

DEL EGOCENTRISMO ORIGINARIO A LA COMUNIDAD CONTRACTUAL. ANALISIS DE UNA QUIEBRA LOGICA EN ROUSSEAU

Por ENRIQUE MARTIN LOPEZ

1. DELIMITACION DEL TEMA

Quien considere con la debida atención la historia del pensamiento sociológico encontrará frecuentes rasgos que denotan, aquí y allá, la influencia de Rousseau. Admitamos, sin embargo, que su papel en este campo sea sólo indirecto (1). Pero no podremos por menos de citar las duras críticas de Comte a los «políticos metafísicos», que contra Rousseau se enderezan; la pretensión de Fouillée de hacer la síntesis del organicismo de Spencer y de la idea de «voluntad general»; la clara impronta roussoniana en Durkheim, especialmente en el concepto de «conciencia colectiva» y en el modo de distinguir lo normal de lo desviado, por el recurso a una especie de sufragio universal implícito; la revisión de Rousseau que late en el fondo de la polaridad *Gemeinschaft-Gesellschaft* elaborada por Ferdinand Tönnies... (2). Los conceptos de *contrato social*, *voluntad general*, *soberanía*, *intereses individuales y colectivos*... y tantos otros, han estimulado a los sociólogos no en mucha menor medida que a los estudiosos de la política. Pero sucede con Rousseau lo que usualmente acontece con los clásicos: que a cada giro en la

(1) HEINZ MAUS: *Rousseau, Jean-Jacques*, en W. BERNSDORF: *Internationales Soziologen Lexikon*, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart, 1959, págs. 469-70.

(2) Sobre la crítica de COMTE, véase SIMON DEPLOIGE: *El conflicto de la moral y de la sociología*, La España Moderna, Madrid, s/f., especialmente capítulo VI.1 «El derecho natural de J. J. Rousseau». De ALFRED FOUILLEE puede verse *La science sociale contemporaine*, Paris, 1880, y *La psychologie des idées-forces*, 2 vols., Paris, 1893. Huelga, por el momento, cualquier referencia de Durkheim y a Tönnies.

rueda de la historia de la sociedad y en el progreso científico, se hace aconsejable efectuar una nueva lectura de sus obras. En unos casos, para encontrar nuevos sentidos y posibilidades de aplicación de sus categorías, que ahora se nos iluminan al encontrar en los nuevos tiempos nuevos referentes empíricos. En otros casos, porque el progreso científico ofrece nuevas vías de crítica más refinadas y permite llevar a cabo comprobaciones más precisas que, desde nuevas perspectivas, verifiquen o falseen sus proposiciones. Aun situándonos en la menos optimista de las coyunturas, podríamos concluir que la labor de *destruir* a un clásico será siempre una de las más fructíferas tareas que pueda realizar un científico.

Esta especie de relecturas para interpretar fenómenos nuevos desde ideas ya antiguas, o para comprobar la validez de esas ideas desde nuevos recursos teóricos y metodológicos, nos enfrenta a una opción verdaderamente sugestiva: echar vino viejo en odres nuevos (3). Claro es que habrá de ser de gran calidad un caldo para que se le dispense ese trato, porque sin duda moverá a quienes así obren la secreta esperanza de que de tal unión salga beneficiado más que el vino el cuero. El cual, recibiendo aroma y sabor de aquél, adquirirá propiedades que antes no tenía y ganará y hará después ganar a otros vinos nuevos (4).

Algo así quisiera hacer yo con el pensamiento de Rousseau, pero habré de restringir mucho mis intenciones a fin de que los logros del intento no resulten ridículamente desproporcionados.

El tema que me propongo analizar se centra, básicamente, en el libro I del *Contrato Social*: la transición desde el estado de naturaleza al contrato social o, dicho en otros términos, *el paso desde el individualismo originario a la comunidad contractual*. La consideración de este tema implica, a su vez, dos cuestiones: en primer término, el análisis de las posibles explicaciones sobre la naturaleza de ese proceso o tránsito y, en su caso, la presentación de una nueva vía de interpretación; en segundo lugar, la verificación desde

(3) Referencia a Mateo, IX, 16-17.

(4) Desde hace tiempo me preocupa la elaboración de una metodología para el estudio de los sociólogos clásicos, que, rompiendo con esa práctica parvularia de contar su vida y su pensamiento como quien contara un cuento, les haga hablar con su futuro —que es nuestro presente—, enunciando su obra en proposiciones analíticas y enfrentándolas, paso a paso, a nuestra realidad social y a nuestra ciencia. En la disputa entre enfoques «presentistas» e «historicistas» de la historia del pensamiento social, mi posición sería *moderadamente* presentista. A falta de espacio para explicarme con mayor precisión, remitiré al lector interesado a ROBERT A. JONES: *On Understanding a Sociological Classic*, en «Am. Soc. Journal», 83, núm. 2, septiembre 1977, págs. 279-319 y al comentario de HARRY M. JOHNSON sobre ese trabajo («A. S. J.», 84, núm. 1, julio 1978, págs. 171-174).

esa nueva vía de la verosimilitud y coherencia interna del proceso. En mi opinión, tal proceso es la clave que soporta todo el peso de la construcción política y social roussoniana, por lo cual cualquier juicio que el mismo merezca repercutirá sobre toda la armazón de su pensamiento.

2. TEORIAS EXPLICATIVAS DEL PROCESO

Aunque los textos del *Contrato Social* en los que Rousseau se refiere al tránsito enunciado son de sobra conocidos, comenzaré por reproducirlos aquí, a fin de evitar en adelante repeticiones innecesarias:

«... los hombres, mientras viven en su independencia primitiva, no tienen entre sí relaciones suficientemente constantes como para constituir ni el estado de paz ni el estado de guerra, ni son por naturaleza enemigos» (*Contrato Social*, libro I, cap. IV).

«Supongo a los hombres llegados a un punto en que los obstáculos que perjudican a su conservación en el estado de naturaleza logran vencer, mediante su resistencia, a la fuerza que cada individuo puede emplear para mantenerse en dicho estado. Desde este momento, el estado primitivo no puede subsistir, y el género humano perecería si no cambian de manera de ser.»

«Ahora bien, como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino unir y dirigir las que existen, no tienen otros medios de conservarse que formar por agregación una suma de fuerzas que pueda exceder a la resistencia, ponerles en juego por un solo móvil y hacerlas obrar en armonía.»

«Esta suma de fuerzas no puede nacer sino del concurso de muchos; pero siendo la fuerza y la libertad de cada hombre los primeros instrumentos de su conservación, ¿cómo va a comprometerlos sin perjudicarse y sin olvidar los cuidados que se debe? Esta dificultad, referida a nuestro problema, puede enunciarse en estos términos: 'Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes.' Tal es el problema fundamental, al cual da solución el *Contrato Social*.»

«... Estas cláusulas, debidamente entendidas, se reducen todas a una sola, a saber, la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad; porque, en primer lugar, dándose cada uno por entero, la condición es la misma para todos, y siendo la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa a los demás.»

«... Este acto produce inmediatamente, en vez de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miem-

bros 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 así se forma, por la unión de todos los demás, tomaba en otro tiempo el nombre de *ciudad* y toma ahora el de *república* o de *cuerpo político*, que es llamado por sus miembros *Estado*, cuando es pasivo; *soberano*, cuando es activo; poder, al compararlo a sus semejantes; respecto a los asociados, toman colectivamente el nombre de *pueblo*, y se llaman en particular *ciudadanos*, en cuanto son participantes de la autoridad soberana, y *súbditos*, en cuanto sometidos a las leyes del Estado» (*Contrato Social*, libro I, cap. VI).

«Este tránsito del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable al sustituir en su conducta la justicia al instinto y al dar a sus acciones la moralidad que antes le faltaba. Sólo cuando ocupa la voz del deber el lugar del impulso físico y el derecho el del apetito es cuando el hombre, que hasta entonces no había mirado más que a sí mismo, se ve obligado a obrar según otros principios y a consultar su razón antes de escuchar sus inclinaciones. Aunque se priva a este estado de muchas ventajas que le brinda la Naturaleza, alcanza otra tan grande al ejercitarse y desarrollarse sus facultades, al extenderse sus ideas, al ennoblecerse sus sentimientos; se eleva su alma entera a tal punto, que si el abuso de esta nueva condición no lo colocase frecuentemente por bajo de aquella de que procede, debería bendecir sin cesar el feliz instante que le arrancó para siempre de ella, y que de un animal estúpido y limitado hizo un ser inteligente y un hombre» (*Contrato Social*, libro I, cap. VIII).

«Terminaré este capítulo y este libro con una indicación que debe servir de base a todo el sistema social, a saber: que en lugar de destruir la igualdad natural, el pacto fundamental sustituye, por el contrario, con una igualdad moral y legítima lo que la Naturaleza había podido poner de desigualdad física entre los hombres, y que pudiendo ser desiguales en fuerza o en talento, advienen todos iguales por convención y derecho» (*Contrato Social*, libro I, cap. IX) (5).

Los textos que anteceden cumplirán aquí la función de presentar el marco dentro del cual pretendo investigar, aunque para avanzar en nuestro tema será necesario aludir a otros pasajes del propio *Contrato Social*, amén de otras obras del mismo Rousseau, que, a los efectos presentes, no parece imprescindible reseñar.

El tránsito que cuestionamos va desde los individuos en estado de naturaleza hasta la comunidad constituida por convención y pacto. Pero ¿cómo

(5) Cito por la edición en español de Espasa-Calpe, Madrid, 1972, traducción de Fernando de los Ríos.

se explica ese proceso? Veamos ahora las principales teorías explicativas ideadas para dar razón de su naturaleza.

