

ROUSSEAU I

EL CONTRATO SOCIAL: EL PROBLEMA

§1. INTRODUCCIÓN

1. Es una lástima que tengamos que leer a Rousseau traducido:* Pero, pese a lo mucho que se pierde por el camino, aún conservamos parte del maravilloso estilo del autor.¹ Ya mencioné anteriormente que el *Leviatán* de Hobbes es la más grande obra de filosofía política en inglés, o, al menos, así lo considero yo. Tal vez podamos afirmar también que *Del contrato social* es la más grande obra en francés. Y digo «tal vez» porque *Del contrato social* no exhibe en toda su plenitud el alean-

1. En las siguientes lecciones sobre Rousseau, haré referencia a las siguientes ediciones inglesas: Jean-Jacques Rousseau, *The First and Second Discourses*, Roger D. Masters (comp.), Nueva York, St. Martin's Press, 1964, y *On the Social Contract, with Geneva Manuscript and Political Economy*, Roger D. Masters (comp.), Judith R. Masters (trad.), Nueva York, St. Martin's Press, 1978. Las citas en el texto aparecerán abreviadas con las iniciales SD para el *Segundo discurso* y CS para el *Contrato social*. En el primer caso se anotarán los números de página; en el segundo, las referencias incluirán el libro, el capítulo y el párrafo.

" Las citas en castellano del *Segundo discurso* y del *Contrato social* están tomadas de un volumen donde se recogen tanto el «Contrato social» como los dos «Discursos» de Rousseau: *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Mauro Armijo (comp. y trad.), Madrid, Alianza, 1998. Las páginas de esta edición aparecen citadas entre corchetes al lado de las de la edición inglesa. (*N. del t.*)

2. A propósito de los riesgos de la traducción, me viene ahora a la memoria que (en 1987, si mal no recuerdo) un comentarista de una televisión moscovita tradujo el título de la canción de John Denver, «Rocky Mountain High», como «Borracho en la montaña». Y cuando el desarrollo de programas de traducción informática bidireccional inglés-ruso-inglés empezó a dar sus primeros pasos, la frase inicial «The spirit is willing but the flesh is weak» («El espíritu está dispuesto, pero la carne es débil») acababa volviendo al inglés convertida en «The wine is good, but the meat stinks» («El vino es bueno, pero la carne es pésima»).

ce del pensamiento de Rousseau como lo hace el *Leviatán* con el de Hobbes. Pero si combinamos el *Contrato social* con el *Segundo discurso* (el titulado *Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*) y con el *Emilio* (dedicado a la psicología moral y a la educación que nos convierte en miembros de la sociedad), el comentario anterior parece más claramente acertado. Montesquieu, Tocqueville y Constant son figuras de primera línea y escritores espléndidos, pero la unión de la fuerza literaria con el poder del pensamiento que se observa en Rousseau no tiene parangón.

Hago referencia a esta suma de fuerza literaria y de poder intelectual porque resulta ciertamente impactante. No obstante, cabría preguntarse si la fuerza y el esplendor estilísticos son buenos o malos en una obra filosófica. ¿Suman o restan a la claridad de ideas que un autor espera transmitir? No ahondaré más en esta cuestión salvo para decir que el estilo puede ser un peligro si atrae demasiada atención sobre sí mismo, como hace en el caso de Rousseau. Puede deslumbrarnos y distraernos, y eso puede hacer que no apreciemos las complejidades de un razonamiento tan intrincado como el suyo, que exige de nosotros plena concentración.³ Digo esto porque creo que las ideas de Rousseau son profundas y coherentes; hay variaciones de ánimo y, sin duda, afloran contradicciones diversas, pero el conjunto de la estructura intelectual cuaja en una concepción unificada.

El mejor estilo filosófico es quizás el que resulta claro y lúcido, y se centra en exponer la idea en sí, sin efectos añadidos, aunque con una cierta gracia y belleza formal de argumentación. Frege y Wittgenstein alcanzan a menudo ese ideal. Pero las más grandes obras de filosofía política en alemán (las de Kant, Hegel y Marx) no están particularmente bien escritas; en realidad, están bastante mal redactadas en muchos pasajes. Nietzsche, por su parte, fue un gran estilista, pero sus obras no pertenecen a la filosofía política, aun cuando sus ideas sin duda influyeron en ella.

2. Es necesario que nos hagamos una idea de las preguntas y los problemas que impulsaron a Rousseau a la hora de escribir el *Contrato social*. Él se interesa por temas más amplios que aquellos de los que se

3. Su maravilloso estilo también es propicio para ser parodiado, como cuando De Maistre, al oír la famosa frase con la que Rousseau abre el capítulo I del libro I de *Del contrato social*, «El hombre ha nacido libre, y por doquiera está encadenado», replicó: «Pues podría muy bien decirse que: “las ovejas han nacido carnívoras, y por doquiera pacen hierba”». O como se podía leer en una reciente reseña bibliográfica en el *New York Times*: «Los monos han nacido libres, y por doquiera están en zoos».

ocupan Hobbes y Locke. A Hobbes, como vimos, le preocupaba la superación del problema de una guerra civil divisiva, mientras que el tema que motivaba a Locke era la justificación de la resistencia a la Corona desde una constitución mixta. Rousseau, por el contrario, es un crítico de la cultura y la civilización: trata de diagnosticar los que él entiende que son males arraigados de la sociedad contemporánea y retrata los vicios y las miserias que ésta despierta en sus miembros. Aspira a explicar por qué surgen estos males y vicios, y a describir el marco básico de un mundo político y social en el que tales defectos no estuvieran presentes.

Rousseau, al igual que Hume, es de un siglo diferente al de Hobbes y Locke. Representa la generación que rechazó el viejo orden —aunque éste no llegó a ser derrocado en vida del filósofo— y que preparó el camino para la inminente Revolución Francesa. Se cuestionaban las tradiciones establecidas y las ciencias se desarrollaban con rapidez.

Se sabe mucho de la vida de Rousseau porque él mismo escribió tres obras autobiográficas. Nació en 1712 en Ginebra, que por entonces era una ciudad-Estado protestante. Su madre, que era de una familia de la élite académica y social (y cuyos miembros, por lo tanto, eran ciudadanos con derecho a voto), murió poco después del nacimiento de su hijo y Rousseau fue criado y educado durante diez años por su padre, un relojero. En 1722, su padre tuvo que dejar Ginebra tras una pelea y Rousseau se quedó durante dos años con el hermano de su madre, quien lo puso bajo la tutela de un pastor protestante. Sirvió luego como aprendiz en diversos oficios. En 1728, a los 16 años, se fue de la ciudad por su propia cuenta y riesgo, sin dinero, y se las arregló para ganarse la vida por toda Europa ejerciendo como sirviente de varias clases (lacayo, secretario, tutor, profesor de música); en algunos casos, trabajó, vivió y entabló amistad con personas muy influyentes. Nunca dejó de leer y formarse por su cuenta, y aceptó ayuda económica de donde pudiera obtenerla. En 1742, cuando se instaló en París para quedarse hasta 1762, era ya compositor (compuso dos óperas), poeta, dramaturgo, ensayista, filósofo, politólogo, novelista, químico, botánico... un hombre hecho a sí mismo.

