistintamente en francés o en latín, y su lectura no deberá exceder la duración de tres cuartos de hora”. (*Ibid.*, p. 135).

están más enfocados en demostrar el error ajeno³⁵⁴, que realmente tener un compromiso con la verdad³⁵⁵.

Es incluso curioso que en diferentes pasajes del *Segundo discurso* sus alusiones a otros filósofos son discretas. De hecho al inicio del *Segundo discurso* planteará estar en oposición a Locke a la hora de negar la existencia de la idea de propiedad en el estado de naturaleza, cosa que Locke sostiene. Entonces lo que debemos ofrecer para plantear esta polémica entre Locke y Rousseau es reconstruir la teoría de Locke a partir de las diferentes alusiones de Rousseau a su teoría de propiedad. Toca entonces analizar las coincidencias y discrepancias entre ambos enfoques.

Las características fundamentales de la teoría de Locke son las siguientes:

- Un sujeto A tiene derecho a poder apropiarse de un objeto B en virtud del deseo de auto conservación³⁵⁶.
- Un sujeto A se apropia de un objeto de B por medio del trabajo³⁵⁷.
- No es necesario ningún tipo de consentimiento para que un sujeto A pueda apropiarse de un objeto B³⁵⁸, solo si se cumplen dos condiciones³⁵⁹: 1) no se eche

³⁵⁴ “Consulté a los filósofos, hojeé sus libros, examiné sus diversas opiniones. Los encontré a todos orgullosos, aseverativos, dogmáticos, incluso en su pretendido escepticismo, sin ignorar nada, sin probar nada, burlándose unos de otros, y este punto común a todos, me pareció el único en que todos tienen razón. Triunfantes cuando atacan, carecen de vigor al defenderse. Si sopesáis las razones, sólo las tienen para destruirse, si contáis los votos, cada cual queda reducido al suyo; sólo se ponen de acuerdo para discutir”. (Rousseau, Jean Jaques, *Emilio o De la educación*, *op. cit.*, p. 424).

³⁵⁵ “Aun cuando los filósofos estuvieran en situación de descubrir la verdad, ¿quién de ellos se interesaría por ella? Todos sabemos de sobra que su sistema no está mejor fundado que los otros; pero lo sostienen porque es suyo. No hay uno solo que, llegando a conocer lo verdadero y lo falso, no prefiera la mentira que ha encontrado a la verdad descubierta por otro (...). Con tal que se eleve por encima del vulgo, con tal que borre el brillo de sus competidores”. (*Ibid.*, p. 425). Es interesante que esta cita evidencia cómo el amor propio se presenta en los intelectuales a la hora de buscar fama y gloria a partir de la creación de sus sistemas filosóficos.

³⁵⁶ “La tierra y todo lo que hay en ella le fueron dados al hombre para soporte y comodidad de su existencia. Y aunque todos los frutos que la tierra produce naturalmente, así como las bestias que de ellos se alimentan, pertenecen a la humanidad comunitariamente, al ser productos espontáneos de la naturaleza; y aunque nadie tiene originalmente un exclusivo dominio privado sobre ninguna de estas cosas tal y como son dadas en el estado natural, ocurre, sin embargo, que, como dichos bienes están ahí para uso de los hombres, tiene que haber necesariamente algún medio de apropiárselos antes de que puedan ser utilizados de algún modo o resulten beneficiosos para algún hombre en particular”. (Locke, John, *op. cit.*, p. 33).

³⁵⁷ “Al sacarla del estado común en el que la naturaleza la había puesto, agrega a ella algo con su trabajo, y ello hace que no tengan ya derecho a ella los demás hombres. Porque este trabajo, al ser indudablemente propiedad del trabajador, da como resultado el que ningún hombre, excepto él, tenga derecho a lo que ha sido añadido a la cosa en cuestión”. (*Ibid.*, p. 34).

³⁵⁸ “¿Podrá decir alguno que este hombre no tenía derecho a las bellotas o manzanas que él se apropió de este modo, alegando que no tenía el consentimiento de todo el género humano para tomarlas en pertenencia? ¿Fue un robo el apropiarse de lo que pertenecía comunitariamente a todos?” (Locke, John, *op. cit.*, p. 35).

³⁵⁹ “Quizá pueda objetarse a esto que «si el hecho de recoger las bellotas y otros frutos de la tierra hace que tengamos derecho a ellos, entonces cualquiera podría aumentar su propiedad tanto como quisiese». A lo

a perder aquello apropiado³⁶⁰ y, 2) “haya suficientes bienes comunes para los demás”³⁶¹.

- El hombre por su trabajo puede apropiarse de tierra³⁶².
- El hombre por medio del intercambio puede apropiarse de más tierra de la que directamente puede trabajar³⁶³.
- Al estar fundada la propiedad en la ley natural, la apropiación de más tierra de la que se puede trabajar es un derecho natural³⁶⁴.
- Una de las obligaciones del Estado es proteger la propiedad privada, al ser un derecho natural. En ese sentido el Estado mantiene la desigualdad³⁶⁵.

A nivel de los paralelismos entre el pensamiento de Locke y Rousseau, debemos considerar que el deseo de auto conservación en Locke será análogo al amor de sí. Ahora bien, Locke y Rousseau estarán de acuerdo en que en virtud del deseo de auto conservación los hombres se apropian de diferentes bienes de consumo del mundo para lograr sobrevivir. Por un lado, Locke considera a esto un derecho³⁶⁶, Rousseau no realiza dicha caracterización, pero parece insinuar que en virtud del orden natural de las cosas es explicable que los hombres busquen apropiarse de las cosas del mundo para garantizar su supervivencia.

cual respondo: no es así. Pues la misma ley de naturaleza que mediante este procedimiento nos da la propiedad, también pone límites a esa propiedad”. (*Ibid.*, p. 37).

³⁶⁰ “Todo lo que uno pueda usar para ventaja de su vida antes de que se eche a perder será aquello de lo que le esté permitido apropiarse mediante su trabajo”. ³⁶⁰ (Loc. cit.)

³⁶¹ *Ibid.*, p. 34.

³⁶² “Aquel que obedeciendo al mandato de Dios sometió, labró y sembró una parcela de la tierra, añadió a ella algo que era de su propiedad y a lo que ningún otro tenía derecho ni podía arrebatar sin cometer injuria.” (*Ibid.*, p. 38).

³⁶³ “Es claro que los hombres, han acordado que la posesión de la tierra sea desproporcionada y desigual. Pues, mediante tácito y voluntario consentimiento, han descubierto el modo en que un hombre puede poseer más tierra de la que es capaz de usar, recibiendo oro y plata a cambio de la tierra sobrante”. (*Ibid.*, p. 54).

³⁶⁴ “A algunos les resulta muy difícil entender cómo podrá un individuo particular tener posesión de cosa alguna. (...) Mostraré cómo los hombres pueden llegar a tener en propiedad varias parcelas de lo que Dios entregó en común al género humano; y ello, sin necesidad de que haya un acuerdo expreso entre los miembros de la comunidad.” (*Ibid.*, p. 32).

³⁶⁵ “Al ser los hombres, como ya se ha dicho, todos libres por naturaleza, iguales e independientes, ninguno puede ser sacado de esa condición y puesto bajo el poder político de otro sin su propio consentimiento.

El único modo en que alguien se priva a sí mismo de su libertad natural y se somete a las ataduras de la sociedad civil es mediante un acuerdo con otros hombres, según el cual todos se unen formando una comunidad, a fin de convivir los unos con los otros de una manera confortable, segura y pacífica, disfrutando sin riesgo de sus propiedades respectivas y mejor protegidos frente a quienes no forman parte de dicha comunidad.”. (*Ibid.*, p. 97).

³⁶⁶ Para una defensa libertaria más detallada de esta forma de entender la teoría de Locke, cf. Mack, Eric, “The Natural Right of Property”, en: *Social Philosophy and Policy*, Vol. 27, N° 1, 2010, pp. 53-78; y Mack, Eric, “The Self-Ownership Proviso: A New and Improved Lockean Proviso”, en: *Social Philosophy and Policy*, Vol. 12, N° 1, 1995, pp. 186-218.

La noción de trabajo es un tanto laxa en la filosofía de Locke, pero estará referida a una relación entre un sujeto y un objeto que hace que dicho objeto pueda satisfacer una determinada necesidad. En el caso del fruto de un árbol, el recogerlo se entiende como trabajo; en el caso de un pez en el río, el trabajo consistirá en cazarlo (y cocinarlo, en caso se cuente con dicho arte). Por su parte, Rousseau no establece una distinción entre un derecho de consumo y un derecho de apropiación³⁶⁷. Podemos señalar que, al margen de las consideraciones normativas, los hombres se valen de sus capacidades naturales para proveerse de distintos bienes. Rousseau no tendría problemas en conceder que el trabajo confiera cierta preeminencia a la persona que lo realiza para obtener dicho bien. Aunque en su descripción de estado de naturaleza, Rousseau no califica el hecho de que otro sujeto arrebatase a uno la comida como un acto inmoral, el punto clave acá es establecer que no hay una valoración moral respecto al proceso de apropiación y su arrebato a la hora de realizarse una expropiación.

Para Rousseau la ausencia de un marco normativo en el estado de naturaleza hace que esté más cerca de la noción de Hobbes del derecho natural, que a la noción de derecho natural de Locke. Ahora bien, hemos señalado que el trabajo confiere cierta preeminencia al que lo realiza, y esta puede anclarse en la noción de que el amor de sí lleva a los hombres a apropiarse de distintos bienes naturales para lograr preservar su existencia. Esta consideración estará vinculada a la noción de derecho de primer ocupante.

Frente a Locke, Rousseau negará categóricamente la posibilidad de una apropiación legítima del mundo sin necesidad de consentimiento, a partir del cumplimiento de las condiciones de Locke. En este punto es preciso dejar claro que las condiciones de apropiación lockeanas buscarán legitimar la posibilidad de acumular dinero para luego explicar cómo uno puede apropiarse de más tierra, mas no la posibilidad de acumular tierra de manera directa³⁶⁸. Por ello es preciso evidenciar que dichas condiciones no pueden cumplirse –de acuerdo con Rousseau– en el caso de apropiaciones previas al surgimiento de la división del trabajo.

Para reforzar lo anteriormente señalado, debemos tener en consideración que –para Rousseau– la propiedad es una noción cognitivamente compleja, que requiere una serie

³⁶⁷ En mi tesis de licenciatura realizo esta distinción; cf. Palomino, Karl, *La preeminencia de la ley natural en la filosofía política de John Locke*, Tesis de licenciatura en Filosofía, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2019, p. 27.

³⁶⁸ Para una discusión detallada de este asunto, cf. Boyd, Richard, “Locke on Property and Money”, en: Stuart, M. (ed.), *A Companion to Locke*, Wiley-Blackwell, 2016.

de desarrollos propios de la formación de comunidades³⁶⁹. Es cierto que Rousseau acepta que los hombres se nutren del mundo y en ese sentido se puede decir que se apropian de las cosas del mundo, pero dicho proceso es meramente instintivo. El hombre natural no puede calificar algo como propio en tanto se crea con un derecho exclusivo a poseerlo.

La cuestión de la exclusividad de la propiedad privada, justamente, es algo que necesita un desarrollo cognitivo para poder dar lugar a que alguien pueda considerar que posee algo que no está usando o consumiendo. En ese sentido, pensar en que el hombre pueda apropiarse de bienes más allá de lo que puede consumir no tiene sentido si no hay una cierta noción de poder intercambiarlos por otras cosas. Dicha comprensión del intercambio requiere relaciones sociales de un tipo lo suficientemente complejo para asumirlas como propias de seres humanos del estado de naturaleza. Ahora bien, con o sin condiciones, el hombre natural no se ve motivado a querer ser poseedor de más de lo que puede trabajar. Las condiciones de Locke no son relevantes a menos que ya se haya establecido la propiedad sobre la tierra y la división del trabajo.

Antes entonces de ver si las condiciones lockeanas pueden legitimar formas de apropiación de más de lo que se puede trabajar, evaluemos si el trabajo por si solo puede legitimar la apropiación de la tierra. Si no se puede legitimar la apropiación de la tierra, es que no hay un método legítimo de intercambiarla por algún otro bien, y si no hay modo legítimo de intercambiarla por algún otro bien, las condiciones lockeanas para autorizar la acumulación de tierras a partir del empleo del dinero no funcionan.

Para esta tarea tenemos que evidenciar que Locke no diferencia entre medios de producción y bienes de consumo, o en todo caso no diferencia entre la apropiación de medios de producción y bienes de consumo. Para Locke el hecho de se haya ejercido una transformación productiva hace a uno propietario de los medios de producción, así como de los bienes de consumo que se logre conseguir a partir de esa transformación. Rousseau ante dicha posibilidad manifestará claramente su negativa en una de las citas más famosas del *Segundo discurso*:

El primero a quien, tras haber cercado un terreno, se lo ocurrió decir: «Esto es mío», y encontró personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Cuántos crímenes, guerras, asesinatos; cuántas miserias y horrores habría ahorrado al género humano el que, arrancando las estacas o cegando el foso, hubiera gritado a sus semejantes: «¡Guardaos de

³⁶⁹ Cf. Inston, Kevin, *op. cit.*, p. 53.

escuchar a ese impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y la tierra no es de nadie!».³⁷⁰

Es preciso analizar toda la caracterización sobre la propiedad ofrecida por Rousseau en esta cita. En primera instancia, lo que está resaltando Rousseau no es un proceso en el cual un determinado individuo trabaja la tierra. De hecho lo que para Rousseau resulta escandaloso del suceso es el proceso de cercamiento de la tierra. El momento en que se pone una cerca, significa que aquello pasa a no poder ser usado por nadie más. Recordemos que Rousseau no estaba en contra de que un individuo pueda ser poseedor de los frutos de su trabajo, y de hecho esta cita no niega eso. La parte más relevante de la cita es justamente el establecimiento de que la propiedad sobre la tierra en tanto medio de producción no se sigue del trabajo ejercido en ella³⁷¹.

Ahora bien, ¿qué lleva a Rousseau a negar la posibilidad de ser propietario de la tierra? La cita anterior evidencia una consideración de tipo utilitaria. El apropiarse de los medios de producción, tendrá consecuencias negativas para la humanidad en general. De hecho, ya en la sección anterior analizamos algunas de dichas consecuencias, pero la crítica de Rousseau no estará solo referida a las consecuencias negativas de la apropiación.

Como ya adelantamos en la sección anterior no hay un vínculo conceptual ni causal, entre trabajar la tierra y ser poseedor de la misma. El valor de la tierra no proviene del trabajo en ella ejercida. Ahora bien, uno podría defender a Locke y señalar que el trabajo le añade valor a aquello trabajado, en este caso la tierra obtiene más valor al ser trabajada y por lo tanto se hace propiedad de quien la hizo producir. Rousseau consiente en que la práctica del trabajo sobre la tierra, hace que uno se vuelva poseedor de facto de la tierra, pero no hay un derecho claro sobre la misma, sino que este derecho estará referido al resultado del trabajo. En este punto la crítica de Rousseau se parece mucho a la siguiente crítica realizada por Robert Nozick a la teoría de apropiación de Locke:

Quizás la idea, por el contrario, consiste en que trabajar algo lo mejora y lo hace más valioso; y cualquiera tiene el derecho de poseer una cosa cuyo valor ha creado. (...) ¿Por qué el derecho de uno se debe extender al objeto completo, más que simplemente al valor adherido que el trabajo de uno ha producido?³⁷²

³⁷⁰ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, p. 171.

³⁷¹ Cf. Bertram, Christopher, *Rousseau and the Social Contract*, London: Routledge, 2003, p. 90.

³⁷² Nozick, Robert, *op. cit.*, p. 176. Para otra crítica de Nozick a la posibilidad de apropiación a partir del trabajo, el siguiente ejemplo es clarificador: “Construir una cerca alrededor de un territorio, presumiblemente hará a uno propietario sólo de la cerca”. (Nozick, Robert, *op. cit.*, p. 176). Es importante sostener que, si bien ambos autores comparten elementos en común respecto a los argumentos de Locke

A lo anterior Rousseau añade otra crítica que aparece también en otro pasaje celebre del *Segundo discurso*:

Tampoco aquellos a quienes únicamente la industria había enriquecido podían fundar su propiedad en mejores títulos. Inútil es que dijeran: «Yo he levantado esta tapia; me he ganado este terreno con mi trabajo». « ¿Quién os ha dado las lindes?», se les podía contestar. « ¿Y en virtud de qué pretendéis recibir pago a costa nuestra por un trabajo que no os hemos impuesto? ¿Ignoráis que una multitud de hermanos vuestros padecen o mueren por falta de lo que a vosotros tenéis de sobra, y que necesitaríais el consentimiento expreso y unánime del género humano para apropiaros, del sustento común, todo aquello que exceda del vuestro?». ³⁷³

Esta crítica debe analizarse por partes porque responderá a muchas posibles objeciones lockeanas. La primera es que el derecho proclamado por el poseedor en este contexto es que ha trabajado la tierra. Inmediatamente Rousseau establece que dicho trabajo no ha sido solicitado por nadie, por lo cual, no debería esperar que los demás estén de acuerdo en respetar dicha posesión sobre la tierra ³⁷⁴. Ahora bien, el lockeano podría objetar que si el hombre no pudiera contar con los frutos de su trabajo se moriría de hambre, y en virtud del derecho de auto conservación, entonces debería permitírsele poseer dicha tierra. Evidentemente esta respuesta es muy insatisfactoria y de hecho es presentada por Locke para legitimar la apropiación de bienes naturales, pero no es capaz de justificar la propiedad sobre la tierra misma, a lo máximo legitima poseer el fruto del trabajo. Nadie muere en principio por no ser propietario de la tierra que está trabajando, de hecho la muerte puede sobrevenir en el caso que no pueda ser propietario del fruto de su trabajo.

Esta respuesta lleva justamente a hacer frente a otra posible dificultad. Para Locke la solicitud de consentimiento unánime de toda la humanidad es algo que no puede ser conseguido, por lo cual la persona que ha producido la tierra jamás podría trabajarla. Esta objeción se sigue de seguir confundiendo medios de producción con bienes de consumo. Es verdad que solicitar el consentimiento unánime a todos los hombres para consumir un determinado bien condena al hombre una muerte segura, pues dicho consentimiento requiere de todos los hombres habidos y por haber. Es más, ante la ausencia de dicho

sobre la propiedad privada, Nozick busca poner dichos argumentos en cuestión con el fin de neutralizar la teoría del derecho de propiedad fundado en el trabajo o la utilidad, y buscará darle un fundamento en el no perjuicio intrínseco de la apropiación. Rousseau, por su parte, negará el derecho de propiedad y lo limitará a ser un derecho positivo estrictamente regulado y controlado.

³⁷³ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, p. 183.

³⁷⁴ Un análisis contemporáneo en una línea parecida puede hallarse en *cf.* Christman, John, *The Myth of Property: Toward an Egalitarian Theory of Ownership*, pp. 61-62.

consentimiento, el hombre no podría alimentarse con que solo un individuo le niegue el consentimiento. Pero esto solo estará referido a los bienes de consumo, la tierra en tanto medio de producción no entra en este rubro, los seres humanos no morirán al no ser poseedores de la tierra misma. De nuevo Rousseau no necesita negar que los hombres no son dueños de los frutos de su trabajo, solo que para poder aspirar a ser dueños de los medios de producción se necesita cuando menos el consentimiento de todos los hombres.

Una tercera dificultad es que hay suficiente tierra para todos, por lo cual, no debería afectar a nadie el hecho de que uno se apropie de una determinada parcela. En efecto, el derecho de propiedad sobre la tierra se establece de facto en virtud de que los efectos perniciosos de la apropiación de la tierra no se sienten de manera inmediata, hasta que ya muchos han incurrido en dicha práctica. Este razonamiento se vale de la abundancia natural que permite a los hombres conseguir sus medios de subsistencia de diferentes medios de producción. Recordemos que Locke ve que, ante la carencia de tierra apropiable, los hombres pueden optar por asalariarse o colonizar nuevos territorios³⁷⁵. Hay dos problemas respecto a asalariarse: por un lado, refuerza la dependencia entre los hombres, y por otro, en caso el asalariado trabaje un medio de producción, ¿por qué no sería legítimo dueño del mismo al momento de trabajarlo? El lockeano traiciona en este nivel el propio principio que podría legitimar la posesión de tierra, si es que este fuera a ser válido (cosa que Rousseau niega).

Respecto a la colonización, Rousseau señala lo siguiente al referirse a la guerra de todos contra todos:

Se me podría objetar que, en medio semejante desorden, los hombres, en vez de matarse a porfía unos a otros, se habrían dispersado, de no haber existido límites para su dispersión. Pero, primeramente, esos límites hubieran sido cuando menos los del mundo, y si pensamos en la exceso de población resultante del estado de naturaleza, comprenderemos que la tierra en este estado no habría tardado en verse saturada de hombres, obligados de esta suerte a permanecer juntos. Además, se habrían dispersado si el mal hubiere sido rápido y se hubiese tratado de un cambio sobrevenido de la noche a la mañana; pero nacían bajo el yugo; estaban ya acostumbrados a llevarlo cuando sentían su peso, y se contentaban con esperar la ocasión de sacudírselo. Y finalmente, una vez habituados a mil comodidades que les obligaban a la convivencia, la dispersión no era ya tan fácil como en los primeros tiempos, cuando nadie tenía necesidad más que de sí mismo y, por lo

³⁷⁵ Para más información, cf. Arneil, Barbara, *John Locke and America: The Defence of English Colonialism*. New York: Oxford University Press, 1996.

tanto, cada cual hacía lo que le venía en gana sin aguardar el consentimiento de otro.³⁷⁶

Rousseau en este punto ofrece dos respuestas importantes al argumento lockeano: la primera es que conforme la población se mantenga en crecimiento, en algún punto todos los bienes accesibles estarán ocupados. Este punto es un razonamiento de tipo hobbesiano. Esta respuesta no es por sí misma suficiente, recordemos que, para Rousseau, el conflicto no se produce en estado de naturaleza a pesar de la finitud ya mencionada. Para evitar caer en un planteamiento hobbesiano, Rousseau apelará a señalar una respuesta complementaria que consiste en señalar que el proceso de generación de desigualdades es progresivo y que poco a poco comenzó a manifestarse. En un principio eran muy pocos los desposeídos al establecerse por primera vez la propiedad. Cuando el número de individuos fue en aumento los primeros desposeídos llegaron a un mundo lleno de diferentes bienes y lujos que hacían deseable para estos acceder a una posición de dominio en la comunidad en la que nacieron. Así pues, cuando Rousseau se refiere a sacudir el yugo se está refiriendo a poder ocupar la posición de los grandes poseedores. Las nuevas necesidades fruto de la sociedad hace a los hombres tan dependientes que abandonar la comunidad resulta menos agradable que obtener el sustento a partir de trabajar para los ricos, o robar su sustento a los demás miembros de la comunidad, o vivir de la caridad de los miembros de la sociedad.

La última dificultad lockeana es la siguiente:

No puede haber demostración más clara de esto que digo que lo que vemos en varias naciones de América, las cuales son ricas en tierra y pobres en lo que se refiere a todas las comodidades de la vida; naciones a las que la naturaleza ha otorgado, tan generosamente como a otros pueblos, todos los materiales necesarios para la abundancia: suelo fértil, apto para producir en grandes cantidades todo lo que pueda servir de alimento, vestido y bienestar; y sin embargo, por falta de mejorar esas tierras mediante el trabajo, esas naciones ni siquiera disfrutan de una centésima parte de las comodidades que nosotros disfrutamos. Y hasta un rey en esos vastos y fructíferos territorios se alimenta, se aloja y se viste peor que un jornalero de Inglaterra.³⁷⁷

El razonamiento es el siguiente. Si la apropiación de tierra tiene como consecuencia mayor riqueza para la sociedad, entonces nadie tiene razones para oponerse a la privatización de esta. En ese sentido bastaría el cumplimiento del antecedente para que

³⁷⁶ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, p. 253.

³⁷⁷ Locke, John, *op. cit.*, pp. 46-47.

se acepte el consecuente. El anterior párrafo brinda evidencia que la privatización lleva a una mejora en tanto hay más riqueza en la sociedad. Este argumento a diferencia de los anteriores depende de que se cumpla una mejora para todos los miembros de la sociedad. De hecho esta línea de argumentación es coherente con promover la preservación de la humanidad en general, cosa que es coherente con la ley natural. Lo que necesita el rousseauiano es negar que dicha mejora tenga lugar. Para lograr demostrar que dicha mejora no se produce tendremos que apelar de modo accesorio a un debate más contemporáneo que aclarará el panorama de la respuesta rousseauiana.

Robert Nozick, a la hora de abordar la teoría de la apropiación de Locke, adaptará el párrafo anterior para crear la siguiente condición de apropiación: hay apropiación legítima si y solo si nadie tiene alguna razón para preferir que permanezca en uso general³⁷⁸. Ante la condición de Nozick, Gerald Cohen señalará que esta condición para ser aceptable debe ser una instancia de la siguiente condición de apropiación: hay apropiación legítima si y solo si la apropiación de un objeto sin dueño no empeora la situación de los demás³⁷⁹.

Es posible realmente inferir válidamente la primera condición de la segunda. Para autores como Cohen si la situación de nadie se empeora al realizarse una apropiación, tiene sentido no oponerse a esta. De hecho Rousseau pareciera seguir esta ruta en *El contrato social*. ¿Pero realmente la primera condición cumple con que nadie tenga alguna razón para preferir que permanezca en uso general?

Para Cohen, tanto Nozick como Locke caen en una falsa disyunción. El error en Locke radicará en que el trabajo tiene como consecuencia necesaria la formación de propiedad privada³⁸⁰. En ese sentido solo hay dos posibilidades: o la tierra se mantiene como tierra comunal (sin trabajar), o esta se privatiza por alguien o un colectivo al trabajarla. De hecho, la productividad de la tierra puede subsistir en una tercera opción, la cual es de una propiedad común de esta como medio de producción, es decir, que los hombres puedan trabajar en ella libremente siendo dueños de los frutos de su trabajo, pero no por ello de la tierra misma. Esto también refuerza por qué Rousseau no acepta que el trabajo confiera propiedad sobre los medios de producción.

³⁷⁸ Cf. Cohen, G. A., *op. cit.*, p. 78.

³⁷⁹ Cf. *Ibid.*, p. 77.

³⁸⁰ Cf. *Ibid.*, p. 80.

Por otro lado, Cohen resalta que la apropiación de la tierra por alguien excluye arbitrariamente a individuos que podrían producir más y mejor³⁸¹. Dicha objeción de Cohen puede también rastrearse en Rousseau, al señalar que, si bien las desigualdades naturales pueden dar paso a la formación de propiedades desiguales, diferentes individuos que no se hayan apropiado primero de la tierra se veían incapaces de poder producirla. Asumir que los actuales poseedores son más productivos de lo que lo son los desposeídos no se puede confirmar a menos que los desposeídos tengan la oportunidad de poder producir también, y eso es imposible si el derecho de propiedad es de naturaleza absoluta y excluyente respecto a los otros.

Vale añadir que, para Rousseau, el hecho de que algunos puedan incrementar su propiedad de modo que puedan subordinar a otros, en tanto estos necesitan trabajar para él para garantizar su subsistencia, lleva a que los hombres se encuentren privados de la libertad de producir y obtener los frutos de su trabajo. Dicha pérdida de libertad tiene como resultado que los hombres se vean subordinados a los poseedores, y el mismo perjuicio es padecido por los poseedores al depender de sus subordinados.

Por último, aceptemos que realmente lo anterior no importa, sino que lo más importante es que se produzca más y mejor. Tal vez lo ricos se vean más beneficiados al poseer los medios de producción y al final esto incentive a los desposeídos a producir más³⁸². Al final todos se hacen más ricos. Ante ello dos respuestas rousseauianas: La primera es que, ante la nueva cantidad de necesidades, dicha abundancia se hace relativamente poco significativa, por lo cual la situación de los desposeídos si bien mejora en tanto hay más bienes que en el estado de naturaleza, estos no pueden acceder a todo lo que necesitan en el nuevo estado de cosas. La segunda es que dichas capacidades productivas en muchos casos estarán enfocadas a producir no bienes necesarios sino bienes de lujo, accesibles solo a los ya enriquecidos en el nuevo estado cosas. Esto último puede extraerse de la valoración de Rousseau del circuito productivo, descrita en *El Emilio*, en el cual los bienes producidos pueden terminar costando la vida de muchas personas, pero al final no son realmente más valiosos:

³⁸¹ Cf. *Ibid.*, p. 81.

³⁸² Macpherson atribuye a Locke, la tesis de que el surgimiento de la propiedad y la división de clases obedecía a una diferencia en la racionalidad, que legitimaba que los industriales sean poseedores, en tanto esto llevaba a los desposeídos a asalariarse. Para más información cf. Macpherson, C.B, *La teoría del individualismo posesivo*, Barcelona: Fontanella, 1970, p. 220.

Vamos a comer a una casa opulenta; encontramos los preparativos de un festín, mucha gente, muchos criados, muchos platos, un servicio elegante y fino. Todo este aparato de placer y de fiesta tiene algo de embriagador que se sube a la cabeza cuando no estamos acostumbrados. Presiento el efecto de todo esto sobre mi joven alumno. (...) me acerco y le digo: ¿Por cuántas manos pensáis que ha pasado todo lo que veis sobre esta mesa antes de llegar aquí? (...) ¡Qué tema para su curiosidad! (...) ¿qué pensará del lujo cuando sepa que todas las regiones del mundo han sido puestas a contribución, que quizá veinte millones de manos han trabajado durante mucho tiempo, que tal vez haya costado la vida a millares de hombres, y todo para presentarle con pompa a mediodía lo que ha de deponer por la noche en su excusado?³⁸³

Si la apropiación de la tierra no es posible en virtud del derecho de auto conservación, ni en virtud de sus ventajas para la vida social, entonces toda apropiación de los medios de producción pasará a estar injustificada. En ese contexto, de nada sirve que el dinero entre en consideración. Rousseau podría incluso conceder que este se empleara para poder adquirir bienes de consumo, pero no explica cómo la compra de tierras pueda ser legítima, si no hay posesión legítima de la misma. El hecho de que un determinado sujeto arrebatase a otro la posesión de una tierra para trabajarla el mismo no debería ser motivo de injuria. La mala suerte de haber nacido después no debería condenar a alguien a no tener los medios para subsistir o a tener que subordinarse a alguien que afortunadamente nació antes.

Entonces hasta este punto podemos sostener que, para Rousseau, el derecho de propiedad puede comprenderse fuera del Estado, solo en tanto este referido a los bienes de consumo más no a los medios de producción. Los resultados nefastos de la desigualdad resultante de ocupar o declararse poseedor de los medios de producción, llevan al hombre a un estado de guerra, que evidencia que no hay ley natural capaz de legitimar la existencia de dicho nuevo estado de cosas.

Es por todo lo expuesto que, para Rousseau, el derecho de propiedad como tal, solo puede instituirse en un marco social que lo reconozca y regule para hacer frente a los problemas que se producen de su posesión exclusiva. Solo hay propiedad de los medios de producción dentro de un Estado. En ese sentido si la propiedad depende del marco de un Estado, su redistribución es posible en el marco de un Estado.

³⁸³ Rousseau, Jean Jaques, *Emilio o De la educación*, op. cit., p. 298.

Subcapítulo 3: Estado ilegítimo

Ya hemos desarrollado por qué Rousseau considera que la propiedad privada sobre los medios de producción no es posible fuera del marco normativo de un Estado. Por dicho motivo dicha propiedad no puede ser poseída en el Estado como si se tratara de un derecho natural que el Estado debe proteger. La cuestión que debe evaluarse ante lo señalado es la de dar cuenta de los problemas de tratar la propiedad sobre los medios de producción como un derecho natural. Para lograr este objetivo se caracterizará el contrato social brindado por Rousseau en el *Segundo discurso* en contraste con la teoría contractualista de Hobbes. Luego de ello se ofrecerá un análisis de cómo un Estado de tipo lockeano no puede ser un Estado legítimo.

a) Crítica de Rousseau a la teoría hobbesiana del Estado.

Rousseau en su caracterización del contrato social plantea una descripción que encaja en su mayoría con un estado de tipo lockeano, el cual está enfocado en la protección de la libertad y la propiedad³⁸⁴. Es pertinente preguntarse por qué Rousseau no apostó por la constitución de un estado hobbesiano, si la caracterización brindada del estado de guerra se parece más a la de Hobbes³⁸⁵ que a la de Locke. Es cierto que la caracterización del hombre realizada por ambos es distinta, pero para el surgimiento de la guerra de todos contra todos, los hombres que ambos filósofos describen tienen demasiado en común.

Tomemos en consideración, el establecimiento del contrato social para Hobbes descrito en el siguiente pasaje:

Un Estado ha sido instituido, cuando una multitud de hombres establece un convenio entre todos y cada uno de sus miembros, según el cual se le da a un hombre o a una asamblea de hombres, por mayoría, el derecho a personificar a todos, es decir, de representarlos. Cada individuo de esa multitud, tanto el que haya votado a favor, como el que haya votado en contra, autorizará todas las acciones y juicios de ese hombre o asamblea de hombres, igual que si se tratara de los suyos propios, a fin de vivir pacíficamente.³⁸⁶

El contrato social hobbesiano es realizado entre los miembros de una sociedad, los cuales transfieren sus derechos naturales al soberano de modo que este vele por la paz entre los

³⁸⁴ Cf. Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, op. cit., p. 184.

³⁸⁵ "...se convierten en enemigos; y, para lograr su fin, que es, principalmente, su propia conservación y, algunas veces, sólo su deleite, se empeñan en destruirse y someterse mutuamente". (Hobbes, Thomas, op. cit., p. 114).

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 159.

súbditos. En ese sentido todos los miembros del Estado alienan su libertad a cambio de la seguridad que el Leviatán garantiza. Vale añadir que para Hobbes esta forma de instituir un Estado no es la única. La ya descrita consiste en lo que llamará como un Estado por “institución”, la otra forma de Estado es la que denomina por “adquisición” que es descrita del siguiente modo:

Este poder soberano puede alcanzarse de dos maneras: una, por fuerza natural, como cuando un hombre hace que sus hijos se sometan a su gobierno, pudiendo destruirlos si rehúsan hacerlo, o sometiendo a sus enemigos por la fuerza de las armas, y obligándolos a que acaten su voluntad, concediéndoles la vida con esa condición.³⁸⁷

Es importante para Hobbes sostener que, en ambos casos, el miedo es el móvil que lleva al establecimiento de ambos Estados. El Estado por institución se constituye a partir del miedo que los hombres se tienen entre sí, mientras que el Estado por adquisición se constituye a partir del miedo que se tiene a un determinado agente³⁸⁸. Rousseau rechazará ambos escenarios en el *Segundo discurso*.

La crítica de Rousseau a la concepción hobbesiana del Estado parte de negar la validez de un contrato que “sólo obligara a una de las partes, en el que se pusiera todo de un lado y nada del otro y que sólo redundara en perjuicio del que se comprometiese”³⁸⁹. La lógica de la crítica de Rousseau es muy parecida a la crítica de Locke que señala que un Estado de este tipo, no es preferible al Estado de guerra³⁹⁰. Tanto para Locke como para Rousseau, este tipo de contrato lleva al hombre a verse sometido a la condición de ser esclavo del soberano:

No sería más razonable creer que los pueblos se pusieran primero bajo la férula de un amo absoluto, sin condiciones y para siempre, y que el primer medio de atender a la seguridad común que imaginaran unos hombres indómitos fuera el de precipitarse en la esclavitud.³⁹¹

Para Rousseau no tiene ningún sentido aceptar ser súbdito de alguien si no fuera para “que les defendieran contra la opresión, y protegieran sus bienes, sus libertades y sus

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 157.

³⁸⁸ *Cf. Ibid.*, p. 179.

³⁸⁹ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, p. 189.

³⁹⁰ “¿Y qué es mejor para la humanidad: que el pueblo esté siempre expuesto a la ilimitada voluntad de la tiranía o que los gobernantes puedan ser resistidos cuando hacen un uso exorbitante de su poder y lo emplean para la destrucción, y no para la protección de las propiedades de sus súbditos?” (Locke, John, *op. cit.*, p. 220).

³⁹¹ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, pp. 186-187.

vidas”³⁹². Uno podría sostener contra las afirmaciones de Rousseau, que el valor fundamental para el hombre es la vida, y por lo tanto, la paz que el soberano garantizaría haría posible que esta pueda conservarse. No parece poco lo que gana el hombre al asociarse, si el valor de la vida se garantiza. Ante esto, ya Locke había respondido que la enajenación de la libertad ante un estado hobbesiano, lleva al hombre a tener menos garantías de lograr preservar su propia vida³⁹³. Rousseau ofrece una respuesta similar a la de Locke al señalar que no hay razones por las cuales un escenario sin Estado sea preferible a un Estado que tienen un poder absoluto sobre los súbditos³⁹⁴. Rousseau coincide con Locke en este punto que el fin de instituir un Estado es la garantía de proteger la libertad de los miembros del Estado³⁹⁵.

Ante lo anterior puede articularse una respuesta adicional extraíble de las consideraciones de Rousseau respecto al temor a la muerte. Recuérdese que, para Rousseau, el temor a la muerte no constituye más que un deseo artificial fruto del amor propio y una serie de capacidades cognitivas que llevan al hombre a desear prolongar su existencia en el tiempo. Rousseau está de acuerdo en que los hombres buscan preservar su vida por el amor de sí, pero no están dispuestos naturalmente a hacerlo ante condiciones indeseables. La caracterización de Rousseau de que incluso la muerte se presenta como un bien en determinados contextos, sirve en este punto para interpretar el siguiente pasaje:

Cuando veo a los animales que nacieron libres romperse la cabeza contra los barrotes de su aborrecida prisión, cuando veo las multitudes de salvajes desnudos despreciar las voluptuosidades europeas y desafiar el hambre, el fuego, el hierro y la muerte por conservar sólo su independencia, comprendo que no son los esclavos los llamados a razonar sobre la libertad³⁹⁶.

La noción de una enajenación de la libertad a cambio de algún bien (como por ejemplo la propia vida) resulta solo posible en el contexto en el cual los hombres puedan encontrar tolerable las relaciones de dependencia que se establecen al realizarse dicha enajenación. Ahora bien, es posible concebir que un hombre pueda preferir la paz a la libertad que el soberano le arrebató a cambio; de hecho es lo que ocurre en algunas sociedades, pero dicha preferencia solo ocurre en virtud del desarrollo de un proceso de socialización

³⁹² *Ibid.*, p. 187.

³⁹³ Cf. Locke, John, *op. cit.*, p. 216.

³⁹⁴ “Y si hubiera osado exigírselo, so pretexto de defenderlos: ¿no habría recibido en el acto la respuesta del apólogo: qué más podría hacernos el enemigo?” (Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *Loc. cit.*)

³⁹⁵ Cf. Waldron, Jeremy, *The Right to Private Property*, *op. cit.*, p. 172.

³⁹⁶ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, p. 188.

originado por el surgimiento de la propiedad privada. Ante ello Rousseau señala lo siguiente:

Lo mismo que un corcel indómito eriza sus crines, pateo y forcejea impetuoso a la sola vista del freno, mientras que un caballo domado aguanta pacientemente la vara y la espuela, tampoco el hombre bárbaro humilla la cabeza bajo el yugo que el civilizado lleva sin rechistar, y prefiere la más borrascosa libertad a un tranquilo sometimiento.³⁹⁷

Las condiciones de posibilidad de una monarquía absoluta o un Estado despótico no han de ser rastreadas para Rousseau en la naturaleza humana, sino en la degeneración del hombre fruto del amor propio inflamado. La tolerancia a la ausencia de libertad para Rousseau solo se puede explicar una vez la sociedad se ha constituido y desarrollado. No hay pues un temor a la muerte capaz de llevar a los hombres a someterse a otro; por otro lado, las cosas que llevan a que un hombre pueda encontrarse motivado a enajenar su libertad (bienes materiales o prestigio) son fruto de la desigualdad de bienes que la propia sociedad genera.

Para Rousseau el contrato social sostenido por Hobbes surge de un error de lectura de la propia naturaleza. El hombre natural no encuentra motivos suficientes para enajenar su libertad en el estado de naturaleza planteado por Rousseau, pero incluso en el estado de guerra de todos contra todos, las desventajas evidentes de este tipo de contrato hacen poco creíble creer que los hombres estuvieran dispuestos a aceptarlo.

¿Pero qué ocurre si tenemos un caso de Estado por adquisición? Es claro que los súbditos no consentirían un escenario en el cual entreguen su libertad a cambio de paz. Pero puede ocurrir que, ante la amenaza de muerte, uno pueda consentir servir a otro en virtud del miedo a la muerte. Rousseau en este punto resaltaré que dicho Estado al estar fundado en la fuerza no goza de mayor legitimidad que la que la fuerza le da, y esto hace que la desobediencia siempre sea legítima³⁹⁸. De hecho el fundamento de este tipo de Estado es el del derecho del más fuerte. No deja de ser curioso que Hobbes niegue que las diferencias físicas puedan constituir algún tipo de derecho en estado de naturaleza³⁹⁹, y luego consienta que es posible la constitución de una soberanía por adquisición, siendo que la lógica de ambas es la misma. La fuerza es la que lleva a que un determinado agente se vea convertido en súbdito de otro. Es cierto que Hobbes apela al miedo, pero solo se

³⁹⁷ *Ibid.*, pp. 187-188.

