

Fernando DE PÁRAMO GÓMEZ

LA DESPERSONALIZACIÓN DEL SUJETO DE LOS
DERECHOS EN J.J. ROUSSEAU

*Trabajo Fin de Carrera
dirigido por la
Dra. Carmen CORTÉS PACHECO*

*Universitat Abat Oliba CEU
FACULTAT DE CIÈNCIES SOCIALS
Licenciatura en Derecho*

2011

“Sólo el espíritu de la sociedad y la desigualdad que ésta engendra mudan y alteran todas nuestras inclinaciones naturales”.
JEAN JACQUES ROUSSEAU

Resumen

Este trabajo analiza los rasgos más característicos del pensamiento de J.J. Rousseau centrandó la atención en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. A través de un extenso comentario del *Discurso* se propone una revisión de los principios antropológicos que fundan la filosofía política rousseauiana. Y se entra a examinar algunas Declaraciones de Derechos bajo la hipótesis de encontrar alguno de los rasgos de esta concepción antropológica en el sujeto de esos Derechos.

Resum

Aquest treball analitza els trets més característics del pensament de J.J. Rousseau centrant l'atenció en el *Discurs sobre l'origen de les desigualtats entre els homes*. Mitjançant un extens comentari del *Discurs* es proposa una revisió dels principis antropològics que han fundat la filosofia política rousseauiana. I s'entra a examinar algunes Declaracions de Drets sota la hipòtesi de trobar algun dels trets d'aquesta concepció antropològica en el subjecte d'aquells Drets.

Abstract

This work analyzes the most characteristic features of the thinking of J.J. Rousseau focus on *Discourse on the origin of inequality among men*. Through an extensive commentary of the *Discourse* we propose a revision of anthropological principles that found Rousseau's political philosophy. And we comes to examine some Declaration of Rights under de hypothesis to find some of the features of this anthropological conception in the subject of those rights.

Palabras claves / Keywords

Rousseau - Desigualdad – Pacto social – Despersonalización - Buen salvaje – Sociedad – Estado - Progreso – Derechos - Declaración

Sumario

Introducción.....	9
1. Aproximación al personaje.....	12
1.1. Ginebra, patria inspiradora.....	15
1.2. La contradicción rousseauiana.....	15
1.2.1. Racionalismo romántico.....	15
1.2.2. Una visión profética, la dulce proposición.....	19
1.3. La herencia contractualista.....	23
1.3.1. El previo Estado de Naturaleza, razón y bondad.....	23
2. Primero el hombre.....	30
2.1. La naturaleza humana, el salvaje.....	30
2.1.1. La domesticación del salvaje.....	30
2.1.2. Hombre v.s animal.....	34
2.2. Fundamentos para una Sociedad.....	37
2.2.1. El lenguaje, el grito inicial.....	37
2.2.2. La propiedad, el principio del fin.....	40
3. El nuevo hombre civil sujeto del Estado.....	43
3.1. El tránsito de los derechos, del Estado a la sociedad civil.....	43
3.1.1. El Contrato de los hombres.....	43
3.1.2. El estado de naturaleza último, la violencia.....	46
4. El Buen Salvaje en algunas declaraciones de derechos.....	52
4.1. La Declaración de la Independencia de los Estados Unidos.....	53
4.2. La Declaración Universal de los derechos del hombre y del ciudadano.....	59
Conclusiones.....	65
Bibliografía.....	69

Introducción

La razón de este trabajo es sumergirnos en una de las obras fundamentales y fundacionales del pensamiento de Rousseau, el *Discurso sobre el origen de las desigualdades entre los hombres*, con el objetivo de identificar todos aquellos factores y circunstancias, tanto personales como ideológicas, que pudieron influir en la configuración de una nueva idea de hombre, sujeto de los derechos plasmados en alguna de las primeras declaraciones históricas.

A través del comentario íntegro del *Discurso* desglosaremos los principales pilares del pensamiento rousseauiano, tomando siempre como referencia sus propias palabras. El hecho de haber seleccionado dicho *Discurso* como base central de nuestro trabajo tiene como intención revisar la filosofía rousseauiana a la luz de una obra distinta a las más comunes como *El Contrato Social* o *El Emilio*, obras que, en cualquier caso, nos han servido de apoyo para sostener nuestros planteamientos. Esta elección del *Discurso* también responde a su ejemplar carácter antropológico, ya que se trata de un análisis particular del hombre, según Rousseau a lo largo de sus distintas etapas vitales. Por otro lado, la amplitud de su temática lo convierte en un texto con una base teórica muy completa.

La hipótesis central a la que queremos dar respuesta con nuestro trabajo es, primero comprobar si el sujeto de los derechos naturales en Rousseau responde a un carácter impersonal y ahistórico; si el teorizar sobre el nacimiento y origen del hombre le lleva también a configurar un nuevo ciudadano; y, por otro lado, constatar la presencia de dicha despersonalización y los principios de la filosofía rousseauiana en algunas de las primeras declaraciones históricas de derechos del hombre.

Para abordar nuestro objetivo de una forma clara y estructurada, dedicaremos la primera parte del trabajo a aproximarnos a la figura de Rousseau. En cuanto a su persona no desarrollaremos una biografía, sino que nos detendremos en los aspectos relativos a su pensamiento, lo que nos ayudará a situarlo en una corriente determinada de la historia del pensamiento humano. A continuación, en una segunda parte analizaremos los fundamentos de su pensamiento filosófico a través de un comentario completo de su *Discurso*, deteniéndonos en los aspectos más significativos y relevantes. En la última parte, fijaremos la mirada en los textos jurídicos, a través de dos declaraciones: *La Declaración de la Independencia de los*

Estados Unidos y la Declaración de derechos del hombre y del ciudadano, para analizar la figura del sujeto de tales derechos y sus coincidencias con el pensamiento de Rousseau.

El punto de partida de este trabajo reside en una motivación personal por indagar sobre la figura de este polémico personaje. A lo largo de mi carrera universitaria la filosofía rousseauiana y su influencia en el resto de pensadores de la filosofía del derecho ha ocupado un lugar central en mis estudios y lecturas sobre la materia, por lo que este trabajo también supone una oportunidad para intentar contribuir a la tarea de liberarlo de los tópicos filosóficos a los que comúnmente se le ha asociado.

1. Aproximación al personaje

1.1. Ginebra, patria inspiradora

“Soy con el más profundo respeto, magníficos, muy honorables y soberanos señores, vuestro muy humilde y muy obediente servidor y conciudadano”¹.

Rousseau dedica su obra *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* a la República de Ginebra. Aunque las hipótesis acerca de los motivos que le movieron a escoger a esta ciudad suiza en su dedicatoria son muchos, su elección, cuanto menos contradictoria, encaja a la perfección con la personalidad del autor y sus circunstancias personales.

Desde su nacimiento en Ginebra en 1712 y quedándose huérfano a los pocos días de nacer, su vida plagada de constantes desplazamientos por toda Europa, así como su desordenada vida sentimental y sus enfermedades, le convirtieron en un personaje polémico en constante conflicto con los literatos de la época y consigo mismo.

Por una parte, su dedicatoria supone un ejercicio de patriotismo, ya que desde su traslado a París comenzó a preocuparse mucho de que los ginebrinos lo considerasen uno de los suyos². En este sentido, su dedicatoria tendría el objetivo de acercarse a su pueblo aunque, para ello, debía primero ensalzar sus virtudes y progresos: “Los ciudadanos y aún los simples habitantes nacidos en el Estado que gobernáis, tales, son esos hombres instruidos y sensatos”³. Rousseau necesita volver a ganarse a su gente, necesita sentirse parte de su pueblo para poder despertar en ellos todos sus sentimientos, ya que ellos solo escucharán a uno de los suyos.

Sus continuos periodos en París habían convertido a Rousseau prácticamente en un “exginebrino”, no tanto por su ausencia, sino más por la presencia en Suiza de otros autores contemporáneos que estaban desplazando la figura de Rousseau a un segundo plano, lejos de sus fronteras natales. Como apunta Guehenno en la su biografía de Rousseau: “Mientras él soñaba con la manera de volver a su patria,

¹ ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Editorial Calpe, 1983, p. 8.

² Guehenno, J. *Jean Jacques Rousseau*. Valencia: Ed. Alfons el Magmànim, 1990, p. 261.

³ *Ibid.* p. 6.

Voltaire se estaba convirtiendo sin dificultades en el Voltaire suizo”⁴. El *Discurso sobre el origen de las desigualdades entre los hombres* era el medio perfecto para volver a su patria, a la vez que significaría un golpe de patriotismo hacia al resto de autores que Rousseau consideraba le estaban ganando terreno.

La decisión de situar a Ginebra en el centro de su dedicatoria era sin duda una buena estrategia, consciente Rousseau de la trascendencia que iba a tener su obra en la sociedad política de la época. Pero por otro lado, suponía un gran atrevimiento ya que suponía un recurso novedoso en esa época. Precisamente ese miedo a la posibilidad de que la dedicatoria fuese contraproducente para los intereses de su autor, supuso para Rousseau una motivación extra, ya que creía que dedicatoria marcaría un precedente en la historia del pensamiento. En palabras del propio Rousseau, cuando su entorno le tildó de imprudente, contestó con pleno convencimiento: “Mejor, en las cosas loables más vale dar ejemplo que recibirlo, y creo que sólo tengo buenas razones para no ser imitador de nadie”⁵.

Ya no había marcha atrás, Rousseau, pese a estar plenamente seguro de su decisión, era consciente de la necesidad de contar con la aprobación de las altas esferas de la República. Por ello decidió acordarse en su dedicatoria, no solo de los ciudadanos, sino también de los altos cargos, dirigiéndose a ellos con total admiración: “Y vosotros, magníficos y honorabilísimos señores, vosotros, dignos y respetables magistrados de un pueblo libre, permitidme que os ofrezca en particular mis respetos y atenciones”⁶. El resultado de sus halagos fue magnífico, obteniendo el beneplácito del “Consejo” y sus agradecimientos.

Las intenciones de Rousseau de constituir a Ginebra como el centro de su dedicatoria, una vez entendido el planteamiento anterior, parecen ser claras: volver a sentirse un ciudadano de su tierra y recuperar el prestigio que otro querían arrebatárle. Pero al margen de estas cuestiones meramente personales, las intenciones de Rousseau eran todavía mayores.

Bien es cierto que históricamente Ginebra en la época contemporánea a Rousseau, suponía un estado ejemplar debido a la solidez de su sistema, virtudes, que Rousseau destacó constantemente: “Vuestra soberanía, (...) es por fin plena y

⁴ GUEHENNO, J. *Op. cit*, p. 265.

⁵ *Ibid.* p. 6.262.

⁶ ROUSSEAU, J. J. *Op. cit*, p. 6.

universalmente reconocida”⁷. De esta situación de aparente perfección social, Rousseau entiende que los ginebrinos aprovechan las condiciones de les brinda su pueblo y son felices: “A vosotros os incumbe no el hacer vuestra felicidad, sino el conservarla duraderamente mediante un sabio uso”⁸. Pero cree que si no se adoptan unas determinadas medidas, su felicidad se desvanecerá con la misma rapidez con la que los hombres se pervierten: “Esa preciosa libertad, que no se mantiene en las grandes naciones sino a costa de exorbitantes impuestos, casi nada os cuesta conservarla”⁹

Ginebra es para Rousseau uno de los últimos reductos de libertad que existen en el panorama político de su época y cree firmemente que todavía no padece enfermedades políticas que son comunes en otros estados, fruto de su historia, envergadura y ansia de expansionismo. Ginebra, por el contrario, reúne las características idóneas para vivir en libertad y garantizar la felicidad de sus ciudadanos. Pero esta apacible situación, que Rousseau admira hasta la extenuación, no es una consecuencia, no es el final del camino, ni un último estado al que solo le precede la calma y la admiración, sino que es precisamente el principio, el inicio sobre el que empezarlo todo. Rousseau escoge a Ginebra y alaba a los ginebrinos, no por lo que eran sino por lo que debían ser¹⁰.

El *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* no solo va dirigido al ciudadano de Ginebra por una cuestión de voluntad patriótica del autor, sino que consiste en una verdadera declaración de intenciones, donde dejando de lado motivaciones personales, entiende que si los hombres le escuchan y continúan leyendo la obra que prosigue tras su honorable dedicatoria, alcanzarán las suficientes armas como para superar los vicios de la sociedad y ser eternamente felices.