Fue a partir de 1749 cuando Rousseau escribió las obras por las que sería luego famoso. *Del contrato social* y *Emilio*, publicadas en 1762, motivaron acciones legales contra Rousseau en Francia y Ginebra por considerarse que eran un ataque contra la religión revelada, y se vio obligado a abandonar París. Rousseau pasó sus últimos años tratando de justificar su obra, y el *Contrato social*, que sería posteriormente citado por Robespierre para justificar la Revolución, no llegó realmente a

ser un libro de lectura generalizada hasta después de 1789, año de la toma de la Bastilla.⁴

3. Un modo de transmitir el alcance del pensamiento de Rousseau es señalando sus diversos escritos e indicando cómo encajan hasta formar un corpus coherente de ideas. El *Segundo discurso*, que cubre el conjunto de la historia humana y el origen de la desigualdad, la opresión política y los vicios sociales, es oscuro y pesimista; el *Contrato social* es más optimista y trata de fijar las bases de un régimen plenamente justo y viable que, al mismo tiempo, sea estable y feliz. En este sentido, se puede considerar una obra realístamente utópica. Por su tema y su objetivo, tal vez sea la menos elocuente y apasionada de las grandes obras de Rousseau.

Podemos dividir los principales escritos del pensador ginebrino en los tres grupos siguientes:

a) En primer lugar, tres obras de crítica histórica y cultural en las que expone cuáles son, a su parecer, los males de la civilización francesa (europea) del siglo xviii, y en las que ofrece un diagnóstico de la causa y el origen de éstos:

1750: *Discurso sobre las ciencias y las artes (el Primer discurso)*

1754: *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres (el Segundo discurso)*

1758: *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos*

En estas obras, Rousseau se presenta como un crítico de la Ilustración, de las ideas de progreso de ésta y de los supuestos beneficios para la felicidad humana de los avances en las artes y las ciencias, así como de las posibilidades de mejora social a través de una educación más generalizada. Es apreciable una tendencia conservadora en Rousseau, y sus contemporáneos Diderot, Voltaire y D'Alembert lo consideran diferente a ellos.'

b) En segundo lugar, tres obras constructivas en las que Rousseau describe su ideal de sociedad política justa, viable y feliz, y donde considera cómo ésta podría instaurarse y estabilizarse:

4. El material biográfico ha sido tomado, en su mayor parte, de Roger Masters, «Introduction», en Roger Masters (comp.), *On the Social Contract*. Véase también Maurice Cranston, *Jean-Jacques: The Early Life and Work of Jean-Jacques Rousseau, 1712-1754*, Londres, Penguin, 1983.

5. Esta tendencia conservadora queda ilustrada por el contraste existente entre el argumento de la ópera de Rousseau, *Devin du village*, y el de la de Pergolesi, *La serva padrona*. Véase Maurice Cranston, *Jean-Jacques*, pág. 279.

1761: *La nueva Eloísa* (que refleja en gran medida su idilio alpino con Ginebra como **democracia rural**)

1762: *Del contrato social*

1762: *Emilio*

c) En tercer lugar, **tres obras autobiográficas que tuvieron una enorme influencia en la literatura y la sensibilidad del romanticismo:**

1766: *Confesiones*: cuya primera parte completó al regresar a Francia tras su estancia en Inglaterra con Hume, **y cuyo conjunto final se publicó en 1781**

1772-1776: «Diálogos»: *Rousseau juez de Jean-Jacques*

1776-1778: *Las ensoñaciones del paseante solitario*

En realidad, estas obras son importantes para entender el **énfasis moderno en valores como la integridad y la autenticidad, así como el esfuerzo por comprendernos a nosotros mismos, por superar la alienación, y por vivir según nuestro criterio y no según la opinión de los demás, entre otras muchas cosas. Y ésta es una parte significativa de ciertas justificaciones de la libertad de pensamiento y conciencia, como veremos más adelante en el caso de Mill.**

§2. Los ESTADIOS DE LA HISTORIA PREVIOS A LA SOCIEDAD POLÍTICA

1. A modo de indicación de los antecedentes del problema que ocupa a Rousseau en el *Contrato social*, comentaré primero el *Segundo discurso*. Rousseau nos cuenta en una de las cuatro cartas autobiográficas que escribió a Malesherbes⁶ en 1762 (hay también un relato más breve en sus *Confesiones*, libro 8, 1749 [págs. 327 y sigs. de la trad. inglesa de J. M. Cohen]) que en 1749 experimentó un repentino arrebató de iluminación cuando iba camino de Vincennes (a diez kilómetros de París). Había decidido ir a visitar a Diderot (que se encontraba recluido en la prisión de aquella localidad), pero el trayecto a pie era largo y el día,

6. Malesherbes era el *Directeur* de la oficina de censura del rey, por lo que, por ley, era la autoridad encargada de supervisar el sector editorial y la prensa de toda Francia. Era amigo de los *philosophes*, a quienes ayudó en numerosas ocasiones a burlar el laberinto legal del régimen. Rousseau se llevaba bien con él y, antes de la publicación del *Contrato social*, le escribió cuatro cartas autobiográficas. Véase James Miller, *Rousseau: Dreamer of Democracy*, New Haven, Yale University Press, 1984, págs. 76 y sigs.

muy caluroso. Llevaba consigo un ejemplar de *Le Mercure de France* y en él leyó la pregunta propuesta por la Academia de Dijon: «¿El restablecimiento de las ciencias y las artes ha contribuido a depurar las costumbres?». Rousseau sintió un vértigo fulminante. Falto de respiración, se dejó caer bajo un árbol, entre sollozos. Según él mismo cuenta:

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 arrojaron en un desorden inexpresable; siento mi cabeza tomada por un aturdimiento semejante a la embriaguez. [...] Al no poder respirar mientras camino, me dejo caer bajo uno de los árboles E...]. ¡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! *

Rousseau dijo que ese momento fugaz de ensoñación extática le proporcionó los objetivos para el conjunto de su obra.'

2. Esta cita expresa muy bien el conocido tema central del pensamiento de Rousseau: que el hombre es bueno por naturaleza y sólo por culpa de las instituciones sociales se volvió malo. Pero el significado de ese tema no es evidente. De hecho, es un tanto difícil saber en qué sentido puede Rousseau asegurar algo así, pues parece contradecirse con mucho de lo que él mismo dice en el *Segundo discurso*. Para explicar esta dificultad y cómo podría resolverse, me fijaré en el propio *Discurso*.

Dividida en dos partes de la misma longitud aproximada, esta obra constituye un relato de la historia de la humanidad desde el estadio más temprano del estado de naturaleza hasta el comienzo de la autoridad política y la sociedad civil. Examina los cambios históricos producidos en la cultura y la sociedad y relaciona las hostilidades y los vicios de la civilización con una creciente desigualdad de poder político, de posición social y de riqueza y propiedad.

7. Véase Cranston: *Jean-Jacques: 1712-1754*, pág. 228.

* La traducción castellana está extraída del «Prólogo» de Mauro Armijo a Rousseau, *op. cit.*, págs. 7-8, que, a su vez, él cita de la carta del «12 de enero de 1762» incluida en *Cartas a Malesherbes*, recogidas en Rousseau, *Las ensoñaciones del paseante solitario*, Madrid, Alianza, 1979, págs. 182-183. (*N. del t.*)

8. Véase Miller, *Rousseau: Dreamer of Democracy*, pág. 5.

Al principio, Rousseau distingue entre la desigualdad natural y la de tipo moral o político. La primera «se halla establecida por la naturaleza y [...] consiste en la diferencia de las edades, de la salud, de las fuerzas del cuerpo, y de las cualidades del espíritu, o del alma». La segunda, que él denomina en ocasiones desigualdad instituida, está fundada sobre la convención y «se halla establecida, o al menos autorizada, por el consentimiento» (SD, pág. 101 [pág. 231]). Pero para él es obvio que en la civilización, tal como la vemos en el momento presente, no hay ninguna vinculación esencial entre esas dos desigualdades. No entenderlo así sería como preguntarse «si quienes mandan valen necesariamente más que quienes obedecen, y si la fuerza del cuerpo o del espíritu, la sabiduría o la virtud, se hallan siempre en los mismos individuos proporcionadas al poder o a la riqueza: cuestión buena quizá para ser debatida entre esclavos escuchados por sus amos, pero que no conviene a hombres razonables y libres que buscan la verdad» (SD, págs. 101-102 [pág. 232]). En vez de eso, Rousseau pretende mostrar de dónde procede esta desvinculación (que él entiende que no debería producirse) y cómo es que, tal y como están las cosas ahora, «un niño mande a un anciano, [...] un imbécil guíe a un hombre sabio y [...] un puñado de gentes rebose de superfluidades mientras la multitud hambrienta carece de lo necesario» (SD, pág. 181 [pág. 316]).