³⁹⁸ *Cf.* Rousseau, Jean Jaques, *Del Contrato social*, *op. cit.*, p. 36.

³⁹⁹ *Cf.* Hobbes, Thomas, *op. cit.*, p. 113.

puede temer a aquello cuyas fuerzas superan las propias. De ahí que si fuera posible resistir dicha fuerza, no hay razones para temerla.

Rousseau dedica una sección en *El contrato social* a negar que sea posible establecer un Estado a partir de la fuerza. Para ello Rousseau ofrece las siguientes respuestas: primero, cuando hablamos de derechos, estamos apelando a una noción moral, mientras que cuando hablamos de la fuerza se habla de un poder físico⁴⁰⁰. El hecho de que algo sea un derecho, implica que constituya un deber moral respetarlo, no es claro como uno tiene un deber moral respecto a ceder frente a la fuerza⁴⁰¹. Es cierto que uno podría señalar que el ceder a la fuerza constituye un deber, en tanto no hacerlo implica poner en riesgo la propia vida, y tenemos la obligación de preservarnos. Ante dicha posible objeción, hay dos posibles respuestas: la primera es que uno no está obligado a preservar la vida en toda circunstancia, como ya vimos en nuestro análisis del miedo a la muerte y las objeciones al Estado Hobbesiano por institución. La segunda respuesta apela a sostener que el derecho del más fuerte al ser siempre relativo a las circunstancias, termina siendo un fundamento débil para constituir una obligación moral de tipo objetivo. La siguiente cita de Rousseau evidencia esto:

Supongamos ese presunto derecho. Yo afirmo que de él no resulta más que un galimatías inexplicable. Porque tan pronto como sea la fuerza la que haga el derecho, el efecto cambia con la causa; toda fuerza que supere a la primera sucede a su derecho. Desde el momento en que se puede desobedecer impunemente, se puede hacer legítimamente, y dado que el más fuerte tiene siempre razón, no se trata sino de obrar de suerte que uno sea el más fuerte.⁴⁰²

Una de las observaciones fundamentales de Rousseau respecto a su negativa a fundar los derechos en la fuerza es que está condicionado a un ejercicio continuo de la fuerza para que dicho derecho se preserve. En el momento en que la fuerza cesa, ya no hay necesidad de obedecer, este fundamento resulta tan endeble para Rousseau que considera poco creíble fundar derechos en base a él. Para Rousseau lo más importante es que las personas asociadas en el contrato social se vean en la obligación de obedecer muy al margen de la fuerza que sobre ellos se ejerza.

El hobbesiano podría responder en este punto que no es necesario que la fuerza sea aplicada para que el derecho esté presente. Es decir, establecer una relación de tipo

⁴⁰⁰ Cf. Rousseau, Jean Jaques, *Del Contrato social*, op. cit., p. 36.

⁴⁰¹ Cf. Loc. cit.

⁴⁰² Loc. cit.

condicional: uno tiene derecho a algo en virtud de que, si emplea la fuerza, podría obligar a otro a obedecerla. En este caso, si bien ya la objeción de la necesidad continua de fuerza ya no funciona, la objeción que establece que la desobediencia siempre será legítima sigue siendo efectiva⁴⁰³.

En virtud de las anteriores críticas a la teoría de Hobbes, es claro que para Rousseau el origen del Estado obedece a un contrato entre iguales que se plantee al menos de modo tal que parezca generar un beneficio a todos los involucrados. La clave del contrato es que la relación que se establece entre los que lo formulan sea del tipo en que las condiciones para todos sean las mismas⁴⁰⁴. Es importante aclarar que cuando señalamos que las condiciones sean las mismas, es que no hay un contrato que establezca en su formulación una relación asimétrica entre sus contratantes, al menos a nivel formal⁴⁰⁵.

b) Crítica al estado lockeano.

En el *Segundo discurso sobre el gobierno civil* Locke señala:

Al ser los hombres, como ya se ha dicho, todos libres por naturaleza, iguales e independientes, ninguno puede ser sacado de esa condición y puesto bajo el poder político de otro sin su propio consentimiento. El único modo en que alguien se priva a sí mismo de su libertad natural y se somete a las ataduras de la sociedad civil es mediante un acuerdo con otros hombres, según el cual todos se unen formando una comunidad, a fin de convivir los unos con los otros de una manera confortable, segura y pacífica, disfrutando sin riesgo de sus propiedades respectivas y mejor protegidos frente a quienes no forman parte de dicha comunidad.⁴⁰⁶

Compárese la anterior cita con la siguiente cita del *Segundo discurso*:

Unámonos —les dijo— a fin de proteger de la opresión a los débiles, poner freno a los ambiciosos y asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertenece. Instituyamos normas de justicia y de paz a cuyo acatamiento se obliguen todos, sin exención de nadie, y que reparen de algún modo los caprichos de la fortuna sometiendo por igual al poderoso y al débil a unos deberes mutuos. En una

⁴⁰³ Cf. Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, op. cit., p. 191.

⁴⁰⁴ Cf. Loc. cit.

⁴⁰⁵ Es importante añadir al respecto que hay formas contractuales que no parten de la asunción de la simetría entre las partes contratantes. Un ejemplo de ello puede verse en el pacto de sujeción establecido entre el soberano y los súbditos en la propuesta de Hobbes (cf. Hobbes, Thomas, op. cit., p. 157). Para una discusión detallada sobre esta cuestión contractual en la filosofía de Hobbes, cf. Hampton, Jean, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge: Cambridge University, 1986. Otro ejemplo de otras formas asimétricas de contrato puede hallarse en las reflexiones de Pateman sobre la relación del contractualismo y la opresión de género y raza. Para más detalle, cf. Pateman, Carole, *The Sexual Contract*, Stanford: Stanford University Press, 1989, y Pateman, Carole y Mills, Charles, *Contract and Domination*, Stanford: Polity Press, 2007.

⁴⁰⁶ Locke, John, op. cit., p. 97.

palabra, en vez de volver nuestras fuerzas contra nosotros mismos, reunámoslas en un poder supremo que nos gobierne con arreglo a unas leyes prudentes, que proteja y defienda a todos los miembros de la asociación, rechace a los enemigos comunes y nos mantenga en una concordia perdurable.⁴⁰⁷

La cita de Locke muestra una relación igualitaria entre todos los miembros a la cual se entra voluntariamente. Rousseau consiente justamente esta idea pues para él también la única forma de constituir un Estado es por medio del consentimiento de sus miembros. Ahora bien, Rousseau, en su caracterización del contrato social, enfatiza de manera constante las diferencias en la posesión a la hora de instituir el Estado. De hecho, una de las claves del contrato social descrito es que las personas que los fundan ya son ricos o pobres. Locke no toma en consideración dichas diferencias en su caracterización del contrato social, pues para él la propiedad es un derecho natural y por lo tanto las diferencias existentes antes de la institución del Estado son legítimas por sí mismas. Incluso, como ya mencionamos, dichas diferencias económicas para Locke serán positivas para fomentar la mayor productividad de bienes para la humanidad.

Recordemos que Rousseau ya ha cuestionado que el derecho de propiedad sobre medios de producción no puede fundarse en base a la ley natural. Ahora bien, al dicho Estado surgir para garantizar la protección de los derechos de propiedad, ya sea sobre los bienes o los medios de producción, es necesario entender por qué los contratantes estarían dispuestos a suscribir el establecimiento de la desigualdad originada del reconocimiento social del derecho de propiedad sobre los medios de producción.

Para entender el punto anterior, el siguiente análisis será de utilidad. Imaginemos a un habitante A del estado de guerra. Dicho habitante tiene un bien B obtenido por su propio trabajo. Ahora imaginemos a un habitante C del estado de guerra. Dicho habitante ocupa la posesión de un determinado medio de producción D. En el estado de naturaleza, tanto para A como para C no hay seguridad respecto a la posesión de B y D. Si bien para Rousseau es posible poseer legítimamente B, no es posible poseer legítimamente D. A pesar de que B y D no son igualmente poseídos respecto a su legitimidad, estos pueden ser arrebatados por otros individuos en un contexto de estado de guerra. En ese sentido es posible que un habitante del estado de guerra considere que ambas posesiones tienen el mismo estatus normativo, es decir, o no existe realmente el derecho de propiedad sobre

⁴⁰⁷ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, op. cit., p. 184.

los bienes y los medios de producción, o existe realmente el derecho de propiedad sobre los bienes y los medios de producción, y se necesita un modo de proteger ambos.

El primero disyunto es el caso del hombre natural hobbesiano, para el cual no hay ningún derecho de propiedad al margen del Estado. El segundo disyunto será el caso del hombre lockeano quien considerara que ambos son instancias del mismo derecho a ser protegido por el Estado. Entonces, para un habitante del estado de naturaleza, no es sencillo poder distinguir entre ambas formas de propiedad, y persuadido por la costumbre, puede terminar atribuyéndole a ambos el mismo valor.

Es por eso que, en el *Segundo discurso*, el Estado que se describe protege indistintamente ambos tipos de propiedad. El rico puede argumentar que dicha asociación resulta igualmente ventajosa a todos, por que sea lo que sea que tengan será protegido por el Estado. El pobre ante el riesgo del robo o la muerte, encontrará ventajoso asociarse para conservar lo poco que posee, y el rico se valdrá de la necesidad del pobre para consolidar un derecho que excede lo que el orden natural permite justificar.

Una de las características centrales del surgimiento del Estado lockeano es que este reviste un halo de neutralidad. Dicha neutralidad que trata a todos de la misma manera y omite las diferencias, puede sonar discursivamente atractiva, pues protege la propiedad de todos por igual⁴⁰⁸. Así, la propiedad del pobre y la propiedad del rico son igualmente protegidas. Esta parece ser una ventaja importante respecto al estado de guerra. Recordemos que, en el estado de guerra, el rico contaba con los medios para lograr conseguir que otros individuos lo ayuden a proteger sus bienes, mientras que los pobres, al carecer de estos, solo dependían de sí mismos para protegerse de la agresión ajena. Al gozar todos de la misma protección, el pobre no dudaría en creer que el surgimiento del Estado resulta igual o más conveniente a sus intereses que a los intereses de los ricos. Como dice Rousseau: “Todos corrieron hacia sus prisiones creyendo asegurar su libertad, pues con razón bastante para intuir las ventajas de una institución política, no tenían experiencia suficiente para prever sus peligros.”⁴⁰⁹

⁴⁰⁸ “Its terms might have seemed superficially plausible, because they would have referred to the impartial rule of law and to the security of every man, but its real aim would have been to establish such order as was necessary to preserve the estates of some persons at the expense of others”. (Wokler, Robert, *op. cit.*, p. 52).

⁴⁰⁹ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, p. 184.

Evidentemente, el pobre en este contexto no se percata que el rico en estado de guerra es el que en más riesgo constante se haya, necesitado de la protección de los otros, nunca tendrá la garantía de evitar que alguno de ellos busque el modo de desplazarlo de aquellas riquezas conseguidas⁴¹⁰. Al final el tormento del rico de perderlo todo, siempre será mayor al tormento del pobre de perderlo todo. En su lucha por mantener su condición de rico termina dependiendo más y más de los otros, y del respeto que estos le tengan, y no hay garantía de que al menor descuido alguno de aquellos a quienes confió el cuidado de sus bienes, termine traicionándolo y arrebatándole todo por lo que tanto se esforzó en conservar. La siguiente cita de Rousseau grafica esta cuestión:

Que como los pobres no tenían nada que perder si no era su libertad, hubiera sido en ellos una insensatez mayúscula despojarse voluntariamente del único bien que les quedaba para no ganar nada a cambio, y como por el contrario los ricos eran, por así decirlo, vulnerables en todas las partes de sus bienes, era mucho más fácil hacerles daño, y por consiguiente habían de tomar más precauciones para protegerse, por lo que en conclusión es razonable creer que una cosa fuera inventada por aquellos a quienes es útil antes que por aquellos a quienes hace extorsión.⁴¹¹

Para Rousseau, no hay en el Estado lockeano ninguna neutralidad, al final la desigualdad con la que surge terminará estableciendo asimetrías muy similares a las que existía en el Estado hobbesiano, solo que en este caso no hay subordinación a un agente específico, sino a toda una clase⁴¹². Como dice Rousseau:

El origen de la sociedad y de las leyes, que pusieron nuevas trabas al débil y dieron nuevas fuerzas al rico, destruyeron para siempre la libertad natural, establecieron definitivamente la ley de la propiedad y de la desigualdad, hicieron un derecho irrevocable de una hábil usurpación, y en provecho de unos cuantos ambiciosos sometieron a todo el género humano al trabajo, a la servidumbre y a la miseria.⁴¹³

En virtud de esto, la estrategia de Rousseau consistirá en establecer que los problemas respecto al despotismo que crítica Locke a Hobbes, terminan germinando en un Estado lockeano. Para ello Rousseau establece el siguiente tránsito:

Si seguimos el progreso de la desigualdad en estas distintas revoluciones, veremos que la instauración de la ley y del derecho de propiedad fue su primer término, la institución de la magistratura el segundo, y que el tercero y último fue la

⁴¹⁰ Cf. Platón en el análisis de la tiranía ofrece un razonamiento muy parecido; revítese Platón, *República*, *op. cit.*, 571b-c.

⁴¹¹ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, p. 186.

⁴¹² Se está tomando la noción de clase en términos marxistas. Rousseau no apela al concepto de manera explícita, pero parece captar una alineación de intereses contrapuestos en base a la posición que se tenga en las relaciones de producción.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 184.

transformación del poder legítimo en poder arbitrario⁴¹⁴; de suerte que la condición de rico y de pobre fue autorizada por la primera época; la de poderoso y débil por la segunda, y la tercera autorizó la de amo y esclavo, que es el último grado de la desigualdad y el término al que vienen a parar finalmente todos los demás.⁴¹⁵

La fundación de un Estado que legitima las desigualdades respecto a la posesión de medios de producción termina conduciendo a un estado de despotismo muy similar al Estado hobbesiano, en el cual unos ocupan la posición de amos y otros la posición de esclavos. En ese sentido, si realmente Locke está comprometido con la libertad como pretende, no puede estar igualmente comprometido con el derecho de propiedad. Toca en este punto explicar cómo se desarrolla el tránsito ya mencionado.

La sociedad política para Rousseau consistirá inicialmente en ciertas convenciones que los particulares se comprometían a obedecer y que la comunidad observaba se cumplieran⁴¹⁶. Ahora bien, esta forma de asociación no lograba para Rousseau garantizar el cumplimiento de dichos acuerdos. En ese sentido, las personas pudieran encontrar sencillo eludir las normas y, por lo tanto, evitarlas resultaba más conveniente que obedecerlas, pues los que terminaban obedeciéndolas terminaban viéndose aventajados por los transgresores. Ante dicha situación de transgresión, las comunidades optaron por entregar la autoridad que toda la comunidad poseía a determinados particulares⁴¹⁷. De ese modo es que se establece el gobierno⁴¹⁸. Es importante resaltar que dicho establecimiento se fundará en un contrato entre el pueblo y los miembros del gobierno en el que ambos se

⁴¹⁴ Este proceso será desarrollado en el resto de capítulo. Es importante resaltar que Rousseau acepta que hay poder legítimo que puede convertirse en poder despótico, pero que incluso dicho poder legítimo fundado en el consentimiento ya entraña el riesgo del despotismo desde el momento que se funda o convive con un contexto de desigualdad. La siguiente cita refleja esto: “La sociedad no consistió al principio más que en unas cuantas convenciones generales que todos los individuos se comprometían a observar y de cuyo cumplimiento respondía la comunidad ante cada uno de ellos. Fue preciso que mostrará la experiencia cuán débil era una constitución semejante y lo fácil que era a los infractores evitar la imputación o el castigo de las faltas de que sólo el público debía ser testigo y juez; fue preciso que la ley se eludiese de mil maneras, que los inconvenientes y los desórdenes se multiplicasen continuamente, para que se pensara por fin en confiar a particulares el *peligroso* depósito de la autoridad pública y se asignase a magistrados la misión de hacer cumplir las deliberaciones del pueblo.” (énfasis mío) (*Ibid.*, p. 186).

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 194.

⁴¹⁶ *Cf. Ibid.*, p. 186.

⁴¹⁷ *Cf. Loc. cit.* En este punto Rousseau apela a la distinción entre pacto de asociación y pacto de sujeción, que puede encontrarse en la teoría de Locke: “Pues cuando un número cualquiera de hombres, con el consentimiento de cada individuo, ha formado una comunidad, ha hecho de esa comunidad un cuerpo con poder de actuar corporativamente; lo cual sólo se consigue mediante la voluntad y determinación de la mayoría”. (Locke, John, *op. cit.*, p. 98).

⁴¹⁸ *Cf. Rousseau, Jean Jaques, Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, op. cit.*, p. 186.

comprometen a respetar y cumplir las leyes⁴¹⁹. Las siguientes líneas reflejan la naturaleza inicial del contrato establecido:

Este poder se extiende a todo cuanto puede contribuir al mantenimiento de la constitución, sin propasarse a modificarla. Añádasele los honores que hacen respetables las leyes y a sus ministros, y para éstos personalmente, prerrogativas que les compensan de los arduos trabajos que una buena administración cuesta siempre. El magistrado, por su parte, se obliga a no emplear el poder que le es confiado más que conforme a la intención de los comitentes, a mantener a cada uno en el pacífico disfrute de lo que le pertenece y preferir en todo momento la utilidad pública a su propio interés.⁴²⁰

Es importante resaltar que el ejercicio del gobierno supone un trabajo que debe compensar a la persona que lo desempeña en alguna medida para poder ser ejercido voluntariamente. Rousseau evidencia que dicha compensación consistirá en honores y ciertas prerrogativas. Es importante entender dichas prerrogativas como ciertos derechos especiales, que el pueblo les concede por ejecutar la labor de gobernarlos. Ahora bien, para obtener dichos beneficios el gobernante se ve obligado a garantizar que los miembros del Estado vean asegurada su propiedad y siempre legislar en favor del pueblo y no de sí mismo, estas consideraciones claramente recuerda los límites propuestos por Locke al poder legislativo y ejecutivo⁴²¹.

Ahora bien, planteado bajo estos términos dicho Estado debería resultar atractivo para todos sus miembros en un primer momento⁴²². Eso debido a que el gobierno y los derechos poseídos por sus miembros, al final estaban fundados en la ley que ordena que estos estén en función del beneficio de los miembros de la sociedad. De modo que, una vez el gobierno exceda los fines para los que fue establecido, perdería la legitimidad que garantiza su existencia⁴²³.

Es importante resaltar que Rousseau diagnostica que este Estado aparentemente legítimo, en virtud de estar fundado en un principio inaceptable, está condenado a que avance hacia un proceso inevitable de degeneración, al respecto Rousseau señala:

⁴¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 191.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 192.

⁴²¹ “Gobernar sin leyes establecidas no puede ser compatible con los fines de la sociedad y del gobierno. Los hombres no abandonarían la libertad del estado de naturaleza, ni se someterían a una norma, si no fuera porque buscan con ello preservar sus vidas, sus libertades y sus fortunas, y porque quieren que su paz y tranquilidad sean aseguradas por reglas establecidas en lo concerniente a su derecho y a su propiedad”. (Locke, John, *op. cit.*, p. 136).

⁴²² Cf. Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, p. 192.

⁴²³ Cf. *Loc. cit.*

Al principio el gobierno no tuvo una forma constante y regular. La falta de filosofía y de experiencia no permitía advertir más que los inconvenientes inmediatos, y los demás no se pensaba en remediarlos sino a medida que se presentaban. Pese a todos los trabajos de los más sabios legisladores, el estado político siguió siendo siempre imperfecto, porque era obra casi de la casualidad, y porque, mal comenzado, al descubrir el tiempo sus defectos y sugerir los remedios, jamás pudo reparar los vicios de su constitución. Se llevaban a cabo incesantes enmiendas y correcciones, cuando habría habido que empezar por limpiar el terreno y desechar todos los viejos materiales.⁴²⁴

Es importante entonces explicar cómo un Estado lockeano, da lugar a nuevo aspecto de degeneración. Rousseau inicia su explicación del proceso de degeneración señalando que las diferencias económicas existentes entre los hombres dan lugar a que se constituyan diferentes formas de gobierno⁴²⁵. Para Rousseau hay tres escenarios: el escenario en el que un individuo se diferenciaba claramente de los otros, el escenario en que un grupo de hombres más o menos iguales entre sí se diferencian de los demás, y el escenario en que las diferencias entre todos los miembros de la sociedad eran leves⁴²⁶. Para Rousseau el primer escenario dará lugar a una monarquía, el segundo a una aristocracia, y el último a una democracia⁴²⁷. De las tres formas de gobierno Rousseau procede a señalar que en las dos primeras los hombres eventualmente pasaron a establecer relaciones de amo-esclavo, y en el caso de la tercera los hombres quedaron solo sometidos a las leyes⁴²⁸.

Toca en este momento dedicar unas líneas a esta cuestión para evitar malentendidos. Rousseau claramente está señalando que el único caso en el que los miembros del Estado terminan obedeciendo solo a las leyes, es el caso en que las desigualdades no son lo suficientemente grandes, y este justamente es el caso de la democracia. En el caso de la aristocracia y la monarquía, eventualmente las desigualdades desencadenarán la degeneración sugerida por Rousseau, quien al respecto señala:

El tiempo demostró cuál de estas formas era más ventajosa para los hombres. Unos siguieron sometidos únicamente a las leyes, otros obedecieron muy pronto a tiranos. Los ciudadanos quisieron conservar su libertad, los sometidos a vasallaje sólo pensaron en privar de ella a sus vecinos, no pudiendo sufrir que otros disfrutaran de un bien del que no disfrutaban ellos mismos. En una palabra, de un lado estuvieron las riquezas y las conquistas, y del otro la felicidad y la virtud.⁴²⁹

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 186.

⁴²⁵ *Cf. Ibid.*, p. 193.

⁴²⁶ *Cf. Loc. cit.*

⁴²⁷ *Cf. Loc. cit.*

⁴²⁸ *Cf. Loc. cit.*

⁴²⁹ *Loc. cit.*

Es importante recordar que Rousseau condena al Estado por consolidar y proteger las desigualdades económicas entre los miembros de la sociedad. El Estado lockeano tiene justamente la característica de calzar en el escenario de la monarquía y la aristocracia, y el Estado defendido en *El contrato social* tendrá alguna relación con el escenario de la democracia⁴³⁰.

Rousseau, una vez identificados los distintos tipos de gobierno que pueden surgir al constituirse el Estado, establecerá que hay dos posibles causas de diferenciación: la riqueza o el mérito⁴³¹. Rousseau anticipa que es posible que las diferencias estén referidas al mérito y eso tendría como resultado un gobierno bien dirigido. De hecho Rousseau concede que dicho mérito incidía en la toma de decisiones de los primeros gobernantes⁴³². Rousseau toma como hipótesis que dicho mérito en las primeras sociedades podía identificarse con la atribución de experiencia a los que deben gobernar. Por ello, los elegidos para gobernar eran en su mayoría los ancianos⁴³³. Rousseau, de dicha hipótesis, señala sin embargo que:

Cuanto más recaían las elecciones en hombres de edad avanzada, más frecuentes se hacían, y tanto más se dejaban sentir sus inconvenientes; surgieron las intrigas, se formaron las facciones, los partidos se agriaron, se encendieron las guerras civiles, fue finalmente sacrificada la sangre de los ciudadanos al supuesto bienestar del Estado y se estuvo en vísperas de recaer en la anarquía de épocas anteriores.⁴³⁴

Es importante resaltar que Rousseau pareciera caer en una pendiente resbaladiza. No explica de modo claro cómo un proceso de elección constante debe llevar a estar cerca de caer en la anarquía. Para entender lo que Rousseau está sugiriendo en esta cita, debemos apelar al análisis brindado acerca de cómo el amor propio inflamado opera en las relaciones humanas. Recordemos que el amor propio inflamado busca que cada uno de los individuos busque situarse por encima de los otros y esté en una disposición competitiva constante. En este contexto, al tener que renovarse el gobierno de modo constante, el amor propio inflamado motiva en los postulantes la necesidad de hacerse de los honores de ser gobernantes.

⁴³⁰ Es importante notar que la noción de democracia en este contexto se determina en relación a dónde reside la soberanía y no al método de elección del gobierno.

⁴³¹ Cf. Loc. cit.

⁴³² Cf. Loc. cit.

⁴³³ Cf. Loc. cit. La hipótesis de Rousseau es que los gobiernos eran constituidos originalmente por ancianos en diferentes casos históricamente registrados.

⁴³⁴ *Ibid.*, pp. 193-194.

Como cada individuo, al creerse más digno que otros para gobernar porque observan sus propios méritos más de cerca que el mérito de los demás, ven en la pérdida de una elección un escenario de devaluación pública. De ese modo, buscaron formar alianzas con los posibles electores y de ese modo se formaron las primeras facciones, que buscaron cada una establecer al gobernante que consideran es mejor para todos⁴³⁵. Así, al perder una elección, se negaron a aceptar la derrota de su facción y, por ello mismo, se vieron motivados a arrebatarse el poder a quien consideraban no digno de poseerlo. Una vez que pasaron a declarar que su facción representa el bienestar general de todos, se da lugar a un escenario de guerra civil que tiene como consecuencia la inestabilidad del gobierno y por lo tanto la subsistencia del Estado.

Dicho contexto de inestabilidad política descrito por Rousseau llevó a que los gobernantes optaran por buscar transferir el poder entregado por la sociedad directamente a otro individuo. De ese modo podía calmarse el clima de inestabilidad política, pues no era necesaria una elección pública para decidir quién había de continuar en el cargo. Para Rousseau dicha situación fue aprovechada por los gobernantes para, en virtud de sus propias preferencias, ceder dicho cargo a sus familiares⁴³⁶.

En dicha circunstancia, los miembros del Estado, acostumbrados ya a las comodidades que el Estado parece proveerles, y los inconvenientes relativos a perderlo asumen como aceptable dicha transferencia. Al respecto Rousseau señala:

El pueblo, acostumbrado ya a la dependencia, al descanso y a las comodidades de la vida, e incapaz ya de romper sus cadenas, consintió que se aumentara su servidumbre para consolidar su tranquilidad, y así fue como los jefes, una vez que llegaron a ser hereditarios, se habituaron a considerar su magistratura patrimonio de familia, a considerarse ellos mismos propietarios del Estado del que al principio eran sólo funcionarios, a llamar esclavos suyos a sus conciudadanos, a contarlos como ganado entre el número de cosas de su propiedad y a designarse ellos mismos iguales a los dioses y reyes de reyes.⁴³⁷

¿Esta es una crítica realizable al Estado lockeano? La pregunta no es inocente en tanto Locke señala que el consentimiento es la única fuente de soberanía. Pero también es cierto que el consentimiento puede darse de modo tácito⁴³⁸. Ante la ausencia de una oposición

⁴³⁵ Rousseau en *El contrato social* conservará esta postura crítica contra la formación de facciones políticas. Cf. Rousseau, Jean Jaques, *Del Contrato social*, op. cit., p. 64.

⁴³⁶ Cf. Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, op. cit., p. 193.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 194.

⁴³⁸ “Todo hombre que tiene posesiones o disfruta de alguna parte de los dominios de un gobierno está con ello dando su tácito consentimiento de sumisión; y, mientras siga disfrutándolas, estará tan obligado a las

a una determinada práctica, y mientras esta parezca respetar la ley natural, no hay razón para calificar la transferencia hereditaria de la soberanía, de inaceptable. Al final la teoría lockeana del Estado es compatible con las monarquías modernas y con la transferencia de la soberanía en base a relaciones sanguíneas⁴³⁹. Ahora bien, es cierto que la monarquía no tiene que referirse a los miembros del Estado como esclavos, pero el hecho de que estos sean calificados como súbditos respecto al rey, establece una relación asimétrica entre estos y el resto de la sociedad.

Hasta el momento, lo que hemos ofrecido es una caracterización de la degeneración del Estado a partir de las diferencias de mérito. La misma crítica aplica en caso la diferencia se dé en base a la riqueza material. El punto de Rousseau es que dichas diferencias se traduzcan en diferencias políticas. De modo que los que ostentan el poder político serán aquellos que ostentan mayor riqueza o prestigio. Es importante recordar que el amor propio lleva a los hombres a buscar riqueza justamente para conseguir mayor prestigio. De modo que dicho amor propio llevará a los que ya poseen la ventaja económica a hacerse de la ventaja política para alcanzar mayor reconocimiento. De ese modo, es que los que ostentan el poder político se confundirán con los que ostentan el control de los medios de producción. Una vez la clase de los propietarios de los medios de producción se apodera del poder político, necesita garantizar su hegemonía y para lograrlo necesita ceder cuotas de dicho poder a aquellos que pasarán a ser sus subordinados y que protegerán su posición privilegiada⁴⁴⁰.

El motivo por el cual los otros miembros de la sociedad aceptan el nuevo estado de cosas es justamente el amor propio inflamado, que les permite ver en el dominio de los otros, el reconocimiento del propio valor, como señala Rousseau:

Los ciudadanos no se dejan oprimir sino en tanto que, empujados por una ambición ciega y mirando más por debajo que por encima de ellos, llega a serles

leyes de dicho gobierno como cualquier otra persona que viva bajo el gobierno en cuestión; y ello será así tanto si sus posesiones son tierras que le pertenecen a él y a sus herederos para siempre como si las tiene arrendadas únicamente por una semana, o si, simplemente, está haciendo uso de una carretera viajando libremente por ella; y, en efecto, ha de entenderse que hay un tácito consentimiento de sumisión en el mero hecho de estar dentro de los territorios de ese gobierno". (Locke, John, *op. cit.*, p. 120).

⁴³⁹ El respaldo lockeano a la monarquía de Guillermo de Orange hace patente esta cuestión. Para más detalle de la relación entre las ideas de Locke y la Revolución Gloriosa, cf. Schwoerer, Lois G., "Locke, Lockean Ideas, and the Glorious Revolution", en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 51, No. 4 (Oct. - Dec., 1990), pp. 531-548.

⁴⁴⁰ Cf. Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, p. 195.

más cara la dominación que la independencia, y consienten en llevar cadenas con tal de poder a su vez imponérselas a otros.⁴⁴¹

Así pues, la búsqueda de acumular riqueza o prestigio llevó a los hombres a subordinarse a los nuevos gobernantes, de dicho modo al servir a estos fueron mejorando su posición haciendo deseable la servidumbre a todo aquel que no era siervo. Cuando los hombres fueron ganando mayor poder o prestigio, pudieron emplearlo para someter a otros hombres. En dicho contexto, al poder obtener gracias a dicha lucha por el poder y el prestigio los medios de su subsistencia de los servicios brindados por sus subordinados, heredaron su cautiverio a su descendencia⁴⁴². En dicho caso, el no verse obligado a ser el garante del propio sustento se convirtió en el mayor símbolo de prestigio, como dice Rousseau: “cuantos más holgazanes podían contarse en una familia, más ilustre se hacía”⁴⁴³.

Es claro que, a estas alturas de la exposición, Rousseau está retomando que la distribución asimétrica de los medios de producción tiene como consecuencia que dicha concentración haga a unos propietarios de lo que no han producido. De ese modo, un determinado individuo puede enriquecerse sin trabajar, mientras que los carentes de los medios de producción se ven condenados a trabajar, no solo para el sustento propio, sino para el ajeno.

El amor propio, así, continuará inflamándose; el afán de los ricos de diferenciarse de los pobres hará necesario buscar cada vez más acentuar las diferencias con ellos. De ese modo, la opresión procederá a generalizarse en el Estado. Cuando dicha situación se haga presente cualquier reclamo que proponga la abolición de dichas diferencias será tratado como sedición. Esto último puede notarse en un comentario de Voltaire a su edición del *Segundo discurso*:

¡Conque el que ha plantado, sembrado y cercado no tiene derecho al fruto de sus esfuerzos! ¡Conque ese hombre injusto, ese ladrón habría sido el benefactor del género humano! He ahí la filosofía de un bribón que quisiera que los ricos fueran robados por los pobres.⁴⁴⁴

Voltaire, como buen lockeano, desapruueba la propuesta de Rousseau, pues ambos no realizan una evaluación de las consecuencias de la desigualdad económica. El reformar

⁴⁴¹ Loc. cit.

⁴⁴² Cf. Loc. cit.

⁴⁴³ Loc. cit.

⁴⁴⁴ Rousseau, Jean Jacques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid: Alianza, 2012, p. 161.

el Estado será visto como sedición pues el núcleo de dicho sistema es la defensa de la propiedad privada en general, y por ello, intentar transformarlo sin su respectiva abolición no será posible. Pero como el pueblo en este punto ya puede notar las desventajas de vivir en sociedad, el gobierno procederá a instituir un grupo de mercenarios para defender los fundamentos del Estado. Así pues, para proteger la propiedad es necesaria una fuerza capaz de reprimir posibles revueltas. En ese contexto, los gobernantes cobrarán la lealtad de dicha fuerza a partir del prestigio y riqueza obtenida de dicha ocupación⁴⁴⁵. Los hombres encontrarán deseable desempeñarse como parte de dicha fuerza, y verán en el cuidar la integridad de ese Estado una obligación que los dispondrá a reprimir cualquier manifestación contra el mismo:

Veríamos a la política restringir a una fracción mercenaria del pueblo el honor de defender la causa común, de donde veríamos surgir la necesidad de los impuestos, y al labrador desalentado abandonar sus campos aun en tiempo de paz y dejar el arado para ceñir la espada. Veríamos nacer las reglas funestas y peregrinas del punto de honra. Veríamos a los defensores de la patria convertirse tarde o temprano en sus enemigos, tener siempre levantado el puñal sobre sus conciudadanos, y llegaría un momento en que se les oiría decir al opresor de su país:

Pectore si fratris gladium juguloque parentis

Condere me jubeas, gravidae que in viscera partu

*Conjugis, invita peragam tamen omnia destra.*⁴⁴⁶

Es evidente notar el grado de degeneración al que esta sociedad ha llevado a los seres humanos. El hecho de que un determinado agente vea entre sus obligaciones el incurrir en las más crueles prácticas, las cuales eran inimaginables en el Estado de naturaleza, dan cuenta para Rousseau de la degeneración padecida por el hombre a partir de la constitución del Estado. A partir de este punto es que se da paso de la magistratura al Despotismo. La ley pasará a ser la voluntad de los poderosos, y estos valiéndose de ella harán de cualquier reclamo a dicho poder una afrenta a la estabilidad del Estado. La diferencia en la riqueza llevará a los involucrados a enfrentarse por acceder al mayor puesto de poder, y ya no es el consentimiento del pueblo el que legitima el gobierno, sino que este pasa a fundarse en el mero empleo de la fuerza.

⁴⁴⁵ Cf. Inston, Kevin, *op. cit.*, p. 74.

⁴⁴⁶ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, pp. 196-197. La cita en latín corresponde a Lucano. Y es traducida de la siguiente manera por Salustiano Masó: “Si tú me ordenas hundir la espada en el pecho de mi hermano y en la garganta de mi padre, o aun en las entrañas de mi esposa encinta, aunque vaya contra mis sentimientos, obedeceré en todo”. (*Ibid.*, p. 197, n. 74).

En ese contexto, aquellos empobrecidos pueden buscar arrebatarle el poder al déspota. Pues a estas alturas, lo único que hace perdurar al gobierno es su capacidad de dominar a los otros. Por ello, para Rousseau se vuelve a un nuevo estado de guerra en el cual los subordinados pueden acceder al gobierno y a las riquezas de los dominantes en tanto, al ser la fuerza lo único que hace al déspota ser un gobernante, será también suficiente para deponerlo. Pero el problema en este contexto no se ha resuelto. Aquellos que, motivados por su amor propio, le arrebatan el poder a los ricos lo hacen con miras a ocupar su lugar. Al respecto David Gauthier señala:

But when the poor and weak finally realized that they were the losers in this new world ruled by amour propre, they came to stake all on a violent attempt, not so much to undo the new order, but to seize for themselves the seats of the wealthy and powerful. Since they had not escaped the grip of amour propre, they sought to be themselves foremost. Whether their insurrection succeeded or was suppressed, the result was the same – the conversion of magistracy into arbitrary command, in which rulers emerged as masters, and subjects as slaves. The rights of property and magistracy became the means of domination and repression.⁴⁴⁷

La anterior cita de Gauthier establece de modo claro que, en este punto, es indiferente quién ostente el poder. La cuestión es que, mientras el derecho de propiedad sea tratado como un derecho natural, los efectos nocivos de este se mantendrán vigentes. El Estado lockeano, en su afán de proteger la libertad de los hombres, termina legitimando una institución esclavizante. Un Estado que pretenda reconocer el derecho de propiedad sobre los medios de producción como un derecho natural a ser protegido está condenado en degenerar en un estado despótico donde la libertad que Locke decía defender perderá toda sustancialidad, o en todo caso, la única libertad que se protege es la libertad de los ricos⁴⁴⁸.

Uno puede señalar que un Estado de esta naturaleza no tiene por qué obligar a sus miembros oprimidos a permanecer en él. Como ya mencionamos, podrían buscar deponer al gobierno vigente o en todo caso huir del mismo. En el primer escenario, ya explicamos

⁴⁴⁷ Gauthier, David, *op. cit.*, pp. 18-19.

⁴⁴⁸ Engels en el *Anti-Dühring* considera el desarrollo de una dialéctica de tipo marxista. Al respecto la cita Wokler comenta: This sketch of the revolutionary stages of our social history which must at first have produced and then subsequently destroyed the rule of despots was later to be described by Engels in *Anti-Dühring* as a 'negation of the negation' and hence a dialectical interpretation of human history which foreshadowed that of Marx. To be sure, Marx himself never concurred with this judgement and preferred, like Hegel, to read Rousseau as a philosopher of the Enlightenment committed to the abstract natural rights of man, whose realization in the course of the French Revolution marked the political triumph of the bourgeoisie. But if he had read the *Discourse on Inequality* with the attention Engels paid to the second part in particular, he might have recognized a theory of the development of private property and social inequality remarkably akin to his own conception of history as a succession of class struggles tempered by an ideological rule of law. Never again was Rousseau to be so Marxist in his interpretation of society as in the concluding pages of his second *Discourse*". (Wokler, Robert, *op. cit.*, pp. 67-68).

que el resultado de deponer al nuevo gobierno, no soluciona por sí mismo nada, pero no solo ello, sino que incluso si se buscara deponer al nuevo gobierno para transformar sus bases, hay ciertos elementos que hacen atractivo a los hombres conservar aspectos clave del *statu quo* que evitan la anulación del derecho de propiedad sobre los medios de producción. Entre dichos elementos estarán las ciencias y las artes. La siguiente cita de Rousseau refleja su valoración de estas:

Las ciencias, las letras y las artes, menos despóticas y más poderosas quizá, extienden guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro de que están cargados [los hombres], ahogan en ellos el sentimiento de esa libertad original para la que parecían haber nacido, les hacen amar su esclavitud y así forman lo que se denomina pueblos civilizados.⁴⁴⁹

Ya explicamos el rol que cumple el lujo en las sociedades nacientes, como elementos que llevan al hombre a desarrollar nuevas necesidades⁴⁵⁰. Dicho lujo no es posible si no hay hombres capaces de enfocarse en la producción de lo que no necesitan. Tanto las ciencias y las artes serán la prueba misma de una sociedad que se ha dividido entre los que cargan con el peso de la subsistencia de todos, y aquellos que gracias a ello pueden desarrollar las artes y ciencias⁴⁵¹. En ese sentido, el desarrollo de estas prácticas se hace síntoma de un mal que Rousseau diagnostica como resultado de la división del trabajo y la asimetría de las cargas productivas. Los hombres civilizados verán desagradable la vida del salvaje incivilizado, pues para ellos dicha vida no vale realmente la pena. Cualquier transformación de la sociedad enfocada a abolir la propiedad privada de los medios de producción pareciera estar condenada a anular consigo la práctica de las ciencias y las artes. El hombre civilizado, acostumbrado a ambas, se ve menos motivado a apostar por la abolición del derecho de propiedad sobre los medios de producción⁴⁵².

Asumamos que tenemos a un verdadero amante de la libertad que no se ve atrapado por el encanto de los lujos de la sociedad moderna. Podría alguien decirle a dicho amante de

⁴⁴⁹ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Madrid: Alianza, 2012, pp. 41-42. La anterior cita se presenta como un anticipo de la noción marxiana de ideología como instrumento para la manutención de las relaciones de poder, a partir de la generación de una falsa conciencia. Para más información, cf. Marx, Karl y Engels, Friedrich, *La ideología alemana: crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Madrid: Akal, 2014, pp. 54-55. Debo esta observación al profesor Levy del Aguila.

⁴⁵⁰ Cf. Waldron, Jeremy, *The Right to Private Property*, *op. cit.*, 1988, p. 301.