La intención de su dedicatoria, no es otra que la de mantener esa situación de bonanza. La felicidad ya se ha alcanzado y los motivos que la han llevado a alcanzarla no importan tanto, como las medidas que hay que implantar para no perderla. Pese a que Rousseau se esforzará por explicar, también, los antecedentes que han permitido que Ginebra sea una comunidad libre, la parte más importante de su discurso se centrará en enseñar el método para no cometer los mismos errores en los que han incurrido otros Estados. Su discurso no es otro que el de prevenir y

⁷ ROUSSEAU, J. J. *Op. cit.*, p. 5.

⁸ *Ibidem.*

⁹ *Ibidem.*

educar al hombre en la obediencia de unos principios que le convertirán en la sociedad perfecta y le librarán de la tentación de los vicios.

De su devoción por Ginebra y su intención de aleccionar a sus ciudadanos con los secretos de la sociedad perfecta, algunos autores como George H. Sabine le han definido como un impulsor del nacionalismo: "Rousseau contribuyó a refundir el antiguo ideal de la ciudadanía en una forma tal que pudo apropiárselo el sentimiento nacional"¹¹ Aunque no es objeto de nuestro trabajo valorar el grado de nacionalismo que se desprende del discurso rousseauiano, sí es cierto que su exaltación de la voluntad general acompañada de un lenguaje sentimental, recuerda a las máximas del nacionalismo. En cualquier caso, su ideología política no tiene una clara dirección, es contradictorio e hipotético, características que lo alejan, más que lo acercan, de un sentido nacionalista de la política.

A nuestro juicio, Rousseau no solo no era nacionalista, sino que utilizó a la nación, en este caso Ginebra, no con la idea de convertirla en el centro del mundo, ni tampoco con la intención de situarla en los altares de Europa como ejemplo de armonía política, sino simplemente encontró en ella el escenario perfecto para representar su obra.

1.2. *La contradicción rousseauiana*

1.2.1. *Racionalismo romántico*

Podría decirse que la contradicción es la máxima sobre la que se articula todo el pensamiento filosófico de Rousseau. Por ello, es difícil encasillar a Rousseau, de una forma resolutiva, en un determinado pensamiento. Es más, debemos analizar su discurso a la luz de una serie de corrientes filosóficas que van a influir de forma directa en su construcción filosófica, aunque, como apunta Sabine, es difícil definirlo con un único término: "El pensamiento de Rousseau, a la par racional y prerromántico, individualista y social, no puede ser reducido a unidad"¹².

El pensamiento de Rousseau cumple con una de las máximas del contractualismo, la evolución. Nos encontramos ante un personaje en constante evolución filosófica,

¹⁰ GUEHENNO, J. *Op. cit.*, p. 262.

¹¹ SABINE, G. *Historia de la teoría política*. México: Ed. Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 454.

¹² DROZ, J. *Historia general del socialismo*. Barcelona: Ed. Destino, 1976, p. 135.

como anuncia Gonçal Mayos en su obra sobre la Ilustración: “Rousseau muestra dos claras épocas, una cae más del lado ilustrado y una segunda ya es protorromántica”¹³. Esta evolución personal que se produce a lo largo de su obra va a tener consecuencias directas en su filosofía y en su idea de hombre.

Para comprender bien esta evolución en el pensamiento Rousseauiano, debemos entender primero cuál es la primera piedra en el camino de su construcción filosófica. Como apuntaba Gonçal Mayos, el pensamiento ilustrado tuvo una influencia notable en la filosofía de Rousseau. No es objeto de nuestro estudio realizar un análisis de la historia de la filosofía y sus pensadores, pero sí es importante tratar de situar brevemente la filosofía de Rousseau en la historia.

Desde la introducción de la duda a través de Descartes, y el consecuente triunfo de la razón, el hombre se preocupa metódicamente por recoger todos los saberes a partir de la reflexión racional. Rousseau movido por esta tendencia de su época, comienza sus primeras reflexiones en esta línea. En el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, obra con la que ganó el concurso de la Academia de Dijon en 1750 y se proyectó literariamente, vemos el reflejo de un Rousseau en su versión racionalista: “Pronto las ciencias sucedieron a las letras; al arte de escribir se unió el arte de pensar”¹⁴. Con esta necesidad de encerrar los saberes y distinguir las disciplinas del conocimiento humano, Rousseau se aventura en el mundo racionalista como el primer paso en su evolución filosófica.

Pero pronto el estilo rousseauiano se impone y empieza a aflorar una forma característica de tratar el racionalismo, como apunta Gonçal Mayos en su estudio sobre la ilustración rousseauiana: “Manifestaba un estilo y una mentalidad que examinaba la Ilustración de una manera más crítica profunda y ambivalente”¹⁵. Una postura que se iba radicalizando a medida que avanzaba su obra y su pensamiento, enfrentándose a los pensadores de su época y a él mismo ya que denunciaba como inconciliables unos valores que sus contemporáneos esperaban poder conciliar, por una parte la moral tradicional y por otra, el progreso de las técnicas¹⁶. Rousseau se va dando cuenta que los principios del racionalismo deben ser reinterpretados a la luz de la historia, por lo que el filósofo deberá reconstruir la historia de forma artificial para crear la suya propia, base y justificación de todo su planteamiento.

¹³ MAYOS, G. *La ilustración*. Barcelona: Ed. UOC, 2007, p. 57.

¹⁴ ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Madrid: Ed. Alianza, 1972, p. 15.

¹⁵ MAYOS, G. *Op. cit.*, p. 57.

¹⁶ BELAVAL, Y. *Historia de la filosofía, racionalismo, empirismo, ilustración*. Madrid: Ed. Siglo XXI, 1977, p. 314.

En esa línea Rousseau coincide con otros pensadores que hablan del racionalismo no como un acontecimiento acotado en una fase determinada de la civilización, ya que la ilustración más que un fenómeno histórico, es sobre todo la problemática esencial del hombre actual y también, de toda la historia sin excepción¹⁷. Sin embargo, Rousseau va más allá, ya que entiende que sus contemporáneos o antecesores más cercanos no han llevado a cabo una verdadera reconstrucción de la historia, sino que simplemente se han dedicado a transportar modelos ya existentes en la actualidad a épocas pasadas, o bien, a buscar a lo largo de las civilizaciones ejemplos concretos que reflejasen al hombre racional. Como anuncia Rousseau en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* en alusión a los intentos fallidos de reconstrucción de la historia del hombre, él apuesta por la naturaleza como el único sustento posible donde debe descansar todo el planteamiento: “He aquí tu historia como he creído leerla, no en los libros, de tus semejantes, que son mendaces, sino en la naturaleza”¹⁸

Rousseau entiende que desde que Voltaire habló de la “filosofía de la historia”, los autores se han dedicado, de forma vaga, a repasar las fases de la civilización con pequeñas variaciones, mientras que verdaderamente es Rousseau quien que lleva a cabo una verdadera filosofía de la historia, ya que es capaz de ir hasta el principio de todo, como afirma Betaval en su obra sobre la historia de la filosofía: “Reinventará las etapas de la humanidad primitiva”¹⁹. Rousseau apuesta por una reconstrucción personal de la historia a través de un esquema que parte de las máximas racionalistas, ya que es producto de una reflexión racional del hombre, pero que deja entrever atisbos de una nueva mentalidad que compone la segunda cara de la moneda del pensamiento rousseauiano, el romanticismo. Hirschberger recoge en su obra esta dualidad rousseauiana enalteciendo su perspicacia: “Lo característico de Rousseau es haber puesto un signo de interrogación a todo el sentido del tiempo”²⁰.

Para poder realizar su particular reconstrucción, Rousseau necesita incorporar a su discurso, cada vez con más fuerza, las máximas del romanticismo. Abellán en su análisis del romanticismo destaca el carácter rebelde del autor ginebrino: “Se opone al imperio indiscriminado de lo racional, que había impuesto la ilustración, para

¹⁷ MAYOS, G. *Op. cit.*, p. 12.

¹⁸ ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Ed. Calpe, 1983, p. 8.

¹⁹ BELAVALÉ, Y. *Op. cit.*, p. 202

²⁰ HIRSCHBERGER, J. *Historia de la filosofía. Vol. II*. Barcelona: Ed. Herder, 1972, p. 152.

abrirse ahora a aspectos irracionales: la pasión, el sentimiento, la imaginación”²¹. Rousseau añade a su planteamiento racionalista elementos que se presentan aparentemente como contrarios, pero que significan la aportación necesaria para justificar todo su discurso.

Esta segunda faceta de su pensamiento, no nace en un momento concreto de su literatura, ni es producto de una serie de condicionantes que desembocan en un pensamiento romántico, sino que está presente de forma implícita en todas sus obras. Así, por ejemplo, ya en sus primeras creaciones literarias como el *Discurso sobre las ciencias y las artes* combina presupuestos de orientación ilustrada como el recogido anteriormente, con frases nostálgicas que añoran tiempos pasados: “No se puede reflexionar sobre las costumbres sin complacerse en recordar la imagen de la sencillez de los primeros tiempos (...) de la cual nos alejamos con pesar”²². Rousseau utiliza los mecanismos propios del romanticismo, como son el mito y la adoración de la belleza efímera para justificar la bondad de las épocas pasadas. Este sentimiento será más evidente en obras como el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* donde el lenguaje romántico es el vehículo de la mayor parte de sus reflexiones: “Cuántos siglos quizá habrán transcurrido antes de que los hombres hayan podido ver otro fuego que el del cielo”²³.

A Rousseau el futuro no importa tanto como el pasado, mientras que el racionalista mira la realidad de forma constructiva con la intención de cambiarla sirviéndose de la razón como único aliado, Rousseau, confía también en los principios de la razón para su reconstrucción, pero se conmueve de tiempos pasados y los reconoce como los más auténticos como si predicara una vuelta a la naturaleza, a la precultura²⁴. Los racionalistas tienen la vista puesta en el progreso eterno, entendido como una evolución que se manifiesta a lo largo de los tiempos, Rousseau, por el contrario, entiende que tal progreso comienza por destacar las virtudes del pasado, de aquellos tiempos que cayeron en el olvido de los hombres y que ya nunca volverán a vivir.

A la luz del análisis del pensamiento rousseauiano a caballo entre el racionalismo y el romanticismo, podemos afirmar que Rousseau es en realidad un traidor de la Ilustración o como apunta Hirschberger: “Una postura de oposición y antítesis, se le

²¹ ABELLÁN, J. *Historia crítica del pensamiento español, liberalismo y romanticismo Vol. II*. Madrid: Ed. Calpe, 1984, p. 244.

²² ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Madrid: Ed. Alianza, 1972, p. 23.

²³ ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Ed. Calpe, 1983, p. 19.

puede designar incluso como una superación de la ilustración”²⁵. Sin embargo, motivado por sus contradicciones con el pensamiento de la época, otros autores como Lukács lo han tildado de irracionalista: “Antes de que el irracionalismo se pusiera tan en boga, ocurría principalmente con Rousseau, visto como un “romántico irracionalista”²⁶.

1.2.2. *Una visión profética, la dulce proposición*

“El nuevo mundo lo convirtió en uno de sus profetas, uno de sus fetiches”²⁷. Jean Guehenno, biógrafo de Rousseau le describía así, como un escritor avanzado que auguraba cambios que marcarían el futuro de los hombres. El discurso rousseauiano se caracterizó desde sus inicios por un intento intelectual de desvelar los secretos que esconde el destino, que le llevó a aliarse con un lenguaje basado en la promesa, más o menos aventurada, dependiendo de la obra y el momento personal en el que se hallaba el autor. Rousseau cree conocer hacia donde se dirige el devenir del hombre y de la civilización, lo que sentará las bases de un pensamiento aprobado, a lo largo de la historia, por muchos otros autores.

Como apunta John Searle acerca de las técnicas de la filosofía lingüística: “Una promesa incluye una expresión de intención, ya sea sincera o insincera”²⁸. No es menester nuestro calificar el grado de honestidad del discurso rousseauiano, pero sí lo es constatar la existencia de una intención real de llevar a cabo una promesa que se convertirá en la tendencia que marcará a la comunidad intelectual de la época, tal y como recoge Guehenno en su biografía: “Lo vieron como una especie de santo, una especie de gurú, (...) parecía que la muerte lo había depurado todo”²⁹.

A pesar de que pueden encontrarse muchas alusiones en sus obras que nos hacen sospechar de sus intenciones proféticas, los pensadores contemporáneos a Rousseau y los que le sobrevivieron, no recoció esta atribución hasta que sus promesas encontraron en las revoluciones el escenario perfecto para cumplirse. Fruto de las envidias y rencillas que el autor mantenía con sus contemporáneos, su reconocimiento fue mucho más masivo tras la época de las revoluciones sociales,

²⁴ HIRSCHBERGER, J. *Op. cit.*, p.152.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ LUKÁCS, G. *Asalto a la razón, la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Madrid: Ed. Grijalbo, 1972, p. 100.