Cabe, en primer lugar, concebirlo como un *proceso histórico*; y esto en un doble sentido, como un proceso histórico que haya sucedido en algún tiempo y lugar concreto —o mejor aún: en muchos lugares y tiempos concretos, y en este sentido, sería lícito pensar que todavía pudiera seguir sucediendo en ciertos lugares, en el presente y en el futuro—, pero también puede interpretarse como descripción de un proceso histórico real de carácter general; es decir, como una marcha general visible como un todo en una contemplación global de la historia universal de los hombres. Pero el propio Rousseau rechaza explícitamente la interpretación histórica, cuando afirma, refiriéndose al estado de naturaleza, «que ya no existe, que ha podido no existir, que probablemente no existiría jamás», si bien añade inmediatamente después que de ese estado «es necesario tener nociones justas para juzgar bien de nuestro estado presente» (6). Declara, más adelante, que no recurre «a los testimonios inseguros de la historia» (7) y aunque echa mano de informes referentes a pueblos primitivos, es obvio que no pretende trazar el curso riguroso de los tiempos y de los acontecimientos. Pues ciertamente sería difícil comprender cómo podría interpretarse históricamente un proceso cuyo punto de partida es declarado irreal e imposible.

Cuando Durkheim pretende discernir en qué consiste el estado de naturaleza rechaza la explicación histórica. Dice así: «*L'état de nature n'est pas, comme on l'a dit quelquefois, l'état où se trouve l'homme avant l'institution des sociétés. Une telle expression ferait croire, en effet, qu'il s'agit d'une époque historique, par laquelle aurait réellement commencé le développement humain. Telle n'est pas la pensée de Rousseau*» (8). También Grimsley se inclina en este sentido, pero su posición es mucho menos rotunda y más matizada. «En cualquier caso —dice—, Rousseau aclara al comienzo de su *Discours sur l'inégalité* que no está interesado en la historia en su sentido científico... Su reconstrucción de la historia humana es puramente hipotética, ya que su propósito es clarificar la naturaleza original del hombre más que las circunstancias reales de su desarrollo... Aunque la naturaleza humana comprende más que los resultados de un proceso histórico, no puede ser separada por entero de la idea de su desarrollo en el tiempo.» Como señala Grimsley, Rousseau renuncia sujetarse a la historia en cuanto disciplina

(6) *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Aguilar, Madrid, 1974, prefacio, pág. 19.

(7) *Op. cit.*, primera parte, pág. 41.

(8) EMILE DURKHEIM: *Montesquieu et Rousseau. Précurseurs de la sociologie*, Librairie Marcel Rivière et Cie., Paris, 1966, pág. 116.

científica concreta, pero mantiene una cierta ambigüedad respecto de la explicación histórica, al describirse a sí mismo, en sus últimas obras, como «el historiador del corazón humano» (*Oeuvres complètes*, ed. B. Gagnebin y M. Raymond, París, 1959-70, vol. I, *Confessions et autres textes autobiographiques*, pág. 936) (9).

Parecerá lógico preguntarse si la «historia del corazón humano» —si es que tiene algún sentido hablar así—, será algo distinto de la historia de la humanidad, pero es obvio que Rousseau pretendió distinguirlas y que, en la medida en que pueda admitirse el enfoque histórico en el análisis del tránsito que estudiamos, deberá alumbrar la historia del desarrollo psicológico (10). En el «preámbulo» al *Discurso* marca Rousseau tajantemente la distancia entre esos dos modos de historiar: «Empecemos, pues, por separar todos los hechos, porque no se relacionan con la cuestión. No es preciso tomar las investigaciones en que se puede entrar a este propósito por verdades históricas, sino solamente por razonamientos hipotéticos y condicionales, más a propósito para aclarar la naturaleza de las cosas que para enseñar el verdadero origen, y semejantes a las que hacen todos los días nuestros físicos acerca de la formación del mundo» (11).

Cuando Rousseau dice que pretende hacer la «historia del corazón humano», bajo tal frase se esconde el último sentido de su enfoque: «¡Oh tú, hombre de cualquier religión que seas, cualesquiera que fueren tus opiniones, escucha! He aquí *tu historia*, tal como he creído leerla, no en libros de tus semejantes, que son engañosos, sino *en la naturaleza*, que no miente jamás. Cuanto de ella provenga, verdad es. No habrá de falso sino lo que, sin querer, haya mezclado con lo mío. Los tiempos de que voy a hablar están muy lejanos. ¡Cuánto has cambiado de lo que eras! Por decirlo así, *es la vida de tu especie lo que voy a describir según las cualidades que han recibido*, que tu educación y tus costumbres han podido depravar, pero que no han podido destruir» (12).

He subrayado en este pasaje lo que me parece fundamental para comprender correctamente su sentido: se trata de una historia de la especie humana, construida *more geometrico*, a la luz de la razón y no de los hechos, y esa historia se escribe a partir de las cualidades que se supone han sido recibidas por el hombre a lo largo de tal proceso. Estos son, en lo esencial, los términos de la cuestión, pero una vez que se desdeña la idea de un

(9) RONALD GRIMSLEY: *La filosofía de Rousseau*, Alianza Editorial, Madrid, 1977, pág. 41.

(10) GRIMSLEY, *op. cit.*, pág. 42.

(11) *Discours*, preámbulo, pág. 27.

(12) *Ibid.*, preámbulo, pág. 28.

proceso histórico en sentido estricto ¿qué otra u otras posiciones cabe adoptar ante el tránsito desde el estado de naturaleza a la comunidad contractual?

Existe una importante corriente crítica que, partiendo del apriorismo deductivista, caracteriza el discurso roussoniano, ora como *ficción jurídico-política*, ora como *mitología utópico-revolucionaria*. En cualquiera de los casos, el juicio que se deriva de tal corriente es unánimemente negativo.

Así, Augusto Comte en su primer opúsculo —*Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*— publicado en 1822. Por de pronto, Comte incluye el pensamiento de Rousseau dentro del estado metafísico o crítico que, como es sabido, no tiene valor en sí mismo, por cuanto no sirve para reorganizar la sociedad; desempeña en suma una función catártica de los residuos del pensamiento teológico. «Son caractère est bâtarde —dice Comte—, il lie les faits d'après des idées qui ne sont plus tout à fait surnaturelles, et qui ne sont pas encore entièrement naturelles. En un mot, ces idées sont des abstractions personnifiées, dans lesquelles l'esprit peut voir à volonté ou le nom mystique d'une cause surnaturelle, ou l'énoncé abstrait d'une simple série de phénomènes, suivant qu'il est plus près de l'état théologique ou de l'état scientifique» (13). Se trata, pues, de un pensamiento que ha dejado de ser teológico sin llegar a ser científico y que por participar de ambos se reputa de *bastardo*. Las ideas, que no son sino *abstracciones personificadas* —y no principios científicos—, se emplean para explicar los hechos. La eficacia crítica —y, por tanto, destructiva— de este modo de pensar se deriva de su oposición al orden teológico, y por ello se convierte en el modo asumido por los pueblos en su ímpetu revolucionario contra la sociedad feudal: «La doctrine des peuples exprime l'état métaphysique de la politique. Elle est fondée en totalité sur la supposition abstraite et métaphysique d'un contrat social primitif, antérieur à tout développement des facultés humaines par la civilisation. Les moyens habituels de raisonnement qu'elle emploie sont les droits, envisagés comme naturels et communs à tous les hommes au même degré, qu'elle fait garantir par ce contrat» (14). El contrato social es, dice Comte, una *suposición abstracta y metafísica*, no una realidad científica. Precisamente por eso, esta doctrina, que nació para luchar contra el antiguo sistema, no sirve para fundar uno nuevo, aunque los políticos y los pueblos se empeñen en considerarla como un pensamiento orgánico.

El juicio sobre Rousseau, como sistematizador y vulgarizador de tal

(13) AUGUSTE COMTE: *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, Aubier Montaigne, París, 1970, pág. 94.

(14) *Ibid.*, pág. 96.

doctrina, no es precisamente caluroso: «C'est Rousseau principalement qui l'a résumée sous une forme systématique, dans un ouvrage qui a servi et qui sert encore de base aux considérations vulgaires sur l'organisation sociale» (15). Cuando más adelante pretende reducir a la más simple expresión el espíritu de la política metafísica, encuentra que tiene mucho en común con la política teológica: en cuanto al modo de proceder, el *predominio de la imaginación sobre la abstracción*, en cuanto a las ideas generales destinadas a dirigir los trabajos, *contemplan la organización social de una manera abstracta* —esto es, como si fuera independiente del estado de la civilización— y, por otra parte, *miran la marcha de la civilización como si no estuviera sujeta a ninguna ley* (16).

La actitud de la escuela alemana del derecho histórico es más dura, si cabe, ya que enfocando la cuestión desde un punto de vista metodológico, no entran en sus posibles efectos positivos en el orden político-revolucionario (17). Bachofen se encara con quienes como Rousseau sostienen la existencia —siquiera sea hipotética— de un estado de naturaleza, edad dorada y presocial del hombre: «... ¿qué prueba poseéis vosotros, los defensores de esa primitiva perfección de que el hombre, al entrar en el Estado, se despoja de la mejor parte de su ser anterior, sacrificando por sí mismo su libertad al orden de las formas políticas y jurídicas?» (18). Pero su disposición es aún más crítica cuando se refiere a la actitud intelectual que los «filósofos juristas» adoptan: son, en el fondo, racionalistas engreídos, manipuladores arbitrarios y aprioristas de la experiencia, elucubradores irreales a fin de cuentas. Dice así: «Con una sonrisa y un elegante desprecio contemplan todo lo que la historia ha creado; a los empíricos los consideran como a servidores, cuyo cometido es procurarles todo el material positivo que se compadece con sus teorías *a priori*, y desaparecer en seguida con aquel resto que no es susceptible de adaptarse a ellas... Ante el tribunal de los racionalistas no es admitido nada que lleve en sí las más mínimas huellas de la realidad; lo único que reconoce son aquellas creaciones de la pura

(15) *Ibid.*, pág. 96.