⁴⁵¹ Cf. Este punto también se haya en la reflexión marxiana acerca de la división del trabajo físico e intelectual. Marx, Karl y Engels, Friedrich, *La ideología alemana*, *op. cit.*, p. 24.

⁴⁵² Cf. En este capítulo solo evidenciamos el diagnostico de Rousseau, luego veremos si realmente la renuncia a las ciencias y las artes, será consecuencia de la abolición del derecho de propiedad sobre los medios de producción.

la libertad que se vaya de dicho Estado, que no está obligado a ser parte de un sistema así constituido. A pesar de que dicha posibilidad está abierta, Rousseau identifica que el hombre que desea huir del Estado no podrá encontrar un lugar carente de este⁴⁵³, al respecto la siguiente cita evidencia la postura de Rousseau:

Fácilmente se advierte cómo la instauración de una sola sociedad hizo indispensable la de todas las demás, y cómo, para hacer frente a unas fuerzas unidas, fue preciso unirse a su vez. Multiplicándose o extendiéndose rápidamente, pronto cubrieron las sociedades toda la superficie de la tierra, y ya no fue posible encontrar un solo rincón en el universo donde poder estar a salvo del yugo y sustraer la cabeza a la espada, con frecuencia mal dirigida, que cada hombre veía perpetuamente suspendida sobre su cuello.⁴⁵⁴

La cita anterior muestra como para Rousseau el surgimiento de un Estado trae consigo el establecimiento de otros. El razonamiento es simple: todo Estado, al reunir en él la fuerza de todo un colectivo, es capaz de someter fácilmente a otras comunidades. Ante la amenaza de ser sometidos por un gobierno ajeno, las comunidades que aún no han constituido Estados se ven obligadas a constituirlos para cuidarse de la amenaza de ser sometidos. Así es que los ejércitos que una vez se usaban para garantizar el orden público al interior del Estado, pasan eventualmente a constituirse en fuerzas de conquista y defensa. Lo característico de dichas fuerzas es que han sido creadas exclusivamente para combatir. ¿Pero por qué es que se llevan a cabo las guerras entre Estados? ¿No podría uno esperar más bien que cada Estado, al constituirse, solo se limite a la protección de sus miembros? De nuevo en este punto debemos recordar que el gobierno recae en individuos dominados por su amor propio. Incluso el déspota ve en el gobernante extranjero una amenaza a su poder. Es importante resaltar que a nivel de las relaciones entre Estados aún subsiste el estado de guerra. Rousseau relata esta cuestión de la siguiente manera:

Los cuerpos políticos entre sí, pronto se resintieron de los inconvenientes que habían obligado a los particulares a abandonarle, y tal estado llegó a ser todavía más funesto entre esos grandes cuerpos de lo que antes había sido entre los individuos de que estaban compuestos. De ahí salieron las guerras nacionales, las batallas, las matanzas, las represalias que hacen estremecerse a la naturaleza y ofenden a la razón, y todos esos prejuicios horribles que dan categoría de virtud al honor de derramar la sangre humana. Las personas más honradas aprendieron a

⁴⁵³ Cf. En la reflexión realizada por Rousseau se puede identificar un anticipo del desarrollo del concepto de historia universal que luego se encontrará en obras como la de Marx, para más información, cf. Marx, Karl, "Manifiesto del Partido Comunista", en *Marx*, Madrid: Gredos, 1848, p. 585. Debo esta observación al profesor Levy del Aguila.

⁴⁵⁴ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, op. cit., p. 184.

contar entre sus deberes el de matar a sus semejantes; se vio finalmente a los hombres exterminarse a millares sin saber por qué; y se cometían más homicidios en un solo día de combate y más horrores en la toma de una sola ciudad, que los cometidos en estado de naturaleza durante siglos enteros en toda la fa de la tierra.⁴⁵⁵

En este contexto la guerra se generaliza, pero el nuevo Estado de guerra nutrido de las fuerzas acumuladas de los miembros del Estado fue mucho más funesto que cualquier conflicto del estado de guerra previo a la constitución del Estado. La guerra se desató progresivamente para acumular más poder y, de ese modo, se perfeccionó el arte de la misma. La guerra se hace más terrible en tanto se crean progresivamente instrumentos más eficaces para neutralizar al enemigo. Surgen y caen los imperios con el pasar del tiempo, y en ese escenario el hombre que desea vivir libre de las ataduras del Estado se ve incapacitado de encontrar un lugar al que huir. La civilización continuará expandiéndose y de ese modo en su afán de conseguir riquezas los gobiernos explorarán nuevos territorios y procederá a conquistar aquellas zonas que aún se encuentran en estado de naturaleza. Hay en ese sentido en la obra de Rousseau una aproximación crítica de la política internacional europea, que llevará la civilización a aquellas comunidades indígenas americanas a sangre y fuego.

En virtud de todo lo expuesto, el Estado hobbesiano no garantizará la paz, ni el estado Estado lockeano, la libertad. ¿Es entonces necesario abolir el Estado?, o ¿hay una alternativa para que este no degenera en todos los males ya relatados? Para responder a esa pregunta es necesario tener en cuenta el fuerte rol que cumple el derecho de propiedad en el contexto en el cual “no hay vuelta atrás” ni lugar donde escapar respecto de la presencia de Estados cuyo propósito es sostener este derecho⁴⁵⁶. Así, Rousseau necesita dar una teoría del Estado articulada con una teoría de la propiedad, a esta cuestión nos enfocaremos en el último capítulo de la tesis.

Conclusión

Hemos logrado evidenciar en este capítulo cómo el proceso de degeneración humana comienza a partir de la articulación del amor propio inflamado y el surgimiento de la división del trabajo junto a la propiedad sobre los medios de producción. En dicha

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 185.

⁴⁵⁶ Este fragmento corresponde a una observación realizada por el profesor Levy del Aguila.

evaluación se estableció que el amor propio por sí mismo no conduce al estado de desigualdad social, y que es necesario una serie de causas contingentes (ocio, lujo, diferenciación, división del trabajo y propiedad) que den paso al tránsito de lo que Rousseau denomina juventud del mundo a la guerra de todos contra todos. Una vez realizada la explicación de dicho tránsito se estableció por qué el derecho de propiedad no consiste en un derecho natural, descartando los principales argumentos de Locke fundamentados en el trabajo, en la necesidad de la propiedad para la supervivencia individual y en el beneficio colectivo; tanto en términos conceptuales como utilitarios, la propiedad no puede fundamentarse naturalmente. El principal error del contractualismo lockeano es que no establece la necesaria diferencia entre medios de producción y bienes de consumo. Es a partir de dicha diferencia que se logra debilitar el caso lockeano en favor de la constitución legítima de la propiedad sobre la tierra. En dicho examen se resaltó que la constitución de la propiedad sobre los medios de producción tiene incidencias negativas en el refuerzo del amor propio y la consolidación de la desigualdad. Es en virtud de la inflamación del amor propio que la propiedad sobre los medios de producción detona el estado de guerra.

La superación del de guerra a través del establecimiento del Estado tendrá que requerir del consentimiento de todos los involucrados. Dado que un Estado de tipo hobbesiano resulta poco aceptable, en tanto los involucrados no encontrarían en él una situación mejor al del estado de guerra, Rousseau apostará por asumir como más plausible el establecimiento de un contrato social de tipo lockeano que parte del consentimiento de los involucrados. La necesidad de dicho consentimiento hace que el planteamiento de dicho Estado apele a brindar un beneficio a todos los miembros de la sociedad y presenta una imagen de neutralidad. Sin embargo, un Estado de tipo lockeano no puede ser realmente neutral al establecer al derecho de propiedad como un derecho natural a ser protegido por el Estado. Para Rousseau, es en este punto que se establece un engaño que, en vez de promover la libertad, termina por reducirla y eliminarla eventualmente. Para Rousseau, las diferencias económicas a la base del Estado tienen como consecuencias conducir a un Estado que ejerce el poder a través de la fuerza de los más poderosos que serán también los más ricos, quienes disponen de la propiedad. En dicho contexto, los hombres perderán la libertad que el Estado lockeano buscaba garantizar, y los vicios humanos conducirán a un nuevo estado de guerra mucho más grave.

Capítulo 3

La propiedad privada en *El contrato social*

En el capítulo anterior exploramos a detalle la crítica de Rousseau a la propiedad privada y al Estado que la consolida; en este punto pareciera que la salida esperada es que Rousseau optara por un proyecto de naturaleza anarquista que pretenda abolir el Estado. Por extraño que parezca, *El contrato social* se presenta como un remedio al diagnóstico del *Segundo discurso* que refuerza el rol del Estado a partir de una comprensión más rica y profunda tanto de la soberanía como de la ciudadanía. Dentro de la discusión planteada por Rousseau acerca de las condiciones para el surgimiento y mantenimiento del Estado legítimo, resulta de especial atención el papel brindado a la propiedad privada en esta obra. Si la propiedad privada tiene efectos tan terribles como los narrados en el *Segundo discurso*, ¿no sería lo mejor apostar por su absoluta abolición? Rousseau sorprendentemente retomara dicho concepto pero transformando su contenido y alterando la comprensión de este de modo que todos los problemas relatados en el *Segundo discurso* sean evitados. El objetivo de este capítulo es justamente hacer frente a cómo ha de entenderse la propiedad en el Estado legítimo de Rousseau. Para ello partiremos de explicar en qué consiste el Estado legítimo y cómo este se articula con una comprensión más robusta tanto de la libertad y la igualdad en contraposición a propuestas liberales como la de Locke. Posteriormente se establecerá una caracterización del concepto de

voluntad general y su contraste con los conceptos de voluntad particular y voluntad de todos, concluyendo dicho análisis con algunas reflexiones sobre la representación política y la revolución. Por último, se planteará la postura de Rousseau en consideración de la aparente contradicción entre su crítica de la propiedad privada como fuente del origen de la desigualdad y la propiedad privada como el derecho fundamental a la hora de constituir un Estado. En dicho proceso, determinaremos cómo una comprensión diferente sobre la propiedad es necesaria para alcanzar una adecuada reconciliación de la obra de Rousseau.

Subcapítulo 1: El contrato social y la noción de voluntad general

En este subcapítulo, se busca establecer las características del Estado legítimo y la comprensión de Rousseau acerca del contrato social. Para esta cuestión se presentará un análisis respecto a lo que define un régimen legítimo en contraste con uno ilegítimo, luego de ello se establecerán las características formales de un Estado legítimo en relación con los conceptos de libertad como autonomía e igualdad formal y material.

a) Estado ilegítimo y Estado legítimo

Rousseau comienza *El contrato social* con la siguiente cita:

El hombre ha nacido libre, y por doquiera está encadenado. Hay quien se cree amo de los demás, cuando no deja de ser más esclavo que ellos. ¿Cómo se ha producido este cambio? Lo ignoro. ¿Qué es lo que puede hacerlo legítimo? Creo que puedo resolver esta cuestión.⁴⁵⁷

Nótese en este punto que Rousseau claramente está marcando posición respecto a las conclusiones extraídas de sus reflexiones en el *Segundo discurso*. Como ya pudimos ver en el capítulo anterior, las relaciones humanas han llevado al surgimiento de un Estado que limita y constriñe la libertad de todos los que forman parte de él. Es importante dar cuenta cómo Rousseau alude directamente a que los propios beneficiarios del contrato ilegítimo se encuentran en una posición de dependencia respecto a aquellos a quienes dominan⁴⁵⁸.

⁴⁵⁷ Rousseau, Jean Jaques, *Del Contrato social*, op. cit., p. 32.

⁴⁵⁸ Un punto importante de lo señalado por Rousseau es su alusión a no conocer el surgimiento del Estado ilegítimo. Acá uno puede encontrarse ante algo inesperado considerando que Rousseau dedico el *Segundo discurso* a brindar una explicación del surgimiento de la desigualdad moral entre los hombres. ¿Por qué entonces señalar que ignora el proceso de surgimiento de la desigualdad? La respuesta más adecuada es tener en cuenta que el *Segundo discurso* apela a un análisis genealógico que tiene como objetivo brindar una historia conjetural del proceso de surgimiento del Estado. Rousseau no pretende en su obra brindar un

Rousseau, en ese sentido, tiene como objetivo tomar como punto de partida el hecho de que la humanidad está en una situación en la que el Estado se presenta como una institución que pretende afrontar una serie de problemáticas que el *Segundo discurso* ya abordó, pero que, en el proceso de resolver los diferentes problemas a los que la humanidad ha tenido que enfrentarse, ha terminado llevando a una situación que hace que el remedio sea peor que la enfermedad.

La primera interrogante ante esta cuestión puede ser: ¿por qué Rousseau no persigue en *El contrato social* un proyecto que abogue por la disolución del Estado⁴⁵⁹? La respuesta se encuentra justamente en que el hecho de que la humanidad haya podido dar lugar al surgimiento del Estado es prueba de que su desarrollo tuvo como consecuencia el surgimiento del amor propio inflamado y una serie de características que hacen claro que el retorno al estado de naturaleza es imposible. El hombre natural gobernado solo por el amor de sí, ya no existe⁴⁶⁰.

Rousseau al caracterizar el fundamento del Estado señala que el fundamento del surgimiento del Estado radica exclusivamente en la convención⁴⁶¹. En este punto puede formularse el siguiente problema: si el Estado ilegítimo se funda a partir de la convención, entonces este también sería un Estado legítimo. Evidentemente ante dicha cuestión uno puede sostener que las condiciones para el surgimiento de un Estado, ya sea legítimo o ilegítimo es siempre la convención. No existe otro mecanismo para el surgimiento de este. Es pertinente tener claro que el hecho de que los que decidan formar el Estado acepten voluntariamente su establecimiento, es condición necesaria más no suficiente para que sea un Estado legítimo. El contrato social que presenta Rousseau en *El contrato social*, se diferencia sustancialmente del presentado en el *Segundo discurso*, por lo cual hay

recuento histórico exacto de los acontecimientos del mundo que llevaron al surgimiento de los Estados modernos.

⁴⁵⁹ Cuando hablamos de la disolución del Estado estamos sosteniendo la abolición de la sociedad civil y que se aspire a un retorno al estado de naturaleza. Si hay estrategias de cooperación y una autoridad encargada de coordinar dichas estrategias, ya se tiene un Estado con las características que Rousseau describe en el *Contrato social*.

⁴⁶⁰ La destrucción del Estado o el cambio de quienes ostenten el poder, no lograría solucionar el problema de fondo que tiene como raíz el cambio de las pasiones humanas. De hecho, el proyecto de Rousseau se haya a dos niveles; por un lado, propone una forma ideal de organización política que logre encaminar adecuadamente dichas pasiones; por otro lado, ofrece un proyecto educativo que tiene como resultado un hombre que pueda canalizar adecuadamente todas sus pasiones y cualidades frente a todo el avance de la sociedad. La cita de apertura del *Emilio* relativa a que sin educación y dejado a su libertad natural el hombre natural se vería expuesto “como un arbolillo que al azar hace nacer en medio de un camino, y que de pronto los transeúntes hacen perecer sacudiéndolo por todas partes y doblándolo en todos los sentidos”. (Rousseau, Jean Jaques, *Emilio o De la educación*, op. cit., pp. 43-44).

⁴⁶¹ Cf. Rousseau, Jean Jaques, *Del Contrato social*, op. cit., p. 33.

características sustanciales que van más allá de la mera aceptación de ser parte de un determinado Estado.

Antes de presentar la discusión respecto a las características específicas del contrato social, es importante dar un poco de atención al carácter convencional del Estado en su forma legítima e ilegítima.

Rousseau brindará un ataque a dos mecanismos para sostener que el Estado tiene como fundamento algo más allá de la convención⁴⁶²: por un lado, la autoridad paternal; por otro lado, el derecho del más fuerte. En el caso de la autoridad paternal, la idea a la que se enfrenta Rousseau es a que los individuos tengan un derecho natural a mandar sobre otro en virtud de ser sus progenitores. Rousseau sostiene contra la idea que la autoridad política proviene de la autoridad paternal, que dicha autoridad se fundamenta en el amor de sí, es decir en la necesidad de los individuos de perseguir su subsistencia⁴⁶³. Los hijos, en ese sentido, están sujetos a la autoridad paterna en tanto dependan de esta para sobrevivir; una vez dicha necesidad desaparece, el vínculo cesa, por lo cual lo que mantenía unida dicha sociedad desaparece⁴⁶⁴. Si la familia se mantiene unida una vez acaba la dependencia es debido a la propia voluntad de los que la conforman y por lo tanto su fundamento ya no es la autoridad paternal; esta sigue siendo una sociedad solo debido a la convención que permite su subsistencia. Es importante recordar que Rousseau en este punto valora la familia como el primer modelo de una sociedad política en la cual los involucrados enajenan⁴⁶⁵ su libertad en virtud de la utilidad que se obtiene de ser parte de dicha sociedad. La siguiente cita de Rousseau explicita dicha cuestión:

La familia es, si se quiere, el primer modelo de las sociedades políticas; el jefe es la imagen del padre, el pueblo es la imagen de los hijos, y habiendo nacido todos iguales y libres, sólo enajenan su libertad por utilidad propia. Toda la diferencia estriba en que, en la familia, el amor del padre por sus hijos le resarce de los

⁴⁶² Es importante tener en consideración que el hecho de que el fundamento del Estado sea la convención no niega otros vínculos entre los individuos preexistentes al establecimiento del Estado, los cuales pueden no ser suficientes para poder constituir un Estado. Esta cuestión ya fue planteada en *supra* capítulo 2, subcapítulo 1.

⁴⁶³ “This initially takes the form of an argument by analogy. When we are casting around for a just basis for society, it is natural to look for models in nature. One obvious one is the family. Children do not come into the world as equals with adults.” (Wraight, Christopher D, Rousseau's The Social Contract, New York: Continuum, 2009, p. 24). Un exponente importante de la teoría que fundamenta el poder político en la autoridad paternal es Robert Filmer. Para más detalle de esta postura, *cf.* Filmer, Robert, “Patriarca”, en: *La polémica Filmer - Locke sobre la obediencia política*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1966.

⁴⁶⁴ *Cf.* Rousseau, Jean Jaques, *Del Contrato social*, *op. cit.*, p. 33.

⁴⁶⁵ Es importante resaltar que Rousseau usa el término francés “aliéner”, que es traducido como enajenar o alienar al español. *Cf.* Rousseau, Jean Jaques, “Du Contrat Social” en: *Oeuvres complètes*, Paris: Gallimard, 1959, p. 352. Para una discusión del concepto de alienación en Rousseau y cómo se conecta con la propuesta de Hegel y Marx, *cf.* Jaeggi, Rahel, *Alienation*, New York: Columbia University Press, 2014.

cuidados que les prodiga, y que, en el Estado, el placer de mandar suple ese amor que el jefe no tiene por sus pueblos.⁴⁶⁶

La anterior cita nos muestra otro elemento para entender por qué Rousseau rechaza la autoridad paternal y es que esta se funda en la relación de amor, la cual no es necesaria para establecer la autoridad del gobernante en un Estado. En todo caso, para Rousseau resulta inverosímil reconstruir un modelo de autoridad política fundamentado en la autoridad paternal pues una vez los niños se vuelven hombres pueden verse librados de estar subordinados a la voluntad del padre. Por otro lado, la idea de que dicha autoridad paternal pueda ser traspasada de generación en generación, involucrando con ello que los demás hombres deban someterse a dicha autoridad traspasada resultada un absurdo para Rousseau⁴⁶⁷. Al respecto Rousseau señala:

No he dicho nada del rey Adán, ni del emperador Noé, padre de tres grandes monarcas que se repartieron el universo, como hicieron los hijos de Saturno, a quienes se ha creído reconocer en aquéllos. Espero que se me agradezca esta moderación; porque, si desciendo directamente de uno de esos príncipes, y quizá de la rama primogénita, ¿quién sabe si mediante la verificación de los títulos no resultaría yo el legítimo rey del género humano? Sea como fuere, no se puede contradecir que Adán fue soberano del mundo, como Robinsón de su isla, mientras fue el único habitante; y lo que había de cómodo en este imperio era que el monarca, seguro en su trono, no tenía que temer ni rebeliones, ni guerra, ni conspiradores.⁴⁶⁸

Ahora bien, Rousseau, luego de dichas consideraciones sobre el poder paternal, pasa a discutir el caso de la fuerza como fundamento de las sociedades políticas. La razón por la cual Rousseau se enfrenta a la idea de que la fuerza puede constituir un Estado es que detrás de estos Estados se escoden relaciones de dominación donde las instituciones públicas están diseñadas para beneficiar a los más poderosos a costa de los más débiles⁴⁶⁹. El objetivo de Rousseau es sostener que estos Estados carecen de autoridad respecto a sus súbditos, debido a que no es posible fundar ningún tipo de autoridad legítima en el derecho del más fuerte. Por dicho motivo, su objetivo consistirá en anular la legitimidad de dicho derecho de modo tal que no pueda servir de base para la constitución de un Estado legítimo.

⁴⁶⁶ Rousseau, Jean Jaques, *Del Contrato social*, op. cit., p. 34.

⁴⁶⁷ Para una aproximación de esta naturaleza cf. Bossuet, Jacques Bénigne, *Política sacada de las sagradas escrituras*, Madrid: Tecnos, 1974.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 36. Para una discusión más detallada de este tema, cf. Wraight, Christopher D, *Rousseau's The Social Contract*, New York: Continuum, 2009, pp. 25-26.

⁴⁶⁹ Cf. Rousseau, Jean Jaques, *Del Contrato social*, op. cit., p. 34.

Rousseau inicia su crítica al derecho del más fuerte señalando: “el más fuerte nunca es bastante fuerte para ser siempre el amo sí no transforma su fuerza en derecho y la obediencia en deber”⁴⁷⁰. La discusión sobre las consideraciones acerca del derecho del más fuerte ya fue abordada en el capítulo anterior con más detalle⁴⁷¹. Lo importante de la evaluación realizada por Rousseau acerca del derecho del más fuerte es que la fuerza puede estar presente incluso cuando se pueda tener la sensación de que se ha realizado un acuerdo voluntario, por ejemplo, en los acuerdos que se hacen para salvar la vida. Para Rousseau este tipo de acuerdos solo conservan su vigencia en tanto persista el riesgo de perder la vida. Por dicho motivo, cuando dicho riesgo cesa, el derecho termina, de modo que la desobediencia puede realizarse legítimamente:

Suponiendo incluso ese terrible derecho de matar absolutamente, afirmo que un esclavo hecho en la guerra o un pueblo conquistado no está obligado para con su señor, salvo a obedecerle mientras se vea forzado a ello. Tomando de él el equivalente de su vida, el vencedor no le ha hecho gracia de ella: en lugar de matarle sin fruto, lo ha matado con utilidad. Lejos, pues, de haber adquirido sobre él alguna autoridad vinculada a la fuerza, el estado de guerra subsiste entre ellos como antes, su relación misma es efecto de él, y el uso del derecho de guerra no supone ningún tratado de paz. Han hecho un convenio: sea, pero ese convenio, lejos de destruir el estado de guerra, supone su continuidad.⁴⁷²

La idea de fondo en el análisis de Rousseau que puede tomarse en consideración respecto tanto al surgimiento del Estado hobbesiano o lockeano es que en ambos casos no hay una verdadera superación del estado de guerra que dicho tránsito buscaba alcanzar. Rousseau señala que, tanto en el Estado legítimo como en el Estado ilegítimo, tenemos una convención que sirve de base a su surgimiento:

Un pueblo, dice Grocio, puede darse a un rey. Según Grocio un pueblo es, por lo tanto, un pueblo antes de darse a un rey. Esta donación misma es un acto civil, supone una deliberación pública. Antes, pues, de examinar el acto por el que un pueblo elige un rey, sería conveniente examina el acto por el que un pueblo es un pueblo. Porque siendo necesariamente anterior este acto al otro, es el verdadero fundamento de la sociedad.⁴⁷³

La idea de Rousseau es que para todo Estado es necesario que este tenga a su base una convención que se presenta como acto fundacional del cuerpo político. No es posible hablar de un Estado en ausencia de al menos una convención unánime de todos sus

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁷¹ *Cf. supra* Capítulo 2, subcapítulo 3, sección (a).

⁴⁷² Rousseau, Jean Jaques, *Del Contrato social*, *op. cit.* pp. 43-44.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 45.

miembros, incluso si luego todas las decisiones pasan a ser tomadas por solo un individuo o por mayoría⁴⁷⁴.

Es importante darnos cuenta de que, en el transcurso de *El contrato social*, Rousseau pasa de hablar de la necesidad de remontarnos a una primera convención a la pregunta sobre cómo obtener el régimen político legítimo. Hasta el momento tenemos que el hecho de que los individuos acepten formar parte de un Estado a cambio de un beneficio determinado es una condición necesaria pero no suficiente para tener un régimen legítimo. Rousseau comparte con Locke y Hobbes la idea de que el elemento fundacional de un Estado es el consentimiento de sus miembros a ser parte de este a cambio de un bien. En el caso de Locke y Hobbes, estos bienes eran tanto la seguridad como la propiedad. En el caso de Rousseau, aquello que aspiran obtener los miembros de un Estado difiere de ambos autores y esta cuestión será abordada a continuación.

b) El contrato legítimo

Según Joshua Cohen el objetivo del contrato social para Rousseau es reconciliar la autoridad con la libertad, de modo que dicha autoridad será legítima si se logra dicha reconciliación⁴⁷⁵. Ahora bien, antes de tener claro cómo es que se satisface tal condición, Cohen sostiene que se requieren tres condiciones conceptuales preliminares para el establecimiento del contrato social que dé lugar al Estado legítimo⁴⁷⁶. En primer lugar, los individuos que forman la sociedad se hayan motivados por el amor de sí mismos, de modo que buscan su propia preservación y los medios para alcanzarla⁴⁷⁷. En segundo lugar, los individuos son interdependientes; es decir, la satisfacción de las necesidades e intereses originados por el amor de sí dependen del modo en que los otros actúen⁴⁷⁸. En tercer lugar, los individuos tienen perspectivas de lo que es correcto e incorrecto, por lo cual dichas perspectivas tienden a entrar en conflicto⁴⁷⁹.

Las tres características relatadas por Cohen se hallan presentes justamente en el análisis de Rousseau acerca del estado de guerra previo al surgimiento del Estado. Estas condiciones dan cuenta del largo proceso de evolución de las facultades humanas y con

⁴⁷⁴ “La ley de la pluralidad de los sufragios es en sí misma una institución de convención, y supone la unanimidad por lo menos una vez”. (Loc. cit.)

⁴⁷⁵ Cf. Cohen, Joshua, *op. cit.*, p. 25.

⁴⁷⁶ Cf. Loc. cit.

⁴⁷⁷ Cf. Loc. cit.

⁴⁷⁸ Cf. Loc. cit.

⁴⁷⁹ Cf. *Ibid.*, p. 27.

ello del surgimiento del amor propio inflamado que lleva justamente el surgimiento de los conflictos entre los particulares. Los conflictos relativos a lo que es correcto se verán materializados en la confrontación de los intereses que los diferentes individuos tengan debido al amor de sí y al amor propio⁴⁸⁰.

Es importante tener en cuenta que Rousseau no rompe su enfoque individualista a la hora de analizar el surgimiento del Estado legítimo. La idea de fondo es que el beneficio que este depare para los involucrados realmente le permita a estos encontrarse en una mejor condición que aquella en la que estarían en ausencia de este. Rousseau enfatiza que una consecuencia de esto es que los individuos no pierdan los medios para garantizarse a sí mismos su propia subsistencia.

Con dichas consideraciones preliminares entonces tengamos en cuenta la siguiente fórmula del contrato sugerida por Rousseau:

Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo más que a sí mismo y quede tan libre como antes.⁴⁸¹

La fórmula antes presentada por Rousseau plantea dos condiciones claves. Por un lado, se trata de una asociación que pone a los particulares y sus bienes a completa disposición de la comunidad. Por otro lado, se debe garantizar que dicha entrega no recaiga en algún particular, de modo que la misma termine sirviendo solo a sus propios intereses y no a los de un tercero.

Uno de los grandes problemas de las formas de asociaciones hobbesianas o lockeanas es que la entrega, en el primer caso, se hacía completamente a un particular y, en el segundo, no era completa al preservarse el derecho de propiedad como natural. Ya señalamos por qué, tanto en el Estado hobbesiano como el Estado lockeano, hay ciertos problemas que prueban su no legitimidad, en el caso del Estado hobbesiano debido a que la entrega absoluta a un soberano no es realmente preferible a seguir en estado de guerra. En el caso del Estado lockeano, el hecho de que la propiedad privada sobre los medios de producción tiene como consecuencia que se gesticione una asimetría entre ricos y pobres que acaba con la

⁴⁸⁰ Ya mencionamos en el capítulo anterior como uno de los conflictos clave antes del surgimiento del Estado es el derecho del primer ocupante y el derecho del más fuerte. Ambos principios serán sostenidos en virtud de las condiciones de vida de los particulares antes del surgimiento del Estado.

⁴⁸¹ Rousseau, Jean Jaques, *Del Contrato social*, op. cit., p. 46.

autonomía de ambos y refuerza el amor propio inflamado, sometiendo a los hombres a un escenario de conflicto constante⁴⁸².

Tanto Rousseau como Locke discrepan con Hobbes respecto a la entrega completa de todos los derechos a un particular, por lo cual vale la pena detenernos a evaluar respecto al Estado lockeano por qué preferir una entrega completa a toda la comunidad, en lugar de una entrega parcial, y que quiere decir Rousseau a la hora de sostener esto. La idea de Rousseau es que la entrega total a todos evita el problema que el Estado lockeano no lograba superar y es la legitimación de una situación de desigualdad que tiene como consecuencia la generación eventual del despotismo y los males descritos en la segunda parte del *Segundo discurso*. La ausencia de derechos naturales que estén fuera del acuerdo hace que estos puedan ser motivo de legislación. En este caso, la propiedad se vuelve objeto de regulación de modo que se logre que los particulares no generen las desigualdades que generaban la crisis del Estado lockeano.

La posesión de un derecho de propiedad individual irrestricto, a tanto los frutos del trabajo, como a los medios de producción, tiene como consecuencia a largo plazo que algunos individuos encuentren necesario subordinarse a otros para alcanzar su subsistencia, mientras que los que poseen dichos derechos encuentran favorable la defensa de su propiedad en virtud de la ventaja que depara para ellos tal asimetría. Bajo dichas consideraciones, la evaluación de Rousseau acerca de la entrega total de los derechos individuales a la comunidad obtiene mayor claridad⁴⁸³.

Desde las consideraciones anteriores, Rousseau procede a señalar lo siguiente:

Las cláusulas de este contrato están tan determinadas por la naturaleza del acto que la menor modificación las volvería vanas y de efecto nulo; de suerte que, aunque quizá nunca hayan sido enunciadas formalmente, son por doquiera las mismas, por doquiera están admitidas tácitamente y reconocidas; hasta que, violado el pacto social, cada cual vuelve entonces a sus primeros derechos y recupera su libertad natral, perdiendo la libertad convencional por la que renunció a aquélla.⁴⁸⁴

La cita presentada genera un problema claro y es que la caracterización tácita de las condiciones de asociación pareciera enunciarse en virtud de resaltar su generalidad no solo para el Estado legítimo sino para el Estado ilegítimo. ¿Cuál es el sentido de señalar

⁴⁸² Cf. *supra* capítulo 2, subcapítulo 2.

⁴⁸³ Volveremos a este punto cuando analicemos a más detalle la teoría de la propiedad de Rousseau en *cf. infra* p. 211.

⁴⁸⁴ Rousseau, Jean Jaques, *Del Contrato social, op. cit.*, p. 47.

la posibilidad tácita de dicho acuerdo si no es para resaltar que el fundamento de todo tipo de Estado (incluido el Estado ilegítimo) es la satisfacción de dichas condiciones? Para entender adecuadamente la cuestión presentada por Rousseau tenemos que realizar algunas distinciones pertinentes.

Por un lado, Rousseau sostiene que un Estado legítimo es aquel que cumple las condiciones señaladas en la fórmula del contrato; por otro lado, sostiene que es posible realizar una asociación que cumpla dichas condiciones aun si las condiciones establecidas no hayan sido explicitadas. Lo que uno podría responder a esta cuestión es que pueden existir Estados legítimos que no hayan planteado explícitamente las condiciones de asociación legítimas para poder ser catalogados como tales, mientras que hay Estados ilegítimos que pueden establecerse o basarse en condiciones hobbesianas o lockeanas.

No voy a negar la anterior aproximación, pero voy a sugerir ingresar en un plano más de fondo: la pretensión de Rousseau en su análisis del contrato social es brindar los fundamentos por los cuales un pueblo es un pueblo⁴⁸⁵. La evaluación Rousseau parece sostener que los pactos de tipo hobbesiano o lockeano deben tener como condición necesaria la constitución de un cuerpo político que requiere el establecimiento de las condiciones de asociación que dan lugar al Estado⁴⁸⁶. ¿Por qué leer de esta manera la cuestión sugerida por Rousseau? La razón que sugerimos en esta tesis es que, para Rousseau, todo pacto social que instituya una comunidad no puede transferir la soberanía que reside en ella sin vulnerar el pacto que en principio dio origen al surgimiento de dicho Estado.

Podemos sostener que lo que desea Rousseau es colapsar toda forma de asociación alternativa a los principios sostenidos en su caracterización del contrato social. De ese modo identificar de modo más adecuado la ilegitimidad de cualquier propuesta alternativa al sostener que los principios de su fundamento se vulneran por los acuerdos posteriores. Ya sea para instituir un soberano absoluto o, una élite poseedora de una riqueza que nunca fue un derecho natural, pero que el Estado protege como si este lo fuera.

⁴⁸⁵ Cf. *Ibid.*, p. 45.

⁴⁸⁶ Estamos en este caso ante lo que Edna Ullmann-Margalit una reconstrucción racional: “By a rational reconstruction of an event, or, more precisely, of a description of an event, is not meant a reconstruction of the specific historical circumstances in which the event occur; this is taken to be the task of the historian, or archaeologist. Rather, it is a description of the essential features of situations in which such an event could occur”. (Ullmann-Margalit, Edna, *The Emergence of Norms*, Oxford: Oxford University Press, 1978, p. 1).

Podemos decir entonces que el problema detrás de la cuestión que se formula es la relativización de los contratos. No hay múltiples contratos posibles que se pueden realizar y elegimos preferir uno por sobre los demás porque protege ciertos principios que la comunidad ha decidido valorar como primordiales (ya sea la seguridad o la propiedad). El Estado ilegítimo para Rousseau será la consecuencia de la ruptura del pacto social, es decir de las condiciones que todos los individuos consciente o inconscientemente asumirían para formar una sociedad. Lo que Rousseau presenta en *El contrato social* es un análisis enfocado en el núcleo del fundamento de cualquier Estado.

Uno podría objetar a esta interpretación que para ser creíble tendría que demostrar que es posible derivar el pacto hobbesiano o lockeano de las condiciones planteadas anteriormente. Ante ello la respuesta es que justamente no es posible compatibilizar dichos acuerdos con la fórmula del contrato social, sino que justamente son instancias de disolución del contrato social. De hecho, que en ellos persista la guerra de todos contra todos es una muestra de que su carácter solo tiene la imagen de una asociación política pero que ya perdió dicha característica. Esto podemos verlo en la siguiente cita de Rousseau:

La unión es tan perfecta como puede serlo y ningún asociado tiene ya nada que reclamar: porque si quedasen algunos derechos a los particulares, como no habría ningún superior común que pudiera fallar entre ellos y lo público, siendo cada cual su propio juez en algún punto, pronto pretendería serlo en todos, el estado de naturaleza subsistiría y la asociación se volvería necesariamente tiránica o vana.⁴⁸⁷

Por ello, cuando hablamos del Estado ilegítimo, hablamos de instancias degeneradas del contrato social fundacional, donde la soberanía ha sido usurpada, por lo cual el contrato social se ha roto:

Pero como el cuerpo político o el soberano no sacan su ser sino de la santidad del contrato, no pueden obligarse, ni siquiera frente a otro, a nada que derogue este acto primitivo, como enajenar alguna parte de sí mismo o someterse a otro soberano. Violar el acto por el cual existe sería destruirse, y lo que no es nada no produce nada.⁴⁸⁸

Es importante en este punto dejar clara la postura de Rousseau en relación a la consecuencia inmediata del establecimiento del contrato social sobre las diferentes

⁴⁸⁷ Rousseau, Jean Jaques, *Del Contrato social, op. cit.*, p. 47.

⁴⁸⁸ Rousseau, Jean Jaques, "Del Contrato social", en *Rousseau*, Madrid: Gredos, 1762, p. 814. El cambio de fuente se debe a que este pasaje resulta más claro en la traducción de Salustiano Masó (Gredos) que la elaborada por Mauro Armiño (Alianza Editorial). En general, nuestra referencia mantendrá la edición de Alianza Editorial.

distinciones que sus predecesores establecían respecto a la constitución de un Estado.

Rousseau señala lo siguiente:

En el mismo instante, en lugar de la persona particular de cada contratante, este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. Esta persona pública que se forma de este modo por la unión de todas las demás tomaba en otro tiempo el nombre de Ciudad, y toma ahora el de República o de cuerpo político, al cual sus miembros llaman Estado cuando es pasivo, Soberano cuando es activo, Poder al compararlo con otros semejantes. Respecto a los asociados, toman colectivamente el nombre de Pueblo, y en particular se llaman Ciudadanos como partícipes en la autoridad soberana, y Súbditos en cuanto sometidos a las leyes del Estado. Pero estos términos se confunden con frecuencia y se toman unos por otros; basta con saber distinguirlos cuando se emplean en su total precisión.⁴⁸⁹

Podemos dar cuenta que Rousseau establece una serie de distinciones importantes que tradicionalmente los contractualistas atribuían a agentes específicos. El punto clave de su caracterización del resultado del contrato social es que el Pueblo, el Soberano y el Estado son aspectos de lo mismo. Todos los individuos, por tanto, son partícipes de la autoridad soberana en tanto todos son parte constitutiva del pueblo⁴⁹⁰. El pueblo por lo tanto es soberano y súbdito en tanto este es el que da origen a las leyes que ha de obedecer⁴⁹¹. Como señala Rousseau, en este contrato social se presenta un doble compromiso: “como miembro del Soberano respecto a los particulares, y como miembro del Estado respecto al Soberano”⁴⁹².

Vale la pena resaltar que el proceso en el que la soberanía esta en ejercicio es cuando los miembros que la componen tomar una decisión colectiva. Es en el proceso de deliberación pública en el cual los hombres se hayan todos obligados a obedecer, pero también a legislar. La obligación que asumen los particulares en dicho proceso por tanto no es solo respecto a sus propios intereses sino también respecto a los intereses de los demás⁴⁹³.

⁴⁸⁹ Rousseau, Jean Jaques, *Del Contrato social*, op. cit., p. 48.

⁴⁹⁰ Cf. Waldron, Jeremy, *The Right to Private Property*, op. cit., 1988, p. 300.

⁴⁹¹ Cf. Estas consideraciones pueden considerarse como un anticipo a la noción kantiana del reino de los fines. Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid: Alianza editorial, 2002, p. 146. Para un estudio que realiza un análisis de cómo los problemas filosóficos planteados por Rousseau incluyen en el idealismo alemán, cf. James, David, *Rousseau and German Idealism: Freedom, Dependence and Necessity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

⁴⁹² Rousseau, Jean Jaques, *Del Contrato social*, op. cit., p. 49.

⁴⁹³ “Aquí no se puede aplicar la máxima del derecho civil según la cual nadie está obligado a cumplir los compromisos contraídos consigo mismo; porque hay mucha diferencia entre obligarse para consigo o con un todo del que se forma parte”. (Loc. cit.).

Rousseau prosigue su análisis de la soberanía sosteniendo una afirmación sumamente reveladora:

Va contra la naturaleza del cuerpo político que el soberano se imponga una ley que no pueda infringir. Al no poder considerarse sino bajo un solo mismo aspecto, se halla entonces en el caso de un particular que contrata consigo mismo: de donde se ve que no hay ni puede haber ninguna ley fundamental obligatoria para el cuerpo político, ni siquiera el contrato social.⁴⁹⁴

Que no haya posibilidad de que el cuerpo político se pueda poner a sí mismo una ley obligatoria pareciera tener como consecuencia que este cuerpo social no es capaz de mantener una ley, pues está siempre puede ser revocada. La idea sostenida por Rousseau en este punto es que no hay leyes fundamentales que puedan ir más allá del consentimiento de los miembros del cuerpo político. Lo que Rousseau parece sugerir en este punto es que, así como la deliberación pudo llevar a un determinado marco legal, la propia deliberación puede conducir a la modificación o derogación del mismo. Esto es importante ante la cuestión de generar leyes cuyas consecuencias o efectos no garanticen el bienestar del cuerpo político. Para entender esto, veamos la siguiente cita de Rousseau:

Por sí mismo el pueblo siempre quiere el bien, pero por sí mismo no siempre lo ve. La voluntad general es siempre recta, pero el juicio que lo guía no siempre es esclarecido. Hay que hacerle ver los objetos tal cual son, a veces tal cual deben parecerle⁴⁹⁵, mostrarle el buen camino que busca, garantizarle de la seducción de las voluntades particulares, acercar a sus ojos lugares y tiempos, equilibrar el atractivo de las ventajas presentes y sensibles con el peligro de los males alejados y ocultos.⁴⁹⁶

La anterior cita se articula de modo muy coherente con la valoración realizada por parte de Rousseau del Estado lockeano⁴⁹⁷, pues una de las razones por la cual los miembros de la sociedad aceptan las condiciones de protección de la propiedad radicaba en la incapacidad de anticipar las consecuencias de dicho acuerdo por parte de los principales perjudicados por su establecimiento.