3. Pues, bien, la idea del estado de naturaleza puede entenderse, al menos, de tres formas distintas:

a) En un sentido jurídico, como una ausencia de autoridad política. Éste es el sentido en el que la entiende Locke. Los individuos están en un estado de naturaleza cuando no están sujetos a ninguna (o a la misma) autoridad política.

b) En un sentido cronológico, como la primera situación histórica de la humanidad, fueran cuales fueran sus características. En el pensamiento de la patrística (el de los primeros padres de la Iglesia), el estado de naturaleza —el de Adán y Eva antes de ser expulsados del Paraíso Terrenal— era un estado de perfección moral (lo que no está claro que sea posible para los seres humanos sin ayuda de la gracia divina) y de racionalidad. También era un estado de igualdad.

c) En un sentido cultural, como un estado primitivo de la cultura, es decir, como un estado en el que las artes y las ciencias —los elementos no políticos de la civilización— apenas habían despegado.

Es evidente que estas formas diferentes de sociedad y cultura no tienen por qué materializarse con la misma rapidez. El período precedente a la instauración de la autoridad política puede ser muy largo, como

parece haber sido para Locke y como Rousseau afirma explícitamente que fue. Y es que Rousseau divide el estado jurídico de naturaleza en cuatro estadios de cultura distintos, cada uno de ellos de duración prolongada. Además, en su terminología (la del *Segundo discurso*), el término «estado de naturaleza» no abarca la fase prepolítica en su totalidad, sino sólo el primero y más temprano de los cuatro estadios culturales.

4. Rousseau no considera ni mucho menos este primer estadio del hombre primitivo como un estadio ideal. Es el tercer estadio, en el que ya se ha producido un desarrollo cultural considerable, el que él concibe como ideal en su *Segundo discurso* y el que lamenta que no se prolongara más en el tiempo. En su argumentación, Rousseau se basa en varios autores previos: su primer estadio está inspirado en Pufendorf; el tercero es similar al estado de naturaleza de Montaigne, y su cuarto estadio —caracterizado por un conflicto y un desorden considerables, y que acaba desembocando en la instauración de la autoridad política bajo el dominio de los dueños de propiedad— se inspira en Hobbes, aunque Rousseau difiere de aquél en aspectos importantes, como menciono más adelante.

La relevancia para nosotros de todo lo anterior es la siguiente: Rousseau pretende afirmar que el hombre es bueno por naturaleza y que son las instituciones sociales las que nos hacen malos. Pero cuando nos fijamos en los detalles de su relato del desarrollo de la cultura y la organización social, y del papel que nuestras diversas facultades desempeñan en ello —en particular, nuestro raciocinio, nuestra imaginación y nuestra conciencia de nosotros mismos—, puede parecernos inevitable que surjan esos males sociales y vicios individuale's que Rousseau tanto deplora.

En el primer estadio, nuestras facultades no están aún desarrolladas. Nos mueven entonces el *amour de soi* (el amor natural por nosotros mismos) y deseos sencillos como las ganas de comer, de cobijarnos, de dormir y de practicar el sexo. Y si bien sentimos conmiseración o *piedad* (SD, págs. 130-134 [págs. 263-267]) por otras personas, la cual es fuente de las virtudes sociales (SD, págs. 131 y sigs. [págs. 264 y sigs.]), este estadio no deja de ser el estadio del bruto, es decir, de un animal perezoso, irreflexivo, pero feliz y bastante inofensivo, no inclinado a infligir daños a otras personas.

Pero aun en ese estadio, los seres humanos se distinguen de otros animales en dos aspectos muy importantes:

En primer lugar, poseen la capacidad del libre albedrío y, por consiguiente, el potencial para actuar a la luz de razones válidas; no están

guiados sólo por los instintos, como les sucede a los animales (SD, págs. 113 y sigs. [págs. 245 y sigs.]).

En segundo lugar, los seres humanos son perfectibles, es decir, que tienen el potencial de mejorarse a sí mismos por medio del desarrollo de sus facultades y de su expresión en la cultura a lo largo del tiempo. Un aspecto de nuestra perfectibilidad, que depende del lenguaje (SD, pág. 124 [pág. 256]), es que somos seres históricos. Esto significa que la perfectibilidad reside tanto en la especie como en el individuo y puede verse en el desarrollo histórico de la civilización. La realización particular de nuestra naturaleza depende de la cultura de la sociedad en la que vivimos. Los animales, sin embargo, llegan a ser todo lo que serán en un número relativamente escaso de meses y son hoy lo mismo que eran miles de años atrás (SD, págs. 114-115 [págs. 246-247]).

5. Sin embargo, cuando nos distinguimos de otros animales a través del desarrollo cultural —gracias a la palabra y a ciertas formas simples de organización social (como las familias y los grupos pequeños)—, de inmediato nos preocupan dos cosas: primero, nuestro bienestar natural y nuestro medio de subsistencia, y, segundo, lo que los demás piensen de nosotros y nuestra posición relativa dentro de nuestro grupo social. Los primeros motivos de preocupación son el objeto del *amour de soi* (el natural «amor de sí mismo» que cada uno siente), que, como se ha señalado más arriba, consiste en el interés por el bien de uno mismo definido por ciertas necesidades naturales comunes al hombre y a otros animales. Los segundos son el objeto del *amour propre* («amor propio»), una forma diferenciada de interés por uno mismo que sólo surge en sociedad: es la preocupación natural de cada uno por asegurarse una posición respecto a otras personas e implica la necesidad de ser aceptado en pie de igualdad con ellas.⁹

Cabe subrayar que el *amour propre* tiene una forma natural asociada a su objeto apropiado o correcto, pero también tiene otra forma antinatural asociada a su objeto pervertido (o antinatural). En su forma natural o apropiada (apropiada para la naturaleza humana, se entiende), el *amour propre* es una necesidad que nos induce a asegurarnos una posición de igualdad junto a las demás personas y una posición en-

9. Mi descripción del concepto de *amour propre* se basa en la de N. J. H. Dent, *Rousseau*, Oxford, Blackwell, 1988, y en la de Frederick Neuhouser, «Freedom, Dependence, and the General Will», *Philosophical Review*, julio de 1993, págs. 376 y sigs. Dent proporciona también una definición en su *A Rousseau Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1992, págs. 33-36. Estoy en deuda con Neuhouser por este argumento sobre la relación entre el *amour propre* y el principio de reciprocidad.

tre nuestros asociados en la que se nos acepte como personas con necesidades y aspiraciones que deben ser tenidas en cuenta sobre la misma base que las de todas las demás. Esto significa que, sobre la base de nuestras necesidades y carencias, podemos formular exigencias que sean refrendadas por otras personas por entender que imponen límites legítimos a su conducta. Esa necesidad y esa solicitud por nuestra parte de la aceptación de otras personas implica que nosotros les demos lo mismo a ellas a cambio. Por lo que, movidos por este *amour propre* natural, estamos dispuestos a conceder la misma posición a otras personas y a reconocer los justos límites que sus necesidades y sus reivindicaciones legítimas imponen sobre nosotros, siempre y cuando —y esto es esencial— nuestra igualdad de estatus esté aceptada y garantizada en el ordenamiento social.