(16) *Ibid.*, pág. 104.

(17) De esta tónica conviene excluir cuando menos a Dilthey, quien se refiere a la función directora del derecho natural en la etapa de la decadencia de la sociedad feudal, aludiendo a «la acción de un Rousseau sobre la Revolución», para concluir después que «esta ficción conceptual cobró con la Revolución y con su intento de edificar la sociedad sobre los abstractos átomos humanos una realidad terrible». Véase WILHELM DILTHEY: *Introducción a las ciencias del espíritu*, F. C. E., México, 1949, 2.ª ed., pág. 216.

(18) J. J. BACHOFEN: *El derecho natural y el derecho histórico*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966, pág. 47.

razón que no han sido contaminadas por la corrupción del mundo real» (19).

Por contraposición a la línea crítica de la ficción jurídico-política y de la mitología utópico-revolucionaria, Durkheim mantiene una postura netamente favorable a Rousseau. Reconoce Durkheim el racionalismo antiempírico de Rousseau, e incluso señala sus afinidades metódicas con Descartes: «L'un et l'autre estiment que la première opération de la science doit consister en un sorte de purgation intellectuelle, ayant pour effet de mettre en dehors de l'esprit tous les jugements médiats qui n'ont pas été scientifiquement démontrés, de manière à dégager les propositions évidentes d'où toutes les autres doivent être dérivées.» Esta empresa purificadora se orienta hacia un objetivo fundamentador insoslayable: se trata de encontrar un suelo firme «sur lequel doit reposer tout l'édifice de la connaissance». Precisamente por eso, la concepción del estado de naturaleza no debe mirarse como «le produit d'une rêverie sentimentaliste», sino que, bien al contrario, «c'est un procédé de méthode» (20). ¿Por qué se eligió ese método y no otro? El hombre natural —dice Durkheim— es simplemente el hombre, abstracción hecha de todo lo que debe a la vida social, reducido a lo que sería si siempre hubiera vivido en aislamiento. Por eso, «le problème à résoudre ne ressortit donc pas à l'histoire, mais à la psychologie». Se trata de hacer la división entre los elementos sociales de la naturaleza humana y los que derivan directamente de la constitución psicológica del individuo: «C'est de ces derniers et d'eux seuls qu'est fait l'homme à l'état de nature». Para llevar a cabo esta empresa de reconstruir la constitución psicológica originaria del hombre la historia es inútil y es legítimo que prescindiera de ella (21).

Para explicar el proceder de Rousseau se refiere Durkheim a un pasaje del *Discours* en el que aquél se pregunta por los experimentos —imposibles— que sería necesario realizar a fin de conocer al hombre natural. Siendo tales experimentos imposibles, ¿qué procedimientos podrían sustituirles? Rousseau no los indica expresamente, dice Durkheim, pero los principales son los siguientes: 1.º La observación de los animales que son ejemplo de lo que puede ser una vida mental, abstracción hecha de toda influencia social. 2.º La observación de los salvajes...; y 3.º Una especie de dialéctica que tenga por objeto relacionar deductivamente con las instituciones sociales del futuro (por ejemplo, el lenguaje) todos los elementos mentales que parezcan estar lógicamente implicados en ellas (22). Rousseau tiene un particular in-

(19) *Ibid.*, págs. 39-40.

(20) EMILE DURKHEIM, *op. cit.*, págs. 119-20.

(21) *Ibid.*, págs. 116-17.

(22) *Ibid.*, pág. 118.

terés en hacer del estado de naturaleza la base de su sistema, porque esta condición primitiva es *la racine* del estado civil. «En effet, il paraît à Rousseau de toute évidence que la société n'a pu être que la mise en oeuvre des propriétés caractéristiques de la nature individuelle.» Para juzgar todo lo que se ha hecho —esto es, las formas históricas de asociación— es necesario ver lo que aquéllas son en relación con esta constitución psicológica fundamental: si se derivan lógicamente de ella o si la falsean. Y a fin de determinar por qué otras formas deberán sustituirse estas últimas, será preciso acudir al análisis del hombre natural para que nos proporcione las premisas del razonamiento. «Mais, pour atteindre cet homme naturel, il est indispensable d'écarter tout ce qui, en nous, est un produit de la vie sociale. Autrement, on tournerait dans un cercle vicieux. On justifierait la société avec elle-même, c'est-à-dire avec les idées ou les sentiments qu'elle-même a mis en nous. On prouverait le préjugé par le préjugé.» Para hacer una obra crítica verdaderamente eficaz hace falta escapar de la acción de la sociedad, dominarla y retomar un nuevo encadenamiento lógico de las cosas desde el origen (23).

Parece, en consecuencia, que si la sociedad no puede ser otra cosa que el despliegue, la objetivación, de las propiedades que caracterizan a la naturaleza de los individuos, se hace necesario, metodológicamente, retrotraerse a una imagen del hombre en la que éste no haya sido deformado por posibles formas sociales falseadoras de su naturaleza originaria. Podríamos decir que, según Durkheim, se trata de recorrer el camino inverso al seguido por el hombre en su proceso de socialización. Pero el hombre de ciencia —o el filósofo— que intente tal empresa deberá haber realizado previamente en sí mismo esa operación depuradora, porque sólo así conseguirá escapar a la acción de la sociedad: únicamente el hombre depurado en su espíritu de influencias sociales podrá descubrir, por reconstrucción imaginativa, al hombre en su estado puro originario. De un lado, *la objetivación del investigador*, liberado de los condicionamientos sociales del conocimiento, de la voluntad y de la sensibilidad; de otro, *el hombre natural como objeto mental, captado en toda su pureza originaria*, como medida y norma de toda realización social, que debiera ser reflejo y plasmación de sus propiedades. *Un objeto puro para una mente purificada.*

(23) *Ibid.*, págs. 118-19.

3. EL PROCESO COMO GENESIS EPISTEMICA DE LA VIDA SOCIAL

Cuando Piaget se propone analizar «las diversas significaciones del concepto de totalidad social» (24), señala la conveniencia de contraponer al modo de pensamiento desarrollado por la sociología de los siglos XIX y XX, la reflexión filosófico-social de los dos siglos anteriores. Y centra su atención precisamente en Rousseau. «¿De qué forma —se pregunta— actúa Rousseau, por ejemplo, para sustituir las explicaciones teológicas del *Discours sur l'histoire universelle* mediante una interpretación de la sociedad basada en la naturaleza y en las aptitudes naturales del hombre?» Y se responde en estos términos: «Rousseau imagina un buen salvaje, provisto de antemano con todas las virtudes morales y una capacidad de representación intelectual tal que este individuo aislado, que nunca conoció a la sociedad, puede anticipar en su espíritu todas las ventajas jurídicas y económicas de un 'contrato social' que lo vincule con sus semejantes» (25). Conviene destacar en esta descripción algo que contradice la idea, defendida por Durkheim, del tránsito desde el estado de naturaleza a la comunidad contractual como un proceso de socialización: *el desarrollo moral y la capacidad de representación intelectual anticipatoria serían anteriores a la aparición de la propia sociedad*. Desde ese estado de «perfección natural» se concibe la solución al problema de la limitación de las fuerzas individuales, se la considera eficaz y buena, y se toma la decisión de realizarla. «Una tesis como ésta —sigue diciendo Piaget— reposa entonces en dos postulados fundamentales que ilustran en forma sumamente clara los prejuicios permanentes del sentido común contra los que debió luchar y debe combatir aún la sociología científica. Primer postulado: existe una 'naturaleza humana' anterior a las interacciones sociales, innata en el individuo, y que contiene de antemano todas las facultades intelectuales, morales, jurídicas, económicas, etc., a las que la sociología, por el contrario, considera como los productos más auténticos de la vida en común. Segundo postulado, correlativo del primero: las instituciones sociales constituyen el resultado derivado, intencional y, en consecuencia, artificial de las voluntades inspiradas por esta naturaleza humana, ya que sólo

(24) JEAN PIAGET: *Introducción a la epistemología genética*, 3. *El pensamiento biológico, psicológico y sociológico*, Paidós, Buenos Aires, 1975, págs. 170 y sigs. Esta obra fue editada inicialmente en 1950; con posterioridad —en 1965— aparece reproducido el artículo *La explicación en sociología*, sin variaciones de importancia, en su volumen titulado *Etudes sociologiques* (traducción española: *Estudios sociológicos*, Ariel, Barcelona, 1977).

(25) *Ibid.*, págs. 170-71.

el individuo posee las características propiamente 'naturales' (cfr. el derecho 'natural', etc.)» (26).

Conviene hacer la advertencia —para una más recta comprensión del problema— de que Piaget se refiere en este pasaje a una línea particular del iusnaturalismo: al iusnaturalismo racionalista, que, partiendo de Grocio, se desarrolla en los siglos XVII y XVIII, dentro del marco cultural protestante. Para esta tradición iusnaturalista, en la que se inscriben nombres como los de Grocio, Puffendorf, Thomasius, Wolf, Vattel, etc., la naturaleza humana es exclusivamente racional y se actualiza y despliega al margen de la experiencia y de la historia. Nada tiene de extraño, en este sentido, que un iusnaturalista aristotélico-tomista tan interesado por la sociología como Simon Deploige, abunde en la crítica al método seguido por Rousseau, que es precisamente el método del iusnaturalismo racionalista: el más radical uso de la abstracción, el empleo exclusivo y excesivo del procedimiento geométrico o de la lógica deductiva (27).