²⁷ GUEHENNO, J. *Op. cit.*, p. 615.

²⁸ SEARLE, J. *Actos de habla, ensayo de filosofía del lenguaje*, Madrid: Ed. Catedra, 2001, p. 69.

²⁹ GUEHENNO, J. *Op. cit.*, p. 616.

cuando su condición de profeta se consagró alcanzando prácticamente la unanimidad y su gloria, era mucho más que la de un escritor, era la de un hombre que enseñaba el nuevo camino”³⁰.

Pero para alcanzar esta calificación y al consecuente reconocimiento histórico, Rousseau se nutrió de un estilo personal que le convirtió en un personaje polémico en su tiempo. Algo que, en contra de lo que cabía esperar, Guehenno apunta que precisamente favoreció su discurso: “La fortuna adversa, las humillaciones, los obstáculos, los fracasos, sirvieron, en suma, bastante bien a su genio”³¹. El suyo fue un discurso marcado por una relación directa con el lector y que buscaba despertar en él, no solo su atención, sino también advertirle de la importancia de su participación: “¡Oh, tú, hombre, de cualquier país que seas, cualesquiera que sean tus opiniones, escucha!”³². La intención de Rousseau con este tipo de lenguaje, no es otra que la de advertir al hombre de que su participación es fundamental para poder alcanzar los objetivos sociales propuestos. No podemos decir que su discurso sea una incitación, o que busque provocar a los hombres a que actúen violentamente siguiendo los patrones de una revolución, pero sí existe en él una intención de provocar el cambio, de acercarse al cumplimiento de sus promesas.

Sin embargo, debemos intentar hacer un esfuerzo en sintetizar la promesa de Rousseau en torno a una idea que nos permita entender su construcción profética. Aunque son muchos los objetivos de su filosofía y las intenciones políticas que se esconden entre sus figuras retóricas, no es nuestra intención abarcar el objetivo de señalarlas todas, pero sí el de apuntar que la promesa de Rousseau girará en torno a la idea de volver a empezar, de recomenzar.

La nostalgia que se desprende de sus expresiones, el lenguaje romántico y una voluntad firme de ensalzar las virtudes del pasado, se convierten a lo largo del planteamiento de Rousseau en un objetivo que debe volverse a conquistar. Pero tal reconquista requiere una actuación, una movilización por parte del pueblo con la suficiente fuerza como para poder ser alcanzada. Haciendo alusión a esta doble personalidad entre lo romántico y lo racionalista, su biógrafo Guehenno sentencia: “Parecía utilizar la dulzura, para después someternos a su ley”³³. Rousseau no pone las armas en el pueblo, ni derrama su sangre, simplemente despierta en el hombre sensaciones que había olvidado y que se convierten en el verdadero motor de sus

³⁰ GUEHENNO, J. *Op. cit.*, p. 616.

³¹ *Ibid.* p. 617.

³² ROUSSEAU, J. J. *Op. cit.*, p. 13.

promesas. Droz en su historia del socialismo lo definía así: “más utópico que revolucionario, inspira su república³⁴”.

Por otro lado, Rousseau empleará la suposición como el mecanismo en el que se apoya todo su planteamiento y que le permite alcanzar estos objetivos. Debido al carácter paradójico de su reflexión, las conjeturas se convierten en el mejor sistema para justificar sus teorías. El contractualismo de Rousseau y su discurso, fundamentado en una revisión de la historia desde su fase más primitiva necesita de una herramienta imaginativa que suponga la base de su planteamiento. Debido a la imposibilidad de justificar su teoría mediante un procedimiento arqueológico o evolutivo de la especie, el único método que encuentra viable es partir de una suposición. Encontramos múltiples expresiones a lo largo de su obra que giran en torno a este planteamiento hipotético, como por ejemplo, en alusión a la procreación de la especie humana: “Supongamos que los hombres se hubieran multiplicado”³⁵

El esfuerzo de otros pensadores de la historia por aproximarse lo máximo posible a las características de los hombres, es rechazado de antemano por Rousseau, ya que entiende que los acercamientos históricos que han hecho sus antecesores no han desvelado la verdadera naturaleza del hombre: “No hay que tomar por verdades históricas las investigaciones que puedan emprenderse sobre este asunto, sino solamente por razonamientos hipotéticos y condicionales”³⁶.

Con el fin de utilizar la hipótesis como causa de su discurso, Rousseau encuentra en la poesía el mejor de los aliados posibles. Podemos decir que a través de la suposición Rousseau encarna a la perfección su doble vertiente, a caballo entre el racionalismo y el romanticismo. Por un lado, su idea de crear un individuo de forma artificial y fundamentado absolutamente en los caprichos de su razón, refleja la cara más radical del racionalismo, pero sin embargo, reviste a ese hombre de un lenguaje poético lo suficientemente atractivo como para emocionarle.

La utilización de la suposición como causa de un planteamiento filosófico no debe entenderse como un método en contradicción a la propia disciplina, ya que muchos filósofos a lo largo de la historia se sirvieron de este recurso como base de sus teorías. Pero en el caso de Rousseau, la suposición se lleva a cabo de una forma descarada, sin reparos, asumiendo como verdades irrefutables un mero supuesto

³³ GUEHENNO, J. *Op. cit.*, p. 615.

³⁴ DROZ, J. *Op. cit.*, p. 138.

³⁵ ROUSSEAU, J. J. *Op. cit.*, p. 20.

racionalista. Dejando la realidad de lado, Rousseau construye la suya propia y la toma como verdadera, con todas sus consecuencias.

Ayudándose precisamente de sus cualidades retóricas, Rousseau se transforma en un profeta al renegar de la sociedad actual y situar el objeto de su filosofía en un plano futuro. Proponiendo como paradigma de este futuro al pasado, lo afirma para proyectarlo. Su visión encierra una filosofía de la historia, con menos excelencia y no tan elaborada, siguiendo la línea de otros pensadores ya que el pensamiento utópico en occidente tiene una larguísima tradición que se remonta a la Antigüedad Clásica y llega hasta el siglo XX³⁷.

Ciertamente, Rousseau queda englobado dentro de este vasto periodo histórico de utópicos, pero en su caso, su aportación es significativa, ya que utilizará la utopía con la clara intencionalidad de demostrar la influencia de la sociedad en el conjunto de sus miembros, como apuntan Berzosa y Santos en su obra sobre los socialistas utópicos: "Para Rousseau el hombre es bueno por naturaleza y sus rasgos negativos son consecuencia de la influencia corruptora de las instituciones humanas"³⁸.

Podemos decir que la utopía Rousseauiana que se desprende del fondo de todo su discurso, tiene el objetivo de justificar los estragos que ha causado la sociedad en el hombre y, a la vez, supone la primera piedra para aventurarse a diseñar lo que sería su sociedad perfecta, como anuncia Droz en su obra: "Su rebelión le lleva a la utopía, la dicha del individuo no es realizable más que en el Estado perfecto e irreal"³⁹.

Pese a que como comentábamos, el lenguaje profético está presente no solo en la mayoría de sus obras sino también en la esencia de su pensamiento filosófico, sin duda, el ejemplo más significativo lo encontramos en su novela *La nueva Eloísa*: donde se inicia la utopía individualista⁴⁰. Esta es su obra más idealista que sitúa en la inventada propiedad de Clarens, el lugar en el que se cumplen todos sus sueños filosóficos ya que en ella no solo se intenta describir la organización de una comunidad imaginaria, sino también proponer una forma de vivir y de realizarse⁴¹. Caracterizada por una sociedad donde el dinero no es necesario y en el que reina la

³⁶ ROUSSEAU, J. J. *Op. cit.*, p. 13.

³⁷ BERZOSA, C.; SANTOS, M. *Los socialistas utópicos, Marx y sus discípulos*. Madrid: Ed. Síntesis, 2000, p. 17.

³⁸ *Ibid.* p. 18.

³⁹ DROZ, J. *Op. cit.*, p. 139.

⁴⁰ *Ibidem.*

harmonía social, la región de Clarens se erige como la panacea del pensamiento Rousseauiano.

Sin embargo, pese a tratarse de una utopía, su planteamiento demuestra no solo el carácter romántico de su literatura, sino también un racionalismo acérrimo por el cual es posible elaborar una construcción racional de la sociedad, a la vez que seduce al lector en la existencia de un mundo mejor. Esta es la gran intención profética de Rousseau, convencer al mundo de que es posible una sociedad que se articula bajo las consignas de su filosofía y su discurso.

La promesa de Rousseau sentará las bases de una corriente que tendrá una trayectoria a escala mundial y será inspiración de muchos otros genios. Es por ello que algunos autores lo identificaron como un precursor del movimiento socialista. Como puntan Berzosa y Santos en relación a Rousseau “Autores socialistas anteriores a Marx intentaron diseñar un modelo de sociedad perfecta marcado por la elevación del bienestar material de las clases más pobre y numerosas”⁴².

Aunque escapa a nuestro objeto el valorar el grado de influencia que tuvo Rousseau en el pensamiento socialista o en la lucha de clases posteriores, debíamos poner en evidencia su carácter utópico y su visión profética de la historia como un final posible al que solo podremos llegar escuchando sus tiernas palabras.

1.3. La herencia contractualista

1.3.1. El previo Estado de Naturaleza, razón y bondad

La sociedad natural es un principio demasiado antiguo o desfasado para los pensadores contractualistas. Esa inclinación natural de los hombres a vivir en sociedad unos con otros, dejó de ser una característica natural para los pensadores políticos modernos con la llegada del contractualismo. La sociedad natural dejó paso a la sociedad convencional por la que los hombres reuniéndose todos conformes, decidieron vivir en sociedad.

⁴¹ DROZ, J. *Op. cit.*, p. 140.

⁴² BERZOSA, C.; SANTOS, M. *Op. cit.*, p. 18.

Rousseau se manifiesta a lo largo de su obra partidario del contractualismo, en la medida en que va aceptar sus principios de convencionalidad, a la vez que defenderá la división de la evolución antropológica en distintos estadios.

Excede al objeto de este trabajo el estudio en profundidad de la filosofía contractualista, pero no se puede dejar de hacer alguna referencia a la visión característica de Rousseau en contraposición a algunos autores que también siguen su misma corriente de pensamiento, siempre a la luz del objeto de nuestro estudio.

Los contractualistas se han caracterizado por la teorización acerca de un estado de naturaleza que debía ser superado por la llegada del estado civil. Aunque todos hablarán de este estado de naturaleza en sus discursos, cada uno le atribuirá unas ciertas características y variaciones, por ejemplo, Hobbes asume como perspectiva la indisposición natural de los seres humanos para la sociabilidad, mientras que Locke y Rousseau estarían en la perspectiva más optimista de la condición humana, es decir, comparten que existe una inclinación innata de los seres humanos hacia la sociabilidad. Pero al mismo tiempo, divergen en los motivos y la intensidad de esta inclinación⁴³.

Sin detenernos en lo que sería un análisis extenso de las diferencias entre los pensadores más importantes del contractualismo, sí debemos hacer alusión a un hecho destacado por Rousseau, una teoría sobre la que el autor entiende que el resto de autores no han contemplado, o en caso de hacerlo, no lo han hecho con la rigurosidad que el tema requiere, hablamos del hombre inicial, el buen salvaje.

Para Rousseau todos los intentos contractualistas de definir el estado naturaleza y el hombre que lo habita han sido en vano. Entiende que estos autores no han llevado a cabo la retrospectiva de forma adecuada, en la medida en que no fueron radicales en sus planteamientos a la hora de rechazar las condiciones civiles del hombre en el estado de naturaleza. Como nos enuncia Rousseau en su obra refiriéndose a todos aquellos filósofos que examinaron los fundamentos de la sociedad: "Han comprendido la necesidad de retrotraer la investigación al estado de naturaleza, pero ninguno de ellos ha llegado hasta ahí"⁴⁴. Rousseau entiende que nunca se ha hablado de la verdadera naturaleza de ese hombre inicial, sino que se han adaptado características del hombre civil al hombre residente en el estado de naturaleza,

⁴³ SALEJ, S. *Lectura comparada sobre los clásicos del contractualismo político*. Madrid: Ed. Catoblepas, Revista crítica del presente, 2002, p.5.

⁴⁴ ROUSSEAU, J. J. *Op. cit*, p. 12.

haciéndose imposible alcanzar el grado de pureza natural óptimo para poder hablar del verdadero hombre natural.