Surge entonces la pregunta de si el *amour propre* —que expresa nuestra naturaleza social— contiene en sí (a modo de disposición natural) un principio de reciprocidad. Yo no lo creo así. El principio de reciprocidad es formulado y captado por la razón, la imaginación y la conciencia, y no por el *amour propre*. Así pues, ese principio no nos es conocido sólo a través del *amour propre* ni tampoco lo seguimos exclusivamente por éste. No obstante, impulsados por el *amour propre*, estamos preparados para aceptar un principio de reciprocidad y actuar conforme a él siempre que nuestra cultura lo ponga a nuestra disposición y nos lo haga inteligible, y siempre que el ordenamiento básico de la sociedad nos asegure una posición de igualdad con otras personas.

Por el contrario, el *amour propre* antinatural o pervertido (traducido a menudo como «vanidad») sale a relucir en vicios como la presunción y la arrogancia, en el deseo de ser superior a los demás, de dominarlos y de ser admirado por ellos. Su objeto antinatural o pervertido es el de ser superior a los demás y mantenerlos en una posición inferior a la nuestra.

Debería mencionar, en cualquier caso, que la primera interpretación del amor propio que he relatado un poco más arriba no goza de amplia aceptación. Está mucho más generalizada la interpretación según la cual, el amor propio no es más que lo que yo he denominado *amour propre* antinatural o pervertido. Nunca se plantea, por ejemplo, si éste incorpora el principio de reciprocidad. Yo, sin embargo, acepto la visión que podríamos llamar amplia del *amour propre* por dos razones (aparte de porque la idea principal procede de N. J. H. Dent, cuyo libro y cuyo diccionario recomiendo aquí)»

La primera razón (y debo confesar que tiene un gran peso para mí) es que Kant refrenda la visión amplia cuando dice en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, libro I, sección I, Ak: VI: pág. 27:

Las disposiciones para la HUMANIDAD pueden ser referidas al título general del amor a sí mismo ciertamente físico, pero *que compara* [...]; a saber: juzgarse dichoso o desdichado sólo en comparación con otros. De este amor a sí mismo procede la inclinación *a procurarse un valor en la opinión de los otros*; y originariamente, es cierto, sólo el valor de la *igualdad*: no conceder a nadie superioridad sobre uno mismo, junto con un constante recelo de que otros podrían pretenderla, de donde surge poco a poco un apetito injusto de adquirirla para sí sobre otros. Sobre ello, a saber: sobre los *celos* y la *rivalidad*, pueden injertarse los mayores vicios de hostilidades secretas o abiertas contra todos los que consideramos como extraños para nosotros, vicios que, sin embargo, propiamente no proceden por sí mismos de la naturaleza como de su raíz, sino que, con el recelo de la solicitud de otros por conseguir sobre nosotros una superioridad que nos es odiosa. [...] Los vicios que se injertan sobre esta inclinación pueden por ello llamarse también vicios de la *cultura*, y en el más alto grado de su malignidad [...], por ejemplo, en la *envidia*, la *ingratitude*, la *alegría del mal ajeno*, etc., son llamados *vicios diabólicos*.*

Hasta que no conecté el *Segundo discurso* con estos comentarios de Kant no tuve por fin la sensación de entender lo que ambos decían. El filósofo alemán demuestra en repetidas ocasiones ser el mejor intérprete de Rousseau."

La segunda razón para aceptar la visión amplia del *amour propre* es la necesidad de entender las grandes obras de Rousseau como un conjunto coherente y sistemático. Por motivos que trataré de explicar, la solución al problema humano que Rousseau presenta en el *Contrato social* sólo es congruente con el *Segundo discurso* cuando adoptamos la perspectiva amplia del *amour propre*. Sin ella, el pensamiento de Rousseau deviene aún más tenebrosamente pesimista y la sociedad política dibujada en el *Contrato social* se antoja inalcanzablemente utópica. El motivo es que si el *amour propre* no es, en un primer momento, un deseo simplemente de igualdad (como dice Kant) y si

* Cita tomada de Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 2001, págs. 44-45. (*N. del t.*)

11. Véase Ernst Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, Nueva York, Columbia University Press, 1954.

no está preparado (cuando las instituciones de la sociedad le aseguren esa igualdad) para otorgar recíprocamente la misma igualdad a otras personas, ¿qué base psicológica hay en la naturaleza humana (según la concibe Rousseau) que haga posible esa sociedad? ¿Sólo la razón y la conciencia? Con éstas difícilmente puede bastar. El esquema general del pensamiento de Rousseau resultaría así inviable. Sin una visión amplia del *amour propre* estamos condenados a insistir en lo que tantas veces se oye y se lee en referencia a Rousseau: escritor deslumbrante, aunque confuso y incoherente... Bien, pues no se crean tales dislates.

6. Anteriormente he comentado que los males sociales fundados sobre la desigualdad y el *amour propre* antinatural parecen inevitables a simple vista. Esto es así porque están conectados con nuestra razón, nuestra imaginación y nuestra conciencia de nosotros mismos. La reflexión, la razón y la imaginación pueden convertirse en enemigas de la piedad y bloquear las tendencias de ésta que nos impulsan a identificarnos con el sufrimiento de otras personas (SD, págs. 132 y sigs. [págs. 266 y sigs.]). Rousseau dice (SD, pág. 132 [pág. 266]): «Es la razón la que engendra el amor propio, y es la reflexión la que lo fortifica; es ella la que lo separa de cuanto le molesta y aflige; es la filosofía la que lo aísla; por ella es por lo que dice en secreto, ante la visión de un hombre que sufre: parece si quieres, yo estoy a salvo. Sólo los peligros de la sociedad entera turban el sueño tranquilo del filósofo y le arrancan de su lecho. [...] El hombre salvaje no tiene ese admirable talento, y falto de sabiduría y de razón, se le ve siempre entregarse atolondradamente al sentimiento primero de la humanidad». Y añade unas líneas después (SD, pág. 133 [pág. 268]): «Hace mucho tiempo que el género humano no existiría ya si su conservación hubiera dependido solamente de los razonamientos de quienes lo componen».