Lo que Piaget enuncia en los dos postulados que subyacen al pensamiento de Rousseau es algo tan simple y tan distante de las conclusiones de la epistemología genética, como esto: 1.º *La psicogénesis es independiente de las interacciones sociales*; y 2.º *La sociogénesis es efecto no necesario —esto es, no natural— de la psicogénesis*. La posición de Piaget, según es sabido, establece la interdependencia recíproca entre psicogénesis y sociogénesis, y la relación de ambas —en formas y medidas distintas— con el componente biológico del hombre (28). No voy a entrar ahora en el análisis de su pensamiento, porque no es el objeto de este trabajo; tan sólo he querido dejar constancia de esa profunda contradicción entre los postulados de Rousseau y las conclusiones, largamente contrastadas, de la epistemología genética. Por otra parte, tal vez fuera interesante considerar en otro momento la discrepancia de la interpretación roussoniana de Piaget respecto de ciertos autores que entienden que, según Rousseau, el hombre en el estado de naturaleza sólo posee un desarrollo instintivo y mental básico, en tanto que la vida

(26) *Ibid.*, pág. 171.

(27) SIMON DEPLOIGE: *El conflicto de la moral y de la sociología*, La España Moderna, Madrid, s/f., págs. 222 y sigs.

(28) Como es sabido, la bibliografía piagetiana es inmensamente grande. Además de las ya citadas, puede verse, entre otras: *La construcción de lo real en el niño*, Proteo, B. A., 1965; *La formación del símbolo en el niño*, F. C. E., Méico, 1961; *Génesis de las estructuras lógicas elementales*, Guadalupe, México, 1967; *La psicología de la inteligencia*, Psique, B. A., 1960; *Biología y conocimiento*, Siglo XXI, Madrid, 1969, etc.

social lo desarrolló moral e intelectualmente (29). Claro está que incluso estas tesis dejan sin explicar la psicogénesis anterior a la vida social, ni tampoco aclaran el proceso de retroalimentación de la sociedad-producto sobre el individuo-causa.

En un trabajo publicado por mí en 1961 me ocupé del pensamiento político-social de Rousseau, a partir de sus principios epistemológicos, considerando su concepción como una de las derivaciones posibles de la teoría nominalista del conocimiento (30). En la primera parte intenté demostrar, y creo que con algún éxito, que tomando como punto de partida la concepción del individuo en el nominalismo mitigado y procediendo deductivamente a partir de ella, se derivaba lógicamente la construcción político-social de Rousseau. La crítica realizada en la segunda parte de mi trabajo asumía una doble perspectiva: de un lado, enfrentar el modelo roussoniano, como proyecto de un orden político-social, con las desviaciones respecto del mismo aparecidas en sus intentos de realización histórica; de otro, descubrir en los principios fundamentales del modelo las causas de sus fracasos en el plano de la acción. La primera dimensión de esta crítica se desarrolló entonces con bastante detalle, en tanto que la segunda quedó larvada y como en embrión. Precisamente, con esa segunda perspectiva crítica pretendo enlazar ahora, retomando el hilo de un discurso interrumpido en la comunicación escrita desde hace mucho tiempo, pero que no se apartó nunca de mis preocupaciones intelectuales.

A fin de restablecer la continuidad del hilo conductor, permítaseme una larga cita que vale por un breve resumen de la posición mantenida por mí en aquel trabajo: «Para el nominalismo mitigado el individuo es una realidad singular, cuyo ser íntimo es incomunicable y cuya meta es el libre despliegue y afirmación de su propio contenido sobre sí mismo y sobre su contorno más inmediato. La sociedad es un agregado de individuos que se unen, no en virtud de una disposición universal, sino como resultado de su insuficiencia para vivir en absoluto aislamiento e independencia. Lo que hay de común entre ellos es meramente externo —necesidad de protección de sus intereses singulares— y la sociedad que proyectan no pasa de ser una vida externa en la que los hombres ajustan entre sí sus conductas individuales. El contenido de la vida humana tiene valor absoluto en cada sujeto, pero sólo en él, en tanto que considerados en conjunto tienen todos un valor

(29) Por ejemplo, la posición ya expuesta de Durkheim. También, RONALD GRIMSLY: *La filosofía de Rousseau*, Alianza Editorial, Madrid, 1977, págs. 45 y sigs.

(30) ENRIQUE MARTÍN LÓPEZ: *La democracia en la perspectiva del nominalismo*, en «Revista Internacional de Sociología», 1961, núm. 72, págs. 487-523.

relativo. El individuo se encuentra escindido en dos zonas que, al menos teóricamente, no tienen relación alguna entre sí: su «yo interno», que vive íntima y activamente los valores del sujeto, y el «yo social» o «yo externo», que vive ajustado a las normas o reglas del juego interhumano. La vida social es, pues, en lo más profundo, algo que no interesa íntimamente a los individuos, algo que no los implica personalmente. Pero ¿cómo sostener una existencia colectiva partiendo de seres esencialmente ajenos y desinteresados de los asuntos comunes y que sólo de forma externa se ocupan de ellos?» (31).

Lo que a fin de cuentas pretendía yo decir en aquel trabajo es que las desviaciones que aparecen en la práctica estaban ya inevitablemente incoadas en el tipo de hombre concebido por Rousseau y que, todo intento de edificar ese tipo humano a través de la educación, no conduciría a crear la sociedad democrática por Rousseau proyectada, sino algo muy alejado de ella y tal vez contrario a ella. O dicho en otros términos: las contradicciones inherentes al pensamiento roussoniano son tan graves que minan su posible validez como proyecto de organización de la vida político-social. Pero esas contradicciones, que se nos ofrecen como *incoherencias lógicas* presentes en el discurso de Rousseau, tal vez reflejen ciertas *disonancias cognoscitivas* en su personalidad bajo la forma específica de conflictos de valores.

4. EL PROCESO COMO UN PROYECTO DE ACCION SOCIAL

Prescindiendo, pues, de cualquier otra consideración para analizar el pensamiento de Rousseau como un *proyecto de acción política y social*. Y si bien esto puede pensarse —al menos como recurso metodológico— de cualquier filósofo político, es mucho más fácil hacerlo con un iusnaturalista del siglo XVIII, generacionalmente avocado a presentar su doctrina como pauta de una revolución. Y el *esquema general de proyecto* es éste: 1.º La sociedad presente —la sociedad feudal de fines del siglo XVIII— está corrompida y ha corrompido a los individuos. 2.º Para reconstituir el orden social hay que partir del hombre originario, recuperado por reconstitución imaginativa; y 3.º Desde ese hombre originario habrá que derivar deductivamente la sociedad perfecta.

Desde esta perspectiva adquiere la máxima importancia el pensamiento de Rousseau, *independientemente de su validez científica*, ya que —como dijo Thomas— lo que los hombres definen como verdad, aunque no lo sea, terminará siendo realidad en sus consecuencias. Pero tan pronto se inicia

(31) *Art. cit.*, pág. 522.

la realización de un proyecto, comienza a operar en interacción con la realidad y se pone a prueba su coherencia interna y su viabilidad. *La prueba de fuego de cualquier proyecto humano consiste en comprobar si, una vez puesto en marcha, conduce a las metas previstas o a otras más o menos alejadas de las previsiones de su autor.*

Pues bien, las tesis que intentaré demostrar en este apartado son dos: Primera: procediendo deductivamente a partir de las premisas de Rousseau, no se siguen las situaciones previstas por él, sino otras muy distintas y hasta contrarias. (Esto es, de A no se sigue B, sino C). Segunda: Rousseau no caracteriza las situaciones que, según él, se derivan de sus premisas, con rasgos que les sean propios, sino que mezcla éstos con rasgos que corresponden a las situaciones que realmente se derivan de aquellas premisas. (Es decir, B no es caracterizado sólo por rasgos de B, sino de B y de C). Estas tesis se aplicarán a dos aspectos bien diferenciados del tránsito que va desde el estado de naturaleza de la comunidad contractual: Primero, el paso desde las actitudes egocéntricas a las actitudes comunitarias; segundo, el paso de la libertad natural a la libertad moral o civil.

4.1. *De las actitudes egocéntricas a las actitudes comunitarias*

Resulta evidente el carácter asocial del hombre en su estado natural. Al referirse al tránsito a la vida en sociedad, afirma Rousseau su espontánea tendencia egocéntrica: «... el hombre, que hasta entonces no había mirado más que a sí mismo...» (*Contrato Social*, I, VIII). El individuo es egocéntrico porque la singularidad de su propio existir le convierte en único centro de sí mismo. El hombre se rige por sus propias tendencias y deseos, siguiendo sus intereses personales; pero como todo esto tiene como meta, a su vez, la interna afirmación de su libertad e independencia, no hay en ello pretensión alguna de imposición universal de los propios modos, que, sin embargo, se defienden como los únicos vigentes en el ámbito de la intimidad personal. Pero el tipo de existencia que corresponde al hombre así definido no es la vida social, sino la vida independiente, e incluso la soledad. Así puede decir Rousseau que «los hombres, mientras viven en su independencia primitiva no tienen entre sí relaciones suficientemente constantes como para constituir ni el estado de paz ni el estado de guerra...» (*Contrato Social*, I, IV). Nace el hombre, es cierto, en el seno de una familia, pero la compañía —y hasta la misma dependencia externa— nada puede contra la barrera infranqueable que la naturaleza impone, y tan pronto llega el individuo a aquella situación de desarrollo en que es capaz de valerse por sí mismo, queda roto todo vínculo unitivo y vuelve a plantearse la vida humana como enclaustramiento del

hombre en su crisálida, como afirmación y despliegue del hombre en soledad e independencia (32). Esta imagen del hombre egocéntrico se completa con las afirmaciones de que hemos recibido de la naturaleza una existencia física e independiente y que cada individuo, «por sí mismo es un todo perfecto y solitario» (*Contrato Social*, II, VII). En suma, «su primera ley es velar por su propia conservación; sus primeros cuidados son los que se debe a sí mismo; tan pronto como llega a la edad de la razón, siendo él sólo juez de los medios apropiados para conservarla, adviene por ello su propio señor» (*Contrato Social*, I, II).