A lo anterior vale la pena añadir la consideración de Rousseau acerca de la no obligatoriedad del mantenimiento del contrato. Es decir, los miembros del Estado no pueden acordar no disolver el Estado constituido por ellos mismos. El contrato social –

⁴⁹⁴ Loc. cit.

⁴⁹⁵ Es interesante identificar en estas palabras una posible consideración de lo que en Platón se conoce como noble mentira. Para una revisión de dicho concepto, cf. Schofield, Malcolm, "The Noble Lie", en: *The Cambridge companion to Plato's Republic*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

⁴⁹⁶ Rousseau, Jean Jaques, *Del Contrato social*, op. cit., p. 75.

⁴⁹⁷ Cf. *Supra* capítulo 2, subcapítulo 3.

como ya se señaló– no persiste indefinidamente en el tiempo, sino que solo lo hace en tanto las condiciones de institución se mantienen vigentes. A criterio de Rousseau, el paso del tiempo puede tener como consecuencia la progresiva desviación del Estado de sus fundamentos de legitimidad. A esta cuestión se volverá con más detalle a la hora de analizar las consideraciones de Rousseau acerca de la voluntad particular, la voluntad de todos y la voluntad general, que serán materia del siguiente subcapítulo.

c) Libertad civil como autonomía

Una de las consecuencias de aplicar la fórmula de Rousseau acerca del contrato social es que los individuos que pasan a establecer un Estado no pierden su libertad, sino que la conservan⁴⁹⁸. Lo anterior contrasta de modo notable con la evaluación que realiza Rousseau acerca del cambio que el contrato social produce en los miembros del mismo:

Lo que pierde el hombre por el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo cuanto le tienta y que puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo cuanto posee.⁴⁹⁹

La anterior cita presenta dos dificultades. Por un lado, pareciera negar la tesis de que el tránsito del estado de naturaleza al estado civil tiene como consecuencia que la libertad no se pierda sino que se conserve. Por otro lado, pareciera permitir un Estado de tipo lockeano a pesar de todos los problemas descritos en el *Segundo discurso*. Por motivos expositivos solo abordaremos la cuestión de la libertad en esta sección y dejaremos el problema de la propiedad para después⁵⁰⁰.

Centrándonos en la cuestión de la libertad, la cita anterior pareciera negar la tesis de Rousseau acerca de que el tránsito del estado de naturaleza al estado civil tiene como consecuencia que la libertad no se pierda sino que se conserve. En este punto Rousseau procede a brindar algunas distinciones pertinentes acerca de lo que es libertad natural y libertad civil: “hay que distinguir bien la libertad natural, que no tiene por límites más que las fuerzas del individuo, de la libertad civil, que está limitada por la voluntad general”⁵⁰¹.

Si bien Rousseau no ha presentado una caracterización detallada de la voluntad general, es claro que defiende la limitación de la libertad natural debido a que los individuos no tienen la posibilidad de hacer todo lo que deseen una vez instituido el contrato social,

⁴⁹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 46.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 53.

⁵⁰⁰ Cf. *infra* subcapítulo 3 de este capítulo final.

⁵⁰¹ Rousseau, Jean Jaques, *Del Contrato social*, *loc. cit.*

pues de ser este el caso la sociedad sucumbiría. El problema con estas consideraciones es que pareciera que Rousseau está sosteniendo la posibilidad de enajenación de la libertad a pesar de que en otros pasajes sostenía que esto no era posible como cuando señala que: “renunciar a la libertad es renunciar a su cualidad de hombre, a los derechos de la humanidad, incluso a su deberes”⁵⁰².

Para entender esta cuestión, tenemos que partir del hecho de que hay un cambio de registro de lo que es la libertad cuando se habla de la libertad natural en el *Segundo discurso* y la libertad natural en *El contrato social*. En el primer capítulo sosteníamos que la libertad natural para Rousseau era su capacidad de poder resistir al instinto⁵⁰³, pero el proceso de socialización, que dio comienzo en el propio estado natural, ha tenido como resultado un cambio en la forma de poder comprender dicha resistencia:

Este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta el instinto por la justicia, y dando a sus acciones la moralidad que les falta antes. Sólo entonces, cuando la voz del deber sucede al impulso físico y el derecho al apetito, el hombre que hasta entonces no había mirado más que a sí mismo se ve forzado a obrar por otros principios, y a consultar su razón antes de escuchar sus inclinaciones.⁵⁰⁴

Esta capacidad que está a la base de la naturaleza humana, con el desarrollo de la razón, ha dado lugar a que el hombre no solo se haya visto llevado a la asociación con otros humanos por mera conveniencia, sino que permitió el surgimiento de los deberes morales, los cuales limitan la fuerza de las inclinaciones y hacen posible la convivencia⁵⁰⁵. Incluso los Estados hobbesiano y lockeano son solo posibles si estos individuos son capaces de respetar los términos de la asociación establecidos entre ellos de manera mutua. Para Rousseau la fuente de la moralidad de nuestras acciones radica en esta comprensión de la libertad, por ello mismo sostiene que la renuncia a la capacidad de resistir las inclinaciones implica la renuncia a nuestra calidad de seres humanos, ya que es esta característica la que nos diferencia de las bestias. Lo que el hombre en todo caso está perdiendo al momento de ser parte del Estado no es la libertad natural entendida como espontaneidad, sino la posibilidad de hacer todo lo que uno desea, aquello que contractualistas como Hobbes llaman “libertad natural”. Así, el respeto por los términos de la asociación en el Estado y las restricciones que ello conlleva para la acción individual

⁵⁰² *Ibid.*, p. 39.

⁵⁰³ *Cf. supra* capítulo 1, subcapítulo 1.

⁵⁰⁴ Rousseau, Jean Jaques, *Del Contrato social*, *op. cit.*, p. 52.

⁵⁰⁵ *Cf. supra* capítulo 2, subcapítulo 1.

no cuenta para Rousseau como una instancia de enajenación de la libertad natural como espontaneidad, la cual justamente no es posible enajenar.

Según Joshua Cohen se puede encontrar tres argumentos en *El contrato social* en contra de la posibilidad de enajenar la libertad natural como se entiende en el *Segundo discurso*⁵⁰⁶. El primer argumento en contra de la enajenación es uno de tipo instrumental. La idea es muy parecida a la de Locke, en tanto Rousseau sostiene que poder enajenar la libertad es exponerse al riesgo de que la persona que ahora la ostente disponga de modo inadecuado los medios para la preservación del individuo que entregó su libertad⁵⁰⁷. Cohen establece que dicho argumento es compatible con una caracterización hobbesiana de un derecho inalienable de la autodefensa⁵⁰⁸.

El segundo argumento en contra de la alienación de la libertad es llamado por Cohen como un argumento de racionalidad⁵⁰⁹. Según Cohen, la renuncia a la libertad implica perder la autoridad última que un individuo posee sobre sí mismo⁵¹⁰. Por dicho motivo el valor que todo individuo racional le debería conferir a la libertad excede a cualquier cosa que se pueda ofrecer a cambio⁵¹¹, por lo cual es un “acto ilegítimo y nulo, por el solo hecho de que quien lo hace no está en su sano juicio”⁵¹². Como Cohen identifica, la clave de dicho argumento es la valoración de la libertad como un valor fundamental que puede sobreponerse siempre a todo intercambio, y dicha valoración necesita un argumento que pruebe ello, por lo cual Rousseau necesita ofrecer el tercer argumento⁵¹³.

El tercer argumento, que brinda soporte al anterior, es llamado por Cohen como el argumento de la naturaleza moral⁵¹⁴. La idea del argumento es la siguiente: si un individuo aliena su libertad a otro, entonces sus acciones dejan de pertenecerle. Si las acciones ya no pertenecen al individuo, tampoco la responsabilidad moral de estas⁵¹⁵. El problema radica en que un individuo no deja de sentirse actor de las acciones realizadas incluso

⁵⁰⁶ Cf. Cohen, Joshua, *op. cit.*, p. 29.

⁵⁰⁷ Cf. *Loc. cit.*

⁵⁰⁸ Cf. *Loc. cit.* Uno podría sostener que este argumento también puede contar en favor de no poder enajenar la libertad natural entendida como hacer todo lo que uno desee. Si bien esto es cierto, no hace que el argumento deje de ser útil para oponerse a la enajenación de la libertad como espontaneidad. Los otros dos argumentos identificados por Cohen si irán en la línea de defender de manera más específica la libertad natural como espontaneidad.

⁵⁰⁹ Cf. *Loc. cit.*

⁵¹⁰ Cf. *Loc. cit.*

⁵¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 30.

⁵¹² Rousseau, Jean Jaques, *Del Contrato social, op. cit.*, p. 38.

⁵¹³ Cf. Cohen, Joshua, *op. cit.*, p. 30.

⁵¹⁴ Cf. *Loc. cit.*

⁵¹⁵ Cf. *Loc. cit.*

cuando decide ponerse al servicio de otro; ello según Cohen se rastrea en la experiencia moral de la culpabilidad de las acciones cuando estas tienen como consecuencia el daño a un inocente⁵¹⁶. Según Cohen la conciencia de la responsabilidad moral de nuestras acciones siempre implica la conciencia de ser el actor de las mismas, incluso cuando se siguen ordenes de un tercero⁵¹⁷. Ahora bien el análisis de Cohen necesita mayor precisión respecto a dicho punto, porque es claro que un individuo puede anular o ignorar la responsabilidad moral de sus acciones⁵¹⁸.

A modo de complemento al anterior argumento, podemos establecer que la base moral de la alienación es el respeto de un acuerdo. No obstante, al aceptar un contrato de sumisión donde la libertad es alienada, el hombre pierde su capacidad de respetar los contratos. Paradójicamente, en el momento en que el hombre acepta alienar su libertad ya queda liberado del acuerdo. Podemos llamar a este complemento del argumento moral de Cohen como un argumento conceptual. Al respecto justamente Rousseau señala:

En fin, es una convención vana y contradictoria estipular por un lado una autoridad absoluta, y por otro una obediencia sin límites. ¿No es evidente que a nada está comprometido uno respecto a aquel de quien se tiene derecho a exigir todo, y que está sola condición, sin equivalente, sin intercambio entraña nulidad del acto? Porque, ¿qué derecho tendría contra mí si todo cuanto tiene me pertenece, y si, siendo su derecho el mío, ese derecho de mí contra mí mismo es una expresión sin sentido alguno?⁵¹⁹

La idea de la anterior cita de Rousseau es que las obligaciones terminan cuando un individuo ha alienado por completo su libertad. No hay ahí nada que exigirle a un sujeto que ha renunciado a la moralidad de sus acciones. Sus compromisos se hayan minados y no puede hacerse responsable de la vulneración del acuerdo. Si la persona desobedece el acuerdo, la responsabilidad pasaría a ser del que es dueño de su libertad. El único reclamo en este caso será contra sí mismo, no contra el individuo enajenado. Nótese en este nivel que es más claro por qué el carácter moral de la libertad hace imposible su transferencia⁵²⁰.

⁵¹⁶ Cf. Loc. cit.

⁵¹⁷ Cf. Loc. cit.

⁵¹⁸ Un caso interesante de esto puede hallarse en el texto de Hanna Arendt sobre la banalidad del mal. Para más información cf. Arendt, Hanna, *La vida del espíritu*, Barcelona: Paidós, 2002.

⁵¹⁹ Rousseau, Jean Jaques, *Del Contrato social*, op. cit., pp. 39-40.

⁵²⁰ Para ser justo con Cohen, él parece identificar que Rousseau tiene la pretensión anteriormente sostenida; podemos decir que no solo es una pretensión, sino que Rousseau tiene muy clara dicha cuestión: "I suppose that Rousseau is thinking that this renunciation is incompatible with taking ourselves to be under an obligation to keep a contract of sub-mission: for the thought that we are subject to the obligation to keep

Rousseau cuando sostiene que la libertad no puede ser enajenada y que uno puede perder libertad natural para obtener libertad civil, no está cayendo en una contradicción, si lo que Rousseau está calificando como libertad natural en *El contrato social* es la noción hobbesiana de libertad natural, es decir ausencia de impedimentos para la acción⁵²¹. Esta forma de entender la cuestión tiene la ventaja de superar el problema de cómo el contrato social establece límites para la acción y por lo tanto la persona estaría perdiendo libertad al forma parte de un Estado. Ante esto uno podría sostener que la defensa de la no posibilidad de enajenación de la libertad natural como espontaneidad, puede resultar problemática en tanto esta se presenta en el análisis de Rousseau como uno de los elementos que justamente hizo posible el proceso de degeneración humano. La siguiente cita de Rousseau respecto a la diferencia entre la los animales y los hombres evidencia esto:

Uno escoge o rechaza por instinto, y el otro, merced a un acto de libre albedrío; lo que hace que el animal no pueda apartarse de la norma que tiene prescrita, ni aun cuando le fuere sería ventajoso hacerlo, y que el hombre se aparte a menudo de ella en perjuicio suyo (...). Y así es también como los hombres licenciosos se entregan a excesos que les causan la enfermedad y la muerte, por cuanto el pensamiento deprava los sentidos, y la voluntad sigue hablando cuando la naturaleza calla.⁵²²

La libertad puede llevar al hombre a un camino desventajoso, alejado de sus inclinaciones naturales. Todo el proceso descrito en el *Segundo discurso* resulta ser fruto de la libertad humana actuando en conjunción de la perfectibilidad. Ahora, es necesario tener en cuenta que para Rousseau esta libertad no siempre lleva a los hombres por un camino perjudicial. Claramente, Rousseau al conceder que la libertad puede llevar al hombre en la ruta de su perdición, también puede llevarlo en la dirección opuesta. Por ello, la valoración de la libertad natural que se pierde debe referirse a este aspecto de la libertad que guía al hombre en cualquier ruta que el individuo establezca ya sea pretendiendo su beneficio o su perjuicio. De modo que aquello que el hombre conserva al pasar a ser parte del Estado es la libertad entendida como autonomía, es decir, como autodeterminación⁵²³. La siguiente cita de Levine expresa este punto:

the agreement, thus to submit to the will of another, comes with the thought that we are free, thus responsible agents". (Cohen, Joshua, *op. cit.*, p. 31).

⁵²¹ Una discusión de esto puede hallarse en *cf.* Levine, Andrew, *The general will: Rousseau, Marx, communism, op. cit.*, p. 54.

⁵²² Rousseau, Jean Jacques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, op. cit.*, pp. 149-150.

⁵²³ *Cf.* Levine, Andrew, *The general will: Rousseau, Marx, communism, op. cit.*, p. 55.

What he intended by "freedom" was autonomy, self-determination, 'obedience to a law of one's own making.' What is essential to being human, according to Rousseau, is the possibility of becoming the master of one's own projects and undertakings.⁵²⁴

Dicha capacidad de poder establecer normas a uno mismo le permite al hombre poder asumir su carácter moral. Ahora bien, el contraste con la libertad natural hobbesiana radica en que el hombre puede establecer para sí mismo reglas para su conducta. Cuando analizábamos el caso del dilema del prisionero, establecíamos que una racionalidad individual guiaba a los hombres a un resultado de conflicto con sus semejantes al no tener garantías de beneficio individual en caso de hacer lo contrario⁵²⁵. Esta perspectiva individualista, condenaba a los hombres a que si todos universalizaban dicha conducta el resultado siempre resultará no ser el más óptimo, por lo cual la razón lleva al establecimiento de que la regla que debe guiar la acción sea no aquella donde se garantiza el mejor resultado particular, sino el mejor resultado universal. Las pautas de acción cooperativa se presentarán entonces como aquello que el hombre puede establecer como una regla acción que entra en conflicto con la racionalidad individual del amor propio inflamado, estableciendo límites justamente a lo que puede hacer⁵²⁶.

Para Rousseau la libertad, en tanto capacidad de poder ponerse a sí mismo normas y obedecerlas, es la clave de la distinción entre los hombres y las bestias⁵²⁷. Por ello es que la renuncia a dicha cualidad significa la pérdida de la esencia de la humanidad. Incluso si el contrato hobbesiano garantiza la seguridad de sus integrantes, el precio a pagar es mucho mayor. La siguiente cita de Levine retrata esta cuestión:

Even if the human race could physically survive a war of all against all, Rousseau's concern is that essential humanity, autonomy, cannot survive this condition. 'Man is born free, but is everywhere in chains.' The humanity of the human race will perish if these chains –made more burdensome by the establishment of de facto

⁵²⁴ Loc. cit.

⁵²⁵ Cf. *supra* capítulo 1, subcapítulo 3.

⁵²⁶ Cuando Kant caracterizaba los aportes filosóficos de Rousseau, justamente encontró en sus planteamientos los elementos clave de su distinción entre el imperativo hipotético y el imperativo categórico, e incluso calificó a Rousseau como el Newton de la moral. Para una discusión sobre el papel de la autonomía y su relación con la filosofía de Kant, cf. Levine, Andrew, *The Politics of Autonomy: A Kantian Reading of Rousseau's Social Contract*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1976.

⁵²⁷ Axel Honneth identifica a Rousseau como un precursor de lo que denomina como libertad reflexiva. Al respecto señala: "el núcleo de la idea de libertad reflexiva lo constituye históricamente en una primera instancia la propuesta de diferenciar entre acciones autónomas y heterónomas. Con esta contraposición, cuyo precursor intelectual es Rousseau, el peso de la libertad individual fue desplazado de un solo golpe: una acción no puede considerarse libre solo por el hecho de que sea ejecutada en el mundo exterior sin que encuentre resistencias, sino únicamente en el momento en el que la intención de ejecutarla tenga su origen en la voluntad propia". (Honneth, Axel, *El derecho de la libertad Esbozo de una eticidad democrática*, Madrid: Clave Intelectual, 2014, p. 48).

states— extinguish the very hope of genuine selfdetermination. But this is just where the process set in motion by the introduction of private property tends. The Second Discourse recounts the transformation of the human race into a collection of unfree, heteronomously determined individuals—in Rousseau's terms, into slaves.⁵²⁸

El resultado de este examen es que los hombres a la hora de pasar a formar parte de un Estado deben buscar preservar la autonomía que hace posible que ellos puedan aceptar las normas que dicho Estado impone a sus miembros⁵²⁹. El núcleo de partida del contrato social implica una renuncia a aspectos de la libertad que hacían que la misma se viera frente a una contradicción. En los casos en los que la libertad humana permitió a los hombres poder asociarse y dar paso a los Estados ilegítimos, ya sea en busca de la seguridad o la propiedad, el resultado eventual de dicho proceso fue la progresiva pérdida de los individuos de poder ser dueños de sí mismos.

La postura de Rousseau enfatiza entonces que la libertad perdida ya hace ilegítimo al Estado en la que esta se pierde. El contrato social está roto cuando los que forman parte del Estado se vean sometidos a la voluntad particular de un determinado agente, como señala Rousseau:

Siempre habrá una gran diferencia entre someterse a una multitud y regir una sociedad. Que hombres dispersos sean sometidos sucesivamente a uno solo, sea cual sea su número; ahí no veo más que un amo y unos esclavos, ahí no veo un pueblo y su jefe; es, si se quiere, una agregación, pero no una asociación; ahí no hay ni bien público ni cuerpo político. Aunque hubiera sometido a medio mundo, ese hombre no deja de ser un particular; su interés, separado del de los demás, no es otra cosa que un interés privado.⁵³⁰

El hombre conserva su carácter moral cuando puede comprometerse a las obligaciones que el Estado establece para con él. La entrega completa a la comunidad parte justamente de la asunción de que los integrantes de la sociedad se vean compelidos a ponerse a ellos mismos los límites que hacen posible su convivencia. Son libres en tanto dicha subordinación a las normas parte de que ellos son los que las diseñan en la asamblea. Que el Estado luego busque que estos cumplan con los acuerdos ahí establecidos no es una vulneración de dicha libertad, sino una materialización de la misma:

Quien rehusé a obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo: lo cual no significa sino que se le forzará a ser libre; porque ésa es la

⁵²⁸ Levine, Andrew, *The general will: Rousseau, Marx, communism, op. cit.*, p. 55.

⁵²⁹ Al respecto Dent señala: “That compliance could emerge from an understanding and active embrace of the ends that the law fosters, that is, the equal basic well-being and respect of all members of the community alike”. (Dent, Nicholas, *Roussseau*, New York: Routledge, 2005).

⁵³⁰ Rousseau, Jean Jaques, *Del Contrato social, op. cit.*, pp. 44-45.

condición que, dando cada ciudadano a la patria, le garantiza de toda dependencia personal.⁵³¹

Ahora bien, es claro que se necesita un elemento más para garantizar la autonomía y es que todos los que forman parte de la sociedad política enajenen por igual su libertad natural al dar paso a la constitución del Estado. Por ello Rousseau sostiene que un elemento clave para la autonomía será la igualdad.

d) La igualdad

Sostengo en esta tesis que Rousseau tiene un principio de igualdad moral que se compone de un aspecto formal y otro material. Por un lado, cuando hablamos de igualdad formal, hablamos de las condiciones que hacen que cada uno de los miembros del Estado sea tratado por igual ante la ley y gocen de los mismos derechos, a su vez que todos sean considerados parte del poder soberano. Por otro lado, la igualdad material consistirá en las condiciones materiales que garantizan la subsistencia y también la independencia de los hombres.

Para entender mejor la noción de igualdad moral, es necesario partir del análisis de la igualdad formal; Rousseau hacia el final del primer libro de *El contrato social* sostiene que el resultado de la constitución del Estado es el establecimiento de una igualdad moral⁵³². La idea de Rousseau es justamente que la igualdad moral sirva como base necesaria para el establecimiento de un pacto mutuamente aceptado. La consecuencia inmediata de esto es que dicha igualdad logre superar las desigualdades naturales tanto físicas como intelectuales que en las diferentes sociedades llevaban al surgimiento del amor propio inflamado⁵³³. Es claro que, para Rousseau, las desigualdades naturales no son un problema sino hasta que estas dan lugar a desigualdades morales. Esto podemos verlo en las primeras páginas del *Segundo discurso*:

Concibo en la especie humana dos maneras de desigualdad: Una que llamo natural o física por cuanto se halla establecida por la naturaleza, y que consiste en la diferencia de edad, de salud, de las fuerzas del cuerpo y de las cualidades del espíritu, o del alma, y otra que puede llamarse desigualdad moral o política, porque depende de una especie de convención, y se halla establecida, o al menos autorizada, por el consenso de los hombres. Consiste ésta en los distintos

⁵³¹ *Ibid.*, p. 51.

⁵³² *Cf. Ibid.*, p. 58.

⁵³³ *Cf. Loc. cit.*

privilegios de que gozan unos en detrimentos de otros, como el ser más ricos, más distinguidos, más poderosos, o incluso disponer de autoridad sobre los demás.⁵³⁴

Todo el *Segundo discurso* nos ofreció una genealogía del proceso de surgimiento de la desigualdad moral. Ya explicamos cómo el proceso de dependencia mutua consolida la desigualdad moral, pero ahora estamos en una cuestión complicada porque la igualdad moral parte justamente de la dependencia mutua o al menos del compromiso de los otros para con ella. Ante esto es pertinente abordar el aspecto formal de la igualdad moral; la idea de fondo de Rousseau es que todos estén igualmente sometidos al gobierno de la voluntad general, esto requiere en principio que todos los que constituyan un cuerpo político procedan a enajenar todos sus derechos por igual. La siguiente cita de Rousseau explicita dicho punto:

Estas cláusulas bien entendidas, se reducen todas a una sola: a saber, la enajenación de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad. Porque, en primer lugar, al darse cada uno todo entero, la condición es igual para todos, y siendo igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa para los demás.⁵³⁵

Si el contrato social establece una relación de entrega al cuerpo político, pareciera que la dependencia que Rousseau tanto cuestionaba se preserva. Por ello es que, para Rousseau, la entrega igualitaria de la libertad natural de todos los miembros de la comunidad bajo la dirección de la voluntad general tiene como consecuencia que la desigualdad moral pueda ser neutralizada.

La idea detrás de ello es que todos los miembros del Estado están sometidos por igual al soberano, todas las normas y disposiciones establecidas por el soberano estarán enfocadas justamente al beneficio de todos los integrantes del contrato. No hay en ese sentido un trato asimétrico entre sus componentes. Todos son igualmente súbditos y legisladores, todos los miembros del cuerpo político tienen el derecho de ser partícipes del proceso de deliberación pública y todos deben obtener del Estado la autonomía que se veía amenazada en el Estado hobbesiano y lockeano. Por dicho motivo, Rousseau sostiene que todo sistema de legislación debe perseguir: “La libertad, porque toda dependencia particular es otro tanto de fuerza que se quita al cuerpo del Estado; la igualdad, porque la libertad no puede subsistir sin ella”⁵³⁶.

⁵³⁴ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, p. 139.

⁵³⁵ Rousseau, Jean Jaques, *Del Contrato social*, *op. cit.*, p. 47.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 91.

Si solo nos quedamos con el aspecto formal de la igualdad, uno puede sostener que Rousseau está defendiendo una noción liberal de igualdad ante la ley, es decir, que todos cuenten con los mismos derechos y sean tratados por igual ante la ley. Si bien esta forma de entender la igualdad está presente, hay un problema que el *Segundo discurso* reveló y es que las desigualdades morales tienen un núcleo material⁵³⁷. El aspecto material de la igualdad es necesario debido a que, ya sea por las características físicas de los miembros de la sociedad o por las diferencias en la posesión de bienes, dichas diferencias pueden dar lugar a la desigualdad moral gracias al amor propio inflamado que lleva a que los hombres se subordinen unos a otros. Por ello mismo Rousseau señala lo siguiente:

Respecto a la igualdad, no hay que entender por esta palabra que los grados de poder y de riqueza sean absolutamente los mismos, sino que, en cuanto al poder, que esté por debajo de toda violencia y no se ejerza nunca sino en virtud del rango y las leyes, y en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea lo bastante opulento para poder comprar a otro, y ninguno lo bastante pobre para ser constreñido a venderse: cosa que supone por parte de los grandes moderación en sus bienes y de crédito, y por parte de los pequeños, moderación de avaricia y de ambición.⁵³⁸

En este punto debemos establecer algunas distinciones importantes. Por un lado, Rousseau sostiene que la igualdad material no significa que el rol social que todos ostenten sea el mismo. Claramente la formación de un gobierno e incluso la institución de ciertos privilegios o recompensas (propios de uno) establecen ciertas distinciones entre los hombres que forman parte del Estado. Pero Rousseau sostiene que todos deberían poder acceder por igual a ocupar los distintos roles existentes en el Estado; ningún cargo de prestigio debe ser asignado de manera particular:

La ley considera a los súbditos como corporación y a las acciones como abstractas, jamás a un hombre como individuo ni a una acción particular. Así la ley puede muy bien instituir que ha de haber privilegios, pero no puede darlos nominalmente a nadie; la ley puede hacer muchas clases de ciudadanos, asignar incluso las cualidades que darán derecho a esas clases, pero no puede nombrar a éste y a aquél para ser admitidos en ellas.⁵³⁹

Es pertinente tener claro que puede hallarse en el Estado un sistema de recompensas y castigos, pero dichas recompensas y castigos son posibles en tanto todos los ciudadanos encuentran beneficio en dicho sistema de recompensas y castigos. A ello es importante añadir que las recompensas obtenidas no deben dar paso a un privilegio que exceda el bien público para las cuales fueron establecidas. El problema de los regímenes ilegítimos

⁵³⁷ Cf. *supra* capítulo 2.

⁵³⁸ Rousseau, Jean Jaques, *Del Contrato social*, loc. cit.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 74.

es que dichos sistemas de recompensas y castigos llevan a que ciertos individuos ostenten un poder que les permita violentar y someter a los otros miembros del Estado a su voluntad particular.

Por otro lado, el problema de la desigualdad material se relaciona con lo anterior, en tanto el Estado defendido por Rousseau confiere a sus integrantes el dominio exclusivo de ciertos bienes⁵⁴⁰. Los miembros del Estado tienen la libertad que permite a estos poder actuar con autonomía, pero si el empleo de dichos bienes tiene como consecuencia la subordinación de los demás, entonces es labor del Estado tener un rol regulador respecto a ellos⁵⁴¹. Una concepción meramente formal de la igualdad no es capaz de garantizar su propia preservación en el tiempo, el trato igualitario ante la ley eventualmente puede verse alterado por la generación de desigualdades materiales que hace que una formal de tinte liberal pueda garantizar la libertad que la igualdad busca mantener.

Queda de este modo establecida la igualdad moral como una condición fundamental para la materialización de la libertad civil. Ya sea en tanto haga de todos los ciudadanos agentes iguales antes la ley, como también estableciendo limitaciones a lo que cada individuo puede realizar.

Establecidas estas consideraciones y antes de pasar a discutir la teoría de la propiedad de Rousseau es pertinente obtener mayor claridad sobre un tema que ha ido apareciendo en el transcurso de esta exposición: la voluntad general.

Subcapítulo 2: La voluntad general y el Estado legítimo

En este subcapítulo lo que se va a discutir es en qué consiste la voluntad general para Rousseau. Fruto de dicha evaluación se establecerá cuáles son las consecuencias de sostener a esta como eje clave de la legitimidad de un gobierno. Para lograr dicho objetivo, partiremos de caracterizar la voluntad particular y la voluntad de todos. Luego pasaré a señalar de modo más preciso en qué consiste la voluntad general. Por último, abordare la crítica de Rousseau a la representación y su articulación con la postura rousseauiana acerca de la revolución.

⁵⁴⁰ Aún no hablaré de la propiedad privada pues esta cuestión será motivo de análisis exhaustivo en el subcapítulo 3.

⁵⁴¹ Cf. Bertram, Christopher, *Rousseau and the Social Contract*, London: Routledge, 2003, p. 84.

a) Voluntad particular y voluntad de todos

Uno de los temas centrales en la comprensión del Estado para Rousseau es su valoración de lo que es la voluntad general, pero la distinción entre voluntad particular, voluntad de todos y voluntad general no es del todo clara en *El contrato social*⁵⁴². Vale la pena tomarse el tiempo de poder diferenciarlas para entender de modo más profundo la propuesta de Rousseau. Partamos entonces de la siguiente cita:

La voluntad general es general, o no lo es; es la del cuerpo del pueblo o solamente de una parte. En el primer caso esta voluntad declarada es un acto de soberanía y hace ley; en el segundo, no es más que una voluntad particular, o un acto de magistratura; todo lo más, es un decreto.⁵⁴³

La cita anterior muestra una postura muy específica de Rousseau sobre que la voluntad particular se define en virtud de su oposición respecto a la voluntad general. Podemos decir que solo hay dos tipos de voluntad, ya sea esta general o particular. ¿Cómo podemos distinguir adecuadamente la voluntad general de la particular? Una manera de sostener esto es señalar que la voluntad particular y la voluntad general se diferencian porque una es fruto del acuerdo de todos los involucrados, mientras que la otra es solo la voluntad de los miembros de las sociedades tomadas individualmente. Una forma de entender esto sería señalar que la voluntad general es la que opera en el momento en que los particulares deciden o acuerdan todos hacer A, mientras que la voluntad particular es aquella que proviene de un individuo y acuerda hacer A.

Podemos ver entonces que bajo esta caracterización la voluntad particular se distingue por su origen. Ahora bien, claramente esto no es lo que Rousseau tiene en mente cuando establece su distinción entre voluntad particular y voluntad general. La razón de ello es que haría que cualquier decisión tomada en la asamblea sería una decisión originada por la voluntad general, pero Rousseau al respecto señala lo siguiente:

De lo que precede se deduce que la voluntad general es siempre recta y siempre tiende a la utilidad pública; pero no se deduce que las deliberaciones del pueblo tengan siempre la misma rectitud. Siempre se quiere el propio bien, pero no siempre se ve: jamás se corrompe al pueblo, pero con frecuencia se le engaña, y sólo entonces es cuando él parece querer su mal.⁵⁴⁴

⁵⁴² “However, despite the centrality of this distinction for his political theory, Rousseau's account of the difference between general and private willing is poorly elaborated and easily misconstrued”. (Levine, Andrew, *The general will: Rousseau, Marx, communism, op. cit.*, p. 18).

⁵⁴³ Rousseau, Jean Jaques, *Del Contrato social, op. cit.*, p. 61.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 63.

La anterior cita parece sugerir que la democracia o la deliberación pública no garantizan que el resultado sean leyes que expresen la voluntad general de una determinada asociación política⁵⁴⁵. Por lo cual, la diferencia entre la voluntad particular y la general no puede reducirse solo a sus portadores sino a sus objetivos. Como señala Levine:

Wills, as Rousseau understands them, are distinguished not by their bearers but by their objects or, more precisely, by the interests toward which they aim. Private wills aim at private interests; general wills aim at general interests. Thus Rousseau is committed to the idea that these interests are qualitatively distinct.⁵⁴⁶

Ahora bien, vale la pena evaluar qué significa hablar de intereses particulares. Una cuestión clave a la hora de establecer los intereses particulares es que pareciera ser que por la definición negativa de Rousseau estos no pueden coincidir con el interés general, pero pareciera al menos en principio que nuestros intereses particulares pueden coincidir con los intereses de todo el cuerpo político. Esto da pistas de que aquello a lo que se refiere Rousseau no es tanto a los intereses actuales que tienen los sujetos, pues estos podrían coincidir con el interés general. Piénsese por ejemplo en un ciudadano ejemplar cuyas acciones siempre están orientadas al beneficio de todos los miembros de la sociedad (incluido él mismo).

Según Andrew Levine, la mejor forma de entender la caracterización de Rousseau acerca de la voluntad particular, es tomar en consideración la noción de maximización de utilidad⁵⁴⁷. La idea que Rousseau estaría buscando defender al hablar de la voluntad particular es la idea de una racionalidad enfocada a lograr la satisfacción de los intereses individuales de un determinado agente. Ahora bien, dichos intereses particulares pueden o no entrar en conflicto con los intereses de otros miembros de la sociedad; según Rousseau, en su análisis del estado de naturaleza (antes del estado de guerra), los intereses particulares pocas veces germinaban en conflictos debido a la ausencia de una base social que condujera a la competencia⁵⁴⁸. Es con el desarrollo del amor propio y la necesidad de ser reconocido como superior por los otros (amor propio inflamado), que la maximización de los intereses particulares tiene como consecuencia el conflicto.

⁵⁴⁵ Muchos autores se basan en citas como la anterior para sostener que la propuesta de Rousseau tiene como consecuencia la defensa de una sociedad totalitaria. Para más información, cf. Talmon, J.L., *The Origins of Totalitarian Democracy*, op. cit.

⁵⁴⁶ Levine, Andrew, *The general will: Rousseau, Marx, communism*, op. cit., p. 19.

⁵⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p. 36.

⁵⁴⁸ Cf. *Supra* capítulo 1.

Parece que Rousseau a la hora de hablar de voluntad particular está apelando a la idea de que los intereses de los individuos tienen como objetivo ponerlo en una posición de ventaja respecto a sus contrapartes en una determinada asociación. Es decir que el beneficio sea exclusivo para el agente que posee dicha voluntad. Esto último requiere cierta aclaración, pues ya señalamos que lo que hace a una voluntad particular no es que sea instanciada por un determinado agente, por lo que el beneficio no necesariamente recae en el agente que la instancia. Podemos tener un altruista radical A que desee B para un sujeto C y que no pueda identificarse claramente el motivo por el cual el que C posea B sea beneficioso para A, más allá de la posible satisfacción de ver a C poseyéndola. Puede incluso ser el caso de que esta posesión repercuta negativamente en A.

Con lo anterior en consideración es importante evaluar la cuestión relativa al beneficio. El hecho de que algo beneficie a un particular no hace que esto no beneficie a la comunidad en general, Por ello, para establecer nítidamente la distinción entre lo uno y lo otro, es que el beneficio que la voluntad particular establece debe consistir en un beneficio diferente al beneficio del general, debe por tanto estar enfocado en un determinado sujeto.

¿Por qué la voluntad particular es considerada por Rousseau como una voluntad intrusiva? Es claro que Rousseau establece que la ley para ser legítima siempre debe ser acorde a la voluntad general, pero no es claro por qué el Estado no puede consistir en satisfacer todos los intereses particulares como si se tratara de un mesero que toma la orden de todos los miembros de la sociedad para poder garantizar la satisfacción de sus respectivos deseos⁵⁴⁹. Si bien un Estado de ese tipo es concebible, solo podría llevarse a cabo si los intereses de los que forman parte del Estado no entran en conflicto, pero una de las razones por las cuales el Estado es necesario, es justamente el conflicto de intereses y la dificultad de lograr acciones coordinadas que permitan que los particulares puedan lograr una mejor satisfacción de sus intereses.

Podemos decir entonces que las voluntades particulares se vuelven un problema para Rousseau al ser voluntades que persiguen el beneficio exclusivo de uno de los miembros de la sociedad sin considerar las implicancias de dichos beneficios para el resto de la

⁵⁴⁹ El ejemplo lo tomo de Trachtenberg, Zev M., *Making Citizens: Rousseau's Political Theory of Culture*, New York: Routledge, 2013, p. 13.

comunidad. Una forma de entender esto es el problema del *free-rider*⁵⁵⁰. Dicho problema nos presenta en una situación en la cual, desde una perspectiva de la maximización de la utilidad, un sujeto A decide evitar asumir los costos de un beneficio que es brindado colectivamente a todos los miembros de la sociedad y que necesita del aporte de todos los que lo conforman para poder ser brindado. Desde la perspectiva de la teoría de la acción racional, el sujeto estaría actuando racionalmente al lograr maximizar sus beneficios. Rousseau claramente da cuenta de dicho problema en *El contrato social* cuando señala:

En efecto, cada individuo puede, como hombre, tener una voluntad particular contraria o diferente de la voluntad general que tiene como ciudadano. Su interés particular puede hablarle de forma muy distinta que el interés común; su existencia absoluta y naturalmente independiente puede hacerle considerar lo que debe a la causa común como una contribución gratuita, cuya pérdida sería menos perjudicial a los demás que oneroso es para él su pago, y, mirando a la persona moral que constituye el Estado como un ser de razón, puesto que no es un hombre, gozaría de los derechos del ciudadano sin querer cumplir los deberes del súbdito; injusticia cuyo progreso causaría la ruina del cuerpo político.⁵⁵¹

El beneficio particular perseguido por la voluntad particular debe pretender un beneficio que exceda aquello que pueda ser beneficioso para la comunidad como un todo, y su fundamento es el deseo de tener una situación de ventaja relativa. La voluntad particular parece entonces ser justamente el resultado del amor propio inflamado. Con todo lo anterior, podemos entender de modo mejor cómo en ciertos contextos las decisiones de la asamblea pueden ser fruto de la voluntad particular y no de la voluntad general. El hecho de que algo sea apoyado colectivamente no significa que realmente sea bueno para toda la comunidad. De hecho, uno de los casos paradigmáticos de Rousseau es que el surgimiento de la institución de la propiedad privada nace de la aceptación de todos los involucrados, a pesar de que el beneficio del surgimiento de dicha institución como es presentada en el *Segundo discurso* resulta beneficio para los poseedores y perjudicial para los desposeídos.

Lo anterior nos lleva a una cuestión clave que Rousseau enfatiza de manera constante y es el hecho de que la voluntad particular también se encuentra en las diferentes asociaciones o coaliciones formadas en el Estado⁵⁵². A este tema volveremos cuando se realice el análisis de lo que es la voluntad general. Toca antes de ello analizar a qué se

⁵⁵⁰ Cf. Levine, Andrew, *The general will: Rousseau, Marx, communism, op. cit.*, p. 31. Para una explicación de dicho problema, cf. Resnik, Michael D., *Elecciones, op. cit.*, p. 254.

⁵⁵¹ Rousseau, Jean Jaques, *Del Contrato social, op. cit.*, pp. 50-51.

⁵⁵² Cf. *Ibid.*, p. 64.

refiere Rousseau cuando habla de la voluntad de todos. Rousseau sostiene la existencia de la voluntad de todos en contraste con la voluntad general en la siguiente cita:

Con frecuencia hay mucha diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; ésta sólo mira al interés común, la otra mira al interés privado, y no es más que una suma de voluntades particulares: pero quita de estas mismas voluntades los más y los menos que se destruyen entre sí, y queda por suma de las diferencias la voluntad general.⁵⁵³

Para Rousseau es claro que en muchos casos la voluntad de todos los miembros de un Estado puede ser distinta. El hecho de que cada uno de los que conforman una sociedad sean individuos distintos con diferentes deseos y experiencias, hace que sus intereses no siempre coincidan. Incluso cuando los intereses de los particulares coinciden no es claro por qué desearían actuar de modo que beneficien a terceros. Según Cohen, la voluntad de todos implica dos condiciones para ser calificada como tal: primero, que el contenido de los objetivos de los agentes es más estrecho que el bien de todos los individuos tomados interdependientemente⁵⁵⁴. Segundo, que no haya coordinación para perseguir los objetivos de los particulares⁵⁵⁵. Un ejemplo de ello es que un conjunto de individuos puede desear, por ejemplo: seguridad⁵⁵⁶. El contenido en este caso es más estrecho en tanto los individuos tienen solo en consideración la propia seguridad sin tomar en consideración a los demás; la estrechez del contenido lleva justamente a la ausencia de coordinación, aunque es posible que incluso sin estrechez del contenido se presente ausencia de coordinación. Esto puede verse en el caso en que todos pueden considerar deseable que todos gocen de libertad pero no hay interés en coordinar dichos deseos para que la satisfacción de la seguridad de los involucrados se vea materializada para todos⁵⁵⁷.