Adam Bloom en su comentario de la obra de Rousseau, acusa a estos autores en la línea de Rousseau, de detractores del estado de naturaleza: “Fueron criptoteleólogos ya que intentaron interpretar al hombre desde el punto de vista de su pleno desarrollo en sociedad”⁴⁵. Según Rousseau no podemos hablar del hombre natural atribuyéndole características, vicio o virtudes, que son resultantes solo a partir de la vida en sociedad. Este previo estado de naturaleza del que nos habla Rousseau en alusión al error de sus antecedentes contractualistas, nos marca diferencias muy amplias en la concepción del sujeto con consecuencias directas para el objeto de nuestro trabajo.

Las condiciones de este hombre natural están viciadas desde el momento en que se hace esa trasmisión de cualidades solo posibles en sociedad, por eso Rousseau defiende el estado de naturaleza como un estado diferente al de otros autores como en el caso de Hobbes. Éste último nos enuncia que el estado de naturaleza es un estadio de lucha constante de todos contra todos, donde solo hay guerra: “Durante el tiempo que los hombres viven sin un poder común que les obligue a todos, están en guerra”⁴⁶. Para Hobbes en el estado de naturaleza el hombre es esclavo de sus pasiones lo que provoca un ardor incontrolable en los hombres que conlleva una disputa constante.

Pero Rousseau entiende que las pasiones son solo posibles tras el contacto social, por lo que el hombre natural no tiene experiencia de ellas, tal y como apunta en alusión a Hobbes: “Es precisamente lo contrario (...) una multitud de pasiones que son producto de la sociedad y que han hecho necesarias las leyes”⁴⁷. Rousseau entiende que Hobbes no está haciendo el esfuerzo necesario para olvidar la corrosión que causa en el hombre la vida en sociedad, sino que le está atribuyendo condiciones pasionales que solo pueden darse cuando el hombre forma, ya parte, de la sociedad. Al igual que no puede ser pasional tampoco puede ser virtuoso, ya que el hombre tampoco tiene virtudes, puesto que no las requiere, tan solo necesita aquello que le permita su satisfacción y el cubrimiento de sus necesidades vitales.

⁴⁵ SSTRAUSS, L.; CROPSEY, J. *Historia de la filosofía política*. Madrid: Ed. Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 532.

⁴⁶ HOBBS, T. *Leviatan*. Madrid: Ed. Nacional, 1983, p. 223.

⁴⁷ ROUSSEAU, J. J. *Op. cit.*, p. 25.

Esta lucha pasional que según Hobbes es propia del Estado de naturaleza, para Rousseau es un sin sentido. Es precisamente en el estado de naturaleza donde reina la paz, ya que los hombres solo miran por su conservación y solo entran en disputa cuando ven amenazada su conservación: “Los hombres más feroces que malos (...) no estaban expuestos a contiendas muy peligrosas”⁴⁸. En cualquier caso nunca entrarían en luchas invadidos por la avaricia o por la necesidad de riqueza, sino solo por procurarse los medios adecuados para su subsistencia: “Por ello sus disputas raramente hubieran tenido casusa más importante que el alimento”⁴⁹

Junto con el alimento, la subsistencia de aquellos hombres pasaba también por el mantenimiento y su aseguramiento de la especie a través de las futuras generaciones, por lo que la reproducción consiste en otra cualidad necesaria y básica para cumplir con el que ya hemos dicho que es el único objetivo del hombre salvaje, la conservación.

Al tratarse la reproducción humana de la consecución de un placer carnal, otros autores contractualistas como Hobbes han situado en él un posible origen de disputa y generador del estado de guerra. Para Rousseau esta intención de reproducirse no era concebida como un ejercicio de previsión y de garantía de la raza, ya que de ser así requeriría actuar con visión de futuro y con una cierta ambición y este hombre no mira más allá, no tiene previsión: “Sus escasas necesidades se encuentran tan fácilmente a su alcance que no tiene ni previsión ni curiosidad”⁵⁰. En este sentido, el salvaje se reproduce por instinto, simplemente cumple con la voz de la naturaleza que hay en él. Por ello, la disputa de las hembras nunca puede ser causa de enfrentamiento ya que el amor, en el salvaje, tan solo es físico, un deseo de unirse con el sexo contrario, sin fijarlo de forma exclusiva en un determinado sujeto, lo que le llevará a anunciar que al salvaje cualquier mujer le parece buena⁵¹.

Coherentemente con la idea de que las pasiones no existen en el estado primitivo, el amor no puede aparecer como algo más allá del contacto físico. Será en la sociedad cuando se produzca la transformación del amor al plano moral, como dice Rousseau: “Ha adquirido en sociedad ese ardor impetuoso que tan funestos los hace ser con frecuencia para los hombres”⁵². El hombre civil es el único que se enamora porque fija su deseo en una determinada persona, mientras que el buen

⁴⁸ ROUSSEAU, J. J. *Op. cit.*, p. 27.

⁴⁹ *Ibidem.*

⁵⁰ *Ibid.* p. 19.

⁵¹ *Ibid.* p. 27.

⁵² *Ibid.* p. 28.

salvaje solo piensa en corresponder a su instinto reproductivo y carnal con cualquier hembra. El hombre en sociedad se obsesiona pasionalmente por determinadas personas convirtiéndose en objeto de disputa, o como dice el autor: “En celos de los amates y la venganza de los maridos, crímenes (...) y peores cosas”⁵³

Descartado el estado naturaleza como un estado de guerra para Rousseau, debemos preguntarnos acerca del hombre que habita ese estado deteniéndonos en su faceta más moral. Para Hobbes el origen de la guerra propia del estado natural, es la naturaleza perversa y maliciosa de los hombres. Pero según Rousseau, los hombres no pueden ser malos, porque eso implicaría un juicio racional y en este estado de naturaleza reina la ignorancia. Como nos enuncia Bloom en sus comentarios de Rousseau: “Debemos despojarlo de las cualidades relacionadas con la vida en comunidad (...), la primera y más importante de dichas cualidades es la razón”⁵⁴. Estos hombres ignoran la maldad porque no pueden conocerla, puesto que el uso de la razón requiere un salto en la naturaleza del hombre, cualidad de la que no gozan en este estado primitivo y alcanzarán tan solo cuando vivan en sociedad.

Otra característica de Hobbes es como los hombres dan rienda suelta a sus pasiones y se enfrentan unos con otros buscando su bien individual. El ansiado cese de esta conducta, solo será posible cumpliendo con las máximas del esquema contractualista, esto es, el pacto social y la creación del Estado coactivo capaz de atemorizar a sus súbditos. Pero en el caso de Rousseau ¿Dónde podemos colocar el freno cuando el hombre en el estado natural entre en conflicto con otros hombres al ver amenazada su conservación?

Antes de contestar a esta pregunta, recordemos que para Rousseau las disputas quedan limitadas a pequeñas rencillas asociadas en la mayoría de los casos al alimento y nunca versaron sobre causas que excediesen la procuración de la conservación humana. Pero aún así en el caso de que éstas se produjesen Rousseau nos introduce un concepto novedoso en la construcción contractualista, la idea de piedad.

Cumpliendo con su esfuerzo casi sobrehumano de encontrar el verdadero estado de naturaleza, el autor entiende que el freno de los salvajes reside en ellos mismo, en su propia naturaleza pura. Rousseau la define como: “Un sentimiento natural (...) sustituye en el estado natural a las leyes, a las costumbres y a la virtud, con la

⁵³ ROUSSEAU, J. J. *Op. cit.*, p. 28.

ventaja de que nadie se siente tentado a desobedecer su dulce voz”⁵⁵. Esa voz interna que hace que el salvaje sienta repugnancia por el sufrimiento ajeno es precisamente el medio necesario para que se mantenga la paz en el estado primitivo, de la forma más natural posible, ya que son los mismos hombres movidos por su naturaleza los que se autolimitan, los que se abstienen de causar dolor en el otro. La piedad actúa como una ley no escrita, como una inclinación natural de los salvajes.

Hobbes no hablará de piedad porque para él, el hombre bondadoso, nunca existió, siempre fue malo desde su estado inicial, por lo que la bondad no puede ser un freno natural, además nunca hubiese sido posible en un estadio donde los hombres solo buscan su satisfacción personal más allá de su conservación natural, de manera que la única salida en el planteamiento de Hobbes para frenar los abusos y los crímenes es la fuerza institucionalizada en un Estado.

Aún así debemos entender el concepto de piedad a la luz del razonamiento rousseauiano haciendo unas matizaciones que nos esclarezcan el verdadero sentido que el autor atribuye a su idea de piedad. Para ello, no podemos partir desde el punto de vista misericordioso de apiadarse de los demás como un ejercicio de intentar procurar el bien del otro de forma desinteresada y espontánea. Para Rousseau la piedad tiene un carácter diverso, se trata de un ejercicio de egoísmo referido en sí mismo, no para evitar el dolor de los otros, sino por el miedo de poder sufrir las mismas consecuencias. En definitiva, el hombre primitivo se compadece de los demás por el temor a vivir una experiencia desagradable parecida, por lo que se mantiene expectante y alerta, intentando ser “piadoso” con los otros hombres por puro interés individual, por pura conservación.

El planteamiento que tiene Rousseau sobre esa desproporción que existe entre el estado de naturaleza y el estado civil se traduce también en la naturaleza del hombre, por lo que lleva a cabo un ejercicio casi titánico para desbancar a sus antecesores, la mayoría de ellos promotores de la conciencia de un hombre malo por naturaleza. Como anuncia Bloom sobre esta labor de Rousseau: “Es una introspección para descubrir los primeros y más sencillos movimientos del alma”⁵⁶. Esta necesidad de describir un estado de naturaleza puro, ocioso y más primitivo si cabe, que el planteado por el resto de contractualistas, le sirve a Rousseau para

⁵⁴ SSTRAUSS, L.; CROPSEY, J. *Op. cit*, p. 553.

⁵⁵ ROUSSEAU, J. J. *Op. cit*, p. 26.

⁵⁶ SSTRAUSS, L.; CROPSEY, J. *Op. cit*, p. 553.

poner en evidencia todos los males y vicios que acarreará la vida la sociedad. Esta exaltación de lo primitivo, de lo salvaje, produce en el autor una nostalgia, por lo que nos encontramos a una filosofía que podemos tildar de derrotista, que ansía volver a los inicios como única solución para superar las desavenencias del presente. Mientras que autores anteriores a Rousseau, como Hobbes, son optimistas en su planteamiento y reniegan de tiempos pasados, recordándolos con dolor como tiempos funestos para la convivencia humana, Rousseau mira al pasado y se conmueve, no siente aversión, sino la más tierna añoranza.

2. Primero el hombre

2.1. *La naturaleza humana, el salvaje*

“Errante en los bosques, sin industria, sin palabra, sin domicilio, sin guerra y sin relaciones, sin necesidad alguna de sus semejantes, así como sin ningún deseo de perjudicarlos (...) solo sentía sus verdaderas necesidades”⁵⁷

2.1.1. *La domesticación del salvaje*

Rousseau parte de una evolución de la naturaleza para desdibujar la figura del hombre. A lo largo de todo el discurso se sigue una teoría evolutiva de la naturaleza humana en la que se presentan las cualidades antropológicas en cada uno de los estadios en los que Rousseau clasifica la historia del hombre y de la sociedad. Para entender como el buen salvaje va abandonando su cualidad de salvaje, entendida como ser vigoroso y valeroso, debemos analizar esta pérdida natural, a la luz de las consecuencias que conlleva la transformación civil del hombre.

Para comenzar su planteamiento el autor busca una base, un primer hombre sobre el que comenzar este viaje evolutivo. Este punto de partida a su entender no puede nacer de una visión naturalista de la historia:

Sin recurrir a los conocimientos naturales que poseemos sobre este punto y sin parar atención en los cambios (...) le supondré constituido de todo tiempo como le veo hoy día, andando en dos pies, sirviéndose de sus manos como nosotros de las nuestras y midiendo con la mirada la infinita extensión del cielo⁵⁸.

Rousseau apuesta por la suposición, también en este sentido, y rechaza las visiones arqueológicas que buscan obtener una definición cuanto menos cercana del aspecto que podía tener ese primer hombre, se aleja de los principios racionalistas que persiguen obtener respuestas a través de un método científico. Su planteamiento descansa más bien, sobre una base literaria, incluso poética, más cerca de un lenguaje romántico que de un sistema basado en la exactitud de la ciencia.

Para ello, hemos visto que parte del hombre “como hoy en día” es decir, con un físico similar al del hombre corriente de nuestro tiempo. Sin embargo, no deja de ser

⁵⁷ ROUSSEAU, J. J. *Op. cit*, p. 28.

un animal débil respecto del resto de animales con los que topa, tampoco es el más ágil, ni el más rápido, aunque destaca del resto en una cualidad, su capacidad para organizarse, es el más ventajosamente organizado de todos, una organización, que le permite administrar de una forma más eficiente los medios para saciar sus apetitos y necesidades. Como apunta Adam Bloom en su comentario sobre Rousseau, refiriéndose al buen salvaje: “Al principio es un animal como otro cualquiera. Vagabundea por el bosque en busca de alimento (...) es ocioso y solo se agita para satisfacer sus necesidades primarias”⁵⁹.