Ciertamente no corresponden a este tipo humano las actitudes antagónicas, ya que —como dice Rousseau— no son por naturaleza enemigos (*Contrato Social*, I, IV), y se aparta en esto tajantemente de Hobbes; pero le corresponde el grado inmediatamente superior: *las actitudes coexistenciales* (33). Cuando las relaciones con los demás están dirigidas por actitudes de este tipo «el contacto con el *otro* se limita a un mero *estar-junto-a* él, sin que exista comunicación interhumana. El otro es un extraño que no entra en el ámbito de nuestras relaciones, y el hecho de sernos un extraño implica el que no se le tenga en cuenta en cuanto sujeto de necesidades, atendiendo exclusivamente a las propias, y el que, por lo demás, en caso de plantearse la valoración comparativa del yo con el otro, se tenderá a considerar el propio parecer y la propia voluntad como norma exclusiva de comportamiento». Implican estas actitudes la tendencia a mantenerse aislados, a evitar el contacto humano. Pero, además, «en tal forma de relación, el desacuerdo o la pugna entre intereses se plantea como conflicto, por lo que en alguna medida el otro será un enemigo en ciernes. *En toda actitud coexistencial hay latente una situación antagónica, cuando se transgreden las normas mínimas en las que se basa la coexistencia*» (34).

Pero una tal coexistencia es problemática y está amenazada por todas partes cuando cada individuo debe atender a su propia conservación por sí mismo y sin la ayuda de nadie, y sus fuerzas son limitadas y los recursos escasos. Ser víctimas de la fuerza ajena y sometidos a esclavitud contra la propia voluntad, son riesgos que Rousseau contempla y que están latentes en las situaciones coexistenciales, ya que «éste es el ámbito en que se sitúan las relaciones simplemente físicas de coincidencia en un mismo espacio. Pero

(32) *Art. cit.*, pág. 492. Véase *Contrato Social*, I, II, a propósito de la familia y la disolución de los vínculos naturales.

(33) La tipología de actitudes sociales que sirve de base a los análisis que siguen ha sido desarrollada por mí en varios lugares. Véase especialmente ENRIQUE MARTÍN LÓPEZ: *Sociología general*, tomo I, Multioffset, Barcelona, 1969, págs. 132-47.

(34) *Ibid.*, págs. 136-37.

es también el ámbito de los comportamientos que, sin dirigirse personalmente a los otros, *alteran o perjudican el desarrollo normal de su existencia*, o de los que *consideran al otro como simple instrumento o como mero objeto material*». En estos últimos casos, «la importancia concedida a los propios intereses es tan grande que el otro queda reducido a un mero valor económico aprovechable, como en la esclavitud y en la trata de blancas...» (35).

Los riesgos de la coexistencia desvinculada de los otros conducen, según la dinámica interna de las actitudes sociales, a la aparición de las *actitudes interesadas*. En ellas, «lo que lleva a la relación no es tanto un deseo de contacto humano como la conveniencia de dicho contacto, para satisfacer las propias necesidades o intereses. De este modo, la relación con el otro tiene un valor instrumental, frecuentemente orientado a hacer algo en común, en donde la atención se centra especialmente sobre el interés egoísta de lo que se hace, y en las condiciones idóneas para tal actividad reunidas por el otro, pero no en ese otro como sujeto personal valioso en sí mismo, o en el beneficio que para él se vaya a seguir. Las necesidades ajenas se valoran y atienden sólo en la medida en que tal actividad pueda favorecer la satisfacción de las propias, rigiéndose la relación por el interés egoísta» (36).

Esta transformación —el paso de las actitudes coexistenciales a las actitudes interesadas y el consiguiente cambio en las relaciones sociales— es descrita por Rousseau al comienzo del capítulo VI, del libro I del *Contrato Social*, y puede resumirse en los siguientes puntos:

1.º El incremento de los obstáculos a la conservación del estado de naturaleza supera a las fuerzas disponibles por cada individuo para mantenerse en tal estado, siendo dichas fuerzas constantes.

2.º Los obstáculos crecientes sólo pueden ser superados por una suma de fuerzas individuales suficientemente numerosas, orientadas a un objetivo único y actuando en armonía (37).

3.º La realización de tal suma de fuerzas exige la renuncia de cada individuo a toda su libertad e independencia en favor del agregado, que, a

(35) *Ibid.*, pág. 137.

(36) *Ibid.*, págs. 137-38.

(37) La toma de conciencia de este fenómeno implica un grado bastante avanzado de desarrollo mental, imposible fuera de un contexto social. Se trata de la relación entre dos variables, tal que una fuerza (fuerza individual) es constante y sólo puede crecer por adición de miembros, y la otra (obstáculos), es creciente con independencia de la primera. La solución consistirá en encontrar un valor para el cual se verifique que $\Sigma F_i > O + \Delta O \rightarrow t$. Es decir, que la suma de las fuerzas individuales de n elementos sea mayor que los obstáculos actuales y el incremento previsible de los mismos en un tiempo t . El valor de n estará en función del valor del incremento de los obstáculos (ΔO).

partir del momento de su constitución, tiene como objetivo la defensa de los intereses de cada uno de los individuos.

4.º Cuando una modificación de la situación haga inútil el pacto, o cuando éste sea violado, cada individuo recuperará sus primitivos derechos y su libertad natural.

Así tipificado, *el pacto social no es otra cosa que un pacto entre egoístas*: «La vida social —el contacto interhumano ordenado—, surge como proyecto de un grupo, cuyos componentes conciben aquélla como un mal menor: como un término medio entre la vida en total soledad (e independencia), deseable, pero imposible, y la vida social tiránica en sumisión absoluta a la voluntad de uno solo, que aparece como muy posible y nada deseable» (38).

Pero un pacto basado en actitudes interesadas no conduce a la comunidad (*Gemeinschaft*), sino a la «sociedad» o ámbito *societario* (*Gesellschaft*) (39). Por de pronto, los individuos que se unen en «sociedad» están guiados por voluntad de arbitrio (*Kürwille*) y no por voluntad esencial (*Wesenswille*). Contraponiendo comunidad y «sociedad», explica Tönnies: «La teoría de la sociedad construye un círculo de hombres que, como en la comunidad, conviven pacíficamente, pero no están esencialmente unidos, sino esencialmente separados, y mientras en la comunidad permanecen unidos a pesar de todas las separaciones, en la sociedad permanecen separados a pesar de todas las uniones. Por consiguiente, no tienen lugar en ella actividades que puedan deducirse *a priori* y de modo necesario de una unidad existente, y que, en consecuencia, también en cuanto se operan por medio del individuo, expresen en él la voluntad y espíritu de esta unidad, o sea, que tanto se llevan a cabo para él mismo como para los que con él están unidos. Todo lo contrario: en ella cada cual está para sí solo, y en estado de tensión contra todos los demás. Las esferas de su actividad y de su poder están rigurosamente delimitadas, de suerte que cada cual rechaza contactos e intromisiones de los demás, considerándolos como actos de hostilidad. Esta actitud negativa es la relación normal y siempre fundamental entre estos sujetos de poder, y caracteriza a la sociedad en estado de equilibrio. Nadie hará o prestará algo para los demás, nadie concederá o dará algo a los demás, a no ser a cambio de una contraprestación o contradonación que él considere por lo menos igual a lo por él dado. Y hasta es necesario que lo considere más

(38) E. MARTÍN LÓPEZ, *art. cit.*, pág. 494.

(39) Utilizo, como es obvio, la tipología elaborada por FERDINAND TÖNNIES en *Gemeinschaft und Gesellschaft*. En las citas seguiré la edición en español: *Comunidad y Sociedad*, Losada, Buenos Aires, 1947. Una espléndida exposición del pensamiento de Tönnies puede verse en SALVADOR LISARRAGUE: *Bosquejo de teoría social*, Imnasa, Madrid, 1966, págs. 155-68.

ventajoso que si hubiese conservado lo que ya tenía, pues sólo la obtención de algo que le parezca mejor podrá inducirle a desprenderse de un bien» (40).

Por supuesto, que cuando digo que del pacto de intereses se deriva una «sociedad», en vez de una comunidad, no estoy haciendo un mero juego de palabras: no se trata de que Rousseau llamara de un modo a algo que, andando el tiempo, ha llegado a denominarse de otro. La realidad es ésta: de la premisa establecida por Rousseau —transformación de las actitudes coexistentiales en actitudes interesadas— no se deriva la situación social que él pone como consecuencia lógica. O mejor aún, se deriva una situación que sólo en parte es coherente con las premisas.

Comenzaré por mostrar los aspectos coherentes con las actitudes interesadas:

1.º La vida social es resultado de un pacto, contrato o convención. No es, por tanto, una comunidad natural, originaria y, por tanto, necesaria, sino una unión artificial.

2.º El *do ut des* es requisito fundamental y condición necesaria para que el pacto se consuma y cualquier infracción en sentido contrario es causa justa de disolución.

3.º La voluntad de los ciudadanos puede estar escindida, orientándose contradictoriamente hacia su interés particular y hacia el interés común. Y es perfectamente posible que, en este conflicto de intereses y valores, venzan los primeros sobre los segundos. Este es el riesgo de retorno a las actitudes coexistentiales que se presenta en los pactos de intereses cuando resulta más beneficioso para un individuo su infracción que su observancia (*Contrato Social*, I, VII).