Aquí Rousseau comenta el efecto del desarrollo de la cultura y la razón sobre el sentimiento de humanidad que mueve a las personas más sencillas. Pero éste es sólo un ejemplo más de una tendencia general por la que los seres humanos evolucionaron:

— desde el primer estadio, el del feliz animal perezoso e irreflexivo, aunque libre y potencialmente perfectible, que vive solo y se mueve únicamente por el *amour de soi* y la piedad; en esa fase no hay problemas morales y las pasiones son pocas y tranquilas (SD, pág. 142 [págs. 277-278]);

— hasta el segundo estadio, el de la sociedad incipiente, un período que abarca siglos y en el transcurso del cual aprendimos a utilizar

las herramientas y las armas más simples, desarrollamos el lenguaje rudimentario, nos unimos en grupos para nuestra protección mutua y desarrollamos la familia permanente con unas instituciones muy limitadas de propiedad; los individuos eran dueños de sus propias armas, cada familia tenía su propio lugar de cobijo; se desarrolló un sentido del yo individual y los sentimientos de preferencia llevaron al amor, a cuya estela nacieron los celos (SD, págs. 142-148 [páginas 278-282]);

— y el tercer estadio, que constituye la fase patriarcal de la sociedad humana, en la que el único gobierno es el de la familia; las personas viven en grupos flexibles de localidades y se procuran la subsistencia con la caza, la pesca y la recolección de aquello que les brinda la abundancia de la naturaleza; hay incluso diversión en reuniones espontáneas para cantar y bailar, por ejemplo; los hombres empiezan a apreciarse mutuamente y de ahí surgen los primeros deberes de la civilización; el aprecio público adquiere valor (SD, pág. 149 [pág. 284]).

Si nos preguntamos por qué se produce cada una de esas transiciones hacia una nueva fase siguiente, Rousseau sugiere que las razones son económicas. Presionadas por el aumento de población, las personas consideraron más eficaz unirse, cazar en grupo e implicarse en diversas actividades cooperativas. Pero en este sencillo mundo pastoral está ya instalado el escenario del *amour propre* exacerbado. La proximidad permanente genera lazos duraderos; empiezan a despertarse los sentimientos del amor y los celos (desconocidos para los seres más simples). Rousseau dice: «Aquel que cantaba o danzaba mejor, el más bello, el más fuerte, el más diestro o el más elocuente se convirtió en el más considerado, y éste fue el primer paso hacia la desigualdad y hacia el vicio al mismo tiempo» (SD, pág. 149 [pág. 284]).

Este estadio tercero o patriarcal, «a igual distancia de la estupidez de los brutos y de las luces funestas del hombre civilizado» (SD, pág. 150 [págs. 284-285]), es el que Rousseau cree que debió de ser el mejor para el hombre. Dice, en concreto:

Así, aunque los hombres se hubieran vuelto menos pacientes, y aunque la piedad natural hubiera sufrido ya alguna alteración, este período del desarrollo de las facultades humanas, manteniendo un justo medio entre la indolencia del estado primitivo y la impetuosa actividad de nuestro amor propio, debió de ser la época más feliz y más durable. [...] [Ese estado era el menos sujeto a revoluciones, el mejor para el hombre, y que sólo debió de salir de él por algún funesto azar que, en bien de la utilidad común no hu-

biera debido ocurrir jamás. El ejemplo de los salvajes, que han sido hallados casi todos en este punto, parece confirmar que el género humano estaba hecho para quedarse siempre en él, que ese 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. (SD, págs. 150-151 [págs. 285-286].)

Pero este tercer estadio fue abandonado cuando se produjo la transición al cuarto, que fue el primero de desigualdad. Esto sucedió con el desarrollo de la metalurgia y la agricultura, que hizo que las personas necesitaran cada vez más la ayuda de otras y, por lo tanto, acabó provocando la división del trabajo, así como la implantación de la propiedad privada de la tierra y las herramientas, y, por último, la desigualdad entre las personas que, al principio, emanaba directamente de las desigualdades naturales (en fuerza, inteligencia, ingenio, etc.) entre individuos (SD, págs. 151-154 [págs. 286-290]).

Las diferencias naturales entre nosotros forman parte del problema. Y es que Rousseau sugiere que, si los talentos hubieran estado más igualados, habría podido perdurar un cierto estado de felicidad razonable (SD, 154 [pág. 289]). Pero el estadio de la metalurgia y la agricultura evoluciona paulatinamente hasta un estado de desigualdad, en el que hacen acto de aparición la ley, la propiedad y la distinción entre ricos y pobres: «El más fuerte hacía más labor; el más diestro sacaba mejor partido de la suya; el más ingenioso hallaba medios para abreviar el trabajo; [...] trabajando lo mismo, el uno ganaba mucho mientras el otro apenas tenía para vivir (SD, págs. 154-155 [págs. 289-290]).

§3. EL ESTADIO DE LA SOCIEDAD CIVIL Y LA AUTORIDAD POLÍTICA

1. Para Rousseau, la autoridad política es, en parte, un ardid de los ricos. Es decir, que no fue un producto de la victoria de los más fuertes sobre los más débiles, sino que, más bien, en el fondo, el primer pacto social fue fraudulento: los ricos dominaron y engañaron a los pobres. El mal central fue la desigualdad económica, por la que los ricos se aseguraron sus posesiones y los pobres se quedaron con poco o nada. Pero los pobres, no previendo las consecuencias, estuvieron dispuestos a consentir en tener leyes y autoridad política entendiéndolas como un posible remedio al conflicto y a la inseguridad de una sociedad agrícola sin gobierno (SD, págs. 158 y sigs. [págs. 293 y sigs.]).

La forma establecida de gobierno en un momento dado refleja las mayores o menores desigualdades existentes entre individuos en el momento en que se institucionaliza la autoridad política. Si una persona ocupa un lugar preeminente en poder y riqueza, ésta es la única elegida para la magistratura, y el Estado es una monarquía. Si un número reducido de personas más o menos iguales prevalecen sobre el resto, se da una aristocracia; si las fortunas y los talentos de todas las personas no son demasiado desiguales, hay democracia. En cada caso, la autoridad política añade la desigualdad política a las otras clases de desigualdad ya existentes con anterioridad (SD, págs. 171 y sigs. [págs. 305 y sigs.]).

Las páginas finales del *Segundo discurso* esbozan «el progreso de la desigualdad», como Rousseau lo denomina, a través de tres fases: «El establecimiento de la ley y del derecho de propiedad fue su primer movimiento, la institución de la magistratura el segundo, [y] el tercero y último fue el cambio del poder legítimo en poder arbitrario; de suerte que el estado de rico y pobre fue autorizado por la primera época, el de poderoso y débil por la segunda, y por la tercera el de amo y de esclavo, que es el último grado de la desigualdad y el término al que conducen finalmente todos los demás hasta que nuevas revoluciones disuelven completamente el gobierno, o lo acercan a la institución legítima» (SD, pág. 172 [pág. 307]).

Se cierra así el círculo: la humanidad empieza en el estado de naturaleza (el primero de los cuatro estadios culturales anteriores a la sociedad civil), en el que todos sus miembros son iguales. Y llega finalmente al estadio máximo de desigualdad, en el que todas las personas vuelven a ser iguales porque no son nada y ya no hay ley salvo la del amo, quien no tiene más regla que sus pasiones: «Las nociones del bien y los principios de la justicia [que surgieron con el pacto que dio origen al gobierno] se desvanecen de nuevo. Aquí es donde todo vuelve a [...] un nuevo estado de naturaleza, diferente de aquel por el que hemos comenzado en que uno era el estado natural en su pureza y este último es el fruto de un exceso de corrupción» (SD, pág. 177 [págs. 313-314]).

2. En el parágrafo final del *Segundo discurso*, Rousseau, refiriéndose a las vanidades, los vicios y las miserias de la civilización contempo-

12. Rousseau rechaza otras formas de origen del gobierno —por conquista, sometimiento a un señor absoluto (lo que Locke llamaba absolutismo monárquico), autoridad paterna, sumisión a la tiranía, etc.— por considerarlas harto improbables (SD, págs. 161-168 [págs. 296-303]).

ránea que acaba de describir, proclama, a modo de conclusión principal suya, que «no radica ahí [en el estado de la sociedad y la cultura anteriormente descrito] el estado original del hombre y que es únicamente el espíritu de la sociedad y la desigualdad que ella engendra los que sí cambian y alteran todas nuestras inclinaciones naturales» (SD, pág. 180 [pág. 316]). Y añade: «Dedúcese de esta exposición que la desigualdad, que es casi nula en el estado de naturaleza, saca su fuerza y su acrecentamiento del desarrollo de nuestras facultades y de los progresos del espíritu humano y se hace finalmente estable y legítima mediante el establecimiento de la propiedad y de las leyes» (SD, pág. 180 [pág. 316]).