Continuando con el planteamiento evolutivo, el buen salvaje, experimenta mejoras generación tras generación, ya que las dificultades que vivieron los primeros hombres han servido a sus descendientes para contribuir a aumentar su destreza. Pese a que existen fieras que son más fuertes que él, el salvaje puede zafarse con facilidad y aprende de los demás hombres desde joven a escoger la posibilidad de la huida como alternativa a una lucha auguradora de una muerte segura. Lo cual le convierte en un ser que desarrolla no solo la fuerza para plantar cara a los peligros, sino también el valor necesario para decidir ante una situación de amenaza inminente.

Esta es característica muy definitoria del buen salvaje, un ser vigoroso que se nutre de su cuerpo como única herramienta. Una actitud que por otro lado, se perderá e irá degenerando en el momento en que el hombre salvaje comience a vivir en sociedad. Llegados a este punto se produce el primer signo de degeneración que ilustra el sentido de este epígrafe. El avance de la ciencia y las posteriores revoluciones en el mundo de la tecnología contribuyen a que el hombre pueda elegir entre un amplio abanico de utensilios o herramientas que facilitan su vida y le permiten alcanzar objetivos que sería imposibles con el mero empleo de sus cualidades físicas. Ese “aparente” avance en la naturaleza humana supone para Rousseau todo lo contrario, un paso atrás: “Siendo el cuerpo del hombre salvaje el único instrumento de él conocido, de que son incapaces los nuestros por falta de ejercicio, y es nuestra industria la que nos arrebató la agilidad y la fuerza”⁶⁰. Para Rousseau las herramientas crean en el hombre un efecto de comodidad y de apalancamiento que le convierten en un ser inferior en la medida en que no desarrolla plenamente sus capacidades físicas. Es un ser consentido por la técnica que no tiene las fuerzas a su disposición: “Al convertirse en sociable y esclavo

⁵⁸ ROUSSEAU, J. J. *Op. cit.*, p. 13.

⁵⁹ STRAUSS, L.; CROUSEY, J. *Op. cit.*, p. 554.

⁶⁰ ROUSSEAU, J. J. *Op. cit.*, p. 14.

vuélvese débil, y su vida se ablanda y afeminado acaba de enervar a la vez su valor y fuerza”⁶¹.

Pese a que los principales peligros del hombre son externos a él, existen también adversidades que proceden del desencadenamiento natural de la vida y que van a variar también, dependiendo del estadio en el que se encuentre nuestro hombre.

El buen salvaje fruto de su acción cotidiana, sufre percances en su cuerpo que le generan heridas y trastornos físicos que palia de forma natural nutriéndose de remedios que le ofrece la naturaleza salvaje: “Sin más cirujano que la acción del tiempo”⁶². No necesita del empleo de medios medicinales químicos, ni de remedios basados en teorías médicas sino que al igual que los animales, sus cuerpos se bastan solos para cicatrizar sus heridas. Para Rousseau el hombre civil reniega de esta cualidad natural abandonándose a los caprichos de la medicina, sometándose a métodos de dudosa eficacia que le convierten en esclavo de la ciencia y temeroso de sus enfermedades. Mientras que el buen salvaje solo cuenta con las heridas y la vejez como peligros internos, su evolución hacia la vida en sociedad acarreará también un gran número de enfermedades para las que dispondrá de la medicina artificial como un aliado con resultados contraproducentes para su naturaleza humana: “No por no haber sido atormentados con incisiones, envenenados con drogas y extenuados con ayunos han dejado de quedar perfectamente curados”.⁶³

Al hablar de las enfermedades en el proceso evolutivo del hombre podríamos refutar el planteamiento con la máxima de que el buen salvaje sin ayuda de la medicina artificial moriría enfermo sin posibilidad de curación. Pero si utilizásemos ese planteamiento estaríamos asumiendo que en el estadio donde el hombre salvaje vive existen las mismas enfermedades que las que padece el hombre civil. Para Rousseau, los males no provienen de su entorno, sino del mismo hombre, son obra suya, por el descontrol pasional que experimenta en sociedad: “Los excesos de toda especie, los transportes inmoderados de todas las pasiones, las fatigas y el agotamiento espiritual, (...) corroen perpetuamente el alma”⁶⁴. Expresiones como estas denotan la experiencia cuasi traumática que el autor experimentó en sus relaciones sociales. En cualquier caso, al margen de las influencias personales del autor, su intención de destacar los estragos de la sociedad es evidente.

⁶¹ ROUSSEAU, J. J. *Op. cit*, p. 14.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*.

En la época del buen salvaje su vida es ociosa, nutriéndose de lo necesario para su subsistencia y sin provocar más daño a su cuero que el que resulta de la lucha violenta con otras bestias. En cambio, el hombre civil es lujurioso y descontrolado, come y bebe más de lo que necesita y no duda en dar rienda suelta a la satisfacción de sus pasiones más allá de la necesidad natural. De esta forma, el hombre en sociedad contribuye al desarrollo de las enfermedades, él es su propio germen que desencadena males mayores, en él está la semilla del deterioro natural.

El tema de las pasiones nos introduce otro signo evolutivo importante y su correspondiente diferencia respecto de la vida en sociedad. El buen salvaje acostumbrado a una vida intrépida de defensa y ataque, desarrolla la vigorosidad y el valor como principales baluartes de sus condiciones físicas, necesarios para cumplir eficientemente con sus necesidades primarias. En este sentido, el salvaje deberá haber desarrollado determinados aspectos corporales más que otros. Para ello Rousseau establece una diferenciación entre los sentidos humanos: vista, olfato, oído, gusto y tacto, atribuyéndole al salvaje un desarrollo en los tres primeros y descuidando los dos más delicados: “El gusto y el tacto serán de una extrema rudeza; la vista, el olfato y el oído, de una extraordinaria agudeza”⁶⁵. Rousseau entiende que la vista, el olfato y el oído son sentidos necesario para estar alerta de los peligros con los que convive el salvaje y que su desarrollo les permite también nutrirse de las posibilidades que le brinda la naturaleza con una mayor eficacia. Mientras que los sentidos anteriores son los propios del buen salvaje, el autor atribuye al hombre civil, el desarrollo de la parte sensorial más superficial, el gusto y el tacto. Sentidos que están directamente asociados a la satisfacción de los placeres y de las pasiones y que contribuyen a degenerar su naturaleza.

Mientras que el buen salvaje cultiva su naturaleza mejorando sus cualidades físicas, en la vida en sociedad ha perdido todas sus condiciones vigorosas. Lo que aparentemente puede entenderse como una evolución, un avance por los distintos estadios del esquema rousseauniano, para el autor, en el fondo, supone todo lo contrario, una involución de la naturaleza, una domesticación artificial del hombre.

⁶⁴ ROUSSEAU, J. J. *Op. cit.*, p. 14.

2.1.2. *Hombre v.s. Animal*

Rousseau va a llevar a cabo una matización importante a la hora de distinguir las características propias de los hombres y las de los animales. Pese a que no realiza de forma directa un análisis antropológico ni metafísico de la naturaleza humana y animal, establece dos rasgos que le son propios al hombre y que ilustran todo su planteamiento: por un lado la libertad y por otro lado la perfectibilidad.

En cuanto a la libertad, encontramos una buena definición en el comentario de Adam Bloom sobre los textos de Rousseau: “El hombre no es un ser determinado por sus instintos, puede elegir, aceptar y rechazar”⁶⁵. En efecto, estamos ante un hombre libre. Aunque cabe hacer una meditación en torno al concepto de libertad.

Para Rousseau la libertad es entendida como capacidad de escoger, un concepto que está ligado a la idea de libertinaje, a la mera elección. Mientras que el animal está abocado a sus instintos y es incapaz de desviarse del patrón que le marca la naturaleza, el hombre, tiene esa capacidad de elección que le puede situar en un punto, incluso, contrario a su propia naturaleza: “El animal no puede apartarse de la regla que le ha sido prescrita, aun en el caso de que fuese ventajoso para él hacerlo, mientras que el hombre se aparta con frecuencia y en su perjuicio”⁶⁷. En este sentido un animal nunca podría producirse un mal de forma consciente y voluntaria de la misma manera que tampoco podría procurarse un bien que fuese mejor que el que la propia naturaleza le pone a su alcance.

Rousseau, en su intento de destacar la libertad como cualidad exclusiva de los hombres, busca cuál es el origen de la misma en la naturaleza. Mientras que otros autores buscan este origen a través de la explicación de un método científico, es decir, aplicando el conocimiento empírico de la física y la mecánica, Rousseau nos introduce el concepto de la espiritualidad del alma como fuente de la libertad humana: “En la conciencia de esa libertad es donde se manifiesta la espiritualidad de su alma”.⁶⁸ Rechazando cualquier explicación positivista, y reconociendo una cualidad espiritual inherente a la naturaleza humana, su alma.

Podemos pensar, según el planteamiento anterior, que Rousseau se sitúa en la línea de algunos filósofos griegos que reconocen el alma como cualidad propia de los

⁶⁵ ROUSSEAU, J. J. *Op. cit*, p. 17.

⁶⁶ SSTRAUSS, L.; CROPSEY, J. *Op. cit*, p. 554.

⁶⁷ ROUSSEAU, J. J. *Op. cit*, p. 18.

hombres y exclusiva de su especie. En este sentido cabe hacer una matización, porque si tomamos a Platón como estereotipo representativo del pensamiento filosófico clásico acerca de la idea de alma, tendríamos que hablar que el alma supone un principio de racionalidad dotada de un cierto carácter divino: "Tiende siempre y por completo a conocer la verdad, dondequiera que se encuentre"⁶⁹. Por el contrario, para Rousseau el alma está desvinculada no solo del carácter divino, sino también de cualquier inclinación al conocimiento y mucho más de la búsqueda de la verdad como función vital, sino que el alma es una cierta cualidad espiritual del hombre que le permite escoger, sin valorar ni influir en la naturaleza de esa elección.

La perfectibilidad es la otra gran diferencia propia del hombre que le distingue de los animales, entendida como capacidad de mejorar sus facultades y además poder transmitir las a sus descendientes. A priori, pensamos que esta característica conlleva más beneficios que perjuicios para el hombre. Si seguimos la aclaración de Allan Bloom sobre esta cuestión vemos reflejado este dualismo, que a su entender, se produce de forma equilibrada: "La perfectibilidad (...) lo aparta de su original contentamiento hacia la miseria de la vida civil, pero también lo hace capaz de dominarse a sí mismo y de dominar la naturaleza"⁷⁰. Para Bloom la perfectibilidad es un precio a pagar para que el hombre tenga más capacidades para ser dueño de sí mismo, pero a la vez, supone el abandono de sus condiciones naturales iniciales. Este abandono para Rousseau, nostálgico de la vida salvaje y de la inocencia de la naturaleza, supone para el hombre un perjuicio más que una virtud: "Le saca de su condición original (...) y le hace tirano de sí mismo y de la naturaleza"⁷¹. Para Rousseau la perfectibilidad no es más que un ultraje a la naturaleza del hombre, un cambio que conlleva que acabe renegando de su propia esencia, una traición a sus condiciones iniciales y que supone el origen de todos los males a los que el hombre se enfrentará en el estado civil. La historia del pensamiento ha atribuido a Rousseau una visión optimista del hombre, en la medida en que se ha asociado la evolución al conjunto de avances que mejoran la naturaleza humana. Pero, contrariamente a lo que cabría esperar, vemos como la perfectibilidad tiene una carga negativa en su concepción antropológica.

Precisamente es en el estado civil el hombre desarrolla su perfectibilidad, puesto que el estado de naturaleza no reúne los medios necesarios para que ésta se produzca: "¿Qué progresaría el género humano disperso en los bosques entre los

⁶⁸ ROUSSEAU, J. J. *Op. cit.*, p. 18.

⁶⁹ PLATÓN. *Obras Completas, La República*. Madrid: Ed. Patricio de Azcárate, 1972, p. 151.

⁷⁰ STRAUSS, L.; CROUSEY, J. *Op. cit.*, p. 534.

animales?”⁷². Esa potencialidad del hombre para progresar culmina en el estado civil, momento en que se materializa su cambio y la consecuente pérdida de su verdadera naturaleza.