Si bien la caracterización de Cohen es bastante clara, no da cuenta de modo adecuado de por qué Rousseau señala que hay la posibilidad de coincidencia entre la voluntad de todos y la voluntad general. En todo caso, lo que ha caracterizado es un escenario en el que la voluntad general y la voluntad de todos no coinciden, lo cual claramente se debe a la ausencia de coordinación. Pero es posible que la voluntad de todos pueda ser tomada en consideración a la hora de tomar decisiones a nivel de una determinada asociación en la cual los intereses no se contrapongan. Para poder tener una mejor comprensión de cómo

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 63.

⁵⁵⁴ *Cf.* Cohen, Joshua, *op. cit.*, p. 26.

⁵⁵⁵ *Cf.* *Loc. cit.*

⁵⁵⁶ *Cf.* *Loc. cit.*

⁵⁵⁷ *Cf.* *Loc. cit.*

entender de modo más preciso en qué consiste la voluntad de todos veamos el siguiente ejemplo: imaginemos una sociedad que tiene tres individuos A, B y C:

A: desea⁵⁵⁸ K y L

B: desea L y M

C: desea K y L⁵⁵⁹

Podemos sostener, en este contexto, que aquello que desean en común A, B y C es L. Aquello que desean A, B y C en total es K, L y M, por lo cual la voluntad de todos se compone del deseo de K, L y M. Por su parte, la voluntad general desea L en principio⁵⁶⁰. ¿Por qué no tener como elemento guía de la sociedad la voluntad de todos por sobre la voluntad general? En el caso planteado, claramente podemos sostener que la voluntad de todos confiere a los miembros de la sociedad aquello que desean en común y añade a ello lo que también desean exclusivamente.

Sostengo que la razón por la cual la voluntad de todos puede no ser una buena guía para la toma de decisiones colectivas es que, debido a la gran diversidad de intereses, el Estado se vería incapacitado de poder garantizar todos los intereses individuales tomados por separado. Imaginemos un caso más extremo del anterior ejemplo:

A: desea K, L, M, N, O, P y Q

B: desea P y Q

C: desea Q

Bajo lo anterior, el Estado debería satisfacer una serie de deseos que ni B ni C poseen. El detalle es que en ese proceso no hay ninguna razón para que B y C trabajen para que A satisfaga todos sus deseos. Aun si A esta dispuesto a trabajar para que B y C logren satisfacer P y Q, no pareciera ser razonable que un Estado enfoque sus esfuerzos en una satisfacción tan asimétrica⁵⁶¹. A esto debe añadirse que, en las sociedades que Rousseau

⁵⁵⁸ Al hablar de deseos estoy usando una comprensión amplia de interés que puede ser de distinto tipo y referido a cualquier objeto.

⁵⁵⁹ Estoy tomando como inspiración el modo de explicación de Trachtenberg *cf.* Trachtenberg, Zev M., *Making Citizens: Rousseau's Political Theory of Culture*, *op. cit.*, p. 13.

⁵⁶⁰ Si asumimos que la comunidad en general podría satisfacer K, L y M, es claro que la voluntad general da un resultado no óptimo. Mi tesis es que considerar la voluntad general como aquello que estrictamente apunta a lo que es de común interés de los particulares es una aproximación insuficiente. Entraremos a eso cuanto abordemos el siguiente apartado sobre la voluntad general.

⁵⁶¹ Incluso en el caso más caritativo, dicha organización solo podría garantizarle K, M, N u O, pero no más que uno.

analiza, se tiene una cantidad de individuos que ha desarrollado una gran cantidad de necesidades artificiales que es capaz de satisfacer más fácilmente valiéndose del apoyo de los otros miembros de la sociedad. Un ejemplo interesante de esto puede ser el de un tirano que promete a sus sirvientes la garantía de no sufrir una muerte violenta a cambio de que estos le provean de una serie de bienes que solo él disfrutará en exclusivo. Por sí mismo, el tirano no puede acceder a dichos bienes por lo tanto requiere de sus sirvientes para ello, mientras que los sirvientes realmente no necesitan del tirano para ello. Podrían formar una asociación entre ellos para garantizar su subsistencia sin tener que garantizarle al tirano todos los bienes que solicita. En palabras de Trachtenberg:

Rousseau implicitly criticizes the will of all on the grounds that it cannot serve as a reliable basis for social cooperation: he presumes that people will not cooperate to provide the collective welfare defined as the will of all. (...) Sustained cooperation requires that the will of all be transformed into the general will.⁵⁶²

El mismo caso puede darse cuando se tiene una sociedad de clases donde la voluntad de todos incluye la institución de la propiedad privada de los medios de producción como un elemento que puede ser parte de las cosas deseadas por cada uno de los miembros de la sociedad por separado. La consecuencia de satisfacer la voluntad de todos puede terminar llevando a una contradicción entre las cosas deseadas por los miembros de la sociedad. Por ejemplo: volvamos al caso original donde:

A: desea K y L

B: desea L y M

C: desea K y L

Asumamos en este caso que en un inicio se puede satisfacer K, L y M, pero que eventualmente la satisfacción de M tiene como consecuencia que K no pueda ser satisfecho para todos los integrantes de la sociedad. Puede ser el caso que todos los que formaron el Estado no tenían en cuenta que el hecho de que se satisfaga M tuviera dicha consecuencia, pero es claro que los intereses de todos no terminan siendo satisfechos. En el caso de una sociedad de clases surgida de la institución de la propiedad privada sobre los medios de producción, podemos observar que la libertad de los que forman parte de la clase desposeída de la sociedad se verá progresivamente mermada. Los miembros de la sociedad que pasan a formar parte de los desposeídos aceptaron la institución de

⁵⁶² *Ibid.*, p. 14.

propiedad privada de los medios de producción aspirando a también ser poseedores de sus propios bienes, pero eventualmente la desigualdad moral surgida dentro de la sociedad fue mermando su situación al punto que terminaron perdiendo aquello que deseaban conservar al consentir el establecimiento de la propiedad privada de los medios de producción⁵⁶³. Pongamos en consideración del ejemplo formal que M es el deseo de poseer medios de producción y K la libertad que todos los que forman parte de la sociedad desean conservar, eventualmente la satisfacción del deseo de ser poseedores de medios de producción irá mermando L que justamente se considera un deseo fundamental del contrato y que al no conservarse lleva justamente a que la validez de contrato se erosione.

Con lo anteriormente señalado, podemos darnos cuenta de que la ausencia de coordinación lleva a que la voluntad de todos pueda ir incluso contra la voluntad general. Hay dos cuestiones que podemos concluir sobre cómo la voluntad de todos no sirve de buena guía para la acción cooperativa: por un lado, reduce los incentivos a la cooperación cuando aquello que será perseguido implique beneficios asimétricos para los miembros del Estado, lo cual merma los incentivos para la cooperación; por otro lado, al no realizarse una acción coordinada puede tenerse como consecuencia la satisfacción de deseos que lleven a que el interés general no se satisfaga.

Vale la pena recalcar que lo sostenido acerca de la voluntad de todos no necesariamente lleva a la consecuencia narrada en el caso del tirano y la sociedad de clases. Es posible que la voluntad de todos y la voluntad general coincidan, por algo Rousseau emplea la expresión “con frecuencia”. Si bien la voluntad general se determina de una manera diferente a la voluntad de todos, tanto una como la otra pueden llegar a coincidir. A pesar de ello, hay un sentido bastante claro en que la voluntad de todos, al consistir en darle a todos los miembros de la sociedad lo que desean, termina conduciendo a que en realidad se constituya una *voluntad particular hegemónica*. Toca ahora entrar a discutir de modo más cuidadoso en qué consiste la voluntad general.

b) Voluntad general

Una estrategia para entender de modo más claro que pretende Rousseau cuando plantea la noción de voluntad general puede ser rastreada en su aclaración de que la voluntad

⁵⁶³ Robert Nozick en su teoría de la justicia de las adquisiciones sostendrá que la defensa de un principio de libertad y un principio de igualdad es incompatible pues incluso si se toman como punto de partida para una determinada asociación, eventualmente uno de los dos principios termina limitando al otro. Para más información *cf.* Nozick, Robert, *op. cit.*, pp. 163-164.

general se diferencia de la voluntad de todos en que esta se establece al dejar de lado “los más y los menos que se destruyen entre sí”. Esto pareciera sugerir como indicamos en la sección anterior que la voluntad general vendría a consistir en la satisfacción de L en el primer ejemplo brindado sobre la sociedad de solo tres individuos. Esta lectura nos daría como resultado un Estado que solo se ocupa de aquello que estrictamente tienen en común los individuos que forman una sociedad. Lastimosamente esto nos lleva a una comprensión subóptima, en tanto el Estado podría atender un número mayor de necesidad y deseos. Asumamos que, en el ejemplo brindado, la satisfacción de K y M no llevan a la negación de L. Sino que pueden satisfacerse sin problema por el Estado, de hecho podría asumirse que gracias a que se ha logrado constituir un Estado es posible que tanto A, B y C logran satisfacer K y M también⁵⁶⁴.

¿Por qué preferir una sociedad que solo permite satisfacer L por sobre una que garantiza K y M, cuando la satisfacción de K y M no llevan a que L se vea mermada? Es claro que un Estado que solo garantiza L está muy en la línea de un Estado liberal que ofrece a sus miembros ciertos mínimos comunes y que lo demás debe quedar a criterio de los particulares y sus propios proyectos de vida. Pero el Estado de Rousseau persigue algo más fuerte que solo un suelo mínimo de bienes comúnmente deseados. Una razón para entender que Rousseau considera que la voluntad general y la voluntad de todos pueden coincidir es que es posible que la voluntad general te pueda dar como resultado que el Estado no solo garantice L, sino que también pueda ofrecerle a sus particulares K y M ¿Cómo es posible esto?

Bueno, una forma de que este resultado óptimo se logre es que justamente en la acción coordinada A y C se comprometan a trabajar junto a B para que, como sociedad, logren materializar M, si y solo si B se compromete a trabajar junto a A y C para que como sociedad logren materializar K. Ante esto puede sostenerse la objeción de que la interpretación brindada no da cuenta de la aclaración de Rousseau relativa al “restar los más y los menos” aunque resulta meridianamente claro cómo es que pueden destruirse entre sí. Por ejemplo, asumamos que tenemos dos voluntades particulares que desean A y B respectivamente. Si ocurre que satisfacer A lleva a que no se satisfaga B, entonces claramente la voluntad general no puede desear A pues la voluntad individual de quien

⁵⁶⁴ El ejemplo de Rousseau acerca de la caza de ciervo es justamente un caso en el que la cooperación garantiza un mejor resultado para todos los involucrados y podría considerarse como una instancia de la voluntad general en acción. Este ejemplo fue abordado en *supra* capítulo 2, subcapítulo 1.

desea B se ve privada de aquello que desea. Lo mismo, a la inversa, si el Estado persigue la satisfacción de B y esto tiene como consecuencia que A no se materialice, entonces tampoco B es algo que la voluntad general puede perseguir. Eso, claro, referido a deseos incompatibles, pues en ausencia de dicha incompatibilidad, si está al alcance de la sociedad la satisfacción de A y B, tanto A y B pueden ser parte de la voluntad general. De hecho, Rousseau le concede a la voluntad general el carácter de sintetizar la voluntad de todos:

Cuando los intereses particulares comienzan a dejarse sentir y la pequeña sociedad a influir sobre la grande, el interés común se altera y encuentra oponentes, la unanimidad no reina ya en los votos, la voluntad general no es ya la voluntad de todos.⁵⁶⁵

Ahora bien, lo que se ha establecido en este punto es una posibilidad teórica: obviamente, a más individuos conformen un Estado, las incompatibilidades se hacen más recurrentes, por lo cual el número de los objetos de la voluntad general se irá reduciendo en relación al número de incompatibilidades entre las diferentes voluntades particulares. Por ello, la voluntad general si bien tiene un elemento sustantivo compuesto de ciertas condiciones necesarias para poder existir, también puede variar su alcance en relación a la comunidad de la cual se esté hablando.

El resultado de lo anterior es justamente que la voluntad general varía contextualmente, Rousseau no pretende establecer que la voluntad general es la misma en todo tipo Estado, esta puede variar en relación a los intereses de los particulares. La voluntad general está compuesta de elementos comunes a otras voluntades generales, pero la voluntad general no se limita a los elementos comunes de los deseos humanos. Hay claros elementos sustantivos a toda voluntad general, pero también hay elementos variables de sociedad a sociedad en virtud de otros elementos a tener en consideración. De hecho Rousseau da cuenta de ello en virtud de las diferentes formas de gobierno que pueden establecerse⁵⁶⁶ y también de cómo incluso las variaciones geográficas pueden tener influencia en diferentes organizaciones en comunidades con el mismo número de integrantes⁵⁶⁷.

Otra razón para preferir la interpretación sugerida es la dependencia de la voluntad general respecto del proceso de deliberación pública. La deliberación pública puede tener diferentes resultados en los distintos contextos. La voluntad no se agota en principios

⁵⁶⁵ Rousseau, Jean Jaques, *Del Contrato social*, op. cit., pp. 154-155.

⁵⁶⁶ Cf. *Ibid.*, p. 105.

⁵⁶⁷ Cf. *Ibid.*, p. 125.

abstractos compartidos por toda sociedad posible. El carácter fuertemente democrático de la voluntad general responde justamente a representar los intereses de sus miembros de la manera más óptima.

Por último, otro argumento a favor de esta interpretación es que Rousseau sostiene la existencia de voluntades generales que emergen de las diferentes asociaciones y facciones que se pueden hallar en un Estado⁵⁶⁸. Si la voluntad general fuera solo principios de asociaciones mínimos que permiten la convivencia, no debería existir variación entre la voluntad general de una facción dentro del Estado y la voluntad general del todo. Ante esto uno puede cuestionar que se cae un relativismo respecto a la pautas de convivencia dentro de la sociedad civil⁵⁶⁹, por lo cual es importante sostener que dicha relativización es solo respecto al contenido de la voluntad general en términos maximales, no respecto a los principios básicos de una asociación. Todas las voluntades generales tienen elementos formales y materiales mínimos en común, pero tienden a diferir en tanto sintetizan la voluntad de todos lo cual les lleva a tener su aspecto particular⁵⁷⁰.

Ya teniendo claro cómo la voluntad general no necesariamente se agota en aquello que las voluntades particulares desean en común, pasemos a establecer cuáles son las condiciones para poder tener una sociedad gobernada por la voluntad general. Según Cohen existen cuatro condiciones para poder tener una sociedad de este tipo: la condición de interés particular, la condición del bien común, la condición de prioridad y la condición de confianza razonable.

Cohen sostiene la primera condición como un elemento clave del pensamiento de Rousseau que autores como Allan Bloom⁵⁷¹ y Ernst Cassirer⁵⁷² descuidan, y que los lleva a afirmar que la caracterización de una sociedad gobernada por la voluntad general tiene como consecuencia que los que forman parte de ella deban renunciar a sus intereses particulares y hacer suyos solo el interés general⁵⁷³. Cohen concede a ambos intérpretes que, si bien la obra de Rousseau permite poder llegar a dicha lectura, hay una forma de matizar dicho enfoque sosteniendo que lo que Rousseau está resaltando, cuando señala

⁵⁶⁸ Cf. *Ibid.*, p. 26.

⁵⁶⁹ Debo esta observación a Levy del Aguila.

⁵⁷⁰ Una reflexión en un tono muy parecido puede encontrarse en la obra de Michael Walzer; para más información, cf. Walzer, Michael, *Spheres of Justice*, Oxford: Blackwell, 1983.

⁵⁷¹ Cf. Bloom, Allan, "Rousseau's Critique of Liberal Constitutionalism" en: Orwin, Clifford y Tarcov, Nathan, *The Legacy of Rousseau*, Chicago: Chicago University Press, 1997.

⁵⁷² Cf. Cassirer, Ernst, *Question of Jean-Jacques Rousseau*, Indianapolis: Indiana University Press, 1963.

⁵⁷³ Cf. Cohen, Joshua, *op. cit.*, pp. 34-35.

que los hombres deben aspirar a hacer suyo el interés general, es que este pase a ser su interés principal pero no su interés exclusivo. Al respecto justamente la siguiente cita de Rousseau evidencia que les concede a los miembros de la sociedad cierto margen de agencia privada:

Pero además de la persona pública, tenemos que considerar las personas privadas que la componen, y cuya vida y cuya libertad son naturalmente independientes de ella. Se trata, pues, de distinguir bien los derechos respectivos de los ciudadanos y del soberano.⁵⁷⁴

Para Cohen el hecho de que el contrato social se haga necesario es la necesidad justamente de coordinar intereses contrapuestos, en ese sentido ya se parte de un conjunto de individuos distintos cuyos intereses en conflicto hacen necesario la instancia del Estado para resolver dichas disputas. Claramente Rousseau contempla que lo que debe buscar la sociedad son mecanismos que logren que los que forman parte de los Estados puedan alinear sus intereses de un modo más óptimo. Pero este proceso parte de lo que la voluntad general estipula para lograr mayor cohesión social; en todo caso, los mecanismos para generar mayor cohesión social no son condición necesaria para contar con una voluntad general, aunque ayudan a que esta pueda materializarse de mejor manera.

Ante esto uno puede concluir que Rousseau debería aceptar que la voluntad general cambia. El hecho de que la voluntad general cambie justamente lleva a que se ponga en cuestión la posibilidad de leer la voluntad general como una entidad metafísica independiente a sus miembros y a la cual estos deben alinearse para poder ser parte de un Estado⁵⁷⁵; una especie de bien público abstracto y objetivo que los hombres deben buscar alcanzar a la hora de tener la deliberación racional⁵⁷⁶. El problema claro es que no hay evidencia en *El Contrato social* para sostener una lectura de corte metafísico de la voluntad general. La voluntad general, como sostuvimos anteriormente, es fruto del acuerdo de los miembros de la sociedad y sus contenidos pueden variar en el tiempo. La voluntad general puede disponer ciertas cosas en relación a sus particulares una vez instituido el Estado, pero conforme los vínculos sociales evolucionen fruto de la libertad y perfectibilidad natural de los hombres puede cambiar su contenido en relación a los

⁵⁷⁴ Rousseau, Jean Jaques, *Del Contrato social*, op. cit., p. 65.

⁵⁷⁵ Para una discusión más detallada acerca de esta comprensión de la voluntad general, cf. Bertram, Christopher, "Rousseau's Legacy in Two Conceptions of the General Will: Democratic and Transcendent", en: *The Review of Politics*, Vol. 74, No. 3, 2012, pp. 403-419.

⁵⁷⁶ Un ejemplo de este tipo de lectura se puede hallar en la obra de Isaiah Berlin. Para más información, revisar cf. Berlin, Isaiah, *La traición de la libertad*, op. cit.

cambios que sufra la sociedad. Incluso puede lograr aumentar su alcance conforme la propia voluntad opere para reforzar los vínculos comunitarios de sus miembros⁵⁷⁷.

La condición de bien común según Cohen se establece en virtud de ciertas características formales que dicho bienestar tenga para los que conforman la sociedad⁵⁷⁸. En primer lugar, el bien común es de naturaleza distributiva es decir que se busca que todos los miembros de la sociedad puedan gozar de este⁵⁷⁹. El bien común no consiste en maximizar la mayor cantidad de bienestar del total, sino que todos puedan gozar de dicho bienestar del modo más equitativo⁵⁸⁰. En segundo lugar, el bien común es de naturaleza igualitaria, es decir que establece obligaciones que todo individuo atribuye a otros en virtud de poder aceptarlas para sí mismo. Los contenidos de la voluntad general deben ser tales que al atribuirse a un particular indefinido este estaría dispuesto a aceptarlos⁵⁸¹. En tercer lugar, el bien común debe apuntar al desarrollo e autonomía de sus miembros⁵⁸². Sobre esto vale mencionar que un elemento clave es que los individuos puedan desarrollarse como sujetos morales capaces de poder autogobernarse⁵⁸³. La voluntad general debe buscar la autonomía en términos sustantivos cuando promueve o limita ciertas prácticas, la siguiente cita de Cohen refleja esta característica:

In this way, some measure of individual independence and thus of personal liberty emerges as a requirement that is internally related to the supremacy of the general will, not a constraint on the general will.⁵⁸⁴

Por último, Cohen sostiene que el bien común debe partir de una base de negociación igualitaria⁵⁸⁵. Esto es importante en relación a cómo la voluntad general se establece a partir de la enajenación total de los derechos de los que forman la sociedad, por lo cual la evaluación de las mejoras comunes se toma en consideración de un mismo punto de

⁵⁷⁷ El problema del cambio de la voluntad general será retomado cuando se evalúe la cuestión de si la voluntad general puede errar. De todos modos, vale la pena sostener que estos cambios siempre se mantendrán dentro de las condiciones mínimas para el establecimiento de un Estado político, pues los cambios nunca pueden ser expansiones que nieguen dichas condiciones.

⁵⁷⁸ Cohen sostiene esto en relación a que Rousseau no define exactamente cuál es el bien común de una sociedad. Pero esto debe matizarse en relación de que el bien común no es igual o el mismo en toda sociedad.

⁵⁷⁹ Cf. Cohen, Joshua, *op. cit.*, p. 41.

⁵⁸⁰ Este punto es importante pues resalta que el carácter máximo de la voluntad general no puede consistir solo en satisfacer la mayor cantidad de bienes netos. Aparecen aquí problemas referidos a la asimetría en la satisfacción a la que esto puede llevar entre los particulares. El carácter distributivo del bienestar siempre tiene que acompañar esta comprensión de la maximalidad.

⁵⁸¹ Cf. *Ibid.*, p. 43.

⁵⁸² Cf. *Ibid.*, p. 44.

⁵⁸³ Cf. *Ibid.*, p. 45.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 46.

⁵⁸⁵ Cf. *Ibid.*, p. 52.

partida. El motivo de dicha salvedad es que, si se toma el bien común como distributivo, uno puede señalar que, si tenemos un conjunto de individuos compuesto de propietarios y no propietarios, el bienestar no sería común si la voluntad general decide redistribuir los bienes. Para que muchas de las consideraciones de Rousseau sobre la pobreza o riqueza puedan estar articuladas, se debe tomar como punto de partida la enajenación total⁵⁸⁶.

La condición de prioridad consiste, para Cohen, en que durante el proceso de deliberación, la voluntad general deba ser tenida por todos los particulares como aquello a lo que debe remitirse su votación⁵⁸⁷. La idea no es aspirar a un proceso en el cual los que formen el Estado decidan ponderando el bienestar general y el bienestar particular, sino que tomen como punto de evaluación el bienestar general. Ahora bien, uno en este punto puede encontrar cierta inconsistencia con lo señalado respecto a la posibilidad de que la voluntad general atienda al beneficio de los particulares. En tal caso, podría uno objetar que si se toma dicho punto de partida en la deliberación, se suprime a los individuos de toda particularidad. En este punto tenemos que resaltar que la evaluación del beneficio particular proviene del beneficio colectivo.

A lo sostenido debe añadirse que uno de los problemas fundamentales del cuerpo político es que en un proceso de ponderación entre el bien común y el bien particular se termine llegando a tener el problema del *free-rider*. Claramente, para que la voluntad general emerja, incluso la evaluación de la voluntad particular debe buscar cómo esta, en caso se quiera constituir como objeto de la voluntad general, logra traer un beneficio para todos los que conforman la sociedad. Si lo anterior es el caso, entonces ya no es una voluntad particular sino una voluntad general y el beneficio que se consideraba como privado se hace público.

Por último, la condición de confianza razonable consiste en señalar que una sociedad posee instituciones que no solo se cree que operan de modo que satisfacen el bien común, sino que esto puede juzgarse en virtud de los resultados del accionar de dichas instituciones⁵⁸⁸. Este punto claramente está referido al caso de la institución de un gobierno. Para Rousseau, la constitución de un gobierno consiste en el establecimiento

⁵⁸⁶ Cf. *Loc. cit.*

⁵⁸⁷ Cf. *Ibid.*, p. 54.

⁵⁸⁸ Cf. *Ibid.*, p. 58.

de una institución que cumpla con garantizar la materialización de la voluntad general, es decir el cumplimiento de las leyes⁵⁸⁹.

Por sobre las consideraciones de Cohen respecto a la voluntad general, es necesario detenerse en algunas cuestiones sostenidas por Rousseau relativas a las propiedades de la voluntad general: que la voluntad general nunca puede equivocarse⁵⁹⁰, que la voluntad general es indestructible⁵⁹¹ y que la voluntad general no puede ser representada⁵⁹². Estas tres características parten de la crítica de Rousseau al modelo de democracia representativa que abordaremos a continuación.

c) Representación y revolución

Uno de los grandes problemas de interpretación de Rousseau recae en su valoración de que voluntad general siempre acierta. El motivo por el cual dicha cuestión es controversial es debido a la referencia de que esta es fruto de un proceso de deliberación pública. En efecto, es extraño señalar que la voluntad no hierra si Rousseau mismo señala que la deliberación pública no necesariamente es igual de recta⁵⁹³. Al respecto, corresponde un análisis de carácter procedimental donde se establezcan las condiciones adecuadas para una deliberación pública efectiva. La siguiente cita justamente refleja esto:

Pero cuando se forman intrigas, asociaciones parciales a expensas de la grande, la voluntad de cada una de estas asociaciones se vuelve general respecto a sus miembros, y particular respecto al Estado; se puede decir entonces que ya no hay tantos votantes como hombres, sino solamente tantos como asociaciones. Las diferencias se hacen menos numerosas y dan un resultado menos general. Finalmente, cuando una de estas asociaciones es tan grande que se impone sobre todas las demás, ya no tenéis por resultado una suma de pequeñas diferencias, sino una diferencia única; entonces ya no hay voluntad general, y la opinión que se le impone no es más que una opinión particular.⁵⁹⁴

Podemos darnos cuenta que en el proceso de deliberación el hecho de que se formen asociaciones tiene como consecuencia que al interior de dichas coaliciones se establezca lo que es bueno para los que son parte de dichas asociaciones parciales⁵⁹⁵. Evidentemente al ser un número reducido de individuos, aquello que es comúnmente bueno para los que

⁵⁸⁹ Cf. Rousseau, Jean Jaques, *Del Contrato social*, op. cit., p. 146.

⁵⁹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 63.

⁵⁹¹ Cf. *Ibid.*, p. 153.

⁵⁹² Cf. *Ibid.*, p. 89.

⁵⁹³ Cf. *Ibid.*, p. 63.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 64.

⁵⁹⁵ Cf. Hoffmann, Stanley, "The Social Contract, or the mirage of the general will" en: McDonald, Christie y Hoffmann, Stanley, *Rousseau and Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 122.

formen la asociación será diferente a lo que es bueno para todos los miembros de la sociedad. Establezcamos la siguiente situación para entender el punto de Rousseau de modo claro. Tenemos una sociedad conformada por tres individuos A, B y C con los siguientes deseos:

A: desea K, L

B: desea L, M

C: desea K, L

Digamos que en este caso la satisfacción de K es contraria a la satisfacción de M. En la deliberación ideal propuesta por Rousseau, la voluntad general apuntaría a la satisfacción de L, pero no se pronuncia respecto a K y M. El motivo de ello es simple, no hay razón para preferir K por sobre M en principio, esto debido a que el enfoque propuesto por Rousseau sobre la voluntad general es distributivo y no agregativo⁵⁹⁶. Tampoco sería posible un proceso de negociación que lleve a que A y B ofrezcan a C el trabajar para la satisfacción de M a cambio de que C también trabaje en favor de la satisfacción de K. Claramente este es un caso donde ambos intereses son excluidos de la voluntad general y vendrían a ser esos “más y menos” que la voluntad general resta de la voluntad de todos.

Ahora bien, en un proceso de deliberación pública sin asociaciones parciales, es fácil establecer que, en el proceso de evaluación de aquello que es objeto de la voluntad general, tanto K y M sean excluidos como deseos atendibles si los participantes en la deliberación dan cuenta de la incompatibilidad entre ambos. Si los miembros de la sociedad se hayan involucrados en una deliberación en el que contemplan como objetivo personal el bienestar de todos los participantes, no se puede elegir el perjuicio de uno de los particulares a cambio del beneficio de un grupo específico de la sociedad. Bajo la condición anterior A, B y C no votarían en favor de satisfacer los deseos K y M. El problema de las asociaciones parciales se origina justamente cuando A y B dejan de contemplar el bienestar de todos, y pasan a valorar sus intereses particulares por encima del bienestar general. La consecuencia de ello es que justamente en virtud de satisfacer

⁵⁹⁶ Es importante resaltar que la contraposición en el ejemplo anterior se haya enmarcada dentro de los mínimos para la subsistencia de la sociedad, una contraposición K y M, donde K aspire al bien común y M uno particular, lleva inmediatamente a que K se sobreponga a M en el proceso de deliberación pública ideal. Que M sobreponga a K ya es un síntoma de ausencia de voluntad general en la deliberación, aun si los participantes sean persuadidos para creer que M sea beneficiosa para la sociedad. De hecho, los propios mecanismos deliberativos hacen posible la eventual renuncia a M ya que los acuerdos pueden ser rechazados luego.

sus intereses particulares ven en la posibilidad de formar una asociación parcial, el medio para alcanzar su realización. Por ello, al final del proceso de deliberación tanto A como B deciden votar por satisfacer el deseo por K a pesar de que claramente va en contra de que C pueda satisfacer su deseo por M. En el caso anterior tenemos justamente como una voluntad particular termina imponiéndose a la voluntad general.

Según Rousseau, en los casos de deliberación viciada no hay realmente un acto de soberanía y el Estado pasa a ser un Estado ilegítimo⁵⁹⁷. Ante esto claramente uno puede objetar que esta interpretación nos compromete a sostener que Rousseau debería defender la necesidad de unanimidad en las elecciones de la asamblea. Pero esto claramente no es lo que Rousseau sostiene, y la siguiente cita lo evidencia: “Para que una voluntad sea general no siempre es necesario que sea unánime, pero es necesario que todas las voces sean tenidas en cuenta; toda exclusión formal rompe la generalidad”⁵⁹⁸.

Si Rousseau no defiende la unanimidad en la elección, como entonces hay garantías de que el resultado de la deliberación sea la voluntad general y no una voluntad particular. Bueno no hay garantías en tanto se permitan las asociaciones parciales en el Estado a la hora de dar lugar a la deliberación pública. De hecho, Rousseau es claramente consciente de ello: “Importa, pues, para sentar bien el enunciado de la voluntad general que no haya sociedad parcial en el Estado, y que cada ciudadano sólo opine por sí mismo”⁵⁹⁹. Las condiciones procedimentales de Rousseau parten de que cada uno de los miembros del Estado ingrese a la deliberación pública en ausencia de un proceso de negociación previo entre ellos que permita alinear sus intereses. Para Rousseau, el proceso de alineación de intereses debe darse directamente en el proceso de discusión pública en el cual todos los individuos están dispuestos a escuchar la postura de los demás miembros de la sociedad y todos tienen en mente el bien de toda la sociedad a la hora discutir⁶⁰⁰.

A las reflexiones sobre la certeza de la voluntad general, se suman sus consideraciones sobre la indestructibilidad de la voluntad general en la cual refuerza su postura en contra de la formación de asociaciones parciales. En principio, el proceso de deliberación

⁵⁹⁷ Cf. Fetscher, Iring “Republicanism and popular sovereignty”, en: *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 575.

⁵⁹⁸ Rousseau, Jean Jaques, *Del Contrato social*, op. cit., p. 200.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 64.

⁶⁰⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 63-64. Para una discusión sobre la relación de la propuesta de Rousseau y la teoría contemporánea de la democracia radical de Laclau y Mouffe, cf. Inston, Kevin, op. cit.

publica, en un contexto en el cual la actitud de todos los participantes está enfocada al bienestar general, no tiende a ser para Rousseau espacio de grandes controversias:

Un Estado así gobernado necesita de muy pocas leyes, y a medida que se vuelve necesario promulgar nuevas, tal necesidad es vista por todos. El primero que las propone no hace más que decir lo que ya todos han sentido, y no se necesitan ni intrigas ni elocuencias para hacer pasar a ley lo que cada cual ha resuelto hacer tan pronto como los demás estén dispuestos a hacer como él.⁶⁰¹

Para Rousseau la elocuencia retórica en el proceso de deliberación se muestra como síntoma de la irrupción progresiva de la voluntad particular en la discusión pública. Dicha voluntad particular para poder imponerse y convertirse en voluntad general necesita del recurso de la persuasión para lograr que aquello que los demás no perciben como un bien público se muestre así. Claramente la posibilidad de estas formas de persuasión ya presupone un cambio de actitud de al menos el miembro de la sociedad que desea hacer uso de la persuasión, se puede decir que aquel que desea apelar a la persuasión para convencer al pueblo de aquello que le conviene ya no actúa tomando como principal eje de motivación el bien público sino el bienestar particular.

Según Rousseau, cuando el proceso de deliberación se ve obstruido, ya sea por asociaciones parciales o por la práctica de una retórica perversa, el Estado comienza un proceso de degeneración, pues este ya no está gobernado por la voluntad general. La siguiente cita evidencia esta cuestión:

Finalmente cuando el Estado, cerca de su ruina, no subsiste más que de una forma ilusoria y vana, cuando el vínculo social está roto en todos los corazones, cuando el más vil interés se arroga descaradamente el nombre sagrado del bien público, entonces la voluntad general se vuelve muda, y todos, guiados por motivos secretos, no opinan ya como ciudadanos como si el Estado no hubiera existido nunca, y se hace pasar falsamente bajo el nombre de leyes decretos inicuos que no tienen más fin que el interés particular.⁶⁰²

Uno podría sostener que la voluntad general ya no existe, pero Rousseau sostiene que esta se mantiene “constante, inalterable y pura”⁶⁰³. Lo único que muestra la situación anterior es justamente que la voluntad general ha sido subordinada a otras voluntades particulares. Ahora bien, los motivos por los que este escenario se hace posible es justamente que en un sistema de cooperación, si bien la persona que deja de apuntar al bien público, se haya perjudicada en algún nivel (pues el bien público es también relativo a esta), las ventajas

⁶⁰¹ Rousseau, Jean Jaques, *Del Contrato social*, op. cit., p. 154.

⁶⁰² *Ibid.*, p. 155.

⁶⁰³ *Loc. cit.*

de obtener un beneficio particular constituido en interés de todos claramente resulta más ventajoso desde una perspectiva individualista instrumental⁶⁰⁴. El bien común a pesar de ello sigue existiendo porque hay un sentido objetivo en el que hay ciertas cosas que resultan ser buenas para todos los miembros del Estado tomados como un todo⁶⁰⁵.

Vale la pena tener en cuenta una distinción importante respecto a la discrepancia sobre lo que es mejor para todos. Uno podría sostener en contra de Rousseau, que es normal que en una sociedad ciertos individuos juzguen como bueno para todos, algo que otros individuos creen que no lo es. Esta discrepancia no es en sí misma algo negativo para Rousseau, pues su concepción de la voluntad general no exige la unanimidad para la toma de decisiones, sino que puede claramente contemplar discrepancias. Pero el problema denunciado por Rousseau no es el de dos posturas legítimamente consideradas como buenas para todos, sino que se tiene una contraposición en la cual por lo menos una de ellas apunta principalmente al bienestar particular de uno o varios individuos particulares.

Podemos notar que el problema detrás de la evaluación de Rousseau es el de la *usurpación de la soberanía* por parte de una voluntad particular. Por lo mismo, Rousseau considera que un caso claro en el que la soberanía es usurpada por una voluntad particular es precisamente el de la pretensión de representar la voluntad general. Al respecto Rousseau señala:

Digo, pues, que no siendo la soberanía más que el ejercicio de la voluntad general, jamás puede enajenarse, y que el soberano, que no es más que un ser colectivo, no puede ser representado más que por sí mismo; el poder puede muy bien transmitirse, pero no la voluntad.⁶⁰⁶

El gran problema que surge en este caso es: ¿por qué no es posible representar la voluntad general? Podemos tener un caso en el que la voluntad particular coincida completamente con la voluntad general. El motivo de ello es que Rousseau sostiene que es teóricamente posible que exista tal concordancia⁶⁰⁷. El detalle resaltado por Rousseau es que dicha concordancia perdure en el tiempo pues “la voluntad particular tiende por naturaleza a las preferencias, y la voluntad general, a la igualdad”⁶⁰⁸. La postura de Rousseau no es muy clara respecto a esta cuestión, pareciera sostener que cuando habla de preferencias resalta el carácter individual de la voluntad particular. Pero también es una posibilidad teórica

⁶⁰⁴ Cf. *Loc. cit.*

⁶⁰⁵ Cf. *Loc. cit.*

⁶⁰⁶ *Ibid.*, pp. 59-60.

⁶⁰⁷ Cf. *Ibid.*, p. 60.

⁶⁰⁸ *Loc. cit.*

que la voluntad particular pueda coincidir con la voluntad general a través del tiempo. Por lo tanto, lo que Rousseau parece negar en este punto es que haya garantías de que la coincidencia entre la voluntad particular y la voluntad general se mantenga durante el tiempo más que la posibilidad de que ocurra. Rousseau, en apoyo a lo sostenido, señala que la coincidencia “aun cuando debería existir siempre; no sería un efecto del arte sino del azar”⁶⁰⁹.

El primer gran problema con la pretensión de la representación de la voluntad general es sostener que la coincidencia entre la voluntad particular y la voluntad general se mantengan constante por el solo hecho de tener un primer momento de coincidencia. Como diría Rousseau:

El soberano puede muy bien decir: en este momento quiero lo que quiere tal hombre o al menos lo que él dice que quiere; pero no puede decir: también querré lo que ese hombre quiera mañana; puesto que es absurdo que la voluntad se encadene para el porvenir.⁶¹⁰

La crítica de Rousseau a la representación de la voluntad general entonces no va enfocada a sostener la no posibilidad de coincidencia entre esta y una voluntad particular, sino que justamente dicha coincidencia no se garantiza a través del tiempo. Nadie en el Estado puede atribuirse ser el portador de la voluntad general pues la coincidencia no significa que haya una relación causal. En el caso de la voluntad particular la causa de esta es el individuo que la porta, mientras que en el caso de la voluntad general la causa de esta es el conjunto de los miembros del Estado.

Lo anterior pareciera llevarnos justamente a la valoración realizada por Rousseau acerca del rol del legislador. Ya vimos cómo Rousseau considera que la deliberación puede no necesariamente tener como resultado aquello deseado por la voluntad general, y ante dicho problema Rousseau considera justamente que se necesita al legislador:

Los particulares ven el bien que rechazan: lo público quiere el bien que no ve. Todos tienen igualmente necesidad de guías: hay que obligar a unos a conformar sus voluntades a su razón; hay que enseñar al otro a conocer lo que quiere. De las luces públicas resulta entonces la unión del entendimiento y de la voluntad en el cuerpo social; de ahí el exacto concurso de las partes, y finalmente la fuerza mayor del todo. He aquí de donde nace la necesidad de un legislador.⁶¹¹

⁶⁰⁹ *Loc. cit.*

⁶¹⁰ *Loc. cit.*

⁶¹¹ *Ibid.*, 76.

La idea detrás de la cita sostenida por Rousseau es que, si es posible que haya coincidencia entre la voluntad general y la voluntad particular, entonces es posible tener un legislador. Ahora bien, Rousseau al sostener la posibilidad de un legislador, no establece que este tenga la potestad de dictar leyes y estas han de ser obedecidas por los miembros del Estado. El legislador solo tiene el rol de proponer ciertas leyes que sirvan como guía a la deliberación, pero al final si dichas propuestas no son aprobadas por el pueblo no existió nunca coincidencia entre la voluntad general y la voluntad particular del legislador⁶¹².