Podemos afirmar, pues, que, para Rousseau, dos son los procesos relacionados que tienen lugar a lo largo de la historia.

Uno es la realización paulatina de nuestra perfectibilidad, es decir, de nuestra capacidad para ir alcanzando logros y perfeccionamientos progresivos en el arte y la ciencia, y en la invención de instituciones y formas culturales a lo largo del tiempo.

El otro proceso es nuestra alienación creciente con respecto a las demás personas en una sociedad dividida por desigualdades en aumento. Éstas estimulan en nosotros los vicios del *amour propre* exacerbado, los vicios del orgullo y la vanidad unidos a la voluntad de dominio, y conducen a una adulación y un servilismo extendidos entre los órdenes inferiores. Estos dos procesos combinados hacen posible el dominio del poder político arbitrario y mantienen a la inmensa mayoría en una dependencia servil de los ricos y los poderosos (SD, pág.175 [pág. 311]).

14. RELEVANCIA DE CARA AL CONTRATO SOCIAL

1. Es extraño, como aquí he sugerido, que Rousseau diga que el hombre es bueno por naturaleza y que a través de las instituciones sociales nos hemos vuelto malos. Y es que, como hemos visto, los seres humanos primitivos son, según él, unos brutos indolentes e irreflexivos, aunque felices, que, por lo que parece, se tornan cada vez más presuntuosos y dominantes, y se empeñan en tratar con prepotencia a quienes tienen menos que ellos, o bien se rebajan al servilismo y la obsequiosidad más viles ante quienes tienen más» Nuestra razón amplía y multi-

13. Como comentó con crueldad Kant en una ocasión a propósito de sus compatriotas prusianos, burlándose de todos sus títulos: «Les sucede muy a menudo que no saben si poner su empeño en dominar o postrarse humillados».

plica sin límite nuestros deseos, y como cada vez vivimos más pendientes de la opinión de los demás, nuestras diferencias naturales son motivo de vanidad y vergüenza. ¿Por qué no decir, entonces, que la naturaleza humana es mala desde su raíz y que la vida social no hace más que sacar a relucir lo mala que es en realidad esa naturaleza nuestra? Sí, somos perfectibles: nuestras potencialidades pueden ser desarrolladas por medio de la cultura a lo largo del tiempo sin límite aparente, y las instituciones que preservan esos logros pueden ser debidamente apreciadas y mantenidas. Pero si somos perfectibles a costa de caer en el vicio y el sufrimiento, ¿cómo es posible que sea buena nuestra naturaleza?

Hay, al menos, en mi opinión, dos motivos por los que Rousseau quiere decir que nuestra naturaleza es buena.¹⁴ Uno es su rechazo de ciertos aspectos de la ortodoxia cristiana y, en particular, de la doctrina agustiniana del pecado original. Una de las maneras de enfocar la esclavitud y la propiedad privada que tenían los padres de la patrística era afirmando que Dios refrendaba tales instituciones por tratarse de remedios a nuestra propensión a pecar. Esta propensión se inició con la expulsión de Adán y Eva del Edén, y está ahora integrada en nuestra naturaleza pecaminosa. Su efecto sólo puede ser atenuado por la gracia de Dios; la función de la ley y las instituciones sociales es simplemente la de contenerla.

Como réplica a esta doctrina agustiniana, Rousseau desea afirmar todo lo contrario: que la esclavitud y la propiedad privada son fenómenos históricos, producto de cambios graduales en las propensiones humanas bajo la influencia de unas prácticas sociales y unas condiciones determinadas. Esta larga evolución siguió un camino concreto. Para Rousseau es imprescindible mostrar que esa evolución podría haber sido distinta: se refiere, en concreto, a diversos accidentes y a combinaciones casuales de causas exógenas (SD, pág. 140 [pág. 275]), en lo que entiendo que es su forma de decirnos que no era algo inevitable.¹⁵

2. Hay un segundo enfoque contra el que también se dirige Rousseau: el de Hobbes. El filósofo ginebrino dice que los vicios del orgullo, la vanidad, etc., que (según él interpreta a Hobbes) caracterizan el

14. No perdamos de vista que Rousseau es muy cuidadoso con su *forma* de aclarar estos motivos, como se puede apreciar en sus comentarios sobre metodología en el SD, 103, 105 y 180 [págs. 232-235 y 315-316].

15. Véanse en el apéndice A, al final de esta lección, unos comentarios adicionales sobre la doctrina cristiana del pecado original extraídos de las notas de clase de Rawls para 1981. (*N. del e.*)

estado de naturaleza hobbesiano no son naturales en el hombre (SD, págs. 128 y sigs. [págs. 261 y sigs.]). Estos vicios y el sufrimiento que provocan son el resultado de un *amour propre* antinatural o pervertido. Son el producto de un recorrido particular de la historia. Lo que sí es natural en nosotros —nuestro *amour propre* (tal como vimos anteriormente)— es un interés profundo por gozar de una posición social segura con respecto a otras personas, pero consecuente con el reconocimiento mutuo y la reciprocidad. Es algo muy diferente, pues, de la vanidad, del orgullo y de la voluntad de dominio. La naturaleza humana según Hobbes la dibuja sólo aparece en la fase final de la cultura de Rousseau (el estado de naturaleza en el sentido jurídico de Locke). Recordemos que este estadio no emerge como tal hasta que no se desarrollan:

- a) la metalurgia y la agricultura;
- b) amplias desigualdades de propiedad privada (incluida la propiedad de la tierra);
- c) la división del trabajo, por la que algunos pasan a estar bajo la dirección de otros, de modo que dependen de ellos, y
- d) el agrandamiento de estas desigualdades a causa de las diferencias en dones naturales entre las personas cuando tales dones son entrenados y cultivados, y algunos lo son más que los del resto.

Son estos elementos los que, en ausencia de un compromiso institucional público y eficaz con el mantenimiento de la igualdad, inducen a las personas a considerar sus relaciones como antagónicas. Pasan a ver la sociedad como una rivalidad, como una rebatiña competitiva de todos contra todos. A juicio de Rousseau, Hobbes describe a unas personas cuyo carácter y cuyos objetivos han sido ya moldeados por estas condiciones sociales.

Otro punto en contra de Hobbes, según la lectura que de él hace Rousseau, es que el estado de guerra presentado por el autor inglés depende de pasiones como el orgullo y la vanidad. Pero para Rousseau, estas pasiones presuponen la existencia de un cierto desarrollo cultural e intelectual, el cual, a su vez, presupone la presencia de ciertas instituciones sociales. En Rousseau, el hombre primitivo no era capaz de caer en el orgullo, la vanidad ni ningún otro de los vicios de la civilización. Sólo el *amour de soi* (que se evidencia en deseos tales como el hambre, la sed y el sueño [SD, pág. 116 (pág. 248)]) y la piedad son, en este sentido, naturales para Rousseau. La vanidad y el orgullo, y los vicios del *amour propre* exacerbado, no estaban presentes en esos primeros estadios, y no lo estuvieron hasta mucho más tarde.