El reconocimiento de la libertad y la perfectibilidad como diferencias fundamentales entre hombre y animal, hace que nos preguntemos por otro de los aspectos esenciales, común en la historia de la filosofía, a la hora de diferenciar hombres de animales, nos referimos a la razón. Para Rousseau la razón no solo va a pasar a un segundo lugar, sino que entiende que no constituye un rasgo diferenciador tan evidente como para destacarlo como cualidad propia solo de los hombres, lo que va a llevar a la siguiente afirmación que sitúa a hombre y animal prácticamente en el mismo plano racional: “Hay algunas veces más diferencias entre dos hombres que entre un hombre y una bestia”⁷³.

Esta negación de la racionalidad como diferencia entre hombres y animales confirma nuestra tesis y nos corrobora en nuestro intento de justificar la existencia de una profunda despersonalización del individuo en la filosofía de Rousseau. Pues se hace evidente que el criterio para determinar quiénes podrán ser sujeto de dichos derechos, no se sitúa en el carácter racional del hombre, sino en planteamientos puramente sensibles. Tanto es así que, en la medida en que Rousseau considera al hombre y al animal seres esencialmente sensibles, esa cualidad común les hace partícipes también de una serie de derechos:

“Participando en cierto modo de nuestra naturaleza por la sensibilidad de que se hallan dotados, hay que pensar que también deben participar del derecho natural y que el hombre tiene hacia ellos alguna especie de obligaciones. Parece ser, en efecto, que si estoy obligado a no hacer ningún mal a mis semejantes, es menos por su condición de ser razonable que por su cualidad de ser sensible, cualidad que, siendo común al animal y al hombre, debe al menos darlo a aquél el derecho de no ser maltratado inútilmente por éste”⁷⁴.

⁷¹ ROUSSEAU, J. J. *Op. cit.*, p. 18.

⁷² *Ibid.* p. 20.

⁷³ *Ibid.* p. 18.

2.2. Fundamentos para una sociedad

2.2.1. El lenguaje, el grito inicial

El lenguaje supone para Rousseau un aspecto fundamental en su construcción del hombre, ya que consiste en el primer escalón hacia el abandono del estado natural. Para ello, Rousseau reconstruye los distintos mecanismos que el hombre empleó para poder dominar el lenguaje a través de una ficción basada en una teoría evolutiva del lenguaje.

Una ficción fundamentada, otra vez, en un planteamiento basado en la suposición: “Supongamos el espacio inmenso que ha podido mediar entre el puro estado natural y la necesidad de las lenguas (...) de suerte que apenas se pueden formular conjeturas”⁷⁵. A Rousseau no le importa llevar a cabo una reconstrucción fidedigna y precisa de cómo se produjeron la formación de los primeros vocablos y las posteriores gramáticas entre los hombres, sino utilizar el nacimiento del lenguaje como una causa irrefutable, como un primer paso hacia la sociedad de la que ya no hay vuelta atrás.

Al principio, dice el autor: “El primer lenguaje del hombre, el lenguaje más universal, más enérgico, el único de que hubo necesidad antes de que fuese necesario persuadir a hombres reunidos, fue el grito de la naturaleza”⁷⁶. Esta forma romántica de definir las primeras muestras del lenguaje no es más que la manifestación más instintiva del hombre. Este primer “grito de la naturaleza” fue la expresión del plano más sensorial de aquellos primeros hombres, era manifestación del dolor, del auxilio o del placer, pero en cualquier caso, no constituía una comunicación recíproca entre los ellos, sino meros ejercicios de exteriorización de sus sentimientos más primitivos.

Para Rousseau el planteamiento acerca de la formación del lenguaje se presenta de un modo evolutivo. Partiendo del “grito de la naturaleza” como primera manifestación de humanidad, los hombres poco a poco fueron incorporando mejoras que contribuyeron a aumentar la calidad de sus lenguajes: “Estableciéndose entre ellos una comunicación más estrecha, buscaron signos más numerosos y un lenguaje más extenso”⁷⁷. El lenguaje va evolucionando y a él se suman nuevos códigos fonéticos que fomentan la comunicación entre los hombres. Sin embargo, estas

⁷⁴ ROUSSEAU, J. J. *Op. cit.*, p. 11.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 22

⁷⁶ *Ibid.*, p. 21

adiciones y mejoras, no se producen de forma natural por el transcurso de las civilizaciones, ni tampoco surgen azarosamente por los caprichos de la naturaleza, sino que son los propios hombres los que deciden, entre ellos, establecer mejoras en el lenguaje con el fin de comunicarse mejor: “Substituir el gesto por las articulaciones de la voz (...) no pudo hacerse sino por común consentimiento”⁷⁸. Para Rousseau el lenguaje es el resultado de una evolución fonética que ha sido posible por el acuerdo los propios hombres. Es a través de un pacto entre los hombres, como se decide atribuir a la lengua de determinados mecanismos que incrementen su inteligibilidad, que la haga más dominable y que a la vez aumente su alcance, pudiendo definir así, un mayor número de cosas: “Cuantos conocimientos han sido necesarios para descubrir los números, nombres abstractos, los aoristos y todo tipo de verbos”⁷⁹.

Otros autores como Aristóteles, a la hora de hablar del lenguaje y de las consecuencias antropológicas que tiene su uso para la naturaleza humana, hicieron referencia a un concepto parecido a “el grito de la naturaleza”. En este caso, Aristóteles, habla de la “voz” como medio de transmisión del plano más sensorial: “La voz es una indicación del dolor y del placer; por eso la tienen también los otros animales. Ya que por su naturaleza ha alcanzado hasta tener sensación del dolor y del placer e indicarse estas sensaciones unos a otros”⁸⁰. Pero como vemos en el autor clásico, parece ser que la “voz” es una cualidad más propia de los animales que de los hombres, ya que no requiere el uso de ningún tipo de racionalidad, sino simplemente, se emplea para mostrar las manifestaciones del plano sensible. En el hombre, dirá Aristóteles, es propia la palabra que es signo no solo de racionalidad, sino también de su condición social: “La palabra existe para manifestar lo conveniente y o dañino, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio de los humanos frente a los demás animales”⁸¹. Para Aristóteles la palabra es la manifestación de la sociabilidad del hombre inscrita en su naturaleza comunicativa, pero en Rousseau, en cambio, es el resultado de una evolución fonética acordada por los propios hombres, que parte de un grito sin sentido y termina siendo un código gramatical perfectamente articulado gracias a un ejercicio de voluntad humana.

⁷⁷ ROUSSEAU, J. J. *Op. cit.*, p. 21.

⁷⁸ *Ibid.* p. 22.

⁷⁹ *Ibid.* p. 23.

⁸⁰ ARISTÓTELES. *Política I*. Madrid: Ed. Obras de Aristóteles, 1973, p. 129.

⁸¹ *Ibid.* p. 20.

La naturaleza del hombre rousseauiano al estar desprovista de palabra, coherentemente tampoco está dotada de sociabilidad. En Aristóteles la naturaleza habilita al hombre para que pueda utilizar la palabra con sus semejantes llegando incluso a ser amigos. Rousseau no hace referencia a la amistad ya que prescinde de la trascendencia social que puede traer consigo su consolidación, en cambio, en el planteamiento aristotélico la amistad juega un papel muy importante, hasta el punto de afirmar que la sociedad más perfecta es aquella en la que los hombres son amigos. En la medida en que el hombre desea el bien del otro, porque es su amigo, será más fácil darle a cada uno lo suyo, y por tanto, será más fácil alcanzar la justicia⁸².

Además Aristóteles, destacará la sociabilidad innata de los hombres como uno de los principios de su antropología: “La razón de que el hombre sea un animal social más que cualquier abeja y que cualquier otro animal gregario, es clara. La naturaleza no hace nada en vano”⁸³. En el autor clásico la naturaleza no da ningún paso en falso, sino que provee al hombre y lo dota con todos sus beneficios para que pueda realizarse. Rousseau piensa todo lo contrario, la naturaleza pasa de ser la aliada más fiel del hombre, a convertirse en su principal enemigo, le separa más que le une y, sino fuera por el ejercicio de voluntad y esfuerzo que realiza el individuo, nunca hubiese alcanzado la vida en sociedad: “El escaso cuidado puesto por la naturaleza para aproximar a los hombres mediante necesidades mutuas y facilitarles el uso de la palabra, cuán poco ha preparado su sociabilidad”⁸⁴.

Volviendo a nuestro objetivo de este epígrafe, basado en la constatación del lenguaje como primer paso hacia la vida en sociedad del hombre, llegados a este punto, vemos como el hecho de utilizar un planteamiento evolutivo para explicar la creación de las lenguas, conlleva que el mismo autor confunda las causas con las consecuencias: “Si ha sido más necesaria la sociedad ya establecida para la institución de las lenguas, o las lenguas ya inventadas para la constitución de la sociedad”⁸⁵. En la medida en que su exposición parte de una estrategia basada en la suposición, y que además condiciona la aparición de las lenguas y de la sociabilidad humana al cumplimiento de determinados requisitos que deben ser acordados por la voluntad de los hombres, el resultado es una conclusión que juega al despiste, que confunde sus elementos y que precisamente se basa en la contradicción como principal argumento.

⁸² Véase. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*. Madrid: Editorial Alianza, 2004.

⁸³ ARISTÓTELES. *Política I*. Madrid: Ed. Obras de Aristóteles, 1973, p. 19.

⁸⁴ ROUSSEAU, J. J. *Op. cit.*, p. 23.

2.2.2. *La propiedad, el principio del fin*

La propiedad supone para Rousseau un antes y un después en su planteamiento, una piedra en el camino dentro de su construcción evolutiva de la historia que determinará el futuro de los hombres:

“Desde que se le advirtió que era útil a uno solo poseer provisiones por dos, la igualdad desapareció, se introdujo la propiedad, el trabajo fue necesario y los bosques inmensos se trocaron en rientes campiñas que fue necesario regar con el sudor de los hombres y en las cuales viose bien pronto germinar y crecer con las cosechas la esclavitud y la miseria”⁸⁶.

Al principio los hombres vivían de forma independiente, no mantenían entre ellos relaciones que fueran más allá que las que le correspondían por instintos naturales. Pero el avance de la civilización acrecentado por el desarrollo del lenguaje, desarrolló una serie de habilidades en los hombres que no dudaron en poner en práctica: “Nacieron, por una parte, el cultivo y la agricultura, por otra, el arte de trabajar los metales y multiplicar sus usos”⁸⁷. Estas actividades suponen una novedad para un hombre que se nutría directamente de la naturaleza, esto es, sin emplear ninguna técnica, sin manufactura alguna, cogiendo simplemente el fruto del árbol que encuentra en su camino.

Con el perfeccionamiento de esta serie de avances, nace un concepto nuevo para Rousseau, el trabajo. Ahora el cultivo de la tierra es la fuente de la propiedad privada y puede decirse, que a lo que un hombre ha añadido su trabajo le pertenece⁸⁸. El trabajo se convierte en la coartada del propietario para poder hacer valer sus posesiones frente al resto, justificándolas con el sudor y la dedicación de su tiempo: “Es el trabajo únicamente el que, dando derecho al cultivador sobre el producto de la tierra que ha trabajado, le da consiguientemente ese mismo derecho sobre el suelo”⁸⁹. Ahora los hombres dejan atrás todo el desinterés que existía en el estado de naturaleza volviéndose responsable de su trabajo y defendiéndolo frente al resto.

El trabajo supone para Rousseau, no solo el fundamento de la propiedad privada, sino también una desigualdad en sí mismo, ya que no todos los hombres tendrán las mismas habilidades. Habrá algunos más talentosos para el desarrollo de sus trabajos, los habrá también más hábiles para obtener un rendimiento mayor de su

⁸⁵ ROUSSEAU, J. J. *Op. cit.*, p. 24.

⁸⁶ *Ibid.* p. 35.

⁸⁷ *Ibid.* p. 36.

⁸⁸ SSTAUSS, L.; CROPSEY, J. *Op. cit.*, p. 535.

esfuerzo, lo que supondrá que los hombres ya nunca serán iguales: “Las diferencias entre los hombres, desarrolladas por las que originan las circunstancias, hácense más sensibles”⁸⁹. Ahora hay hombres mejores que otros, hay élites clases y, no desde el punto de vista social, sino desde la capacidad humana para aplicar sus habilidades y obtener un beneficio de ello.

El hombre independiente y salvaje que se bastaba él solo para todo, necesita ahora de la dependencia del resto: “Se convierte en esclavo aun siendo su señor: rico, necesita de sus servicios, pobre, de su ayuda y la mediocridad le impide prescindir de ellos”⁹¹. Se vuelve esclavo de los demás, se compara con el resto y necesita del otro para satisfacer sus nuevos deseos.