Las anteriores consideraciones respecto a que la voluntad general no puede ser representada terminan llevando a establecer una ruptura con la noción de democracia representativa en la cual se realizan elecciones para obtener representantes del pueblo⁶¹³, la siguiente cita expresa su postura al respecto:

Los diputados del pueblo no son, por tanto, ni pueden ser sus representantes, no son más que sus delegados; no puede concluir nada definitivamente. Toda ley que el pueblo en persona no haya ratificado es nula; no es una ley. El pueblo inglés se piensa libre; se equivoca mucho; sólo lo es durante la elección de los miembros del Parlamento; en cuanto han sido elegidos, es esclavo, no es nada. En los breves momentos de su libertad, el uso que hace de ella bien merece que la pierda.⁶¹⁴

La crítica de Rousseau parte de sostener que la propia idea de un representante del pueblo es inaceptable. No hay acto de transferencia de la voluntad que garantice que realmente dicho individuos actuaran en virtud de los intereses de quienes pretenden representar. El hecho de que solo existe representación cuando el pueblo mismo ratifica lo que estos sostienen ya prueba que nunca hubo representación de la voluntad general. La objeción inmediata es que un sistema de esta naturaleza no podría subsistir pues se vería atrapado en interminables deliberaciones. Esta posible objeción es rechazada por Rousseau pues para él las deliberaciones son breves, si los miembros del Estado deciden tomando en consideración el bienestar común de todos sus integrantes. Es cuando los intereses particulares toman presencia que las disputas se han más constantes y duraderas.

⁶¹² “Quien redacta las leyes no tiene, pues, ni debe tener, ningún derecho legislativo, y el pueblo mismo no puede, aunque quiera, despojarse de este derecho intransferible; porque según el pacto fundamental sólo la voluntad general obliga a los particulares, y nunca se puede asegurar que una voluntad particular es conforme a la voluntad general hasta después de haberla sometido a los sufragios libres del pueblo.” (*Ibid.*, p. 78).

⁶¹³ Esto puede llevar a una discusión sobre los problemas de viabilidad de este modelo debido a las dificultades de tener una democracia directa. Vale añadir a esto que Rousseau no niega el problema y parece preferir la existencia de Estado pequeños donde dichas deliberaciones puedan realizarse de manera más fácil que en Estados grandes que debido a su tamaño hagan inviable dicho modelo.

⁶¹⁴ *Ibid.*, pp. 142-143.

Respecto a los sistemas de representación que pretenden establecer representantes de la voluntad general, a crítica de Rousseau nos invita a discutir dos cuestiones: por un lado, cómo se logra que los individuos que forman parte del contrato social estén dispuestos a anteponer la voluntad general a su voluntad particular⁶¹⁵; por otro lado, cuál es la postura respecto a la posibilidad de poder rebelarse legítimamente contra un determinado régimen.

Para poder entender cómo se puede lograr que los individuos decidan alinear sus intereses de modo que su accionar este enfocado siempre a la priorización del bien público, nuevamente el análisis realizado por Greg Hill empleando la teoría de juegos puede darnos algunas luces. Rousseau hacia el final del *Segundo discurso* nos mostró un panorama nada alentador de hombres socializados y que se hallaban gobernados por su amor propio inflamado. A pesar de ello, hay que tener en cuenta que el hombre cuenta con dos disposiciones que hacen posible que este pueda ser un agente cooperativo: la piedad y el amor propio no inflamado. Respecto a la primera el mismo Rousseau señala que es capaz de sobrevivir a la corrupción propia de la socialización descrita en el *Segundo discurso*⁶¹⁶. Ahora este punto es clave pues si bien la piedad puede estar presente en el hombre, su fuerza no necesariamente es mayor al amor propio inflamado, por dicho motivo la piedad por sí misma es incapaz de garantizar la cooperación entre los hombres. De hecho un individuo demasiado piadoso es un agente que es fácilmente explotado o traicionado en un Estado ilegítimo⁶¹⁷. En una sociedad donde el amor propio inflamado gana terreno, las personas se ven en la necesidad de renunciar progresivamente a la piedad. En el Estado legítimo, por su parte, la piedad es una pasión importante pero no suficiente.

La piedad es una afección pre reflexiva, pero puede combinarse con el amor propio en su versión no inflamada. Dicho amor propio espira a que todo individuo vea necesario ser considerado en igual estima que los otros. En los Estados ilegítimos esta afección se veía

⁶¹⁵ Al respecto, Nicholas Dent señala lo siguiente: “Certain conditions need to obtain if such obedience is not to be merely coerced, or mechanical, but the gladly embraced spring of each citizen’s conduct”. (Dent, Nicholas, *op. cit.* p. 161).

⁶¹⁶ “Tal es el puro impulso de la naturaleza, anterior a toda reflexión; tal la fuerza de la piedad natural, que las costumbres más depravadas no han conseguido aún destruir.” (Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, p. 163).

⁶¹⁷ Cf. Hill, Greg, *op. cit.*, p. 33

bloqueada por barreras de sociales como la riqueza⁶¹⁸. La conjunción de ambas pasiones lleva justamente a poder establecer mecanismo de abstracción que llevan al hombre a identificar en el otro el potencial daño que uno puede percibir⁶¹⁹. De hecho, las reglas morales que el hombre mismo se pone para poder actuar de modo cooperativo parten de la idea de encontrar en el bien ajeno el bien individual. La propuesta de Hill respecto a estas cuestiones es que el establecimiento de un Estado legítimo hace que la matriz de pagos se modifique de la siguiente manera dando paso a lo que llama juego de la fraternidad:

Tabla 3

Juego de la fraternidad

	Cooperar	Traicionar
Cooperar	2.4, 2.4	0.6, 3
Traicionar	3, 0.6	1.2, 1.2

Fuente: Hill, Greg, *Rousseau's Theory of Human Association: Transparent and Opaque Communities*. New York: Palgrave Macmillan, 2006⁶²⁰.

Es preciso explicar el cambio en la matriz de pagos que Hill plantea. Una de las ventajas de un Estado legítimo es que todos los involucrados obtienen un beneficio no solo de pago obtenido por su jugada, sino también del pago obtenido por la jugada del otro involucrado⁶²¹. Hill plantea que para entender como procede dicho mecanismo establece la siguiente formula: $i + (w \times y)$. Sea en este caso i el pago del jugador, y el pago del otro jugador y w una constante que captura el valor que los jugadores le dan al beneficio del otro jugador. Hill modela la cuestión de la siguiente manera. Partiendo de los valores dados en el juego del amor de sí y asignándole a w el valor de 0.2 para ambos jugadores, los valores se modifican de la manera planteada en la Tabla 3⁶²². La idea de Hill es que

⁶¹⁸ “¿Por qué los reyes son despiadados con sus súbditos? Por qué cuentan con no ser nunca hombres. ¿Por qué la nobleza siente un desprecio tan grande por el pueblo? Por qué un noble nunca será pechero.” (Rousseau, Jean Jaques, *Emilio o De la educación*, op. cit., p. 352).

⁶¹⁹ “Imagination is important because it is only after the player have chosen not to lend a helping hand that each may experience the hurt which comes when assistances is denied.” (Hill, Greg, op. cit., p. 32). Uno podría encontrar en esta una comprensión bastante básica del principio de la diferencia planteado en la filosofía política contemporánea por John Rawls, el cual sostiene que una sociedad se legitima en virtud de que esta es aquella en la que los más desfavorecidos se encuentran mejor. Las relaciones entre la obra de Rousseau y el principio de diferencia de Rawls son resaltadas por este último en cf. Rawls, John, *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, Barcelona: Paidós, 2009.

⁶²⁰ Hill, Greg, op. cit., p. 32.

⁶²¹ Cf. *Ibid.*, p.33.

⁶²² Cf. *loc. cit.*

el asignar un valor al beneficio ajeno lleva a que los miembros de la sociedad encuentren mayor motivación a asumir una estrategia cooperativa condicional. Sumados a ello, los posibles desertores verían menos incentivos a traicionar debido a que los beneficios de hacerlo llevan justamente a que se expongan a ser identificados como desertores y los demás decidan no establecer tratos cooperativos con ellos. Para Hill, un Estado de esta naturaleza da lugar a una red de refuerzo a la cooperación compuesta de tres elementos:

(1) reciprocal cooperation produces more equal gains than exploitation; (2) in a community where income is more equally distributed, the range of compassionate identification extends more broadly; and (3) the greater the scope of compassion, the more likely it is that people will cooperate for mutual advantage, which completes what might be called 'a virtuous cycle'.⁶²³

Ahora bien, es necesario detallar como se establecen los mecanismos sociales adecuados para alcanzar que los individuos internalicen el bien ajeno como el bien propio y se garantiza esta ruta de conducta. Según Hill, si bien es cierto que el proyecto filosófico de Rousseau pasa por formar ciudadanos virtuosos que actúan de manera virtuosa en virtud de sus obligaciones morales con sus conciudadanos⁶²⁴, es pertinente sostener que la sociedad propuesta por Rousseau emplea ciertos mecanismos para fortalecer la convicción de los ciudadanos de poner por delante su voluntad particular por sobre la voluntad general. Esta pretensión puede hallarse en el siguiente pasaje de *El contrato social*:

Quien se atreve con la empresa de instituir un pueblo debe sentirse en condiciones de cambiar, por así decir, la naturaleza humana; de transformar cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo mayor, del que ese individuo recibe en cierta forma su vida y su ser; de alterar la constitución del hombre por reforzarla; de sustituir por una existencia parcial y moral la existencia física e independiente que todos hemos recibido de la naturaleza.⁶²⁵

Con estas pretensiones establecidas, debemos volver al problema del *free-rider*. En este caso, para que alguien pueda asumir una estrategia no cooperativa, necesita poder engañar a los demás haciéndoles creer que coopera a pesar de que no lo hace⁶²⁶. Este problema es identificado por Rousseau cuando atiende al hecho de que estas estrategias de engañar a los demás miembros de la sociedad son posibles en Estados grandes donde es difícil identificar estos casos de traición. La idea de Rousseau es justamente que una virtud

⁶²³ *Ibid.*, 34.

⁶²⁴ *Cf. Loc. cit.*

⁶²⁵ Rousseau, Jean Jaques, *Del Contrato social, op. cit.*, p. 77.

⁶²⁶ Una persona no puede traicionar explícitamente a los demás miembros de la sociedad sin recibir un castigo por ello.

propia de los Estados es tener un tamaño tal que todos los miembros de la comunidad manifiestan intenciones transparentes en tanto gran parte de su vida se mantiene en público (ya que es más fácil que todos se conozcan entre ellos)⁶²⁷. Según Hill, la propuesta de Rousseau parte de hacer más fácil la vigilancia pública e incrementa por ello los riesgos de actuar en contra de la voluntad general⁶²⁸. El hecho de estar expuesto a la mirada de los demás modera la conducta del amor propio, pues dicho amor propio no puede inflamarse sin riesgo de llevar al ciudadano a ser castigado o desacreditado públicamente⁶²⁹. Lo interesante de esto es que permite que el amor propio mantenga la pauta de igualdad del contrato sin generar por ello la desigualdad que una sociedad corrompida sí podía producir⁶³⁰.

La cuestión de la mirada pública va de la mano con mecanismos de socialización como las fiestas públicas que justamente llevan a que “cada uno se vea y se ame en los otros, a fin de que así todos estén más unidos”⁶³¹. Es importante resaltar que la sociedad del Estado legítimo es una en la que todos los individuos gozan de márgenes pequeños de privacidad⁶³², de hecho estas consideraciones forman parte de la contraposición de la propuesta de Rousseau respecto a las del liberalismo clásico, al respecto la siguiente cita de Hill es reveladora:

By arranging our public life so as to conceal the quality of our citizenship from one another, we not only protect nonconformists, but also create niches for free riders. Cooperation depends on our ability to recognize one another's real intentions, and insofar as we reject the social conditions necessary for such transparency, choosing instead to live in opaque communities, we must either leave ourselves vulnerable to exploitation or rely upon the state to enforce many of the commitments we make to one another.⁶³³

Pasemos ahora a la posibilidad de una revolución, hay un gran vacío explicativo en la teoría de Rousseau. Por un lado, manifiesta una actitud de desaprobación respecto a la

⁶²⁷ Cf. Hill, Greg, *op. cit.*, p. 35.

⁶²⁸ Cf. *Ibid.*, 36.

⁶²⁹ De hecho, hay experimentos con dilemas del prisionero donde se observa que la tendencia a la cooperación aumenta cuando los involucrados se encuentran frente a frente. Para más detalles, cf. Ostrom, Elinor, “Collective Action and the Evolution of Norms”, en: *Journal of Economic Perspectives*, Vol. 14, N° 3, 2000, pp. 137-158.

⁶³⁰ Cf. Hill, Greg, *op. cit.*, p. 37.

⁶³¹ Starobinski, Jean, *Jean-Jacques Rousseau: La transparencia y el obstáculo*, Madrid: Taurus, 1983, p. 123. Para una discusión más detallada sobre los mecanismos culturales sugeridos por Rousseau para motivar en los miembros de la sociedad la priorización de la voluntad general, cf. Trachtenberg, Zev M., *Making Citizens: Rousseau's Political Theory of Culture*, *op. cit.*; Cohler, Anne M., *Rousseau and Nationalism*. New York: Basic Books, 1970; y Dent, Nicholas, *op. cit.*

⁶³² Hill, Greg, *op. cit.*, p. 40.

⁶³³ *Loc. cit.*

posibilidad de realizar una revolución⁶³⁴; por otro lado, su teoría pareciera sugerir que la revolución es completamente legítima en un Estado en el cual la voluntad general ya no gobierna sino que es una voluntad particular la que ejerce la soberanía⁶³⁵. Para entender adecuadamente la postura de Rousseau respecto a esta cuestión vale la pena ver los pasajes en los que Rousseau desaprueba la revolución. Uno de los pasajes más citados es el siguiente:

Durante los disturbios de la República, estos dos ciudadanos se unieron a partidos contrarios: el hijo al de la burguesía, el padre al de los magistrados, y cuando se recurrió a las armas en 1737, encontrándose en Ginebra vi salir al padre y al hijo armados de la misma casa, uno para subir al ayuntamiento, el otro para dirigirse a su barrio, seguros de encontrarse dos horas después, uno frente a otro, expuestos a degollarse entre sí. Este horrible espectáculo me causó una impresión tan viva que juré no mezclarme nunca en una guerra civil, ni sostener en el interior la libertad con las armas ni con mi persona ni con mi reconocimiento si alguna vez recuperaba mis derechos de ciudadano.⁶³⁶

La anterior cita de Rousseau establece justamente la caracterización de un conflicto interno de facciones. Las facciones formadas llevan al conflicto a personas que poseen diferentes vínculos afectivos cuando se discrepa respecto a lo que es el bien común. Vale la pena tomarse en serio la naturaleza de la situación retratada por Rousseau. La primera característica del conflicto narrado es claramente la formación de dos facciones que contraponen sus intereses y buscan hacer de estos los intereses de todo el conjunto. Ya describimos arriba cómo la formación de facciones hace que el conflicto sea entre dos voluntades particulares, las cuales buscan imponer a la otra su sentido de lo que es bueno para todos. De ahí se entiende por qué Rousseau manifiesta su desaprobación ante este escenario.

Hay un problema con la anterior respuesta y es que Rousseau no está evaluando lo que ambas facciones tienen en consideración a la hora de enfrentarse. Lo que pareciera desaprobar en el fondo es que una busque imponerse a la otra apelando al bien común, no tanto si realmente una de ellas está en lo correcto respecto a este. Imagínese el siguiente escenario. Supongamos que tenemos una sociedad de 5 individuos con las siguientes preferencias:

A: desea K, L y M

⁶³⁴ Cf. Rousseau, Jean Jaques, *Las confesiones*, Madrid: Alianza editorial, 2008, p. 269.

⁶³⁵ Cf. Rousseau, Jean Jaques, *Del Contrato social*, op. cit., p. 82.

⁶³⁶ Rousseau, Jean Jaques, *Las confesiones*, loc. cit.

B: desea L, M

C: desea K, M

D: desea M, N, O

E: desea M, N, O

Asumamos que N y O son incompatibles con K y L. En este escenario, la voluntad general solo puede estar constituida por M. Ahora bien, supongamos que se forman dos facciones, pero en este caso la facción formada por A, B y C defiende que aquello que debe ser objeto de la voluntad general sea K, L y M. Mientras que la facción formada por D y E realmente abogan por que aquello que sea objeto de la voluntad general sea M y no se pronuncia respecto a N y O en virtud de que al ser estas incompatibles con K y L, no hay razón de exigirle a la primera facción que renuncie a sus preferencias⁶³⁷. ¿Por qué Rousseau no apoyaría a la segunda facción si está realmente persigue aquello que es bueno para todos los miembros de la sociedad?

Una respuesta inmediata a esto es que Rousseau realmente ve en el caso narrado hace un momento de *Las confesiones* un conflicto donde ninguna facción pareciera estar en lo correcto respecto a lo que es bueno para todos. Lastimosamente esto es una salida insatisfactoria si se tiene en cuenta que de ser este el caso Rousseau no hubiera sido categórico al sostener que no se involucraría en ninguna guerra civil independientemente del contenido de los intereses involucrados. Al respecto Blaise Bachofen sostiene que Rousseau es escéptico respecto a si en un conflicto de esta naturaleza realmente alguna de las facciones formadas buscan defender la voluntad general⁶³⁸. Si bien Bachofen sostiene algo razonable, pareciera descuidar un pasaje clave de *El contrato social*:

No es que, al igual que algunas enfermedades trastornan la cabeza de los hombres y les privan del recuerdo del pasado, no se encuentre a veces en la duración de los Estados épocas violentas en que las revoluciones hacen sobre los pueblos lo que ciertas crisis hacen sobre los individuos, en que el horror del pasado hace las veces de olvido y en que el Estado, abrasado por las guerra civiles, renace por así decir de sus cenizas, y recupera el vigor de la juventud al salir de los brazos de la muerte.⁶³⁹

⁶³⁷ En esta línea y a propósito de la posterior obra de Marx, una de las caracterizaciones más interesantes realizadas por él sobre la revolución es justamente que los intereses del proletariado como clase abarcan los intereses más generales de la sociedad.

⁶³⁸ Cf. Bachofen, Blaise, "Why Rousseau Mistrusts Revolutions: Rousseau's Paradoxical Conservatism", en: *Rousseau and revolution*, New York: Continuum, 2011, p. 24.

⁶³⁹ Rousseau, Jean Jaques, *Del Contrato social*, loc. cit.

Rousseau está concediendo en dicha cita que las revoluciones pueden tener como efecto la restauración del Estado y el gobierno de la voluntad general. Ahora bien, Rousseau es consiente que esta es una situación excepcional⁶⁴⁰ y que no hay garantías de que el resultado sea ese en todos los casos en que se dé una guerra civil. En este punto vale la pena realizar una aclaración importante: que Rousseau sostenga que no hay garantías de que una revolución tenga el resultado deseado no significa que estas sean en principio incorrectas. De hecho, las primeras líneas de *El contrato social* establecen que, cuando la voluntad general ha sido usurpada y la legitimidad del Estado ha sido perdida, el poder que el gobierno ejerza sobre los súbditos será ilegítimo por lo cual solo podría forzar a estos a obedecer por la fuerza. En dicho caso, ya no existe una obligación moral de obedecer las disposiciones del gobierno. Por ello, Rousseau sostiene que un pueblo en tanto pueda desobedecer y lo logre, no vulnera el contrato social, pues este ya se hallaba disuelto al momento de realizarse la rebelión contra este.

Al mismo tiempo, no toda rebelión contra el gobierno se puede calificar como legítima. Si las medidas aplicadas obedecen al resultado de una deliberación pública saludable, no hay justificación para rebelarse contra el Estado sin dejar de ser parte de este. Las consideraciones realizadas por Rousseau respecto al derecho de vida o muerte parecen sugerir esta cuestión:

Todo malhechor que al atacar el derecho social se convierte con sus fechorías en rebelde y traidor a la patria cesa de ser miembro de ella al violar sus leyes, e incluso le hace la guerra. Entonces la conservación del Estado es incompatible con la suya, es preciso que uno de los dos perezca, y cuando se hace morir al culpable, es menos como ciudadano que como enemigo.⁶⁴¹

Las consideraciones de Rousseau sobre la posibilidad de dar muerte a uno de los miembros de la sociedad se establecen respecto a la amenaza que este suponga para el Estado pensado como un todo. Esto puede rastrearse justamente en el caso de individuos que vayan en contra de las disposiciones de la voluntad general, ya sea desobedeciendo las leyes, pero también a aquellos que aspiren a usurpar el gobierno y hacer de su voluntad particular la ley del Estado. En este contexto, la teoría de Rousseau establece la posibilidad de ejercer la fuerza sobre un individuo o conjunto de individuos.

La posibilidad de la revolución debe ser aquilatada en relación con: a) la búsqueda de la preservación del Estado y el bienestar de todos sus integrantes en el entendido de que, en

⁶⁴⁰ Cf. *Loc. cit.*

⁶⁴¹ *Ibid.*, pp. 70-71.

efecto, se trate de un Estado dispuesto al interés general; b) la búsqueda, motivada por la voluntad general de un Estado donde sus integrantes decidan establecer modificaciones a cómo la sociedad está constituida. En relación con lo segundo, se pone en juego la legitimidad de la revolución. Puede ser que una sociedad haya decidido darle al gobernante el poder de establecer leyes y normas, pero el propio pueblo puede decidir revocarle dicho poder al gobernante. En el caso de que el gobernante se aferre a dicho poder por la fuerza, el pueblo puede retirarlo por la fuerza. Pero también es posible que el gobernante no se resista a perder dicho poder y, por tanto, no se necesite la fuerza.

La fuerza no es una condición necesaria para dar paso a un nuevo tipo de sociedad cuya organización permita el gobierno de la voluntad general. Pero en caso haya personas que se atribuyan el derecho de ejercer la soberanía de manera unilateral y el único modo de retirarlas del poder es la fuerza, Rousseau no desapueba este proceder. En un pasaje del *Emilio*, Rousseau presenta justamente una valoración de la revolución como un hecho aparentemente inevitable en virtud de cómo se encuentran constituidas las monarquías europeas:

Confías en el orden actual de la sociedad sin pensar que ese orden está sujeto a revoluciones inevitables, y que os es imposible prever ni prevenir la que puede afectar a vuestros hijos. El grande se vuelve pequeño, el rico pobre, el monarca súbdito: los golpes del destino ¿son tan raros que podáis contar con quedar exentos del ellos? Nos acercamos al estado de crisis y al siglo de las revoluciones. ¿Quién puede respondernos de lo que será entonces de vosotros? Todo cuanto han hecho los hombres, los hombres pueden destruirlo: no hay más caracteres indelebles que los que imprime la naturaleza, y la naturaleza no hace ni príncipes, ni grandes señores.⁶⁴²

Es claro que Rousseau percibe a la revolución como el resultado de una sociedad en la cual la voluntad general ya no gobierna. Vale la pena subrayar que una de las características más resaltantes de la descripción realizada por Rousseau es el cuestionamiento de los elementos que constituyen lo que es la desigualdad moral. La desigualdad se presenta como un elemento que erosiona la cohesión de un Estado y puede llevar a la muerte del cuerpo social.

Todo lo señalado sobre el problema de la revolución pareciera sostener que esta no es moralmente cuestionable, pero también es importante preguntarnos cuándo el resultado de esta es positivo o negativo. Es claro que una revolución que aspira a desplazar a los antiguos amos para poner otros no hace más que caer en el mismo problema y los nuevos

⁶⁴² Rousseau, Jean Jaques, *Emilio o De la educación*, op. cit., p. 304.

amos pueden ser reemplazados por otros nuevos por la fuerza. Entonces tenemos dos características claves para que la revolución pueda tener el resultado esperado: a) la voluntad general ya no gobierna y se tiene una voluntad particular ejerciendo la soberanía, y b) las desigualdades morales dentro de un Estado llevan a que los miembros de este vean que no se salvaguarda el bien común.

¿Pero realmente podemos establecer dos razones diferentes?, ¿no es posible reducir una a la otra o a una causa común? La respuesta a ambas preguntas remite a cuál es el motivo por el que una sociedad entraría a un conflicto revolucionario si las condiciones de deliberación fueron óptimas. Puede sostenerse que, si los miembros de la sociedad ingresan al proceso de deliberación motivados a decidir respecto a los que es mejor para todos, los errores sean algo poco frecuente y, por tanto, cuando estos ocurran serán corregidos al contemplarse sus consecuencias. La única forma de que estos errores no lleven a una corrección es que los beneficiarios del error desean mantener los beneficios particulares por sobre el perjuicio general.

El núcleo del problema será justamente una voluntad particular guiada por un amor propio inflamado. Una sociedad con desigualdades morales corre justamente el riesgo de que las voluntades particulares desarrollen un amor propio inflamado que demande de los otros el reconocimiento de una posición de superioridad. El daño al proceso de deliberación publica parte del problema que Rousseau identifica en el *Segundo discurso* y por ello las causas de dicho amor propio inflamado deben ser neutralizadas. Ya sea desde el Estado o desde la población civil. Claramente la revolución no garantiza que se alcanzará un proceso de deliberación adecuado, pero si esta ataca las causas que interferían con esto, la revolución podría perseguir aquello que la voluntad general necesita para poder gobernar. Si la propiedad privada sobre los medios de producción se presentaba como uno de estos problemas, entonces una lucha por su abolición sería una lucha por garantizar los medios para disponer de un Estado legítimo⁶⁴³. Con todo esto en consideración es momento de entrar a la discusión sobre la propiedad privada en el Estado legítimo.

⁶⁴³ Si bien aquí la cuestión que nos ocupa es la de las condiciones materiales para la preservación de un Estado legítimo, es necesario añadir la necesidad de considerar el papel de los propios miembros de dicha sociedad, siendo un punto clave el hecho de contar con individuos autónomos. Al respecto, Rousseau señala: “vuestro hijo no debe obtener nada porque lo pida, sino porque lo necesite, no hacer nada por obediencia sino sólo por necesidad; así, las palabras obedecer, mandar quedarán proscritas de su diccionario, y más de deber y obligación”. (*Ibid.*, p. 129). Ahora bien, la autonomía individual es más un resultado del proceso de formación de un hombre que encuentra coincidencia entre los deseos necesarios para su conservación y las facultades necesarias para satisfacerlos (*cf. Ibid.*, p. 115). Partiendo de lo anterior es que Rousseau señala: “El hombre verdaderamente libre no quiere más que lo que puede y hace lo que le

Subcapítulo 3: Concepto de propiedad privada

En los dos subcapítulos anteriores enfrentamos la cuestión del Estado legítimo y cómo es que la voluntad general opera en él. Pero las condiciones para poder hablar de un Estado legítimo pasan por evaluar la postura de Rousseau respecto a uno de los elementos más criticados en el *Segundo discurso*: la propiedad privada. Para entender qué desea sostener Rousseau respecto a la propiedad privada en un Estado legítimo se planteará primero cómo aparece la paradoja de la propiedad en nuestro autor, luego evaluaremos las soluciones a la paradoja que consideramos insatisfactorias, para por último ofrecer una solución más adecuada que parta de considerar en la propuesta de Rousseau la diferencia entre medios de producción y bienes de consumo.

a) Paradoja de la propiedad

place. Ésta es mi máxima fundamental. No se trata más que de aplicarla a la infancia, y todas las reglas de la educación derivarán de ella”. (*Ibid.*, p. 129). Rousseau es enfático en resaltar que el proceso de formación del niño no consiste en pretender razonar con este pues “de todas las facultades del hombre, la razón, que por así decir no es más que un compuesto de todas las demás, es la que se desarrolla con mayores dificultades y más tarde; ¡y de esa quieren servirse para desarrollar las primeras! La obra maestra de una buena educación es hacer un hombre razonable: ¡y pretenden educar a un niño mediante la razón! Es empezar por el final, es querer hacer de la obra el instrumento”. (*Ibid.*, p. 129). El mecanismo clave en el que Rousseau basa su sistema educativo es el que denomina como la “libertad bien regulada” (*Ibid.*, p. 129), es decir la generación de entornos en los cuales niño actué de manera libre, pero que las circunstancias se hallen bajo el control del tutor de modo que este pueda ir regulando el desarrollo de la facultades e inclinaciones del pupilo, manteniéndolo lo más alejado posible de las relaciones de dominación propias de la sociedad. La siguiente cita de Arthur Melzer describe adecuadamente el proyecto educativo de Rousseau: “Growing up in a world strictly bounded by things but not by wills, Emile never learns to use and serve other men but only to recognize necessity and resign himself to it. Evil is thus eliminated at its source: from the start, Emile is prevented from getting caught up in the contradictory and self-augmenting pursuit of social means. Rousseau's project, however, is to create a man who can live healthily even in society, so Emile cannot remain forever sheltered from personal contact and dependence, nor wholly free of amour-propre and the other dangerous desires that necessarily arise in society. Therefore Rousseau employs two further devices. While Emile is still detached from others and able to view them dispassionately, Rousseau teaches him to read hearts and to live in the world of private feelings rather than the false world of public claims. He shows Emile all the weakness that men hide behind their displays of pomp and cheer, and keeps constantly before Emile's eyes the image of human suffering. When Emile eventually enters society, then, his amour-propre is not inflamed by envy but rather soothed by-and even channeled into-pity for the misfortunes of others. Through this proud and generous compassion, Emile is inspired with a love for other men and with a distaste for the attempt to use them; and amour-propre, which is generally the greatest source of personal dependence, is in this way made to fight against it”. (Melzer, Arthur M, *op. cit.*, p. 93.). Una controversia importante respecto al papel de la educación descrita en el Emilio es que la propuesta de esta obra se presenta como indiferente o no se conecta claramente con la necesidad de la existencia de un Estado legítimo (*cf.* Shklar, Judith N., *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969). A su turno, otros autores consideran que ambas obras no solo son compatibles, sino que una mejor comprensión de ambas parte de considerar que el proyecto educativo descrito por Rousseau tiene relevancia para la formación de los ciudadanos del Estado legítimo (*cf.* Neuhauser, Frederick, *Rousseau's Theodicy of Self-Love*, New York: Oxford University Press, 2008). La resolución de esta disputa exegética escapa a los objetivos de esta tesis, mas si hay un elemento clave a considerar es que las consideraciones de Rousseau sobre la formación de un hombre libre resulta atractiva para la presencia de ciudadanos autónomos que actúen de acuerdo con la voluntad general, y en constante rechazo del amor propio inflamado que lleva la dominación de una voluntad particular respecto a otra.

Uno de los temas más desconcertantes para los lectores de Rousseau surge de la siguiente cita del *Discurso sobre la Economía Política*: “Es cierto que el derecho de propiedad es el más sagrado de todos los derechos de los ciudadanos, y es más importante, en ciertos aspectos, que la misma libertad”⁶⁴⁴. El hecho de que Rousseau le confiera tanto peso al derecho de propiedad pareciera contrastarse de manera evidente con la postura de Rousseau sobre la propiedad privada en el *Segundo discurso*. Este hecho ha llevado a que muchos autores califiquen a Rousseau como un pensador incoherente⁶⁴⁵. La paradoja de Rousseau puede establecerse en dos niveles: por un lado, una contradicción en la que la propiedad privada se presenta como la fuente de todo el proceso de degeneración de un Estado y a la vez como el fundamento más importante de un Estado legítimo. Por otro lado, una contradicción práctica respecto a qué es más relevante para Rousseau: la libertad de emplear la propiedad como una persona crea conveniente o la igualdad material de los individuos que forman el Estado.

Ambos aspectos de la paradoja pueden resolverse en base a diferentes estrategias. Pero antes de ver su posible resolución es necesario formular adecuadamente la naturaleza de la contradicción en ambos niveles. Partamos de la tesis de Rousseau acerca de la propiedad privada como un derecho positivo, es decir, la propiedad privada no existe como un derecho natural y por ello no hay una obligación moral de respetarla en sí misma. Ahora bien, a lo anterior se suma que, en el estado de naturaleza, el establecimiento de la propiedad privada tiene como consecuencia que muchos individuos queden privados de ella, debido a que unos individuos se han apoderado de toda la tierra disponible y han dejado una cantidad muy limitada de bienes para la apropiación de generaciones futuras, lo que lleva a estas a optar por la subordinación respecto a los propietarios o a arrebatárselas a estos los medios para su subsistencia. Ante dicha cuestión surge el conflicto del derecho del más fuerte con el derecho del primer ocupante, lo cual lleva a la necesidad de establecer un Estado que proteja la propiedad⁶⁴⁶. Pero el gran problema identificado por Rousseau es que lo que hace el Estado al proteger la propiedad es establecer un derecho positivo que mantiene a un grupo de la sociedad en una posición de dominio y a otro en una posición de subordinación, donde la fuerza ya no es capaz de desplazar a los individuos de sus posesiones. Por lo tanto, dicho Estado tiene como fundamento, no el

⁶⁴⁴ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre la economía política*. Madrid: Tecnos, 1985, p. 34.

⁶⁴⁵ Cf. McAdam, James, “Rousseau: The Moral Dimensions of Property”, *op. cit.* pp. 185-186.

⁶⁴⁶ Cf. *supra*. capítulo 2, subcapítulo 2.

bien de todos los involucrados, sino el bien de los propietarios, lo que no puede servir de fundamento para la constitución de un Estado legítimo.

Si todo lo anterior es cierto, pareciera que una condición necesaria para poder tener un Estado legítimo es desconocer el derecho de propiedad. Los bienes presentes en un Estado no deberían ser propiedad privada sino propiedad pública, de modo que se vele que las relaciones entre los individuos no den lugar a relaciones de subordinación y se garantice la libertad de todos los miembros del Estado. Si todo lo señalado es cierto entonces no se puede establecer el derecho de propiedad privada como un derecho positivo, a lo más se debería permitir a las personas hacer uso de los bienes públicos, pero no hay realmente un derecho a estos. Si el Estado considera conveniente desplazar a un individuo de los bienes de los que dispone al formar parte de la sociedad, ya no hay un derecho de propiedad en sentido estricto. No obstante, Rousseau, en el *Discurso de Economía Política*, pone a este derecho como el derecho fundamental que está a la base del Estado.

En base a lo señalado, podemos brindar dos definiciones preliminares:

- a) Derecho de propiedad: derecho a poder emplear los bienes de los que se dispone del modo en que la persona lo desee sin que se perjudique a otros.
- b) Propiedad pública: bienes de los que se puede disponer por todos los miembros de la sociedad, cuyo uso está regulado en virtud de maximizar el bienestar general y no permitir la desigualdad.

En virtud de esto tengamos en cuenta que la noción de derecho de propiedad conduce a otros problemas. Asumamos que al formarse un Estado todos los individuos pierden los bienes que poseían al ingresar al mismo, y estos son distribuidos equitativamente entre todos sus miembros. Una vez se establece dicha pauta de distribución igualitaria la propiedad pública se transforma en propiedad privada. Si los individuos pueden hacer con su propiedad privada aquello que crean conveniente siempre y cuando dicho uso no cause daño a los demás miembros de la sociedad, entonces este individuo debería poder estar autorizado de poder comerciar con los frutos de su trabajo. Al ser el valor de los frutos del trabajo, un valor indeterminado en el mercado, puede llevar a que ciertos individuos se enriquezcan y que otros se vean empobrecidos. Las diferencias entre ricos y pobres siembran el terreno para que el amor propio inflamado se presente en el hecho de que los ricos se sientan superiores a los pobres y deseen conservar dicha posición y los pobres aspiren a poder ser ricos al ver las ventajas que dicha condición implica para los que lo

son. La necesidad de mantener su posición de privilegio hace que todos aquellos que han logrado enriquecerse en el Estado intervengan políticamente para que su posición de poder se vea consolidada y la riqueza que ostentan puede tranquilamente ingresar en el proceso de deliberación como un elemento que consiga que los desposeídos en su necesidad de subsistir apoyen los intereses de los poderosos. De todo esto se siguen dos consecuencias: por un lado, no se garantiza la autonomía de los pobres en tanto deben subordinar sus intereses a la voluntad de los ricos, y por otro lado es altamente probable que la soberanía sea usurpada por la voluntad general de los ricos.

Uno puede responder a la paradoja sosteniendo que Rousseau, o no cree en el derecho de propiedad, o no cree en la propiedad pública. Si se responde lo primero pareciera que Rousseau se contradice en el *Discurso de Economía Política*, y si se responde lo segundo la caracterización realizada por Rousseau sobre el rol degenerativo de la propiedad privada presentado en el *Segundo discurso* debe ser falsa.

Ante este problema, se puede sostener dos posibles respuestas: la primera es que Rousseau ha cambiado su posición y por lo tanto en un primer momento rechazaba la propiedad privada, pero luego ha decidió aceptarla como elemento clave de una sociedad. o viceversa, es decir, que aceptaba la propiedad privada pero luego de un análisis cuidadoso se dio cuenta que esta debería ser rechazada. Un motivo para aceptar la primera respuesta es que el *Discurso sobre economía política* se publica en el año 1755 y el *Segundo discurso* en el año 1754, pero el problema radica en que la fecha de elaboración de ambos textos aún es motivo de debate y no es posible zanjar la cuestión por una mera comparación de fechas⁶⁴⁷. Por lo que es preferible enfocarnos en el contenido de ambas obras.

La posibilidad de que Rousseau defendiera el derecho de propiedad y luego decidiera cambiar su postura a la sostenida en el *Segundo discurso* en el cual reniega de dicho derecho no se puede sostener. La razón de ello es que en el propio Contrato social, Rousseau sostiene que una de las consecuencias del contrato social es que los individuos

⁶⁴⁷ Una discusión de esta cuestión es presentada por José Candela en el estudio preliminar del *Discurso sobre economía política*. La postura a favor de que el *Segundo discurso* fue elaborado después que el *Discurso de economía política*, es sostenida por René Hubert y señala que en el *Discurso sobre economía política* subsisten elementos de una visión organicista de la sociedad, rechazada como un error en el *Segundo discurso*, y por otro lado que en el *Discurso sobre economía política* está presente una teoría de la sociabilidad natural, rechazada también en el *Segundo discurso*. En defensa de la otra postura Robert Derathé pone en cuestión que haya elementos organicistas en el *Discurso sobre economía política*, y señala que hay elementos de la sociabilidad natural en el *Emilio* culminado en 1760; para más información, cf. Candela, José, “Estudio preliminar” en: *Discurso sobre la economía política*. Madrid: Tecnos, 1985, p. XI.

ganan la propiedad de todo cuanto poseen⁶⁴⁸. El problema radica en que Rousseau sostiene que la posesión consiste en aquello que es fruto de “la fuerza o del derecho de primer ocupante”⁶⁴⁹. Ahora bien, Rousseau apela a que de ambas fuentes de la posesión solo aquella que fue obtenida por medio del derecho de primer ocupante puede convertirse en un derecho positivo⁶⁵⁰, por lo cual Rousseau pareciera mantener una posición en favor del derecho de propiedad. A lo anterior podemos sumar que el derecho de propiedad se presenta como una noción moral clave en el famoso ejemplo de los melones del *Emilio*, donde sostiene que el derecho de propiedad se funda en el derecho de primer ocupante y se enseña al joven Emilio a aprender a respetar la propiedad ajena para que el niño desarrolle la comprensión de lo que es la justicia⁶⁵¹.

Por último, algunas consideraciones sobre la propiedad privada realizadas en *El contrato social*, parecen sugerir el apoyo de Rousseau al derecho de propiedad, pues él señala que la tierra del Estado puede poseerse colectivamente o repartirse⁶⁵². Si es posible una repartición en partes iguales, entonces pareciera que Rousseau concede que es posible que una vez se forme el Estado las personas adquieran un derecho positivo de propiedad privada que les permita a los individuos hacer lo que deseen con aquello que poseen. Parece entonces que no se puede sostener que Rousseau haya partido de aceptar la propiedad privada y luego haya decidido rechazarla.

Pero tampoco parece correcto sostener que la crítica de Rousseau en el *Segundo discurso* puede ser luego rechazada o desestimada cuando Rousseau sostiene que el *Segundo discurso* debe leerse teniendo en cuenta el *Emilio*. Esto parece sugerir que Rousseau considera que ambas obras son consistentes y complementarias:

Todo cuanto pude retener de aquellas multitudes de grandes verdades que en un cuarto de hora me iluminaron bajo aquel árbol, ha sido bien débilmente esparcido en mis tres escrito principales, a saber, ese primer Discurso, el que versa sobre la Desigualdad y el Tratado de la educación, obras las tres que son inseparables y que forman un mismo conjunto.⁶⁵³

⁶⁴⁸ Rousseau, Jean Jaques, *Del Contrato social*, op. cit., p. 53.

⁶⁴⁹ *Loc. cit.*

⁶⁵⁰ *Cf. Ibid.*, p. 55.

⁶⁵¹ *Cf. Rousseau, Jean Jaques, Emilio o De la educación*, op. cit., p. 146. El ejemplo será analizado a detalle en un momento.

⁶⁵² *Cf. Rousseau, Jean Jaques, Del Contrato social*, op. cit., p. 57.

⁶⁵³ Rousseau, Jean Jaques, “Cartas a Malesherbes”, en: *Las ensañaciones del paseante solitario*, op. cit., p. 236.

Si Rousseau no cambia de posición, otra alternativa es sostener que Rousseau se contradice y no lo nota. Si bien esto es posible, es necesario evaluar si realmente ocurre dicha contradicción realizando una lectura cuidadosa de los pasajes antes citados. Pero si se logra construir una interpretación que evite la contradicción o la resuelva, esta debería preferirse a la opción de sostener que Rousseau se contradice, si tenemos en cuenta el principio de caridad hermenéutica⁶⁵⁴.

b) Crítica a las soluciones de la paradoja

Dentro de los autores que sostienen que Rousseau no es inconsistente podemos encontrar a David Siroky, Hans-Jorg Sigwart⁶⁵⁵, Chris Pierson⁶⁵⁶ e Ethan Putterman⁶⁵⁷; todos ellos buscan resolver la paradoja sosteniendo que Rousseau en realidad no realiza una crítica fuerte a la propiedad privada, sino que su objetivo principal es cuestionar la desigualdad y sus efectos negativos para poder contar una sociedad gobernada por la voluntad general.