4.º Como consecuencia de este riesgo previsible, el soberano tendrá que arbitrar medios para asegurarse de la fidelidad al pacto por parte de los súbditos (*Contrato Social*, I, VII). La desconfianza y el control de la observancia y de las desviaciones van siempre unidos a los pactos de intereses.

Mas junto a estas características típicamente societarias y coherentes, por tanto, con las actitudes interesadas, aparecen otros rasgos más propios de la comunidad (*Gemeinschaft*), que enturbian los perfiles de la vida social derivada del pacto y que falsean su verdadera realidad, haciendo concebir a los ingenuos —¿quizá al propio Rousseau?— esperanzas sin fundamento.

He aquí los rasgos atribuidos por Rousseau a la sociedad, y que no se siguen del pacto de intereses:

1.º El pacto no crea un yo común o un cuerpo moral, y menos aún un pueblo o una patria, sino una mera persona jurídica. Un «nosotros» —con-

(40) F. TÖNNIES, *op. cit.*, págs. 65-66.

ciencia y sentimiento de formar un «nosotros»—, a lo que suponemos que se corresponderá el yo común de Rousseau, sólo aparece de modo propio a partir de las actitudes convivenciales. Al pacto de intereses le corresponde un pseudonosotros, en expresión de Künkel (41), que cumple la función en las instituciones societarias de evitar que se rompa el vínculo egoísta que mantiene a los individuos sometidos a la unidad organizativa (42).

2.º La solidaridad entre los suscriptores del pacto de intereses sólo podrá entenderse como unión frente al enemigo común o el riesgo común, pero no surgirá el comportamiento solidario cuando no es previsible que el riesgo vaya a afectarnos personalmente o cuando de nuestra intervención puedan derivarse riesgos para la propia conservación superiores a los beneficios obtenidos. Del pacto de intereses no se sigue esta afirmación de Rousseau, que parece claramente comunitaria: «Tan pronto como esta multitud se ha reunido así en un cuerpo, no se puede ofender a uno de los miembros ni atacar al cuerpo, ni menos aún ofender al cuerpo sin que los miembros se resistan» (*Contrato Social*, I, VII).

3.º Por el mismo hecho de que el pacto está guiado por intereses y de que subsiste la oposición entre los intereses particulares y el interés común, no puede pensarse que los individuos se sometan de grado a la voluntad general cuando no coincida con su inclinación y parecer. Lo que dice Rousseau sólo puede darse en ámbitos comunitarios, en los que los individuos se hallan unidos por vínculos naturales y en virtud de una voluntad esencial: «... cuando la opinión contraria vence a la mía, no se prueba otra cosa sino que yo me había equivocado, y que lo que yo consideraba como voluntad general no lo era» (*Contrato Social*, IV, II).

4.º La santificación de la voluntad general y del pueblo, ni siquiera corresponden al nivel de las relaciones comunitarias e implica una petición de principio: ¿por qué la voluntad general ha de ser siempre recta si las deliberaciones del pueblo no ofrecen siempre la misma rectitud?, ¿por qué la voluntad general ha de guiarse siempre por el interés común y no más bien por el interés de los más fuertes o de los más numerosos? (*Contrato Social*, II, III).

5.º Del pacto de intereses se derivan por convención, obligaciones y compromisos a los que cabe aplicar lo que Rousseau dice en relación con

(41) Véase F. KÜNDEL: *Del yo al nosotros*, Luis Miracle, Barcelona, 1957, y F. KÜNDEL y ROY E. DICKERSON: *La formación del carácter*, Paidós, Buenos Aires, 1952.

(42) ENRIQUE MARTÍN LÓPEZ: *La sociedad global*, Per, Barcelona, 1970. Para el concepto de «nosotros», págs. 12-13; para el «nosotros» en las instituciones societarias, pág. 97.

el derecho del más fuerte: «Desde el momento en que se puede desobedecer impunemente, se hace legitimamente» (*Contrato Social*, I, III). Pero resulta difícilmente comprensible pensar que tal pacto proporcione a las acciones de los hombres «la moralidad que antes les faltaba» (*Contrato Social*, I, VIII).

4.2. *De la libertad natural a la libertad moral o civil*

La afirmación sobre sí mismo, considerada como meta a que la condición humana tiende en su estado de naturaleza, sitúa al individuo en una perspectiva específica: la vida en cuanto despliegue de la libertad sobre la propia persona se asienta en la afirmación previa de la libertad esencial absoluta del individuo. «Renunciar a la libertad —dice Rousseau— es renunciar a la cualidad de hombres, a los derechos de humanidad e incluso a los deberes» (*Contrato Social*, I, IV). Y es la libertad así entendida norte y guía de la vida del hombre, que no ha de hacer otra cosa sino desplegarla y luchar por su conservación. Por ella cesa el vínculo familiar, tan pronto cesa la necesidad que los hijos tienen de sus padres para su propia conservación. «Una vez libres los hijos de la obediencia que deben al padre, y el padre de los cuidados que debe a los hijos, recobran todos igualmente su independencia» (*Contrato Social*, I, II). De la propia naturaleza del hombre se deriva esta libertad común: «Su primera ley es velar por su propia conservación; sus primeros cuidados son los que se debe a sí mismo; tan pronto como llega a la edad de la razón, siendo él sólo juez de los medios apropiados para conservarla, adviene por ello su propio señor» (*Contrato Social*, I, II).

Cuando, ante los obstáculos crecientes a la conservación de la independencia, los individuos se ven compelidos a realizar un pacto social como mal menor, lo que está en juego es su libertad natural. «Esta dificultad —dice Rousseau— puede enunciarse en estos términos: encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes.» Y añade: «Tal es el problema fundamental, al cual da solución el *Contrato Social*» (*Contrato Social*, I, VI).

La salvaguarda de la libertad individual exige, pues, que cada cual no obedezca sino a sí mismo y, en consecuencia, que no exista ninguna autoridad que, legítimamente, pueda imponerse al individuo desde fuera de él. Porque sólo así podrá seguir siendo tan libre como lo era antes, en el estado de naturaleza. Si siguiéramos al pie de la letra las consecuencias de este pensamiento, nos veríamos obligados a concebir el contrato social como un *pacto de solidaridad anarquista*. Pero nada más lejos de Rousseau. Surge

inmediatamente una paradoja de evidentes raíces evangélicas: la única forma de conservar toda la libertad consiste en renunciar por completo a ella. Hay, pues, que *perderse para salvarse*. Refiriéndose a las cláusulas del *Contrato Social*, Rousseau las resume así: «Estas cláusulas, debidamente entendidas, se reducen todas a una sola, a saber: la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad; porque, en primer lugar, dándose cada uno por entero, la condición es la misma para todos, y siendo la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa a los demás» (*Contrato Social*, I, VI). Este párrafo reclama un análisis pormenorizado.

En primer lugar, un nuevo rasgo que se refiere a la tipificación de la sociedad derivada del contrato social como comunidad: la entrega completa de cada miembro a toda la comunidad; lo que habrá que entender como la entrega de la voluntad, de los bienes, de la actividad y la consagración de la propia vida. Pero tal entrega excede con mucho lo que es propio de la *Gemeinschaft* y viene a coincidir con una práctica común de las llamadas «sociedades de perfección», siempre minoritarias y de participación voluntaria, y que —a partir de motivaciones religiosas y/o filosóficas— se han constituido históricamente en el seno de religiones y culturas superiores. Pero lo que tal vez sea requisito necesario en una «sociedad de perfección» será, sin duda, una pretensión extravagante referido a una sociedad de hombres egoístas.

Y, en cualquier caso, ¿en qué habrá de concretarse esa entrega total de cada asociado con todos sus derechos? Porque en las «sociedades de perfección» se realiza a través de comportamientos específicos y constantes: la sumisión a obediencia por voto o promesa formal, la renuncia a la propiedad privada y aun al apego a los bienes materiales, la eliminación de cualquier otra relación interpersonal que pueda relajar o romper el vínculo comunitario. Todo ello es adecuado a esa enajenación total, pero resulta a todas luces incoherente con un pacto de intereses para constituir una sociedad de marcado carácter defensivo. Es más, según Rousseau el contrato social sólo resuelve el problema planteado en el caso de que todos y cada uno de los individuos enajenen, por completo y sin reservas, toda su libertad y todos sus bienes a la colectividad. Pero, si se trata de un acto de voluntad, meramente interno, ¿qué constancia habrá de que las enajenaciones hayan sido plenas y de que nadie establecerá reservas mentales, que pongan en grave riesgo la libertad de quienes sí se hayan entregado plenamente?

Más aún. En el caso hipotético y empíricamente indemostrable de que las enajenaciones hayan sido plenas y por parte de todos, ¿por qué habrá de suponerse que sean, además, *para siempre*? Ni siquiera en las «sociedades

de perfección» se espera que esto suceda necesariamente, y en ellas suelen arbitrarse procedimientos para que aquellos miembros que deseen abandonarlas puedan recuperar, si no los bienes, si al menos la libertad, desligándose de los compromisos contraídos. En el orden práctico, la mayor dificultad radica en el descubrimiento de *indicadores empíricos* de la enajenación a la que me refiero. La empresa me resulta próxima a la imposible.