Empiezan a desarrollarse en el hombre una serie de aptitudes que hasta entonces no formaban parte de su naturaleza salvaje. La previsión se convierte ahora en una cualidad importante para garantizar un buen aprovechamiento de su trabajo, por lo que necesita mirar al futuro con la intención de aumentar sus cosechas y ver crecer sus propiedades. La vanidad y la avaricia se convierten en aptitudes diarias de los hombres: “Ahora está poseído por un infinito anhelo de posesiones que jamás podrá utilizar y de una gloria que desaparecerá en cuanto la haya conquistado”⁹². Su naturaleza está pervertida, ha adquirido vicios de los que no puede desprenderse, ha perdido toda su pureza salvaje.

Fruto de sus nuevas “virtudes” los hombres entran en disputa, la tierra cada vez se acerca más y los más aventajados quieren protegerla mientras otros reclaman también derechos sobre ellas, la desigualdades crecen y el caos se apropia de todo: “La igualdad deshecha fue seguida del más espantoso desorden”⁹³. Se produce un estado de guerra, característica común del pensamiento contractualista que también Rousseau recoge dentro de su planteamiento.

Según lo expuesto, podemos decir que Rousseau coincide con otros pensadores como Locke a la hora de atribuir a la propiedad el origen de las desigualdades, como la primera causa que genera el odio entre los hombres y el consecuente estado de guerra y confrontación. Pero mientras que para Locke la propiedad es natural al hombre, es fruto de su naturaleza y por tanto está inscrita en él desde sus inicios,

⁸⁹ ROUSSEAU, J. J. *Op. cit.*, p. 35.

⁹⁰ *Ibid.* p. 37.

⁹¹ *Ibidem.*

⁹² STRAUSS, L.; CROUSEY, J. *Op. cit.*, p. 534.

⁹³ ROUSSEAU, J. J. *Op. cit.*, p. 38.

para Rousseau la propiedad es fruto de una evolución en negativo de la naturaleza humana. Es la consecuencia de una serie de hechos que hacen que los hombres pasen de ser libres a ser propietarios. Los hombres, al principio, no eran propietarios, no solo desconocían de qué se trataba, sino que era imposible que lo fuesen, ya que sus cualidades no alcanzaban tal propósito. Solo fue posible la desigualdad cuando el hombre, con el desarrollo de la técnica y su trabajo quiso que fuese así, fue un acto de evolución, pero también de voluntad: “El primer hombre a quien, cercando un terreno, se le ocurrió decir *esto es mío* y halló gentes bastante simples para creerle fue el verdadero fundador de la sociedad civil”⁹⁴.

⁹⁴ ROUSSEAU, J. J. *Op. cit*, p. 30.

3. El nuevo hombre civil sujeto del Estado

3.1. *El tránsito de los derechos, del estado de naturaleza al estado civil.*

3.1.1. *El contrato de los hombres*

En todo razonamiento contractualista es común la afirmación de un acontecimiento que cambia el curso de la historia y que da sentido a todo el planteamiento evolutivo. El contrato supone este punto de inflexión que la filosofía política racionalista sitúa en el centro de su discurso para establecer un antes y un después en el devenir de los hombres.

Pese a ello, existe una gran ambigüedad en el planteamiento rousseauiano acerca del contrato social, hasta el punto de que Sabine llegará a decir que: “Parece envuelto en paradojas, en parte a causa de la nebulosidad de las ideas (...) debería haber eludido la noción de contrato por carente de sentido y equívoca”⁹⁵. Es cierto que Rousseau a diferencia de otros pensadores cercanos a su teoría política, vincula al contrato una serie de divagaciones que lo difuminan, haciéndolo difícil de determinar explícitamente. En cualquier caso trataremos de enunciar las principales circunstancias que rodean a este hecho con el fin de abordar el objeto de nuestro estudio.

Para tratar de entender el pacto y sus consecuencias debemos situar este “acontecimiento” dentro de la construcción contractualista que Rousseau crea de la historia. Lejos ha quedado, por tanto, el hombre salvaje que se bastaba a sí mismo y que compartía los medios que la naturaleza le ponía a su servicio. El alma de los hombres con la puesta en escena de la propiedad se ha pervertido y estos han adquirido vicios y confundido sus deseos. Aquella “piedad” que limitaba a los hombres y les frenaba a actuar con tiranía y violencia, se ve desbordada y ya no es capaz de someterlos a todos porque las pasiones se han inflamado de tal manera que solo pueden ser controladas por alguien superior. Las reglas del juego han cambiado y la bondad ya no puede ser árbitro, esa “dulce voz” interior que los salvajes cumplían sin rechistar ha quedado ahogada por los gritos de las pasiones.

⁹⁵ SABINE, G. *Op. cit.*, p. 446.

En esta situación de descontrol y caos, la inseguridad se apropia de todos. Los hombres, que ya no recuerdan su naturaleza natural y pura, están desbocados y, lo peor, no pueden desarrollar sus cualidades porque encuentran obstáculos permanente que les debilita su capacidad de progreso: “Cuanto más violentas son las pasiones más necesarias son la leyes”⁹⁶. Esta necesidad de una fuerza común que les gobierne a todos y les someta a las leyes es el principal y único objeto del contrato. Rousseau se da cuenta de la necesidad de la creación de un ente superior capaz de responder por todos y controlarlos, tal y como enuncia en su obra, El Contrato Social:

Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja, con todas las fuerzas comunes, a la persona y bienes de cada asociado; en ella, la unión de cada uno con el resto permite, no obstante, que cada uno no obedezca sino a sí mismo y siga tan libre como antes⁹⁷.

Esta formulación resume el objetivo del pacto entre los hombres, la meta que debe alcanzarse para poner solución a una situación insostenible. Rousseau, empleando su lenguaje profético, recoge en el Discurso, la existencia de un momento en la historia del hombre en que se planteó esta cuestión y en el que también advirtió a sus semejantes de las claves para vivir en sociedad:

Unámonos -les dijo- para proteger a los débiles contra la opresión, contener a los ambiciosos y asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertenece; hagamos reglamentos de justicia y de paz que todos estén obligados a observar, que no hagan excepción de nadie y que reparen en cierto modo los caprichos de la fortuna sometiendo igualmente al poderoso y al débil a deberes recíprocos. En una palabra: en lugar de volver nuestras fuerzas contra nosotros mismos, concentrémoslas en un poder supremo que nos gobierna con sabias leyes, que proteja y defienda a todos los miembros de la asociación, rechace a los enemigos comunes y nos mantenga en eterna concordia⁹⁸.

Rousseau entiende que los hombres desperdician sus fuerzas luchando entre ellos, cuando lo que deben hacer es unirlos por el bien de todos. Esta unión de fuerzas supone un acto de voluntad. Deben ser los hombres los que entreguen su voluntad al Estado configurando una distinta que represente a todas ellas, lo que Rousseau definirá con la famosa expresión de “voluntad general”. Una expresión que ha sido adoptada por infinidad de autores y que Bloom sintetiza brillantemente: “La función principal del contrato social es constituir un régimen que pueda expresar la voluntad

⁹⁶ ROUSSEAU, J. J. *Op. cit.*, p. 27.

⁹⁷ ROUSSEAU, J. J. *El contrato social*. Madrid: Editorial Calpe, 1980, p. 42.

⁹⁸ ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Editorial Calpe, 1983, p. 8.

general”⁹⁹. La “voluntad general” no es otra cosa, que la nueva voluntad de los hombres según su reciente condición. La voluntad del hombre en cuanto que ciudadano alcanza ahora a establecer una nueva moral cívica. La bondad y la educación han fracasado en el momento en que los hombres se socializaron, en todo caso, serviría para contener a los salvajes, pero no a los ciudadanos. Desbocados y viciosos, ahora solo pueden servir a una nueva moral, la voluntad de todos, la voluntad del pueblo y sus súbditos.

Llegados a este punto podemos preguntarnos, ¿Cuándo se entiende como constituida la voluntad general? Nos hacemos esta pregunta porque Rousseau tiene muy presente que no todas las aglomeraciones de gentes dispuestas a formalizar un contrato social, pueden considerarse como miembros de la voluntad general. En este punto se plantea una de las paradojas anunciadas al inicio de este apartado, puesto que: Rousseau, por una parte, cree que las leyes son fruto de la voluntad general, pero en cambio, también opina que para poder hablar de voluntad general es necesario que existan primero leyes, que desde el principio, ayuden a configurar esa voluntad general. Aunque en realidad, solo después de que un pueblo ha vivido con sus leyes y hábitos durante largo tiempo, puede decirse que forma un grupo con intereses comunes y una voluntad general¹⁰⁰.

Rousseau justifica esta paradoja, acerca de si la ley es causa de la voluntad general o viceversa, asumiendo la necesidad de unas primeras leyes como medio de contención. Entiende que los primeros aglomerados de gentes que todavía no conforma una voluntad general férrea y completa, deben crear leyes que les permita reprimir a los más fuertes y calmar la situación de guerra, y que con el paso del tiempo, estas leyes se irán corrigiendo y puliendo representado cada vez más a la voluntad general y convirtiéndose por tanto, en justas para todos.

Esta voluntad general en sí misma no contiene unos principios determinados, por lo que necesita de unas leyes que sean expresión de ella: “Reunido todas sus voluntades en una sola, todos los artículos en que se expresa esa voluntad (...) obligan a todos los miembros del Estado sin excepción”¹⁰¹. Las leyes deberán estar fundamentadas en la voluntad general y cumplidas a rajatabla por sus ciudadanos: “Un verdadero contrato entre los pueblos y los jefes que eligió para su gobierno, contrato por el cual se obligan las dos partes a la observación de las leyes que en él

⁹⁹ STRAUSS, L.; CROUSEY, J. *Op. cit.*, p. 539.

¹⁰⁰ *Ibid.* p. 542.

¹⁰¹ ROUSSEAU, J. J. *Op. cit.*, p. 27.

se estipulan y que constituyen los vínculos de su unión”¹⁰². Deberá existir por tanto una figura legislativa que se encargue de crear las leyes y someterlas a las decisiones de la voluntad general.

Una vez analizadas las circunstancias políticas que se derivan de la rúbrica del contrato social, debemos tener en cuenta la transformación humana que experimentan sus autores. La disolución en una voluntad general que ahoga las voluntades individuales, así como la entrega y puesta a disposición del Estado de las mismas, supone que el hombre se convierta en un sujeto despersonalizado que carece de identidad y sustantividad propia, como apunta Bloom se configura una nueva relación entre el Estado y la persona: “El contrato social forma una persona artificial, (...) lo que parece necesario o deseable a tal persona, es deseado por ella y lo que es deseado por el todo es la ley”¹⁰³. El hombre pasa a ser un ciudadano, un individuo dentro de una red tejida por cada uno de ellos. Aunque aparentemente la sensación es que todos reman en una misma dirección movidos por intereses comunes, la entrega de las voluntades supone para el sujeto todo lo contrario, una esterilización de su libertad, de su capacidad de ser oído.

3.1.2. *El estado de naturaleza último, la violencia*

La voluntad general plasmada en el contrato social promete la representación del ciudadano y unas leyes con totales garantías. Pero dentro de la construcción histórica de Rousseau se produce la muerte del gobierno cuando las voluntades particulares sustituyen a la voluntad general¹⁰⁴. Pero según el planteamiento expuesto por Rousseau, parece ser imposible que existan fisuras políticas que puedan derivar en una situación de desgobierno, ya que todos los hombres han manifestado su intención de entregar sus voluntades particulares y lo han estipulado en el contrato.

La pregunta, llegados a este punto, es: ¿Cómo es posible que los hombres se separen con la misma facilidad con la que unieron sus fuerzas? Para responder a esta cuestión debemos recurrir a la naturaleza humana y a los cambios que ésta ha experimentado en este determinado punto del planteamiento Rousseauiano.

¹⁰² ROUSSEAU, J. J. *Op. cit.*, p. 27.

¹⁰³ STRAUSS, L.; CROPSEY, J. *Op. cit.*, p. 538.

¹⁰⁴ *Ibid.* p. 545.

El nacimiento de la primera chispa que va a hacer tambalear los cimientos de la construcción rousseauiana de la sociedad civil girará en torno a la idea de culpa. Son los propios hombres a través de su conducta quienes propician un resultado socialmente explosivo: “Reunidos en una sociedad se ven obligados a compararse entre si y a tener en cuenta las diferencias que encuentran en el trato continuo y recíproco”¹⁰⁵. Los hombres, movidos por los vicios adquiridos en sociedad comienzan a compararse unos a otros y a producirse los primeros roces: “El poderío o el mérito personal, son las distinciones personales por las cuales se mide a los hombres en sociedad”¹⁰⁶. Dado que no todos los hombres son iguales y no todos tienen las mismas virtudes, el hombre se vuelve envidioso de los demás. El objeto de esta envidia es más profundo de lo que podemos pensar, por lo que no es tanto una cuestión de querer poseer lo del otro, sino más bien, un sentimiento de fracaso que atenta directamente contra la idea de perfeccionamiento y progreso de la naturaleza humana.