3. El *Segundo discurso* es una de las obras más pesimistas de Rousseau. Para cuando escribió *Del contrato social* (más o menos por las mismas fechas en las que escribió la carta a Malesherbes citada anteriormente), había dejado de pensar en la existencia de una época pasada ideal y había centrado sus miras en el futuro o, tal vez, mejor aún, en lo que es posible. Por entonces creía ya que es, cuando menos, factible describir una forma legítima de gobierno, dotada de un sistema de instituciones que, con el concurso de la fortuna, sea razonablemente justo, feliz y estable. Sus miembros estarían libres de los más graves vicios del *amour propre* exacerbado, como la vanidad y la pretenciosidad, la insinceridad y la codicia. No estamos condenados a ser cada vez peores: existe la posibilidad de que mejoremos.

No obstante, si los que se exponen en el *Contrato social* son los principios del derecho político para una sociedad justa, viable y estable, lo cierto es que no nos dejan un gran margen de acción. La creencia de Rousseau en la bondad de la naturaleza humana y en que son las instituciones sociales las que nos hacen malos se sintetiza en estas dos proposiciones:

a) Las instituciones sociales y las condiciones de la vida social ejercen una influencia predominante a la hora de determinar qué propensiones humanas se acaban desarrollando y manifestando a lo largo del tiempo. Cuando se materializan, algunas de estas propensiones son buenas y otras son malas.

b) Existe, al menos, un orden razonablemente viable de instituciones políticas legítimas que satisface los principios del derecho político y lo que la estabilidad institucional y la felicidad humana prescriben.

Así pues, que nuestra naturaleza es buena significa que permite un orden de instituciones políticas justas, estables y felices. El cómo es esa sociedad y el cómo podría surgir son las preguntas a las que Rousseau responde en el *Contrato social*. El sentido de la genealogía del vicio que Rousseau refiere en el *Segundo discurso* estriba en mostrar que no tenemos por qué rechazar la noción de nuestra bondad natural. La razón por él dada es que el ideal de cooperación social (que encontramos en el *Contrato social*) es compatible con nuestra naturaleza si la idea de la bondad natural es cierta. Aunque el *Contrato social* modifica un tanto el pesimismo del *Segundo discurso*, esta obra anterior proporciona el trasfondo del problema que Rousseau aborda en aquel otro libro ulterior.

Concluimos, pues, que la naturaleza humana es buena porque los ordenamientos políticos y sociales justos y estables son, al menos, posibles. El remedio a nuestros problemas consiste en un mundo social

ordenado adecuadamente para que sea coherente con nuestra verdadera naturaleza y con el estado natural de nuestro *amour propre*. De ahí el párrafo inicial del libro I del *Contrato social*: «Quiero averiguar si en el orden civil puede haber alguna regla de administración legítima y segura, tomando a los hombres tal como son, y a las leyes tal como pueden ser: trataré de unir siempre en esta indagación lo que el derecho permite con lo que prescribe el interés, a fin de que la justicia y la utilidad no se hallen separadas» [pág. 25].

4. Surge entonces una pregunta: ¿cuán buena cree él que es la naturaleza humana en realidad? A efectos de la formulación y la respuesta de esta pregunta, asumo que la naturaleza humana puede ser representada por los principios más fundamentales de la psicología humana, incluidos los principios de toda clase de aprendizajes. Tenemos una noción correcta de estos principios cuando, sumados a los principios de la sociología política de sentido común, podemos dar, al menos, una descripción verosímil de los diferentes tipos de virtudes, vicios, metas, aspiraciones, fines últimos, deseos y otros muchos aspectos (del tipo de carácter, en definitiva) que llegamos a tener dependiendo de las diferentes condiciones sociales e históricas. Los principios de la naturaleza humana son como una función: dadas unas condiciones sociales e históricas, éstas asignan los tipos de carácter que se desarrollarán y se adquirirán en sociedad.

Si aceptamos esta definición, que la naturaleza humana sea buena o no dependerá, al parecer, de dos cosas:

- a) de la amplitud y la variedad de condiciones históricas en las que puede hacerse realidad la sociedad del *Contrato social*, y
- b) de si es posible alcanzar tales condiciones desde la mayoría (o desde muchas) de las otras diferentes condiciones.

Supongamos que no podemos alcanzar las condiciones necesarias para una sociedad justa, feliz y estable desde allí donde nos encontramos en un momento dado: eso significará que hemos avanzado hasta tal punto por la senda del vicio y la corrupción que no podemos cooperar para resolver nuestros problemas. Una lástima. Pero supongamos, además, que no pudiéramos hacerlo en la mayoría de condiciones que más probabilidades tienen de haber surgido de nuestra larga historia: en ese caso, el *Contrato social* apenas atenuaría el pesimismo del *Segundo discurso*.

Masters, en su introducción a su nueva edición (en inglés) del *Segundo discurso*, dice lo siguiente: «Rousseau parece haber sido prácticamente el único de su siglo en concebir el género humano como una

especie animal cuya naturaleza define un modo de vida bueno y sano, pero cuya evolución le ha hecho inaccesible (al menos, para la mayoría de personas que viven en sociedades civilizadas) una vida que era buena por naturaleza».

Yo coincido con esa apreciación y nada de lo que aquí he dicho la contradice. Encaja además con la relación que he sugerido que existe entre el *Segundo discurso* y el *Contrato social*: que este último explica cómo organizar las instituciones de un mundo social para que los vicios y las miserias descritos en el primer libro (y que vemos ahora en casi todas las edades y en nuestra cultura y civilización) no lleguen a surgir.

La respuesta de Rousseau es: debemos organizar nuestras instituciones políticas y sociales conforme a los términos de cooperación expresados por el contrato social (CS, 1.6). Serán esos términos los que, una vez materializados de forma efectiva, garanticen que esas instituciones nos procuren nuestra libertad moral, nuestra igualdad política y social, y nuestra independencia. También harán posible nuestra libertad civil e impedirán las hostilidades y los vicios que, en cualquier otro escenario, nos azotan.

ROUSSEAU, LECCIÓN I (1981): APÉNDICE A

Rousseau: La doctrina de la bondad natural de la naturaleza humana

§1. EN CONTRA DEL PECADO ORIGINAL

Empecemos contrastando la visión de Rousseau con la doctrina ortodoxa del pecado original, que consta de las siguientes partes: a) La primera pareja humana, Adán y Eva, gozaban de la perfección natural original. b) El pecado que cometieron fue sólo culpa suya, un acto de su libre albedrío a partir de una naturaleza sin defecto. c) Lo motivaron el orgullo y la terquedad. d) El castigo y la corrupción de su pecado se hacen manifiestos en la concupiscencia y se propagan por el acto sexual. e) Todos nosotros somos actualmente corresponsables y partícipes de su pecado, por lo que f) nuestra naturaleza está ahora marcada y sujeta a la muerte y el sufrimiento, de los que g) sólo podemos escapar por medio de la gracia divina.

Teniendo estos puntos en cuenta, reparemos en el hecho de que Rousseau los rechaza uno por uno: a) El estado natural (Estado de Naturaleza) no se caracteriza por la perfección natural, sino que es un es-

tado primitivo en el que tanto nuestras potencialidades de perfección como nuestra razón y nuestras sensibilidades morales están por desarrollar. Todas ellas sólo se van realizando en la vida en sociedad a través de múltiples cambios a lo largo del tiempo. b) El sufrimiento humano, los vicios presentes y los valores falsos no tienen su origen en unas elecciones libres, sino que son consecuencia de accidentes históricos desafortunados y de tendencias sociales. c) Rousseau niega que la primera pareja humana pudiera haber actuado guiada por el orgullo y la obstinación, pues éstas son motivaciones que sólo hallamos posteriormente en la vida en sociedad. d) El vicio y los falsos valores son propagados por las instituciones sociales en función de cómo van respondiendo a ellas las sucesivas generaciones. e) La salida a todo esto está en nuestras manos.