Tampoco es cierto que «dándose cada uno por entero, la condición es la misma para todos». Al final del libro I del *Contrato Social* reconoce Rousseau que, por naturaleza, los hombres están desigualmente dotados de fuerza y de talento; también —obviamente— de bienes materiales. Aunque el mandato sea formalmente igual para todos, la desigualdad procederá de que lo que cada cual habrá de enajenar será cuantitativa y cualitativamente distinto. Y es de suponer, habida cuenta de que nos encontramos ante una motivación interesada, que la igualación en la entrega de lo desigual no resultará tranquilizadora para muchos. Y llegados a este punto, ¿qué respaldo lógico y empírico podrá servir para sostener la afirmación de que nadie tendrá interés en hacer onerosa esa condición a los demás? Recuérdese que «desde el momento en que se puede desobedecer impunemente, se hace legítimamente; y puesto que el más fuerte tiene siempre razón, no se trata sino de hacer de modo que se sea el más fuerte» (*Contrato Social*, I, III). Ya sé que eso lo dice Rousseau a propósito del derecho del más fuerte, pero lo que quiero señalar es que —aunque Rousseau no esté de acuerdo con tal presunto derecho—, esa conclusión es más coherente con el proceso analizado que el cumplimiento honesto y pleno de una enajenación que tan difícil resulta de verificar empíricamente en el momento de estipularse, y frente a la cual se alzan tantas motivaciones e intereses en contra.

Los comentarios anteriores pretenden poner al descubierto la irrealidad de esa renuncia plena a la libertad y a la propiedad y las consecuencias limitadoras que se seguirán para una buena parte de los suscriptores del pacto, en beneficio de los más fuertes, los más astutos y los menos honestos. Pero ¿qué es, según Rousseau, lo que el hombre gana, enajenando lo que poseía en el estado de naturaleza? «... lo que el hombre pierde por el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo cuanto le apetece y puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee. Para no equivocarse en estas complicaciones es preciso distinguir la libertad natural, que no tiene más límite que las fuerzas del individuo, de la libertad civil, que está limitada por la voluntad general, y la posesión, que no es sino el efecto de la fuerza o el derecho del primer ocupante, de la propiedad, que no puede fundarse sino sobre un título posesivo» (*Contrato Social*, I, VIII).

En teoría, el individuo sale ganando en el cambio. He aquí el balance:

<i>Estado natural</i>	<i>Contrato Social</i>
Libertad natural.	Libertad civil.
Posesión.	Propiedad.

De la diferencia entre ambas partidas parece desprenderse un saldo favorable: el hombre gana en seguridad, en estabilidad en el disfrute de sus bienes y de su libertad, que ahora le serán garantizados y antes tenía que defenderlos diariamente con sus propias fuerzas. Pero la quiebra lógica que he analizado en el epígrafe anterior —del egocentrismo originario no se pasa a la *Gemeinschaft* sino a la *Gesellschaft*, al pacto de los egoístas—, volverá a dejar su impronta de nuevo en este punto. La quiebra lógica aparece aquí por el hecho de que las nuevas libertades y derechos estarán limitados por la voluntad general.

La voluntad general no es una voluntad esencial, comunitaria (*Wesenswille*), sino una voluntad de arbitrio, societaria (*Kürwille*), puesto que es el trasunto volitivo de un pacto suscrito por hombres con voluntad arbitraria. El sujeto de la voluntad arbitraria —dice Tönnies—, «es una abstracción. Es el 'yo' humano, concebido como desprendido de todas las demás cualidades y como esencialmente cognoscente, como representándose las consecuencias (probables o seguras) de posibles efectos que partan de él mismo y midiéndolas por un resultado final, cuya idea se fija como norma para separar esos posibles efectos, ordenarlos y disponerlos para que se conviertan en realidad en el futuro» (43). Y, en consecuencia, la voluntad general, como voluntad común a una pluralidad de hombres que se guían por el cálculo racional, a fin de defender sus respectivos intereses, es una voluntad societaria: «Las raíces de la voluntad societaria son la conjunción de voluntades arbitrarias individuales que se encuentran en un punto del cambio, que para ambas es racional y justo» (44). Téngase en cuenta, a fin de completar esta idea, que, según Tönnies, el Estado es la plasmación objetiva más alta de esa voluntad societaria: «Es... la unión societaria general que existe y, como si dijéramos, fue fundada, con el fin de amparar la libertad y propiedad de sus súbditos, y, por lo tanto, para expresar y hacer cumplir el derecho natural basado en la validez de los contratos» (45). Creo difícil encontrar algún otro texto en que resulte más clara la identidad entre

(43) F. TÖNNIES, *op. cit.*, pág. 121.

(44) *Ibid.*, pág. 273.

(45) *Ibid.*, pág. 291.

las ideas de Rousseau y los rasgos que Tönnies atribuye a la *Gesellschaft*: la voluntad general es la voluntad societaria plasmada en el Estado; la comunidad contractual derivada del pacto social es el Estado societario.

Siendo así, la norma racional para que las decisiones de la voluntad general fueran aceptadas por todos los individuos sería que, en todo caso, las voluntades arbitrarias individuales se encontraran en un punto que para todas fuera racional y justo, o que, en caso de optarse por la conjunción de la mayoría de las voluntades individuales, los disconformes que se sintieran lesionados en sus intereses, pudiesen retirarse del pacto, al igual que es posible retirarse de la transacción en el mercado, si no convienen el precio o las condiciones. Sin embargo, esto no es así: *de nuevo se quiebra la lógica del pensamiento roussoniano, atribuyendo a la voluntad general caracteres que exceden aun de lo que es propio de la voluntad comunitaria*. La infalibilidad y la moralidad intrínseca. Porque una cosa es que, en los ámbitos comunitarios, los individuos renuncien a su propio parecer en aras del parecer común, y otra que la voluntad general nunca se equivoque. Una cosa es que en las comunidades se busque el bien común y otra distinta que —¡hasta en las comunidades!— no puedan mezclarse intereses egoístas y particularistas en las decisiones colectivas.

Pero es más; la voluntad general es también pretendidamente omnipotente, y como tal actúa. Por ello, «quienquiera se niegue a obedecer la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo. Esto no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre...» (*Contrato Social*, I, VII). ¡Qué lejos queda aquella idea de que a través del pacto social cada uno no obedece más que a sí mismo! Enajenada la voluntad natural, se llega hasta la coacción para que cada cual cumpla con su deber de ser libre (46). La libertad consiste aquí —como después lo será para Hegel— en la sumisión voluntaria del hombre a la necesidad.

Resultan extremadamente clarificadoras las palabras que Rousseau dirige a los legisladores: «Aquel que ose emprender la obra de instituir un pueblo, debe sentirse en estado de cambiar, por decirlo así, la naturaleza humana, de transformar a cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo más grande, del cual recibe, en cierto modo, este individuo su vida y su ser; de alterar la constitución del

(46) Refiriéndose Max Weber a la libertad de conciencia, como garantía de libertad frente al poder, señala, en un aspecto particular, esta inclinación de Rousseau: «Un concepto que en este sentido ha sido tan desconocido para la Antigüedad como para la Edad Media, lo mismo que para la teoría política de Rousseau con su coacción religiosa oficial» (MAX WEBER: *Economía y Sociedad*, F. C. E., México, 1964, 2.ª ed., dos vols., pág. 937).

hombre para reforzarla; de sustituir una existencia parcial y moral por la existencia física e independiente que hemos recibido de la Naturaleza. Es preciso, en una palabra, que quite al hombre sus fuerzas propias para darle otras que le sean extrañas, y de las cuales no pueda hacer uso sin el auxilio de otro. Mientras más muertas y anuladas queden estas fuerzas, más grandes y duraderas son las adquiridas y más sólida y perfecta la institución; de suerte que si cada ciudadano no es nada, no puede nada sin todos los demás, y si la fuerza adquirida por el todo es igual o superior a la suma de fuerzas naturales de todos los individuos, se puede decir que la legislación se encuentra en el más alto punto de perfección que es capaz de alcanzar» (*Contrato Social*, II, VII). Así, pues, la obra del legislador —que es el creador de los pueblos— consiste en una especie de doma de alta escuela, tanto más difícil cuanto que los pueblos, cuando han perdido la juventud, se vuelven indóciles y recelosos: «... el pueblo no puede consentir que se toque a sus males para destruirlos, de un modo semejante a esos enfermos estúpidos y sin valor que tiemblan a la vista del médico» (*Contrato Social*, II, VIII). Y no sólo los pueblos, ya que «cada individuo, no gustando de otro plan de gobierno que el que se refiere a su interés particular, percibe difícilmente las ventajas que debe sacar de las privaciones continuas que imponen las buenas leyes» (*Contrato Social*, II, VII). Llegamos así al último punto de esta clarificación: «... no pudiendo emplear el legislador ni la fuerza ni el razonamiento, es de necesidad que recurra a una autoridad de otro orden, que pueda arrastrar sin violencia y persuadir sin convencer» (*Contrato Social*, II, VII).

¿Qué tipo de autoridad será ésta? Creo que se trata de lo que, andando el tiempo, llamará Max Weber *autoridad carismática*. Por de pronto, no descansa en una tradición, que aún no existe, ni tampoco en la validez racional de unas instituciones. «Serían precisos dioses para dar leyes a los hombres» (*Contrato Social*, II, VII). Sólo esos hombres de inteligencia superior, conocedores de las pasiones humanas, pero libres de ellas, *pueden arrastrar sin recurrir a la fuerza y convencer sin necesidad de razonar*. No olvidemos que el fundamento primario de la dominación carismática «descansa en la entrega extracotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ellas creadas o reveladas» (47). Lo que legitima al legislador es esa capacidad de «arrastrar sin violencia y persuadir sin convencer». Por eso, nos dirá Rousseau, «el legislador es, en todos los respectos, un hombre extraordinario en el Estado», y su función «es una función particular y superior que no tiene nada en co-

(47) MAX WEBER, *op. cit.*, pág. 172.

mún con el imperio humano». El legislador desempeña un papel excepcional; propiamente es él el fundador del pueblo y, en este sentido, es mucho más que un político, que un príncipe: «es el mecánico que inventa la máquina, aquél no es más que el obrero que la monta y la hace marchar». Situación paradójica la del legislador que lleva a cabo «una empresa que está por encima de la fuerza humana y, para ejecutarla, una autoridad que no es nada». ¿En qué consiste ese poder, carente de respaldo institucional y, sin embargo, tan eficaz? El legislador —el instaurador de las primeras leyes— habla en nombre de los dioses y presenta sus leyes como la voluntad de aquéllos: «Pero no corresponde a cualquier hombre hacer hablar a los dioses ni ser creído cuando se anuncie para ser un intérprete. La gran alma del legislador es el verdadero milagro, que debe probar su misión» (*Contrato Social*, II, VII). Las cualidades a que Rousseau alude se identifican con el «carisma»: «Debe entenderse por 'carisma' la cualidad, que pasa por extraordinaria (condicionada mágicamente en su origen, lo mismo si se trata de profetas que de hechiceros, árbitros, jefes de cacería o caudillos militares), de una personalidad, por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas —o por lo menos específicamente extracotidianas y no asequibles a cualquier otro—, o como enviados del dios, o como ejemplar y, en consecuencia, como jefe, caudillo, guía o líder» (48).