En el caso de Siroky y Sigwart, sostienen que la propuesta de Rousseau acerca de la propiedad parte de establecer consideraciones prudentiales sobre el derecho de propiedad; pero que en principio el objetivo de su crítica es señalar que debe buscarse que las diferencias económicas que lleven a la subordinación de unos individuos a otros no ocurran, lo cual no implica que la propiedad privada, no exista sino que sus usos estén restringidos. Por ello, para ambos autores, la propiedad privada permite que haya ciertas diferencias económicas tolerables⁶⁵⁸. Por su parte, Pierson resalta que Rousseau posee ciertas inconsistencias que se pueden superar poniendo el énfasis en sus consideraciones sobre la pobreza y la riqueza. La propiedad se presenta como un derecho positivo que tiene como base el derecho de primer ocupante, el cual permite justamente fundar la propiedad privada, que la riqueza y la pobreza se presenten como un problema no hace que Rousseau tenga que rechazar el derecho de propiedad⁶⁵⁹. Por último, Putterman señala que dentro de un Estado gobernado por la voluntad general el principio de reciprocidad lleva a la prohibición de las riquezas exageradas pero permite ciertas

⁶⁵⁴ Cf. Blackburn, Simon, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 59.

⁶⁵⁵ Cf. Siroky, David y Sigwart, Hans-Jorg, "Principle and Prudence: Rousseau on Private Property and Inequality", en: *Polity* Vol. 46, N° 3, 2014, pp. 381-406.

⁶⁵⁶ Cf. Pierson, Chris, "Rousseau and the paradoxes of property", en: *European Journal of Political Theory*, Vol. 12, N°4, 2013, pp. 409-424.

⁶⁵⁷ Cf. Putterman, Ethan, "The role of public opinion in Rousseau's conception of property", en: *History of Political Thought*, Vol. 20, N° 3, 1999, pp. 417-437.

⁶⁵⁸ Cf. Siroky, David y Sigwart, Hans-Jorg, *op. cit.*, p. 401.

⁶⁵⁹ Cf. Pierson, Chris, *op. cit.*, pp. 420-421.

desigualdades⁶⁶⁰. Para Putterman, la propiedad privada se presenta como elemento clave que permite que los individuos puedan seguir formando parte de la sociedad⁶⁶¹.

Podemos resumir las tres propuestas a la siguiente tesis, la de la propiedad privada débil, según la cual la propiedad privada es legítima y debería respetarse si y solo si esta no da lugar a desigualdades que impidan el gobierno de la voluntad general.

La tesis de la propiedad privada débil claramente establece límites a lo que se pueda hacer con lo que se posee. La idea de los tres autores anteriores es justamente negar que en Rousseau la propiedad en realidad es pública y lo que es privado es su uso. Para entender esto podemos establecer un caso paradigmático de propiedad pública que es el aire: el aire es un bien público al que todos los miembros de la sociedad tienen acceso; en ese sentido, nadie puede declarar que el aire le pertenece, pero sí pueden hacer uso de él. Otro ejemplo es el de una plaza pública: las personas pueden hacer uso de dicho bien al ser propiedad de todos los miembros del Estado. Imaginemos que en dicho lugar hay una serie de asientos en los que las personas puedan sentarse. Si bien todos tienen derecho a sentarse en ellos, al ser un número limitado, algunos individuos no podrán sentarse en caso todos deseen hacerlo. En el caso anterior claramente nadie puede proclamar que hay algo injusto en que haya individuos sentados en los asientos, lo que sí puede sostenerse es que en caso uno de ellos se levante uno de los que no tenía asiento pueda tomar su lugar sin por ello incurrir en una injusticia. El hecho de que algo sea un bien público no establece que no puedan ser objeto de uso particular. La cuestión controversial respecto a qué noción de propiedad maneja Rousseau es que parece que sus consideraciones sobre la propiedad son más del carácter de propiedad privada débil que el de propiedad pública.

Los motivos para sostener la tesis de propiedad privada débil parten de las consideraciones de Rousseau acerca de que ningún individuo debe ser lo bastante rico o pobre para venderse o comprar a otro individuo⁶⁶². En dicho caso parece ser que Rousseau está evaluando que el problema no es que la gente tenga distintos bienes, sino que estas diferencias no puedan tener un impacto social significativo a la hora de que se den las deliberaciones en la asamblea. A su vez, la siguiente cita del *Discurso de Economía Política* parece sugerir lo mismo:

⁶⁶⁰ Cf. Putterman, Ethan, *op. cit.*, pp. 425-426.

⁶⁶¹ *Ibid.*, pp. 436-437.

⁶⁶² Cf. Rousseau, Jean Jaques, *Del Contrato social*, *op. cit.*, p. 91.

Así pues, uno de los más importantes asuntos del gobierno consiste en prevenir la extrema desigualdad de las fortunas, pero no incrementando los tesoros de los que los poseen, sino impidiendo por todos los medios que los acumulen; tampoco construyendo hospitales para pobres, sino preservando a los ciudadanos de caer en la pobreza.⁶⁶³

Claramente los defensores de la tesis de la propiedad privada débil aciertan en que la teoría de Rousseau tiene como objetivo evitar la desigualdad económica, y por lo tanto evitar que la gente pueda o enriquecerse mucho o empobrecerse. Pero he ahí el punto controversial de su lectura. Negar la tesis de propiedad privada débil no implica negar la preocupación de Rousseau por el problema de la riqueza y la pobreza. De hecho, la cita anterior lo que sostiene es que se evite por todos los medios que los individuos puedan acumular riqueza es decir que hay severas restricciones a lo que un individuo pueda hacer con lo que posee. La cita anterior establece como preocupación del gobierno que los individuos dispongan de bienes para su subsistencia, de lo que se desprende la preocupación porque no se establezca una propiedad que dé lugar a la generación de riqueza o pobreza.

Para entender por qué el concepto de propiedad privada débil no parece ser lo que Rousseau tiene en mente, veamos el caso del derecho de poder heredar los bienes de padres a hijos. Un defensor del derecho de propiedad débil puede sostener que el *Discurso de economía política* concede la existencia del derecho de heredar bienes de padres a hijos, lo cual contaría en favor de una visión más sustancial del derecho de propiedad. Ahora bien, el motivo por el que esto cuenta en favor de una defensa de la comprensión del derecho de propiedad débil en la teoría de Rousseau es que las regulaciones estatales puedan ayudar a evitar casos en los que dicho derecho pueda conducir a la generación de desigualdades.

Esta lectura lastimosamente solo puede reconstruirse ignorando gran parte de lo sostenido por Rousseau en el *Discurso sobre la Economía política*. La cita de Rousseau es la siguiente:

En general, aunque la institución de las leyes que regulan el poder de disposición de los ciudadanos sobre su propio bien corresponde sólo al soberano, el espíritu de las leyes, que deberán ser aplicadas por el gobierno, aconseja que los bienes familiares se enajenen o salgan lo menos posible de la familia cuando van siendo transmitidos de padre a hijo o de pariente en pariente. Existe una razón cierta de todo ello en favor de los hijos, pues para éstos el derecho de propiedad sería inútil

⁶⁶³ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre la economía política*, op. cit., p. 28-29.

si el padre no les dejara nada, y más aún cuando, por haber contribuido con su trabajo a la adquisición de los bienes del padre.⁶⁶⁴

La anterior cita inicia con una alusión directa a que es la ley la que regula las disposiciones que una persona puede hacer de sus bienes. Esta afirmación no es de naturaleza pragmática sino de principios, es decir que los bienes poseídos se disponen solo en virtud de lo que el soberano determine. La cita no muestra que una persona puede hacer con su propiedad lo que desee en principio y que debido a esto se debe proceder a regular sus usos. Deja, pues, en claro que el ciudadano que posee un bien no tiene derecho a decidir respecto a la herencia de sus bienes, sino que ello corresponde al soberano y la ley que esta elabora⁶⁶⁵. Esto último se refuerza si se toma en consideración el párrafo anterior a la cita ya mencionada:

El derecho de propiedad no se extiende más allá de la vida del propietario, de modo que, desde que muere, su bien deja de pertenecerle, por lo que prescribirle las condiciones bajo las cuales podrá disponer de él, supone en el fondo alterar en apariencia su derecho y no tanto ampliarlo en efecto.⁶⁶⁶

Es clave en esta cita que Rousseau parte de sostener que el derecho de propiedad no permite dar lugar al derecho de poder heredar los bienes poseídos, de hecho la cita anterior no consiste en un argumento de por qué debería regularse la herencia, sino que este no es un derecho que se sigue del derecho de propiedad. Rousseau no parte de evaluar los riesgos o ventajas del derecho de herencia antes de hacer la afirmación de que este no se sigue del derecho de propiedad. Si Rousseau hubiera iniciado señalando que la herencia puede tener un carácter problemático, por lo cual el Estado tiene derecho a prohibirla podría sostenerse la tesis de la propiedad débil. Pero Rousseau parte directamente de negar que la propiedad privada pueda dar paso al derecho de herencia, es decir la libre disposición de los bienes está severamente acotada, no por su utilidad o perjuicios, sino que en principio lo está siempre y por tanto se requiere un argumento de beneficios prácticos para permitirla⁶⁶⁷.

En favor de esto en *El contrato social* Rousseau misma refuerza dicha idea:

⁶⁶⁴ *Ibid.*, pp. 35-36.

⁶⁶⁵ Cf. Wingrove, Elizabeth Rose, *Rousseau's Republican Romance*, New Jersey: Princeton University Press, 2000, p. 93.

⁶⁶⁶ Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre la economía política*, *op. cit.*, p. 35.

⁶⁶⁷ Por un lado, este derecho hace útil el derecho de propiedad justamente para los hijos que vendrían a un mundo sin propiedad. Si no pudieran heredar, su capacidad de acceso a bienes se vería restringida; de modo que la herencia hace valioso el derecho de propiedad para aquellos que no son poseedores de bienes. Por otro lado, Rousseau sostiene que la ausencia de un derecho de herencia genera inestabilidad social, la cual se mitiga por medio del derecho de herencia. (Cf. *ibid.*, p. 36).

Puede ocurrir también que los hombres comiencen a unirse antes de poseer nada y que, apoderándose luego de un terreno suficiente para todos, lo disfruten en común, o lo repartan entre ellos, bien en partes iguales, bien según proporciones establecidas por el soberano. Sea cual fuere la forma en que se haga esta adquisición, el derecho que cada particular tiene a su propio fondo está siempre subordinado al derecho que la comunidad tiene sobre todos, sin lo cual no habría en ella ni solidez en el vínculo social ni fuerza real en el ejercicio de la soberanía.⁶⁶⁸

La cita presentada es clara respecto a una distinción crucial. La cuestión de la adquisición de propiedad está subordinada en principio a las disposiciones del soberano. Que la tierra se distribuya de una forma u otra, no quita que el derecho sobre ella se mantenga en el Estado y lo que sea privado sea el uso más no la propiedad. Claro está que se puede sostener que lo dicho por Rousseau es compatible con la tesis de propiedad débil. Pero la tesis de propiedad débil solo sería interesante si justamente mantiene una esfera de propiedad privada que sea realmente propia de la persona. Si una persona es propietaria en virtud de la asignación del bien por parte del soberano, realmente no es propietaria de este en sentido estricto⁶⁶⁹ por mucho que no lo use para enriquecerse. A más puede seguir conservando su posesión mientras su uso sea coherente con la voluntad general, pero jamás obtiene algo parecido a la propiedad privada débil.

Nótese algo clave en esta caracterización: la caracterización de la propiedad privada como propiedad pública es completamente compatible con los reclamos de Rousseau respecto al problema de la desigualdad económica. Pero no solo ello, sino que mantiene subordinado el uso de los bienes del Estado al derecho de todo el cuerpo social sobre estos. La propiedad puede ser pública, pero el uso es privado. Como en el ejemplo del parque, una persona puede legítimamente estar sentada en una de las bancas del parque, eso no significa que esta le pertenezca, por muy útil que pueda ser para la persona que se encuentre ahí.

Una objeción inmediata a esta caracterización es que Rousseau sí tiene una noción más robusta de propiedad privada y esta se halla justamente en el ejemplo de las habas narrado en el *Emilio*. Toca analizar el ejemplo y ver si realmente cuenta en favor de la tesis de la propiedad débil o más bien ofrece elementos para preferir la tesis de la propiedad pública.

El ejemplo narrado por Rousseau establece una situación en la que el instructor de Emilio lleva al joven a un campo para que siembre unas semillas de habas. El objetivo del

⁶⁶⁸ Rousseau, Jean Jaques, *Del Contrato social, op. cit.*, p. 57.

⁶⁶⁹ Cf. Bertram, Christopher, *Rousseau and the Social Contract*, London: Routledge, 2003, p. 91.

instructor es lograr que Emilio comprenda la naturaleza de la propiedad privada como un resultado del derecho de primer ocupante, pues él se encuentra así mismo como propietario de la tierra debido al trabajo invertido en la siembra de las habas. Luego de ello, en un momento clave del ejemplo, Rousseau relata cómo el joven Emilio encuentra las semillas removidas y el fruto de su esfuerzo destruido⁶⁷⁰. Al buscar al responsable, Rousseau narra que se encuentran con el hortelano Robert que exclama lo siguiente:

¿Sois vosotros quienes así habéis echado a perder mi labor? Yo había sembrado allí unos melones de Malta cuya grana me habían dado como si fuera un tesoro, y con los que esperaba regalaros cuando estuvieran maduros; y por plantar allí vuestras miserables habas ¿habéis destruido mis melones que ya habían nacido y que jamás podré reemplazar? Me habéis causado un perjuicio irreparable, y os habéis privado del placer de comer unos melones exquisitos.⁶⁷¹

En la cita anterior Rousseau pone en boca del hortelano Robert una crítica directa al daño causado por Emilio en tanto se ha dañado el fruto de su trabajo. No apela de manera directa a sostener que esa es su propiedad y que por tanto nadie puede acceder a ella sin su permiso, sino más bien al daño general que causó su intrusión, no solo respecto al hortelano sino respecto a Emilio y el tutor. El énfasis del reclamo está en el fruto del trabajo de Robert y no en la invasión no consentida de la tierra poseída por él. Tal es así que si la acción de Emilio no hubiera perjudicado a Robert el reclamo probablemente no se hubiera realizado en los mismos términos.

Lo mejor viene cuando el tutor pide disculpas ofreciéndose a reparar el daño señalando que “no volveremos a trabajar la tierra sin saber si alguien ha puesto la mano en ella antes que nosotros”⁶⁷². Rousseau pone en boca del tutor una respuesta que llevará al hortelano a replicar que no hay tierra disponible en la zona y que él ha obtenido la suya de su padre⁶⁷³. Ante la respuesta del hortelano, Emilio pregunta si es usual que los cultivos se dañen por el mismo motivo por el cual él dañó el del hortelano, ante lo cual el hortelano enfatiza que todos respetan el trabajo de su vecino y nadie daña los cultivos ajenos de modo que también no se dañen los propios⁶⁷⁴. Hasta este punto es claro que Rousseau está enfatizando el análisis en los productos de la tierra, pero no está apelando a la tierra misma. El respeto a la propiedad ajena nace del hecho de que todos los individuos puedan disponer de una condición igual y, por lo tanto, no se da el caso que otros individuos de

⁶⁷⁰ Cf. Rousseau, Jean Jaques, *Emilio o De la educación*, op. cit., p. 145.

⁶⁷¹ *Ibid.*, p. 146.

⁶⁷² *Loc. cit.*

⁶⁷³ Cf. *Loc. cit.*

⁶⁷⁴ Cf. *Loc. cit.*

la comunidad dañen los cultivos ajenos para plantar los propios. El punto clave del relato es que Emilio replica señalando que él no posee huerto⁶⁷⁵, ante lo cual el hortelano replica que eso no es problema de él y que si vuelve a ocurrir un suceso como el ocurrido en el caso de la siembra de habas, él volverá a retirar lo que sea que Emilio sembrará⁶⁷⁶.

La objeción de Emilio de hecho es muy buena, tal es así que el hortelano no tiene más recurso que apelar a la fuerza, pero no apela a su derecho sobre ella en tanto herencia. Al final la discusión solo concede derecho a Robert sobre el producto del trabajo, pero la cuestión de la tierra no es el eje de la defensa de su derecho a preservar sus melones. Rousseau pone en boca del tutor la posibilidad de un trato que permita a Emilio y a él poder trabajar la tierra a cambio de darle parte del producto al hortelano, pero este decide no aceptar y permitirle usar parte de la tierra a cambio de nada, bajo condición de que no dañe de nuevo sus sembríos. Es curioso porque el hortelano no acepta el trato propuesto por el tutor. Rousseau en este caso parece estar buscando evitar que el joven Emilio entre en un conflicto respecto a los frutos de su trabajo ¿Qué derecho tiene el hortelano de reclamar el fruto del trabajo de Emilio si este no estropea el suyo? El hortelano pareciera responder ello en consideración de la objeción de Emilio; este también podría cuestionar el derecho del hortelano a poder disponer de la tierra, si este derecho le imposibilita a este poder trabajarla para poder obtener bienes.

Acá está la cuestión clave del asunto tanto Emilio y el hortelano no tienen mayor derecho sobre la tierra. Uno la ocupó primero, pero Emilio no tiene por qué respetar la posesión del hortelano y si ello fuera el caso podrían verse enfrascados en un conflicto irresoluble. La lección del tutor solo busca que Emilio entienda el valor del respeto del trabajo ajeno, no de la propiedad de la tierra. Tal es así que el mismo Rousseau establece que el pasaje solo pretende enseñar eso y no ir más allá:

Vemos que la idea de propiedad remonta naturalmente al derecho de primer ocupante por el trabajo. Esto es claro, nítido, simple, y siempre está al alcance del niño. De ahí al derecho de propiedad y a los intercambios no hay más que un paso, tras el que hay que detenerse en seco⁶⁷⁷.

⁶⁷⁵ Cf. *Loc. cit.*

⁶⁷⁶ Cf. *Loc. cit.*

⁶⁷⁷ *Ibid.*, p. 147. Llama la atención que Rousseau sostenga que una vez se pasa de la idea de propiedad al derecho de propiedad se debe parar en seco. Para entender esto debemos tener en cuenta que el derecho de propiedad como derecho recién es tematizado en el libro III del *Emilio*. Al respecto señala: “La igualdad convencional entre los hombres, muy distinta a la igualdad natural, vuelve necesario el derecho positivo, es decir el gobierno y las leyes. Los conocimientos políticos de un niño deben ser nítidos y limitados: no debe conocer del gobierno, en general, sino lo que se refiere al derecho de propiedad, del que ya tiene

La discusión es sobre lo que realmente es propiedad privada y qué no lo es. Para Rousseau, si este concepto tiene sentido, es solo respecto al fruto del trabajo de los hombres, pero no respecto a la tierra que lo permite. Tenemos entonces una evaluación que claramente diferencia en Rousseau dos tipos de bienes diferentes. Por un lado, aquellos que pueden ser el resultado del trabajo y, por otro, aquellos que son la fuente que lo permite. Los primeros claramente le pertenecen a la persona y sobre ellos puede reclamar un derecho exclusivo, mientras que los segundos no se hayan fundamentados en nada más que los títulos positivos brindados por la comunidad. Entonces podemos decir que si Rousseau tiene una noción de propiedad privada débil es solo respecto a los frutos de su trabajo.

La razón anterior se refuerza en consideración de que Rousseau en la Segunda parte del *Segundo discurso* recalca que los hombres están perdidos si olvidan que los frutos de la tierra son de todos, pero la tierra no es de nadie. Podemos darnos cuenta de este modo que los matices de Rousseau acerca de la propiedad están puestos fundamentalmente en el resultado del trabajo, pero no en los medios para producirlo. En ese sentido podemos reconocer que hay una distinción entre bienes producidos y medios de producción. Esta distinción es la que debemos tener en consideración a la hora de evaluar la teoría de Rousseau sobre la propiedad privada.

c) Resolución de la paradoja

La condición inicial para poder entender la posición de Rousseau sobre la propiedad privada es su cláusula contractual. Las personas entran a formar parte de un Estado por medio de la enajenación de todos sus derechos. Esto incluye el derecho del más fuerte y el derecho de primer ocupante. Una vez las personas forman parte del Estado no pueden ni siquiera reclamar su vida⁶⁷⁸. Todos están dispuestos a seguir los lineamientos de la voluntad general y, por lo tanto, encuentran en ella materializados sus propios intereses.

alguna idea”. (Cf. *ibid.*, p. 296). Luego pasa a hablar de cómo del derecho de propiedad se sigue el ejercicio del comer y el intercambio, a partir del empleo del dinero. Justo una vez explica este proceso Rousseau señala lo siguiente: “No vayáis más adelante ni entréis tampoco en la explicación de los efectos morales de esa institución. En todo, importa exponer bien los usos antes de mostrar los abusos. Si pretendierais explicar a los niños cómo los signos hacen descuidar las cosas, cómo los países ricos en dinero deber ser pobres en todo, trataríais a esos niños no sólo como a filósofos sino como a hombres sabios, y pretenderíais hacerles entender lo que incluso pocos filósofos han logrado comprender.” (*Ibid.*, p. 297). De este modo, queda claro a qué se refiere Rousseau cuando señala que luego que se explique a Emilio en qué consiste el derecho de propiedad y los intercambios, debe pararse en seco. Esto no significa que Rousseau este brindando una legitimación de dichos derechos, solo está explicando cómo se instituyen, sin evaluar su legitimidad.

⁶⁷⁸ Cf. Rousseau, Jean Jaques, *Del Contrato social*, op. cit., p. 69.

La voluntad general no puede disponer para ellos algo que sea un perjuicio para ellos, si este es el caso entonces dicha voluntad no es la voluntad general.

Vale la pena explicar brevemente en que consiste el derecho de vida y muerte. Rousseau sostiene al respecto que no es claro en qué consiste la transferencia del derecho a disponer de la propia vida⁶⁷⁹. Rousseau al respecto sostiene que esta transferencia parte del siguiente principio: “todo hombre tiene derecho a arriesga su vida para conservarla”⁶⁸⁰. Este principio claramente parte del amor de sí, el cual lleva a los hombres a perseguir la prolongación de su vida. En ese sentido, si una persona ante el riesgo de perder la vida decide asumir otro riesgo con menor probabilidad de acabar con su vida, entonces el hombre estaría actuando legítimamente⁶⁸¹. El ejemplo que pone Rousseau es el de un hombre que decide saltar desde una ventana para escapar de un incendio. Si el contrato social busca como fin que todos los miembros que lo conformen se preserven, entonces dentro de los medios legítimos para la preservación de estos puede encontrarse el riesgo de que diferentes particulares dentro del contrato puedan ver expuesta la preservación de su vida. Al respecto Rousseau señala:

Quien quiere conservar su vida a expensas de los demás debe darla también por ellos cuando hace falta. Ahora bien, el ciudadano no es ya juez del peligro al que la ley quiere que se exponga, y cuando el príncipe⁶⁸² le ha dicho: es oportuno para el Estado que mueras, debe morir; puesto que sólo con esa condición ha vivido seguro hasta entonces, y dado que su vida no es sólo un beneficio de la naturaleza, sino un don condicional del Estado.⁶⁸³

Es clave en la cita anterior el final, donde Rousseau resalta que la propia preservación de los miembros del contrato solo es posible por medio de la existencia del Estado legítimo. Ahora bien, dichos riesgos pueden ser de los individuos que actúan como fuerza defensiva del Estado, pero esta valoración del derecho de muerte, es más interesante cuando Rousseau lo analiza en el caso de criminales:

La pena de muerte infligida a los criminales puede considerarse poco más o menos bajo el mismo punto de vista: para no ser víctima de un asesino es por lo que consiente en morir si uno se convierte en ello. En ese contrato, lejos de disponer de su propia vida, no se piensa más que en garantizarla, y no es de presumir que alguno de los contratantes premedite entonces hacerse colgar.⁶⁸⁴

⁶⁷⁹ Cf. *Loc. cit.*

⁶⁸⁰ *Loc. cit.*

⁶⁸¹ Cf. *Loc. cit.*

⁶⁸² Vale aclarar que el príncipe en Rousseau es el magistrado encargado en aplicar las leyes (cf. *Ibid.*, p. 97).

⁶⁸³ *Ibid.*, p. 70.

⁶⁸⁴ *Loc. cit.*

Para Rousseau todo miembro de la sociedad que desobedece las leyes en un Estado legítimo está poniéndose a sí mismo en la posición de ser objeto de aplicación de la misma. Ante una posible objeción que sostenga que esto implica el riesgo de totalitarismo⁶⁸⁵, vale la pena resaltar que este análisis corresponde al Estado legítimo y que las personas que forman la sociedad son todas participes de la soberanía, de modo que hay un adecuado ejercicio de la voluntad general, siempre y cuando esta ha sintetizado adecuadamente los intereses de todos los involucrados. Si esto no ha sido logrado, entonces claramente no hay una voluntad general⁶⁸⁶. Por ello, la persona que en un Estado como el descrito es condenada a muerte no es porque el Estado actúe buscando perjudicarlo, sino que él mismo estaría dispuesto a avalar las leyes que los sancionan, si el acto hubiera sido cometido por otra persona y esta debiera ser sancionada⁶⁸⁷. A diferencia de la aproximación de Hobbes donde el criminal jamás puede ser obligado a no resistirse al castigo⁶⁸⁸, Rousseau ya parte de sostener que la individualidad materializa sus interés en la colectividad en tanto ciudadano. La entrega de todos los derechos es completa, y lo que espera cada uno de los ingresantes al contrato es reencontrar aquello que no tenían seguro en estado de naturaleza, esto es: libertad, vida y bienes⁶⁸⁹.

⁶⁸⁵ Cf. Talmon, J.L., *The Origins of Totalitarian Democracy*, op. cit.

⁶⁸⁶ Jason Neidleman ofrece un desarrollo más detallado en contra de interpretar a Rousseau como un precursor del totalitarismo y sostiene que sus postulados no llevan necesariamente al régimen del terror de la revolución Francesa. Para más información, cf. Neidleman, Jason, *The General Will Is Citizenship*, New York: Rowman & Littlefield, 2001.

⁶⁸⁷ “Todo malhechor que al atacar el derecho social se convierte con sus fechorías en rebelde y traidor a la patria cesa de ser miembro de ella al violar sus leyes, e incluso le hace la guerra. Entonces la conservación del Estado es incompatible con la suya, es preciso que uno de los dos perezca, y cuando se hace morir al culpable, es menos como ciudadano que como enemigo”. (Rousseau, Jean Jaques, *Del Contrato social*, op. cit., pp. 70-71). Ahora bien, párrafos más adelante Rousseau matiza la crudeza de su exposición señalando que el objetivo del gobierno no es aniquilar a todo criminal, sino que esto debe perseguirse solo cuando no se pueda preservar la existencia de este sin peligro para toda la sociedad; de hecho, desapueba de modo tajante el empleo de los suplicios que para él son solo una muestra de debilidad del gobierno (cf. *ibid.*, p. 71). Por último, al respecto vale la pena añadir que Rousseau sostiene que un Estado bien gobernado es uno donde hay pocos castigos y ello debido a la poca cantidad de criminales (cf. *ibid.*, pp. 70-71). Las relaciones de esta evaluación sugieren que, para Rousseau, el crimen tiene un núcleo social que lo motiva, ya sea debido al amor propio inflamado o a la ausencia de satisfacción de necesidades básicas que lleva inevitablemente a la ruptura de las leyes.

⁶⁸⁸ Cf. Hobbes, Thomas, *Leviatán: o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, op. cit., p. 193. Uno podría objetar que la resistencia al castigo es fruto de la ruptura del contrato propia de la acción criminal, lo que pone en cese la obligación del criminal de aceptar el castigo y hace legítima la resistencia. Esto último solo sería posible para Rousseau si la persona ya no se asume como miembro de la sociedad, y por tanto se presenta como un agente externo a dicha sociedad. Pero si la persona aún se considera parte de la misma en tanto pueda ampararse a derechos o garantías provenientes del Estado, el individuo está de acuerdo con aceptar el castigo que la voluntad general determine respecto a su afrenta.

⁶⁸⁹ Se puede considerar que este análisis nos lleva a contemplar una enajenación incluso de la propia voluntad. Ante esto vale la pena señalar que el hombre no renuncia a su voluntad particular, pero si esta entra en conflicto con la voluntad general (en la cual también se haya su propio beneficio), este debe preferir la protección de la voluntad general. Aun si ir en contra de la voluntad general le genera un beneficio individual mayor (como ocurre en casos de corrupción), las propias cláusulas que preservan la existencia

De vuelta sobre la cuestión de la propiedad, una vez formado el Estado, este es el único que posee la propiedad sobre toda la tierra en la que opera, como lo señala Rousseau en esta cita:

Ya vemos cómo las tierras de los particulares reunidas y continuas se convierten en territorio público, y cómo, extendiéndose de los súbditos al terreno que ocupan, se convierte el derecho a la vez en real y personal; lo cual pone a los poseedores en una dependencia mayor, y hace de sus fuerzas mismas las garantías de su fidelidad.⁶⁹⁰

Es importante el énfasis en el procedimiento descrito por Rousseau, los bienes que los particulares poseían antes de dar inicio al contrato social pasan a ser poseídos por el soberano y por ello se convierten en bienes públicos. Uno podría objetar que bajo estas condiciones nadie aceptaría ser parte de una sociedad pues perdería aquello que poseía sin ella, pero Rousseau señala que en realidad no tenían ninguno derecho sobre aquello que poseían. Tal es así que incluso el procedimiento de entrega de los bienes al soberano no hace de esta propiedad privada en sentido estricto. Véase la siguiente cita:

No es que por este acto la posesión cambie de naturaleza al cambiar de manos, y se convierte en propiedad en las del soberano; pero como las fuerzas de la ciudad son incomparablemente mayores que las de un particular, la posesión pública es de hecho más fuerte y más irrevocable, sin ser más legítima, al menos para los extranjeros.⁶⁹¹

Es claro en este punto que la constitución del contrato evidencia que la propiedad conferida al Estado y luego asignada a los miembros de la sociedad, no constituye un derecho legítimo para otra sociedad. De hecho, la anterior cita refuerza la idea de que la propiedad pasa a ser propiedad pública en tanto se haya subordinada a la gestión y decisiones del soberano. Esto Rousseau lo confirma líneas más adelante: “El Estado es,

del contrato del que este individuo es parte prohíben el beneficio a costa de los demás. Todo individuo que pasa a formar parte del Estado legítimo tiene esto en cuenta al momento de reconocerse a sí mismo como parte indivisible de una comunidad política de intereses coordinados. Ante esta cuestión, se podría objetar que no es claro el beneficio a costa de los demás de evitar la muerte en caso esta haya sido decretada. En este caso, debemos tener en cuenta que Rousseau solo considera que la muerte es una sanción correspondiente a un criminal cuya existencia amenaza la existencia del Estado legítimo. Claramente, si el bien particular se materializa en el bien común, la resistencia y evasión del castigo representa la posibilidad de poder ser una amenaza constante para el vínculo social. Dicha comprensión del vínculo social ha llevado a poder rastrear en la obra de Rousseau elementos desarrollados posteriormente por teóricos como Durkheim. Para mayor información al respecto, cf. Alvaro, Daniel, “La metáfora del lazo social en Jean-Jacques Rousseau y Émile Durkheim”, en *Papeles del CEIC*, vol. 2017/1, papel 173, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), UPV/EHU Press, <http://dx.doi.org/10.1387/pceic.15726>.

⁶⁹⁰ Rousseau, Jean Jaques, *Del Contrato social*, op. cit., p. 56. Énfasis añadido por el autor de la tesis.

⁶⁹¹ *Ibid.*, p. 54.

respecto a sus miembros, amo de todos sus bienes por el contrato social, que en el Estado sirve de base a todos los derechos.”⁶⁹²

En ausencia del reconocimiento público de estos derechos, lo único que garantiza la posesión de un bien es el derecho del más fuerte, el cual ya evaluamos por que no puede crear obligaciones morales⁶⁹³, Rousseau al respecto señala:

Lo que de singular hay en esta enajenación es que, lejos de despojar de sus bienes a los particulares al aceptarlos, no hace más que asegurarles su legítima posesión, cambiar la usurpación en un derecho verdadero, y el usufructo en propiedad. Considerados entonces los poseedores como depositarios del bien público, respetado sus derechos por todos los miembros del Estado y sostenidos con todas sus fuerzas contra el extranjero.⁶⁹⁴

Es importante comentar esta cita para evitar confusiones. Vista aisladamente podría servir en favor de la tesis de propiedad débil. Por ello tengamos en cuenta lo siguiente. Ya Rousseau dejó claro párrafos antes que el derecho sobre todos los bienes de los súbditos corresponde en último término al soberano. Ante el establecimiento del contrato social, estos bienes son justamente calificados como usurpaciones convertidas en derechos positivos ya que no son derechos naturales. Ahora bien, Rousseau califica a estos bienes como propiedad en tanto son bienes conferidos para el disfrute particular. El hecho de que un bien que es de naturaleza público pase a ser disfrutado por un individuo no hace de esto propiedad privada en sentido estricto. Un defensor de la tesis de propiedad privada débil puede criticar esto sosteniendo que la cita da lugar a entender que el establecimiento del Estado da lugar a un derecho positivo de propiedad privada débil y que la propiedad pública no subsiste una vez hecha la asignación. En respuesta, solo basta citar un pasaje que aparece en el Proyecto de Constitución para Córcega, donde Rousseau resalta que el derecho que cada particular tiene a sus bienes está subordinado al derecho de la comunidad sobre todos los bienes de esta, y menciona que el Estado es en última instancia dueño todo lo que en él hay:

Lejos de querer que el Estado sea pobre, me gustaría, por el contrario, que posea *todo* y que cada individuo comparta la *propiedad común* solo en proporción a sus servicios. La adquisición de José, en nombre del rey, de todas las propiedades de

⁶⁹² Loc. cit.

⁶⁹³ Al menos dentro de relaciones entre individuos, lastimosamente la tesis de Rousseau deja abierta la puerta a que estos derechos no sean respetados por otros Estados. Esta parece ser una consecuencia inevitable de su teoría, y no es objeto de esta tesis entrar a reflexionar acerca de sus implicancias. Solo basta decir que la subordinación de un pueblo por medio de la fuerza carece de legitimidad porque la fuerza no constituye derecho, por los argumentos ya brindados en *supra* capítulo 2, subcapítulo 3, y capítulo 3, subcapítulo 1.

⁶⁹⁴ Rousseau, Jean Jaques, *Del Contrato social, op. cit.*, p. 57.

los egipcios, habría sido algo bueno si no hubiera hecho demasiado o demasiado poco. Pero, sin entrar en especulaciones que me llevarían demasiado lejos de mi objeto, es suficiente aquí explicar mi idea, que no es destruir la propiedad particular *absolutamente*, ya que eso es imposible, sino confinarla dentro de los límites más estrechos posibles; para darle una medida, una regla, una rienda que la contenga, la dirija y la subyugue, y la mantenga siempre subordinada al bien público.⁶⁹⁵

Una vez se ha formado el Estado aquello que las personas poseen es protegido por todos sus miembros ganando con ello reconocimiento público, pero esto solo debido a la función social que la propiedad desempeña para la comunidad. Estas consideraciones excluyen inmediatamente un contrato lockeano en el que se pueda proteger la propiedad sobre extensas proporciones de territorio o como un derecho natural. De hecho, uno puede notar que la crítica de Rousseau a la riqueza y la pobreza, parte por tener como elemento fundacional el hecho de que la asignación de bienes no solo se haga, sino que se mantenga en una proporción razonable. Esta condición se ve claramente cuando Rousseau describe el derecho de primer ocupante.

Rousseau describe el derecho de primer ocupante como un derecho derivado del derecho natural a la vida; este por lo tanto se funda en el amor de sí⁶⁹⁶. No obstante, el hecho de que todos los hombres tengan derecho a garantizar su propia existencia, no implica que sean propietarios de algún bien específico solo por ello. Rousseau pone ciertas condiciones para dicho derecho para que no entre en conflicto con el derecho natural a la vida de los otros:

- 1) Que el terreno no esté habitado aún por nadie⁶⁹⁷.
- 2) Que se ocupe la cantidad necesaria para subsistir⁶⁹⁸.
- 3) Que se tome posesión del terreno por medio del trabajo⁶⁹⁹.

⁶⁹⁵ Rousseau, Jean Jaques, “Constitutional Project for Corsica”, en: *Collected Works of Jean-Jacques Rousseau*, United Kingdom: Delphi Classics, 2017, p. 816. Traducción del autor. La cita en frances es la siguiente: “Loin de vouloir que l’État soit pauvre, je voudrais, au contraire, qu’il eût tout, et que chacun n’eût sa part aux biens communs qu’en proportion de ses services. L’acquisition de tous les biens des Égyptiens, faite au roi par Joseph, eût été bonne s’il n’eût fait trop ou trop peu. Mais, sans entrer dans les spéculations qui m’éloignent de mon objet, il suffit de faire entendre ici ma pensée, qui n’est pas de détruire absolument la propriété particulière, parce que cela est impossible, mais à la renfermer dans les plus étroites bornes, de lui donner une mesure, une règle, un frein qui la contienne, la dirige, qui la subjuge et la tienne toujours subordonnée au bien public.” (Rousseau, Jean Jaques, “Projet de constitution pour la Corse” en: *Oeuvres complètes*, Paris: Gallimard, 1959, p. 931).

⁶⁹⁶ “Todo hombre tiene naturalmente derecho a todo cuanto le es necesario.” (Rousseau, Jean Jaques, *Del Contrato social*, *op. cit.*, p. 55).

⁶⁹⁷ Cf. *Loc. cit.*

⁶⁹⁸ Cf. *Loc. cit.*

⁶⁹⁹ Cf. *Loc. cit.*

En estado de naturaleza, Rousseau ya contempla que la gente al hacer producir la tierra tome posesión de facto sobre ciertos bienes. Pero eso no significa que tengan un derecho natural a ellos. Las personas no están obligadas a respetarlo incluso cumpliendo las condiciones anteriormente señaladas⁷⁰⁰. Por ello, lo que plantea Rousseau es una condición de ingreso en la que los que pasen a formar parte del Estado no pueden proclamarse poseedores de bienes que excedan lo que las condiciones de primer ocupante establecen. No se pueden tomar los contratos como si fueran derechos naturales. Los bienes serían así un derecho estrictamente positivo sometido a las disposiciones de la voluntad general. Rousseau establece esto cuando señala que la propiedad privada sobre los medios de producción está sometida a variaciones en su distribución en virtud de las disposiciones de la voluntad general⁷⁰¹. Como señala Bertil Fridén: “Rousseau tried to develop a philosophy for a truly democratic economy, it is logical that he leaves the choices to the citizens, not to be prescribed by philosophy”⁷⁰².

Lo que Rousseau establece cuando señala que el derecho de propiedad sirve de base a todos los demás es el derecho a que los bienes de los que se puede disponer no sean usurpados o arrebatados por los particulares del Estado. No se establece con ello limitaciones a lo que el soberano pueda disponer respecto a dichos bienes.

Podemos plantear en base a esto dos cuestiones clave: Por un lado, Rousseau considera que los medios de producción no son propiedad privada ni en un sentido amplio ni en un sentido limitado. La propiedad está inevitablemente ligada a las disposiciones de la voluntad general. Por otro lado, los frutos del trabajo de los particulares, lo que podríamos llamar bienes producidos pasan a ser poseído exclusivamente por los que lo produjeron en un sentido limitado. No se puede hacer con ellos lo que se desee como por ejemplo dar lugar a negociaciones que permitan a una persona poder enriquecerse.

Nadie tiene derecho a poder enriquecerse porque no hay un derecho de propiedad privada. Incluso en los bienes producidos, la propiedad se haya limitada a las disposiciones de la voluntad general. La voluntad particular está limitada a este respecto junto con la propiedad privada, pero el motivo por el cual existe dicha limitación es la ausencia de una noción de propiedad en sentido estricto.

⁷⁰⁰ Esto fue desarrollado con mucho detalle en *supra* capítulo 2, subcapítulo 2.

⁷⁰¹ Cf. Rousseau, Jean Jaques, *Del Contrato social*, *op. cit.*, p. 57.

⁷⁰² Fridén, Bertil, *Rousseau's Economic Philosophy - Beyond the Market of Innocents*. *International Archives of the History of Ideas 159*, Sweden: Springer Netherlands, 1998, p. 17.

Podemos establecer las siguientes tres condiciones de apropiación:

- a) Condición sobre medios de producción: se tiene derecho positivo a usar un medio de producción X por parte de un sujeto Z si y solo si el sujeto Z es el primer ocupante de la tierra y su uso no entra en conflicto con la voluntad general.
- b) Condición sobre los bienes de consumo: se tiene derecho positivo a usar un bien de consumo X por parte de Y si y solo si el uso de dicho bien no entra en conflicto con la voluntad general.
- c) Cláusula de riqueza: si un medio de producción X o un bien de consumo Y dan lugar al enriquecimiento de un sujeto Z, entonces la persona pierde los derechos positivos sobre X o Y.