La explicación que da Rousseau del desarrollo histórico y social es laica y naturalista, como lo fueron las de otros autores de la Ilustración: Diderot, Condorcet, D'Alembert, etc. (Comparen su versión con la de Hume.)

§2. ROUSSEAU CONTRA HOBBS. SIGNIFICADO ADICIONAL DE LA BONDAD NATURAL: COMO PREMISA DE LA TEORÍA SOCIAL

Aunque Rousseau rechaza el pecado original (como también lo hicieran Hume y otros muchos con bastante vehemencia), también desestima varios elementos de la visión de Hobbes. Concretamente, él creía (correctamente o no) que Hobbes tenía el orgullo, la vanidad y la voluntad de dominio por los impulsos básicos y originales (es decir, por los principios psicológicos) de la naturaleza humana, lo que explicaría en parte por qué el Estado de Naturaleza es un Estado de Guerra. Rousseau niega que lo sean y atribuye estas propensiones a la sociedad. En el primitivo estado de naturaleza, las personas se mueven únicamente por sus necesidades naturales, guiadas por su amor propio (en forma de *amour de soi*) y restringidas por la piedad natural.

Rousseau también discrepaba de Hobbes porque, para éste, las formas ostensibles de conmiseración y de otros sentimientos por el estilo eran reducibles al amor propio. Rousseau sostiene que la piedad y el amor propio son cosas distintas, y que, de hecho, cuando el amor propio actúa guiado por la razón y moderado por la conmiseración, constituye —con unas condiciones sociales y unas modalidades de educación apropiadas— la base psicológica de la conducta humanitaria y moral.

§3. LAS POSIBILIDADES DE UNA SOCIEDAD BIEN REGULADA

Preguntémosnos ahora cuál es el sentido de todas estas disputas acerca de una naturaleza humana original y de las propensiones de ésta. Todo el mundo está de acuerdo, digámoslo así, en que, tal como son las personas, a muchas las mueve el orgullo, la vanidad y la voluntad de dominio, al menos, en ciertas ocasiones (suficientes personas y ocasiones como para que éste sea un factor político de importancia). ¿Qué diferencia supone que estas propensiones sean originales o derivadas? ¿Y

Parte 1 ^a Introducción 1.1	Parte 2 ^a
1) 1.2-1.5 Rebate falsas caracterizaciones de la autoridad política basadas en diversos tipos de [desigualdad], incluida la fuerza	1) 3.1-3.9 Analiza el gobierno como ente subordinado al Soberano, como ejecutor de las leyes del Soberano, como agente suyo
2) 1.6-1.9 Expone la explicación correcta de la autoridad política legítima 2.1-2.6 Analiza el Soberano y la fuente de la ley	2) 3.10-3.18 Analiza qué se puede hacer para evitar que el gobierno usurpe la autoridad del Soberano: el Soberano es la asamblea del pueblo 4.1-4.4 Analiza cómo ordenar la voluntad general mediante la celebración de asambleas populares para que éstas expresen del mejor modo posible la voluntad general y para que preserven la libertad y la igualdad
3) 2.7-2.12 El legislador y el problema de la estabilidad	3) 4.5-4.8 Instituciones de estabilidad: dictadura, censura, religión civil Conclusión 4.9

FIGURA 5. Esquema del *Contrato social*. Adaptado del análisis de Hilail Gildin en *Rousseau's Social Contract*, Chicago, University of Chicago Press, 1983, págs. 12-17

sabemos lo que queremos decir cuando hacemos esa distinción? ¿Podríamos distinguir cuál de esas opciones es cierta fijándonos en un comportamiento real?

Lo que se trata de dirimir en este debate podría plantearse del modo siguiente: Supongamos que asumimos (como hicieron Rousseau y los ilustrados) que los seres humanos y sus fines son las unidades básicas de deliberación y acción, así como de responsabilidad (apropiadamente entendida), de manera que nuestros actos son, colectivamente concebidos, una de las principales causas del cambio histórico y social. Entonces, tener una teoría social es tener, entre otras cosas, una teoría sobre esas unidades de deliberación y acción, y una teoría así debe atribuir a dichas unidades ciertos principios originales que especifiquen cómo actúan en función de diversas condiciones sociales.

Así pues, lo que realmente se dirime en estas disputas sobre una posible naturaleza humana original es la posibilidad de cambio social fundamental y la sensatez o la imprudencia de adoptar un medio u otro para obtener dicho cambio, en vista de nuestra situación histórica y social presente. A menos que pretendamos actuar a oscuras, debemos ser capaces de explicar cómo funciona una sociedad libre, humanitaria y bien regulada, y qué aspecto podría tener, así como por qué será estable y factible en presencia de un determinado sistema educativo y si se dan las condiciones de fondo necesarias. También debemos preguntarnos si podemos alcanzar esa sociedad desde donde estamos ahora sin recurrir a medios que hagan que acaben predominando en nosotros unas características psicológicas que, por sí solas, conviertan en imposible la sociedad pretendida.

En el *Emilio*, Rousseau analiza la teoría psicológica que, a su juicio, hace posible (y estable) la existencia de una sociedad bien regulada. Para que se dé ésta, es necesario que toda autoridad coercitiva (pública o no) se base en principios que las personas puedan otorgarse a sí mismas como personas morales libres, y que excluyen la dependencia personal.

ROUSSEAU: APÉNDICE B

Comentarios sobre la figura 5:

1. Dejando a un lado los capítulos 1.1 y 4.9 (el primero y el último del *Contrato social*), cada libro se subdivide en dos partes de igual número de capítulos.

2. Sólo a partir de los capítulos comprendidos entre el 3.10 y el 3.18 (en la 2ª parte de la parte II) se hace evidente que el Soberano debe ser una asamblea fija (no sólo extraordinaria) del pueblo y que ésta debe reunirse de forma periódica (véase 3.13.1).

Lista de obras de Rousseau

- 1750 *Discours sur les sciences et les arts* («Primer discurso», escrito en 1749)
- 1752 *Le devin de village* (ópera)
- 1755 *Discours sur l'origine de l'inégalité* («Segundo discurso») «*Economie politique*» (artículo en la *Encyclopédie* de Diderot)
- 1756 «*Lettre sur la Providence*» (réplica al «*Poème sur le désastre de Lisbonne*» de Voltaire)
- 1758 *Lettre a M. d'Alembert sur les spectacles*
- 1761 *La nouvelle Héloïse*
- 1762 Cuatro cartas autobiográficas a Malesherbes
Émile
Contrat social
«*Lettre à Christophe de Beaumont*» (réplica a los comentarios del arzobispo de París a propósito del *Émile*)
- 1764 *Lettres écrites de la montagne* (réplica a las *Lettres écrites de la campagne*, de J. R. Tronchin)
- 1765 *Projet de constitution pour la Corse*
- 1766 *Confessions* (la primera parte, finalizada a su regreso a Francia), publicadas en 1781
- 1772 *Considérations sur le gouvernement de Pologne*
- 1772-1776 *Dialogues: Rousseau juge de Jean-Jacques*
- 1776-1778 *Le rêveries du promeneur solitaire*