Pero la figura del legislador, así como su poder y función están fuera de lo normal y cotidiano; son fenómenos irrepetibles y, a la larga, insostenibles. Por eso su «carisma» se rutiniza, se cotidianiza en su obra: en la legislación. O mejor aún y más propiamente: *el «carisma» del legislador se rutiniza en la voluntad general*. Comprendo que con esta afirmación inicio un tema nuevo cuando debiera, en realidad, cerrar este ya largo artículo. Sin perjuicio de que tal vez en otra ocasión vuelva sobre esta cuestión, precisaré brevemente mi pensamiento:

1.º El pacto social da vida al cuerpo político, pero sólo la legislación le proporciona movimiento y voluntad (*Contrato Social*, II, VI).

2.º Por sí misma, la voluntad general es ciega, carece de previsión, puede dejarse llevar por seducciones e intereses particulares, o por el atractivo de ventajas inmediatas. Porque «la voluntad general es siempre recta; mas el juicio que la guía no siempre es claro». De ahí nace la necesidad de un legislador (*Contrato Social*, II, VI).

3.º Por obra del legislador, se obliga a los particulares «a conformar sus voluntades a su razón» y se enseña al público «a conocer lo que quiere» (*Contrato Social*, II, VI).

(48) *Ibid.*, pág. 193.

4.º El resultado es una transformación radical: «Entonces, de las luces públicas resulta la unión del entendimiento y de la voluntad en el cuerpo social; de aquí el exacto concurso de las partes y, en fin, la mayor fuerza del todo» (*Contrato Social*, II, VI).

5.º Pues bien, esa transformación radical, que dota a la voluntad general de infalibilidad, moralidad intrínseca y omnipotencia, es el resultado del traspaso del «carisma» del legislador, a través de la labor pedagógica de la legislación. El «carisma» se rutiniza así en la colectividad de los suscriptores del pacto, «en la forma de una *apropiación* de los poderes de mando... por los secuaces o discípulos, y bajo *regulación* de su reclutamiento» (49).

¡De nuevo nos encontramos con rasgos que incluso superan a lo que es propio de la *Gemeinschaft* y que se insertan, de suyo, en las «sociedades de perfección»! Y eso será lo que justifique el que se obligue a los ciudadanos a ser libres y a reconocer su error, cuando sientan y piensen de otro modo que la voluntad general. El pueblo alcanza su pentecostés cuando descende sobre él, reunido en congregación por el pacto social, el «carisma» del legislador. Y a partir de ese momento se anulan todas las libertades y derechos naturales, y el hombre deja de obedecerse a sí mismo y de ser él solo señor de sí mismo, porque a través de la voluntad general habla el «carisma» encarnado, que es la luz, la verdad y la vida.

Mas no se olvide: *se trata de una voluntad arbitraria, nacida de un pacto de intereses, a la que se pretende dotar de legitimación carismática*. Entre el puerto de partida y el puerto de arribada, la mar meridiana.

5. CONCLUSIONES

El objetivo temático del presente estudio ha consistido en analizar el tránsito desde el estado de naturaleza al contrato social como un proyecto de acción política y social. En realidad, así es como funciona cualquier concepción filosófico-política cuando se pretende llevarla a la práctica: partiendo de la situación actual, del presente, se introducen los nuevos supuestos —lo que por lo regular se hace a través de un proceso de educación e inductinamiento—, y de ahí se sigue después como efecto lógico el orden político y social subsiguiente. ¿Por qué con tanta frecuencia no coinciden

(49) *Ibid.*, pág. 199. En el lugar que he llenado con puntos suspensivos, Max Weber dice «y de las probabilidades lucrativas», y no es que crea yo que esas «probabilidades» no existan y que no sean traspasadas con el «carisma», pero me parecería demagógico introducir subrepticamente tal referencia.

los efectos derivados del proceso real, con los que preveía el proyecto doctrinal? (50). Unas veces, por falta de realismo; es decir, por un deficiente conocimiento de la realidad humana —individual, social y cultural— que se pretende modelar, y que reacciona de modo no previsto, desbaratando los planes y obligando a rectificarlos, acomodándolos a las exigencias de la realidad. Otras veces, por falta de coherencia lógica dentro del propio modelo doctrinal. En ese caso surgirán también discrepancias respecto de las metas previstas, derivadas ahora de la implacable lógica de la acción que, a partir de unas premisas dadas, nunca deja de producir los efectos coherentes. En ambas circunstancias, queda en claro que la acción política es el banco de pruebas de las doctrinas políticas.

La tesis que he defendido es que, en ese tránsito que podríamos llamar «proceso roussonian», existe una importante quiebra lógica en virtud de la cual, de las premisas de Rousseau no se siguen sus conclusiones, sino las conclusiones que se derivan razonando con plena lógica. Pero es también obvio que, en la práctica, la lógica operativa se desenvuelve con rigor y desemboca en situaciones no previstas y no queridas, pero perfectamente previsibles. Las actitudes interesadas conducen al pacto de intereses y a la «sociedad», nunca a una comunidad de hombres perfectos. La enajenación de la propia libertad nunca es plena, ni para siempre, ni de todos y, en consecuencia, quienes más honestamente y con mayor confianza se entregan al colectivo más se arriesgan a ser explotados por alguno o algunos de los demás. Las voluntades individuales no se conservan señoras de sí mismas, sino que, en nombre de una voluntad arbitraria revestida de «carisma» pontifical, son obligadas a ser libres, en nombre de la razón desvelada por la voluntad general, según la teoría; en realidad, en nombre de los grupos mayoritarios o de los intereses más fuertes.

Pero el hiato en que incurre Rousseau no puede ser salvado en la práctica: si se socializa a los hombres de acuerdo con los principios insertos en sus premisas, difícilmente podrán alcanzar la meta de sus conclusiones. Antes se perderán en las consecuencias lógicas que de las premisas se derivan: la sociedad de los egoístas, la explotación de los débiles por los fuertes, la primacía de los intereses de grupo, todo ello amparado por la hipocresía «carismática» de la libertad, la igualdad y la fraternidad. Es decir, todo aquello que Rousseau pretendió evitar para siempre. Se propuso construir una *Gemeinschaft* política y, sin quererlo, nos avocó a una «sociedad» anónima de intereses en lucha.

(50) Para un análisis de la acción social como proyecto, véase ENRIQUE MARTÍN LÓPEZ: *Sociología general*, págs. 149-88. Sobre el análisis de los resultados obtenidos, véanse especialmente págs. 181 y sigs.

El proceso de rectificación de las consecuencias del hiato roussonianos es ya largo, pero no puede completarse, en modo alguno, sin comenzar por una crítica radical de sus principios, dejando a salvo sus intenciones (51). He insinuado anteriormente que la quiebra lógica del pensamiento político de Rousseau tal vez encubra una importante disonancia cognoscitiva en su personalidad: una doble corriente de motivaciones que se orientan hacia valores irreductibles. De un lado, el Rousseau egocéntrico e individualista, huraño y resentido; de otro, el Rousseau de la ternura, anhelante de amor y de solidaridad humana, deseoso de perder su vida de egoísta para salvarla en la comunidad de los justos. Y entre ambos mundos, la escisión insalvable de la inautenticidad, tal vez de la neurosis. ¿Cómo pudo calar tan hondo el pensamiento de Rousseau en la vida social y política de Occidente? Quizá por eso mismo: porque le cupo la triste gloria de encarnar en su propio ser los problemas de una sociedad y de una cultura, y porque acertó a crear el mito que liberaba de preocupaciones a esa sociedad y a esa cultura: era posible lavar el pecado del egoísmo insolidario mediante el «carisma» taumatúrgico de la voluntad general. En ella quedaban sublimadas todas las lacras de la vida social, sin que fuera necesario abandonar las inveteradas costumbres que las crearon (52).

Pero, en cualquier caso, ésta es ya otra cuestión y rebasa con creces de los límites que al principio de este trabajo me había fijado.

(51) En el plano teórico me parece imprescindible retornar la atención a Tönnies, ya que su análisis —sin duda incompleto— es muy profundo: los tipos humanos que se orientan hacia la *comunidad* son muy otros que los que construyen la *sociedad*. Su rigor metodológico deja en claro el error lógico de Rousseau.

(52) Permitaseme recordar en este punto la relación que existe entre mito y neurosis, señalada por LÉVI-STRAUSS en su *Antropología estructural*: la neurosis es un mito individual. A partir de tal idea sostienen Veron y Sluzki: «Como el mito, la neurosis es un sistema de significaciones generado como intento de solución —ilusorio y destinado al fracaso— de una contradicción objetiva existente en las relaciones sociales.» Véanse ELISEO VERON y CARLOS E. SLUZKI: *Comunicación y neurosis*, Edit. del Instituto, B. A., 1970, pág. 265.