La importancia del derecho de propiedad radica en cómo este facilita la supervivencia de los miembros del Estado. De hecho, tan importante es el derecho de propiedad que el Estado necesita tener un fuerte control sobre este para garantizar que todos los individuos puedan disponer de sus beneficios⁷⁰³. El sistema económico descrito por Rousseau en el *Discurso sobre economía política* parte de la gran importancia de la propiedad, pero jamás legitima o está cerca de legitimar una propiedad privada alejada de la interferencia del Estado.

Esto conduce directamente a evaluar cuál es la posición de Rousseau respecto al uso de la propiedad para la producción de mercancías. Autores como Starobinski sostienen que lo que Rousseau busca defender es una economía autárquica en la que los bienes se produzcan para el consumo y no para el comercio⁷⁰⁴. Uno de los puntos clave acerca de la defensa de una noción de propiedad privada en sentido fuerte es que esta conducía al riesgo de enriquecimiento, vale la pena tener en consideración los siguientes argumentos de oposición a una economía de mercado desde nuestro autor.

Partamos de establecer que, cuando se habla de una oposición de Rousseau al mercado, hablamos de un rechazo a que los bienes se conviertan en mercancía y por lo tanto a la constitución del valor de cambio de estas⁷⁰⁵. Tomemos en cuenta la siguiente cita:

Nunca me pareció el dinero algo tan precioso como dicen. Es más, ni siquiera me ha parecido nunca muy cómodo; por sí mismo no sirve para nada; hay que

⁷⁰³ Cf. Reeve, Andrew, *Property*, London: Macmillan Education Ltd., 1986, p. 108.

⁷⁰⁴ “But the accumulation rests proportionate to the needs of a community whose only economic goal is to suffice to itself. One does not work in order to get rich, but only to make oneself independent”. (Starobinski, Jean, *op. cit.*, p. 130).

⁷⁰⁵ Cf. Fridén, Bertil, *op. cit.*, p. 40.

transformarlo para gozar de él; hay que comprar, regatear, ser engañado a menudo, pagar bien y ser mal servido. Querría una cosa de buena calidad, y con dinero estoy seguro de conseguirla mala. Pago caro un huevo fresco, y está pasado; una fruta espléndida, y está verde; una mujer, y está echada a perder. Me gusta el buen vino, pero ¿dónde comprarlo? ¿En la tienda de un vendedor de vino? Haga lo que haga me envenenará. ¿Quiero ser, por encima de todo, bien servido? ¡Cuántas preocupaciones, cuantos apuros! Tener amigos, corresponsales, dar comisiones, escribir, ir, venir, esperar, y con frecuencia para terminar siendo engañado. ¡Cuántas pesadumbres con mi dinero! Lo temo más de lo que me gusta el buen vino.⁷⁰⁶

El gran problema de un intercambio de mercado es que implica el riesgo del engaño a la hora de adquirir un bien. En ese sentido, Rousseau da cuenta de que en los intercambios del mercado hay una clara asimetría en el acceso a la información acerca de la calidad del producto que se adquiere en el mercado⁷⁰⁷. Dicho problema no se da cuando los bienes son solo bienes de uso, como señala Bertil Fridén: “In Rousseau's case, the seller who knows the quality of his product, like the girl knowing her virtue, can exploit the poor uninformed buyer.”⁷⁰⁸ Ahora Rousseau menciona hacia el final de la cita que la superación de la ausencia de información llevaría a que el potencial comprador deba realizar una serie de esfuerzos extra que hacen que el valor que tenía dicho producto antes de ser adquirido se incremente. Por ejemplo, si el bien vino costaba en el mercado un monto A, el hecho de que la persona pueda aspirar a tener suficiente información de que realmente hay una coincidencia entre dicho monto A y el valor de producto, la persona tendría que invertir dinero y tiempo para conocer esta información, de modo que el valor A debiera incrementarse en relación al dinero y tiempo invertidos en superar el problema de la asimetría de la información⁷⁰⁹.

Respecto al problema de la asimetría de información, uno podría sostener que Rousseau está manifestando una mera preferencia personal, pero nada está más lejos de la realidad. Si la asimetría de información permite un intercambio que tiende a ser más ventajoso para

⁷⁰⁶ Rousseau, Jean Jaques, *Las confesiones*, op. cit., p p. 66-67.

⁷⁰⁷ Cf. Fridén, Bertil, op. cit., p. 42.

⁷⁰⁸ *Loc. cit.*

⁷⁰⁹ El problema de la asimetría de información también es presentado por Rousseau en *El Emilio* cuando el tutor le muestra a Emilio cómo en el caso de los productos destinados al comercio se puede observar una menor calidad. La siguiente cita del Emilio muestra esto: “Tras pensar un poco, adopté mi decisión. Envié a buscar vino a la bodega del dueño de la casa, y a por otro vino de ocho sueldos a la tienda de un vinatero. Puse en un frasquito la disolución de álcali fijo; luego, teniendo delante de mí, en dos vasos, los dos vinos diferentes, le hablé así: ‘Se falsifican muchos géneros para hacerles parecer mejores de lo que son. Esas falsificaciones engañan a la vista y el gusto, pero son perjudiciales y vuelven la cosa falsificada peor, con su bella apariencia, de lo que era antes’”. (Rousseau, Jean Jaques, *Emilio o De la educación*, op. cit., p. 285).

quien ofrece una mercancía en el mercado, es altamente probable que el individuo que la adquiriera termine en una situación peor que el vendedor de la mercancía.

Fridén identifica en la filosofía de Rousseau que sus observaciones para el rechazo del mercado se complementan con su valoración de los precios de los productos que se haya en él. Rousseau percibe que una de las consecuencias extrañas del mercado es que a menor utilidad de un bien el precio de este tiende a aumentar. Al respecto Rousseau señala:

Hay una estimación pública que se aplica a las diversas artes en razón inversa de su utilidad real. Esta estimación se mide directamente por su inutilidad, y es necesario que sea así. Las artes más útiles son las que menos ganan, porque se proporciona el número de operarios con la necesidad de los hombres, y porque el trabajo necesario para todo el mundo tiene forzosamente un precio que puede pagar el pobre. Por el contrario, esos que no se llaman artesanos, sino artistas, como trabajan únicamente para los ociosos y los ricos, ponen a sus baratijas un precio arbitrario, y consistiendo la estimación sólo en el mérito de estos vanos artefactos, hasta su elevado precio constituye una parte de él y se estiman en proporción a lo que cuestan. El precio que hacen de ellos los ricos no se debe a su servicio, sino a que no puede pagarlos el pobre.⁷¹⁰

La idea de Rousseau en este pasaje es la siguiente. Los precios de las mercancías en el mercado están determinadas por medio de la oferta y la demanda. Ahora bien, los productores de productos de primera necesidad no pueden producir aspirando a cobrar más de lo que la gente que los necesita puede pagar. Pero en el caso de productos que no son de primera necesidad su valor se establece justamente en relación a la no accesibilidad de estos bienes para los pobres, en ese sentido el precio mismo es parte de su valor en el mercado⁷¹¹. Al ser valiosos porque cuestan caro, se vuelven un símbolo de prestigio y por tanto agudizan el amor propio inflamado que lleva a los hombres a buscar diferenciarse y de ese modo la voluntad particular se refuerza. A su vez, el hecho de que los productos más necesarios tengan menor valor que los productos de menor utilidad hace que la división del trabajo dé lugar a que, a diferentes niveles de esfuerzo, donde uno realice más y mejor obtenga menos que alguien cuyo aporte a la sociedad es menor respecto a lo que esta necesita. Podemos dar cuenta así que estos elementos contribuyen a minar el bien general al cultivar dos problemas específicos: individuos con voluntades particulares con amor propio inflamado e individuos que no logren encontrar en sus esfuerzos los medios suficientes para subsistir de modo que se ven en una situación de constante

⁷¹⁰ Rousseau, Jean Jaques, “Emilio o la educación”, en: *Rousseau*. Madrid: Gredos, 1762, pp. 443-444.

⁷¹¹ Cf. Fridén, Bertil, *op. cit.*, p. 49.

precariedad que tiene como consecuencia la tendencia a la subordinación para garantizar su supervivencia (minando así la autonomía de estos sujetos).

Es claro, pues, que Rousseau rechaza la libertad de comercio a nivel de bienes de consumo y defiende una perspectiva autárquica que aspira a que todos puedan disfrutar de dichos bienes de manera directa al poseer los medios para producirla. Lo mismo también puede decirse respecto a los medios de producción de los que se dispone. En dicho caso, uno puede sostener que en el mismo sentido en el que una persona ve acotada su capacidad de intercambiar bienes producidos, también debe encontrar acotada su capacidad de poder intercambiar los medios de producción de los que dispone. Aunque Rousseau no ofrece un argumento en contra del comercio de medios de producción, en virtud de la ausencia de dicha propiedad no hay necesidad de dar un argumento o de intentar justificar la prohibición de algo que simplemente no se puede hacer.

Con todo lo considerado reconstruyamos la teoría de Rousseau. No existen derechos naturales de ningún tipo, pues los derechos implican obligaciones morales que en ausencia de compromisos asumidos mutuamente no existen. La única forma de establecer derechos es por medio de la ley positiva, por lo cual para poder tener derecho se necesita la mediación del Estado y, por lo tanto, del gobierno de la voluntad general. Dentro de los derechos positivos que otorga el Estado a sus miembros está el de la propiedad privada, el cual consiste en la posibilidad de poder hacer usufructo legítimo del bien común.

El derecho de propiedad privada se da a dos niveles: por un lado, brinda a los que forman parte del Estado un acceso equitativo a los medios de producción en este caso a la tierra, por otro lado, confiere a las personas el derecho a disponer del fruto de su trabajo, pudiendo hacer con ello todo lo que no vulnere los principios de hacer posible el gobierno de la voluntad general. Respecto a los derechos que dispone respecto al fruto de su trabajo, el libre comercio de este se haya acotado a no generar o dar lugar a la posibilidad de generar riquezas. La desigualdad fomenta el amor propio inflamado y merma la estabilidad del Estado.

Por otro lado, la disposición que tiene los individuos sobre los medios de producción no se convierte en un derecho positivo a estos, sino que consiste en una habilitación de uso. El que una persona pueda usar los medios de producción no la hace propietario de estos, solo lo hace propietario de los frutos de su trabajo. Al tratarse de una sociedad

democrática, la distribución de los medios de producción siempre estará sujeta a garantizar el bienestar general y que todos los individuos vean satisfechas sus necesidades básicas. El problema de la explotación por ello debe estar anulado, las personas no deben ver subordinada su subsistencia a la voluntad de un particular.

Conclusión

En el presente capítulo, hemos sostenido las razones por las cuales Rousseau considera como condición necesaria a la convención para poder fundamentar la autoridad política. Para lograr esto, hemos partido de señalar que ya sea la autoridad paternal o el derecho del más fuerte fallan en ofrecer una explicación de dicha autoridad. La idea detrás del establecimiento de un Estado para Rousseau es que este persiga la reconciliación de la libertad con la autoridad, lo cual se logra por medio de una entrega completa de los miembros de la sociedad al Estado, sumado a que esta entrega no recaiga en algún particular. La entrega completa es importante para Rousseau en tanto esta evita justamente que se pueda dar lugar a una sociedad plagada de desigualdades sociales. Tanto el Estado hobbesiano y lockeanos, se presentan para Rousseau como instancias de Estado ilegítimos, en tanto no preservan las condiciones de autoridad política legítima, aun si el consentimiento puede estar presente, ya sea a la hora de establecer un soberano absoluto o una sociedad de propietarios. Para Rousseau la soberanía, entonces, se aloja en los mismos individuos que establecen el contrato, y sus dictámenes se establecen por medios de deliberación pública enfocados a perseguir el bien común; de este modo, para Rousseau se logra preservar la libertad. La reconciliación de la libertad con la autoridad supone entender la libertad como autonomía y no solo como ausencia de límites para la acción. El objetivo de Rousseau es que las condiciones establecidas por el Estado permitan que el hombre pueda estar libre de la subordinación a otros particulares. Por dichos motivos, Rousseau establece la necesidad no solo de la existencia de una igualdad formal, sino también material.

Las condiciones del contrato social descritas anteriormente van acompañadas del concepto de voluntad general. Al respecto, distinguimos a esta de la voluntad particular y la voluntad de todos. Respecto a la voluntad particular, establecimos que esta consiste en aquella que persigue la maximización de los intereses individuales, anteponiéndolos al beneficio colectivo. La voluntad particular se puede entender como el resultado de un

agente que actúa motivado por el amor propio inflamado. Acerca de la voluntad de todos, sostuvimos que esta se caracteriza por resultar de la conjunción de objetivos individuales no coordinados, así como de la estrechez del contenido de los objetos de los agentes respecto al bienestar ajeno, de modo que esta voluntad es incapaz de guiar la acción cooperativa en tanto justamente, en casos de deseos asimétricos, reduce los incentivos para la cooperación, y no pretende coordinar los diferentes intereses, al ser una sumatoria de estos sin tener en cuenta las contradicciones entre estos. Señalamos que lo que caracteriza a la voluntad general, no es solo que esta persiga todos aquellos intereses estrictamente comunes, sino que busca maximizar la satisfacción de aquellos intereses que no caen en contradicción a pesar de no ser poseídos por todos. La voluntad no consiste solo en principios de asociación mínimos que permiten la convivencia, debido a que Rousseau sostiene que esta puede variar contextualmente en virtud de las circunstancias debido a su dependencia del proceso deliberativo; y, por otro lado, debido a que se puede hallar voluntades generales en las distintas asociaciones dentro del Estado que se diferencian sustancialmente de la voluntad general de todo el cuerpo político. A lo anterior vale la pena añadir que una sociedad gobernada por la voluntad general no consiste en la renuncia a los intereses particulares, sino en la subordinación de estos al bien común (entendido de manera distributiva y no agregativa).

Establecimos en esta tesis también cómo es que la voluntad general no puede ser representada, partimos en dicho proceso de que esta nunca se equivoca y que es indestructible, para sostener que el proceso de representación política da lugar justamente a un momento de usurpación de la soberanía. Si bien es teóricamente posible que haya coincidencia entre una voluntad particular y una general, en términos prácticos no hay garantía de la preservación de dicha coincidencia. La voluntad general al ser fruto del proceso de deliberación tiene una relación causal de dependencia existencial respecto a la deliberación en la asamblea. Los encargados del gobierno no representan la voluntad general, solo son encargados de ejecutar la ley y de proponerlas en la asamblea. Sumamos a lo anterior una reflexión de la viabilidad práctica del modelo de Rousseau a partir de un modelo de teoría de juegos de cómo se puede establecer un escenario de mayores incentivos para la cooperación por medio de mecanismos como la vigilancia pública y el cultivo de la identidad con los otros por medios de mecanismos culturales. A su vez establecimos las condiciones para poder reconstruir una teoría de la revolución en Rousseau.

Terminamos este capítulo con una discusión de la propiedad en la obra de Rousseau. Partimos en dicha discusión de plantear la paradoja de la propiedad, que consiste en la aparente inconsistencia de Rousseau al sostener que la propiedad es la principal fuente del proceso de degeneración humana y luego sostener que esta es un derecho sagrado que el Estado debe proteger. Ante dicha inconsistencia apostamos por intentar reconciliar la obra de Rousseau en lugar de limitarnos a sostener que Rousseau se contradice o que Rousseau cambia de postura en sus diferentes obras. En el proceso de superar la paradoja de la propiedad, partimos primero de negar que una forma adecuada de superarla es sostener que el énfasis de Rousseau radica en los efectos nocivos de esta en sociedades donde se permite las desigualdades económicas sustanciales. De ello se desprende que Rousseau no tiene una noción de propiedad privada débil, que consiste en una forma de propiedad privada que debe respetarse en tanto no genere desigualdades que impidan el gobierno de la voluntad general. Los problemas con la tesis de propiedad privada débil es que pone demasiado énfasis en que Rousseau se opone a las desigualdades económicas. Rechazar la tesis de la propiedad privada débil no implica que no se pueda rechazar las desigualdades económicas, pero esto puede ofrecerse desde una aproximación diferente a la propiedad de acuerdo con las fuentes que hemos examinado en Rousseau. A su vez, en la discusión sobre el derecho a la herencia, Rousseau parte de negar la posibilidad conceptual de poder heredar bienes, pero sostiene que, en virtud de las ventajas de ello, es recomendable que un Estado lo permita. Esto da cuenta de que Rousseau no acepta la idea de una libre disposición de la propiedad que luego es limitada, sino que esta es susceptible de habilitaciones. Por último, en contra de esta comprensión de la propiedad privada se sostiene que el contrato parte de una entrega total de los miembros de la sociedad al soberano. Una vez hecho esto, cada uno accede a los bienes poseídos en virtud de la autorización del soberano. Incluso en el mejor caso del defensor de la tesis de propiedad privada débil, esta solo podría sostenerse respecto a los frutos del trabajo ejercido, pero no respecto a los medios de producción como la tierra.

La presente tesis ha buscado resolver la paradoja de la propiedad tomando como punto de partida el hecho de la entrega total de los súbditos al soberano. La entrega es tal que los individuos no conservan en exclusividad ni libertad, vida o bienes. En ese punto es que la tierra, en tanto medio de producción poseída por los particulares pasa a ser territorio público en principio, para que luego su uso sea asignado a los forman parte de la sociedad. Vale la pena recordar que estos a la hora de entrar en sociedad no eran dueños de los

bienes poseídos y es más lo que hace que ellos puedan ahora poder poseer los bienes que emplean es la fuerza pública que garantice el disfrute particular de estos bienes. Que algo sea disfrutado individualmente no significa que el bien sea propiedad privada en sentido estricto. Es importante recordar que la asignación de los bienes como la tierra hecha por el soberano debe mantener una proporción razonable y una pauta igualitaria. Si las personas al ingresar al Estado garantizan todo aquello que poseían antes de ingresar al Estado, la sociedad podría nacer con desigualdades económicas que minarían la libertad que se pretende garantizar; la posibilidad de establecer pautas distributivas sobre los bienes es fundamental para que el Estado pueda subsistir sin desigualdades económicas. El hecho de que Rousseau establezca márgenes y límites sobre la propiedad solo se establece respecto a los particulares, no respecto al Estado. Finalmente, en el caso de los bienes de uso personal producidos por los habitantes del Estado, estos serán casos de propiedad privada débil, pues no se pueden emplear de modo totalmente libre de lo que el Estado considere adecuado y favorable al gobierno de la voluntad general. De todo lo anterior concluimos que la teoría de la propiedad de Rousseau se establece en relación de tres condiciones: (a) condición sobre los medios de producción, (b) condición sobre los bienes de consumo y (c) cláusula de riqueza.

Las anteriores condiciones mantienen siempre en consideración la preservación de los límites impuestos por el Estado a la asignación y empleo de los bienes. Todo lo señalado parte, claro está, de tener en consideración la ruta trazada por Rousseau desde el *Segundo discurso* hasta *El contrato social*. Dicha ruta tiene que partir tomando en serio los argumentos de Rousseau como elementos clave para entender qué hace que la propiedad pierda los efectos nocivos descritos en el *Segundo discurso*, y la respuesta más simple es que la propiedad privada en los términos que un contractualista lockeano podría sostener no existe en un Estado legítimo.

Conclusiones

Esta tesis ofrece una aproximación alternativa a la cuestión de la propiedad privada. Mi intención ha sido situar la propuesta de Rousseau un poco *más a la izquierda* en respuesta a la tendencia actual de situarlo dentro de una postura más liberal. Para lograrlo, ha sido necesario el compromiso con ciertas tesis controvertidas que en la actualidad no son aceptadas por todos los estudiosos de Rousseau; a saber, la tesis que sostiene la reconciliación entre *el Emilio* y *El contrato social*, la distinción entre amor propio y amor propio inflamado, y la comprensión de la voluntad general como una voluntad correspondiente a todos los que conforman la sociedad. No he ofrecido una defensa de cada una de dichas posiciones más allá de lo que pueda ser relevante para mis objetivos; a pesar de ello, estoy convencido de que se ha ofrecido una reconstrucción bastante consistente de la filosofía de Rousseau para esta investigación.

La ruta establecida en esta tesis ha perseguido reconstruir el concepto de propiedad en Rousseau, tomando como claro punto de partida el *Segundo discurso* y el *Emilio*, y las consideraciones antropológicas y psicológicas presentes en ambas obras. El objetivo de dicho análisis pretende dejar claro el panorama para el surgimiento de la desigualdad moral, así como para el surgimiento de la propiedad privada. Se logró, en ese sentido, plantear la disputa de Rousseau con las respuestas alternativas al problema del mal y también sobre el surgimiento de la guerra de todos contra todos. Por un lado, se dejó en claro que la propuesta de Rousseau no pretende establecer un *telos* hacia el cual el hombre está destinado a llegar. De hecho, la ruta, tanto de degeneración humana, como de salvación, será fruto de la libertad humana acompañada con la perfectibilidad de sus

capacidades. Lo que se logró evidenciar en el primer capítulo es justamente cómo el estado de naturaleza, en ausencia de un desarrollo cognitivo sofisticado, no da lugar a una guerra de todos contra todos en la propuesta de Rousseau. La utilidad de dichas conclusiones se materializa en el análisis ofrecido en el segundo capítulo acerca del surgimiento de la propiedad privada.

Lo que logramos en el segundo capítulo es justamente retomar las condiciones para el surgimiento de la desigualdad moral entre los individuos. En dicho análisis, si bien se resaltó la importancia del amor propio, se resaltó que este necesitaba presentarse en una variante, la cual consiste en el amor propio inflamado. Dicho amor propio inflamado, si bien da lugar al surgimiento de diferencia entre los individuos, por sí mismo es incapaz de dar lugar a desiguales morales significativas en ausencia de condiciones materiales como la división del trabajo y el surgimiento de la institución de propiedad privada. Es cuando esta última surge que las diferencias comienzan a dar lugar a lo que en Hobbes se conoce como estado de guerra. Rousseau procede luego a dejar claro que, ante dicho escenario, la consolidación de la desigualdad moral viene con el establecimiento del Estado. La genialidad de Rousseau radica en dicho paso, pues justamente en contraste a la propuesta hobbesiana y lockeana, Rousseau identifica el problema a un nivel estructural: el mecanismo del Estado surgido para proteger la propiedad privada, no hace más que ser una forma de preservar las condiciones para el conflicto, evitando el conflicto por medio de la opresión de los más desaventajados en la sociedad.

La cuestión clave es que Rousseau dibuja en el *Segundo discurso* una crítica potente a la propiedad privada, tanto en términos prácticos, como en términos conceptuales. No solo es que la propiedad privada es negativa por sus efectos, sino que aun sin tener en cuenta los efectos negativos de esta, no es compatible con un estado de naturaleza donde todos los individuos sean iguales. Ahora bien, es necesario aclarar que la crítica principal a la propiedad privada en la obra de Rousseau va dirigida a la posibilidad de apropiarse de los medios de producción, no tanto a los bienes de consumo necesarios para la vida. Una vez se establecieron las diferencias entre la propiedad privada de los medios de producción y la propiedad de los bienes de consumo, se dio paso al análisis rousseauiano sobre cómo dicho Estado da lugar a un progresivo proceso de opresión que tiene como consecuencia la limitación cada vez mayor de la libertad de los involucrados, tanto de aquellos que dominan como los dominados.

Ya una vez se tuvo claridad acerca de la crítica de Rousseau sobre la propiedad privada, dimos paso a cómo es entendida esta en el Estado legítimo. Para ello, elaboramos un análisis de las consideraciones para su existencia y preservación. Por un lado, dichas condiciones parten de la enajenación de todos los involucrados; un Estado ilegítimo siempre se detectará en virtud de la ausencia de dicha enajenación. La preservación de una base de derechos a la hora de dar lugar al surgimiento del Estado inevitablemente lleva a que el Estado produzca diferentes formas de desigualdad y opresión entre sus integrantes. Asimismo, mostramos cómo dicho proceso de enajenación requiere de una noción más sustancial de libertad, entendida como autonomía, y de igualdad material, no meramente formal. Ahora bien, también mostramos cómo el Estado de Rousseau da lugar al surgimiento de la voluntad general, entendida como el resultado de un proceso deliberativo en el que todos los involucrados buscan aquello que es mejor para todos los que forman parte de la sociedad. No es un mero proceso de negociación entre intereses privados, sino que se busca maximizar el bienestar colectivo. De aquí derivamos que la voluntad general tiene potencial de interferir en todo ámbito que se presente como relevante para el bien mayor, dejando por tanto espacios privados muy pequeños, condicionados por su irrelevancia para el bien común. Tal es el peso de la necesidad de que sea la voluntad general el resultado del proceso deliberativo para el que Rousseau establece condiciones materiales de su realización; por un lado, estableciendo mecanismos de vigilancia pública, como también mecanismos culturales que refuercen los vínculos entre los miembros de la sociedad; por último, una forma más profunda de regulación de la posesión de bienes.

El punto clave de toda la ruta planteada en esta tesis es poder responder con todos los recursos teóricos presentes a la paradoja de la propiedad en Rousseau. Se ha logrado ofrecer una solución que pretende superar las concesiones liberales que algunos comentaristas hacen a la lectura de Rousseau, pero sin caer en la negación de la posesión de bienes de consumo por parte de los particulares. La solución propuesta busca sostener el carácter colectivo de la propiedad de los medios de producción, pero con un disfrute privado. Para esto, la analogía de la plaza pública resulta clarificadora. La idea de propiedad privada en Rousseau no es más que la sugerencia de que los miembros del Estado tienen derecho a acceder a ciertos bienes, pero la propiedad de los mismos sigue siendo de toda la comunidad. La persona tiene libertad de disponer de estos en virtud de una asignación estatal, y si bien el disfrute de dichos bienes es privado, su posesión está

claramente limitada por la voluntad general. Es por tanto susceptible de modificación e intervención para garantizar el mejor resultado colectivo. Esto no significa – contrariamente a lo que habitualmente se supone– una vulneración al individuo, pues la voluntad general no lo es si es que no persigue el bienestar de sus integrantes. Para abordar las consideraciones de Rousseau sobre la enajenación total, recurrí a dos textos. Por un lado, un análisis alternativo de las sugerencias de Rousseau en el *Discurso sobre economía política* acerca de la herencia, donde se sostiene que Rousseau parte de sostener su no validez conceptual, pero sugiriendo su permisibilidad en virtud de sus ventajas. Si mi análisis es correcto, cuenta en favor de sostener que la propiedad de la persona no es realmente propiedad privada en sentido débil, sino que es propiedad pública, la cual en principio no puede heredarse, pero que ante el hecho de que esta práctica puede tener efectos positivos, debe permitirse su transmisión a un tercero. El segundo texto que brinda soporte a mi tesis es un fragmento del *Proyecto para una constitución de Córcega*, el cual es explícito acerca de la dimensión de injerencia estatal respecto a los bienes que lo conforman.

La comprensión de la propiedad en Rousseau, entonces, parte en un proceso de fideicomiso, en el cual el Estado confiere o positiva la propiedad pública para el disfrute individual. Si bien el hombre encuentra que sus bienes están protegidos de otros individuos que busquen arrebatarlos, no hay una protección de la propiedad privada por parte del Estado en la forma de un derecho natural inalienable. El potencial de intervención del Estado siempre estará presente, si el bien común se ve comprometido, y esta presencia estará enfocada en evitar que la propiedad pueda dar lugar a desigualdades que lleven al surgimiento del despotismo en las formas del Estado ilegítimo.

Bibliografía

Primaria:

Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Madrid: Alianza, 2012 [1750].

Rousseau, Jean Jacques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid: Alianza, 2012 [1755].

Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, en: *Rousseau*, Madrid: Gredos, 2011 [1755].

Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre la economía política*. Madrid: Tecnos, 1985 [1755].

Rousseau, Jean Jaques, *Del Contrato social*, Madrid: Alianza editorial, 1990 [1762].

Rousseau, Jean Jaques, “Del Contrato social”, en: *Rousseau*, Madrid: Gredos, 2011 [1762].

Rousseau, Jean Jaques, “Du Contrat Social” en: *Oeuvres complètes*, Paris: Gallimard, 1959 [1762].

Rousseau, Jean Jaques, *Emilio o De la educación*, Madrid: Alianza editorial, 1990 [1762].

Rousseau, Jean Jaques, “Emilio o la educación”, en: *Rousseau*, Madrid: Gredos, 2011 [1762].

Rousseau, Jean Jaques, “Constitutional Project for Corsica”, en: *Collected Works of Jean-Jacques Rousseau*, United Kingdom: Delphi Classics, 2017 [1764-1765].

Rousseau, Jean Jaques, “Projet de constitution pour la Corse” en: *Oeuvres complètes*, Paris: Gallimard, 1959 [1764-1765].

Rousseau, Jean Jaques, *Las confesiones*, Madrid: Alianza editorial, 2008 [1764-1766].

Rousseau, Jean Jaques, “Cartas a Malesherbes”, en: *Las ensoñaciones del paseante solitario*, Madrid: Alianza editorial, 2008 [1776-1778].

Secundaria:

Allen, Amy, *The end of progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*, New York: Columbia University Press, 2016.

Arendt, Hanna, *La vida del espíritu*, Barcelona: Paidós, 2002.

Arendt, Hannah, *Responsabilidad y juicio*, Barcelona: Paidós, 2007.

Bachofen, Blaise, “Why Rousseau Mistrusts Revolutions: Rousseau’s Paradoxical Conservatism”, en: *Rousseau and revolution*, New York: Continuum, 2011.

Berlin, Isaiah, *La traición de la libertad : seis enemigos de la libertad humana*, México, D.F. : Fondo de Cultura Económica, 2004.

Bertram, Christopher, “Rousseau's Legacy in Two Conceptions of the General Will: Democratic and Transcendent”, en: *The Review of Politics*, Vol. 74, No. 3, 2012, pp. 403-419.

Bertram, Christopher, *Rousseau and the Social Contract*, London: Routledge, 2003, p. 84.

Bloom, Allan, “Rousseau’s Critique of Liberal Constitutionalism,” en: Orwin, Clifford y Tarcov, Nathan, *The Legacy of Rousseau*, Chicago: Chicago University Press, 1997.

Bossuet, Jacques Bénigne, *Política sacada de las sagradas escrituras*, Madrid: Tecnos, 1974 [1709].

Boyd, Richard, “Locke on Property and Money”, en: Stuart, M. (ed.), *A Companion to Locke*, Wiley-Blackwell, 2016.

Blackburn, Simon, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2008.

Candela, José, “Estudio preliminar” en: Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre la economía política*. Madrid: Tecnos, 1985.

Cassirer, Ernst, *Question of Jean-Jacques Rousseau*, Indianapolis: Indiana University Press, 1963.

Cohen, Joshua, *Rousseau: A Free Community of Equals*, Oxford: Oxford University Press, 2010.

Cohen, G. A, *Self-ownership, freedom, and equality*, New York: Cambridge University Press, 1995.

Cohler, Anne M., *Rousseau and Nationalism*. New York: Basic Books, 1970.

Christman, John, *The Myth of Property: Toward an Egalitarian Theory of Ownership*, Oxford: Oxford University Press, 1994.

Del Aguila, Levy, *Sobre el concepto de libertad en el Leviatán de Thomas Hobbes*, Tesis de maestría, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

Del Aguila, Levy, *Comunismo, poder político y libertad personal en Marx*, Tesis de doctorado, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013.

Delaney, James, *Rousseau and the Ethics of Virtue*, New York: Continuum, 2006.

Delaney, James, *Starting with Rousseau*, New York: Continuum, 2009.

Dent, Nicholas, *Rousseau*, New York: Routledge, 2005.

Evrigenis, Ioannis D., “Freeing man from sin: Rousseau on the natural condition of mankind”, en: Christie McDonald, Stanley Hoffmann, *Rousseau and Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Fallis, Don and Lewis, Peter J., *Toward a Formal Analysis of Deceptive Signaling*, en: *Synthese*, Vol. 196, N° 6, 2019, pp. 2279-2303.

Fetscher, Iring “Republicanism and popular sovereignty”, en: *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Filmer, Robert, “Patriarca”, en: *La polémica Filmer – Locke sobre la obediencia política*, estudio preliminar de Rafael Gamba; texto, traducción y notas de Carmela Gutiérrez de Gamba, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1966.

Fridén, Bertil, *Rousseau’s Economic Philosophy - Beyond the Market of Innocents*, International Archives of the History of Ideas 159, Sweden: Springer Netherlands, 1998.

Gauthier, David, *La moral por acuerdo*, Barcelona, Gedisa, 2000.

Gauthier, David, *Rousseau: The Sentiment of Existence*, New York: Cambridge University Press, 2006.

Griswold, Charles L., *Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith A Philosophical Encounter*, New York: Routledge, 2018.

Hoffmann, Stanley, “The Social Contract, or the mirage of the general will” en: McDonald, Christie y Hoffmann, Stanley, *Rousseau and Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Hanley, Ryan, “Political Economy and Individual Liberty”, en: Grace, Eve y Kelly, Christopher, *The Challenge of Rousseau*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Hampton, Jean, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge: Cambridge University, 1986.

Hill, Greg, *Rousseau's Theory of Human Association: Transparent and Opaque Communities*. New York: Palgrave Macmillan, 2006.

Hobbes, Thomas, *Leviatán: o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Madrid: Alianza Editorial, 1989.

Honneth, Axel, *El derecho de la libertad Esbozo de una ética democrática*, Madrid: Clave Intelectual, 2014.

Hont, Istvan, “The early Enlightenment debate on commerce and luxury”, en: *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Inston, Kevin, *Rousseau and Radical Democracy*, New York: Continuum Studies in Philosophy, 2010.

Jaeggi, Rahel, *Alienation*, New York: Columbia University Press, 2014.

James, David, *Rousseau and German Idealism: Freedom, Dependence and Necessity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Kant, Immanuel, *¿Qué es la Ilustración?: y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid: Alianza Editorial, 2004 [1784].

Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid: Alianza editorial, 2002 [1785].

Kavka, Gregory, “Hobbes's War of All Against All” en: *Ethics*, Vol. 93, No. 2, 1983, pp. 291-310.

Lee, Natasha, “Making history natural in Rousseau's Discourse on the Origins of Inequality”, en: McDonald, Christie y Hoffmann, Stanley, *Rousseau and Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Levine, Andrew, *The general will: Rousseau, Marx, communism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Levine, Andrew, "Beyond justice: Rousseau against Rawls", en: *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 4, N° 2, 1977, pp. 123-142.

Levine, Andrew, *The Politics of Autonomy: A Kantian Reading of Rousseau's Social Contract*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1976.

Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Madrid: Tecnos, 2006 [1690].

Lovejoy, Arthur O., "The Supposed Primitivism of Rousseau's Discourse on Inequality", en: Lovejoy, A. O., *Essays in the History of Ideas*, Baltimore: Johns Hopkins Press, 1948.

Mack, Eric, "The Natural Right of Property", en: *Social Philosophy and Policy*, Vol. 27, N° 1, 2010, pp: 53-78.

Mack, Eric, "The Self-Ownership Proviso: A New and Improved Lockean Proviso", en: *Social Philosophy and Policy*, Vol. 12, N° 1, 1995, pp: 186-218.

Macpherson, C.B, *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona: Fontanella, 1970.

Marx, Karl, "Manuscritos de Paris" en *Marx*, Madrid: Gredos, 2012 [1844].

Marx, Karl y Engels, Friedrich, *La ideología alemana: crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Madrid: Akal, 2014 [1845-1846].

Marx, Karl, "Manifiesto del Partido Comunista", en *Marx*, Madrid: Gredos, 2012 [1848].

Marx, Karl, *El capital*, México, D.F: Siglo XXI, 2001 [1867].

Marx, Karl, "Manifiesto del Partido Comunista", en *Marx*, Madrid: Gredos, 2012 [1848].

McAdam, James, "Rousseau: The Moral Dimensions of Property", en: Parel, Antonio y Flanagan, Thomas, *Theories of Property: Aristotle to the Present*, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1979, pp. 185-186.

Melzer, Arthur M, *The Natural Goodness of Man: on the system of Rousseau's thought*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Neidleman, Jason, *The General Will Is Citizenship*, New York: Rowman & Littlefield, 2001.

Noble, Richard, *Language, Subjectivity, and Freedom in Rousseau's Moral Philosophy*, New York: Garland Press, 1991.

Nozick, Robert, *Anarquía, Estado y utopía*, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1988.

- Neuhouser, Frederick, *Rousseau's Critique of Inequality: Reconstructing the Second Discourse*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Neuhouser, Frederick, *Rousseau's Theodicy of Self-Love*, New York: Oxford University Press, 2008.
- Ohagen, Timothy. *Rousseau*. London and New York: Routledge, 1999.
- Ostrom, Elinor, "Collective Action and the Evolution of Norms", en: *Journal of Economic Perspectives*, Vol. 14, N° 3, 2000, pp. 137-158.
- Otsuka, Michael, "*Libertarianism without Inequality*", Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Palomino, Karl, *La preeminencia de la ley natural en la filosofía política de John Locke*, Tesis de licenciatura en Filosofía, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2019.
- Platón, *República*, traducción de Conrado Eggers Lan, Madrid: Gredos, 1988.
- Pateman, Carole, *The Sexual Contract*, Stanford: Stanford University Press, 1989.
- Pateman, Carole y Mills, Charles, *Contract and Domination*, Stanford: Polity Press, 2007.
- Pierson, Chris, "Rousseau and the paradoxes of property", en: *European Journal of Political Theory*, Vol. 12, N°4, 2013, pp. 409-424.
- Putterman, Ethan, "The role of public opinion in Rousseau's conception of property", en: *History of Political Thought*, Vol. 20, N° 3, 1999, pp. 417-437.
- Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1971.
- Rawls, John, *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, Barcelona: Paidós, 2009.
- Reeve, Andrew, *Property*, London: Macmillan Education LTD, 1986.
- Resnik, Michael D., *Elecciones: Una introducción a la teoría de la decisión*, Barcelona: Gedisa, 1998.
- Sahlins, Marshall, *Stone Age Economics*, Chicago: Aldine Atherton, INC, 1972.
- Sam Lilley, Men, *Machines and History: The Story of Tools and Machines in Relation to Social Progress*, London: Cobbett Press, 1948.
- Schofield, Malcolm, "The Noble Lie", en: *The Cambridge companion to Plato's Republic*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Seagrave, S. Adam, "Locke on the Law of Nature and Natural Rights", en: Stuart, M. (ed.), *A Companion to Locke*, Wiley-Blackwell, 2016.

Seligman, Adam B., *The Problem of Trust*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997.

Shklar, Judith N., *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

Simmons, A., John, *The Lockean Theory of Rights*, Princeton: Princeton University Press, 1992.

Siroky, David y Sigwart, Hans-Jorg, "Principle and Prudence: Rousseau on Private Property and Inequality", en: *Polity* Vol. 46, N° 3, 2014, pp. 381-406.

Skyrms, Brian, "Game theory, rationality and evolution of the social contract", en: *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 7, N° 1-2, 2000, pp. 269-284.

Skirms, Brian, *Signals: Evolution, Learning, & Information*, Oxford: Oxford University Press, 2010.

Starobinski, Jean, *Jean-Jacques Rousseau: La transparencia y el obstáculo*, Madrid: Taurus, 1983.

Still, Judith, *Justice and Difference in the Works of Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Strauss, Leo, *La filosofía política de Hobbes*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1965.

Suddendorf, Thomas y Corballis, Michael C, "The evolution of foresight: What is mental time travel, and is it unique to humans?", en: *Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 30, N° 3, 2007, pp. 299-313.

Talmon, J.L., *The Origins of Totalitarian Democracy*, New York: Praeger, 1960.

Tomasi, John, *Free Market Fairness*, Princeton: Princeton University Press, 2012.

Trachtenberg, Zev M., *Making Citizens: Rousseau's Political Theory of Culture*, New York: Routledge, 2013.

Tully, James, *A Discourse on Property, John Locke and his adversaries*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Ullmann-Margalit, Edna, *The Emergence of Norms*, Oxford: Oxford University Press, 1978.

Waldron, Jeremy, *God, Locke, and Equality: Christian Foundations of John Locke's Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Waldron, Jeremy, "Property and Ownership", en: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/property/>>.

Waldron, Jeremy, *The Right to Private Property*, Oxford: Clarendon press, 1988.

Walzer, Michael, *Spheres of Justice*, Oxford: Blackwell, 1983.

Weiss, Penny y Harper, Anne, "Rousseau's Political Defense of the Sex-Roled Family", en: Lange, Linda, *Feminist interpretations of Jean-Jacques Rousseau*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2002.

Windstrup, George, "Locke on Suicide", en: *Political Theory*, Vol. 8, No. 2, 1980, pp. 169-182.

Wingrove, Elizabeth Rose, *Rousseau's Republican Romance*, New Jersey: Princeton University Press, 2000.

Wokler, Robert, *Rousseau: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

Wraight, Christopher D, *Rousseau's The Social Contract*, New York: Continuum, 2009.