Conviene detenerse en este punto para interpretar el objeto de la envidia y esta sensación de frustración personal, ya que no solo podemos atribuir su origen a un ejercicio de celos por parte de los hombres, respecto de sus semejantes más talentosos, sino que debemos ahondar en lo más profundo de la propia naturaleza humana desde la perspectiva de Rousseau.

Mientras que el hombre salvaje era ocioso y cultivaba su faceta sensible colmando todas sus necesidades sin más obstáculo que el impuesto por la naturaleza, el ciudadano no tiene tiempo para satisfacer sus placeres, está inmerso en la dinámica del trabajo y la responsabilidad ya que la sociedad civil exige esfuerzo y trabajo y hay poco tiempo para ejercitar los sentidos¹⁰⁷. Sin embargo, una pequeña parte de su naturaleza salvaje todavía latente en lo más profundo de su alma, ocasionalmente le suscita descanso, vaguedad y ocio. Como si de una tierna voz tentadora se tratase, le persuade y le invita a cultivar los placeres y volver a sentir como un salvaje. Pero para el hombre civil, responsable e inmiscuido en el frenesí constante de la monotonía, obedecer esos primitivos consejos, lo único que puede traer consigo es un retraso en su progreso, lo que hará aumentar la distancia con sus semejantes.

¹⁰⁵ ROUSSEAU, J. J. *Op. cit*, p. 45.

¹⁰⁶ *Ibid.* p. 46.

¹⁰⁷ SSTRAUSS, L.; CROPSEY, J. *Op. cit*, p. 547.

Solo aquellos hombres que sean capaces de una superación absoluta de la sociedad salvaje, y solo los que logren silenciar la débil voz que todavía se mantienen latente en su interior, alcanzarán los méritos, no con el objetivo de ser más felices, sino únicamente para poder mirar al resto por encima del hombro.

Pero no todos los hombres saben evitar la tentación, por lo que otros, conmovidos por los pequeños atisbos de salvajismo que anida en su interior, prefieren abusar del tiempo y quedarse atrás en la carrera de los méritos. El resultado de no alcanzar la "virtud" no es solo retrasarse en el progreso humano sino el sentimiento de envidia y rechazo que causa no haberla conseguido. Este hecho despertará todas las dudas, todas las desigualdades y será el objeto de la traición a la voluntad general y el consecuente desorden civil, por lo que conducirá bien a la anarquía, o bien, a la tiranía¹⁰⁸.

La virtud, siguiendo el esquema clásico aristotélico, no era un medio para evitar el fracaso, no perseguía la vanidad o el mérito ni tampoco era concebida como un esfuerzo extremo por el que había que renunciar a la naturaleza más pura de los hombres. Pese a que Aristóteles apunta a que es necesario un esfuerzo y dedicación, ello no supone traicionar a la naturaleza humana, todo lo contrario, la virtud supone la naturaleza, es como una segunda naturaleza que viene a reforzar la naturaleza primera. De ahí que Aristóteles sostuviera que: "La felicidad no nos la envían exclusivamente los dioses, sino que la obtenemos por la práctica de la virtud, mediante un largo aprendizaje o una lucha constante"¹⁰⁹. Precisamente la dedicación a la que se refiere Aristóteles es buena en si misma ya que persigue la virtud con un objetivo concreto, la felicidad: "Los verdaderos placeres del hombre son las acciones conformes a la virtud. No son solo agradables sino que además son buenas y bellas"¹¹⁰. En cambio, el hombre virtuoso de Rousseau no concibe el esfuerzo como algo bueno para él, sino todo lo contrario es un mero trámite que le permite destacar sobre el resto y poder alardear de ello. Rousseau reduce la virtud a un sobreesfuerzo artificial que hace el hombre en contra de su naturaleza humana y con el único fin de poder exhibirlo como un triunfo de la voluntad.

Para diferenciar a estos dos prototipos de hombres que entran en escena en este último estadio de la historia rousseauiana y que a la vez nos ayudan en nuestro propósito de definir al nuevo hombre civil, el autor lleva a cabo una clasificación

¹⁰⁸ SSTRAUSS, L.; CROSEY, J. *Op. cit.*, p. 545.

¹⁰⁹ ARISTÓTELES. *Ética, a Nicómaco*. Madrid: Editorial Espasa Calpe, 2000, p. 83.

¹¹⁰ *Ibid.* p. 82.

entre el llamado hombre moral y el hombre bueno. El primero, el moral, es un hombre que ha asumido los principios de la sociedad, Bloom le otorga, además una serie de atributos: “El hombre moral actúa a partir del sentido del deber y tiene el carácter del ciudadano digno de confianza”¹¹¹. Mientras que el hombre bueno mantiene todavía su naturaleza inicial prácticamente intacta y sigue sus instintos naturales.

Nos encontramos ante dos hombres con dos perfiles distintos y que confirman la característica teoría contradictoria del autor a lo largo de su planteamiento. Por un lado solo el hombre moral puede llegar a ser “virtuoso” y a contribuir al progreso personal y social. Por otra parte, el hombre bueno es inútil para la sociedad, pero a la vez, parece ser el más auténtico de todos. De la confrontación entre estos dos estereotipos humanos, fruto de sus diferencias y la disparidad de sus virtudes, nacen los conflictos que comienzan a agitar a aquella sociedad aparentemente perfecta: “No pudiendo volver sobre sus pasos ni renunciar a las desgraciadas adquisiciones que había hecho , (...) se puso a sí mismo en vísperas de la ruina”¹¹².

Llegados a este punto, hemos contestado a la pregunta que nos formulábamos al principio de este punto. Los hombres se han separado, se han desvinculado de la voluntad general y ahora están dispersos, cada uno busca la satisfacción individual y sólo el más fuerte puede frenar, temporalmente, los caprichos de las voluntades particulares.

Una vez admitidas las desigualdades existentes entre los hombres, comienza a producirse un desorden colectivo que desembocará en el peor de los estados posibles: “Los tiempos que precedieran a esta última mudanza serían tiempos de trastornos y calamidades”¹¹³. Los desórdenes sociales, al principio, van aumentando y se transforman en guerras. No existe un poder que pueda contenerlos ya que se han violado las condiciones bajo las que se rubricó el pacto, por lo que ahora la anarquía es total y los déspotas aprovechan las circunstancias presentes para aumentar sus méritos e imponer la ley del más fuerte: “Las nociones del bien y los principios de la justicia se desvanecen de nuevo, aquí todo se reduce a la sola ley del más fuerte”¹¹⁴.

¹¹¹ STRAUSS, L.; CROUSEY, J. *Op. cit.*, p. 547.

¹¹² ROUSSEAU, J. J. *Op. cit.*, p. 38.

¹¹³ *Ibid.* p. 47

¹¹⁴ *Ibid.* p. 48.

Para Rousseau este punto supone el último de los estadios posibles, caracterizado por un ambiente de guerra, se asimila en su construcción contractualista al estadio que mencionan otros autores como Hobbes, con la peculiaridad que en el planteamiento rousseauiano esta situación es consecuencia y no causa: “Este último término de la desigualdad es el punto extremo que cierra el círculo y toca el punto de donde hemos partido”¹¹⁵. Mientras que en Hobbes es el punto de partida, en Rousseau nunca puede serlo, no solo porque ya hemos visto a lo largo de nuestro estudio los motivos por los que el estado de naturaleza se caracterizaba por la paz y ausencia de guerra, sino porque este último estadio de violencia es la consecuencia de una evolución de la naturaleza humana. Para Rousseau este último estado es una consecuencia de la evolución humana en su intento de construir una filosofía de la historia. Esta iniciativa inspiró a Bloom la siguiente definición, quizá precipitada a nuestros ojos: “Rousseau presentó el problema humano en toda su variedad con mayor profundidad y aliento que ninguno”¹¹⁶.

Hobbes y el resto de contractualistas, parten directamente de la violencia, adaptando a las fases primarias de la civilización humana conductas que son solo posibles en sociedad. El estado de violencia de Rousseau es la conclusión de todo un esfuerzo por explicar las diferentes mutaciones que experimenta la naturaleza humana y que dan lugar a las desigualdades humanas: “De esta exposición se deduce que la desigualdad, siendo casi nula en el estado de naturaleza, debe su fuerza y su acrecimiento al desarrollo de nuestras facultades”¹¹⁷

Rousseau entiende que el hombre civil es culpable de esta situación. Mientras que el salvaje estaba exento de responsabilidad en la medida en que se dedicaba a cumplir los mandatos de su naturaleza, el hombre civil desafía a la naturaleza y convierte su mundo en un estado de violencia y terror. Las evoluciones que experimenta el salvaje y que producen cambios en su naturaleza son fruto del azar y los fenómenos de la naturaleza. Su avance hacia el estado civil es el resultado de accidentes impredecibles y catástrofes naturales por las que se ve obligado a tener contacto con otros hombres¹¹⁸. Si esas causas fortuitas nunca hubiesen ocurrido, el hombre salvaje se hubiese perpetuado en la historia. En cambio, el hombre social llega al estado de violencia por méritos propios, silenciando la naturaleza humana y

¹¹⁵ ROUSSEAU, J. J. *Op. cit.*, p. 47.

¹¹⁶ SSTAUSS, L.; CROPSEY, J. *Op. cit.*, p. 548.

¹¹⁷ ROUSSEAU, J. J. *Op. cit.*, p. 48.

¹¹⁸ SSTAUSS, L.; CROPSEY, J. *Op. cit.*, p. 534.

ahogándola en el trajín de la vida social: “Se atormenta incesantemente buscando ocupaciones todavía más laboriosas”¹¹⁹.

El buen salvaje es víctima de la naturaleza y sus caprichos, el ciudadano es autor de sus desdichas, es el culpable de todo.

¹¹⁹ ROUSSEAU, J. J. *Op. cit*, p. 48.

4. El buen salvaje en algunas Declaraciones de derechos

La Declaración de Independencia de los Estados Unidos y La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano son los textos escogidos para valorar la presencia, implícita y explícita, de elementos propios del discurso rousseauiano.

Existen numerosas interpretaciones acerca de las relaciones históricas que existieron entre ambas declaraciones, tanto en los momentos previos a sus promulgaciones como durante sus primeros tiempos de vigencia. En este sentido algunos autores han recordado, por ejemplo, la relación entre Lafayette y Thomas Jefferson¹²⁰.

Son numerosos los autores que se han esforzado en señalar y argumentar qué declaración fue a original, y en su caso, como influyó en las posteriores declaraciones. Georg Jellinek en su *Teoría General del Estado*, atribuye precisamente a América el origen e inspiración de las futuras declaraciones de derechos: “Es en América donde debe buscarse el origen de nuestras actuales Constituciones escritas, (...) La Revolución Francesa acepta la idea americana y de Francia se extiende a los demás estados europeos”¹²¹. Para Jellinek, los firmantes franceses se apoyaron en los Bills of Rights (primeras 10 enmiendas de la *Declaración*) para desarrollar su propia declaración de derechos, hasta el punto que llegará a afirmar que: “Frente a las normas americanas, los franceses no han tenido ni una sola concepción original”¹²².

Otros autores como Boutmy, en contraposición a la teoría de Jellinek, destaca la dificultad de que las ideas pudiesen haber atravesado el Atlántico para después retornar a Francia, por lo que sitúa el origen en Inglaterra y concretamente en el movimiento ilustrado: “Creo que es siglo XVIII destructor de toda tradición, creador del derecho natural, al que hay que acudir como inspirador”¹²³. Independientemente de su origen, ambas declaraciones contienen aspectos que nos sitúan en la posición de realizar un análisis sobre las influencias rousseauianas y sus consecuencias en el sujeto de derecho.

¹²⁰ TROPER, M. *Jefferson y la interpretación de la Declaración de los derechos del hombre de 1789*. Madrid: Editorial Derechos y Libertades, 2000, p. 541.

¹²¹ JELLINEK, G. *Teoría general del Estado*. México: FCE editoriales, 2000, p. 470.

¹²² JELLINEK, G. *Op. cit.*, p. 82.

¹²³ JELLINEK, G. *La declaración de los Derechos del hombre y del ciudadano*. México: Instituto de Investigaciones jurídicas, 2003, p. 166.

Si seguimos la construcción contractualista rousseauiana de la historia, caracterizada por una división del tiempo en distintos estados. Podemos suponer que los firmantes de las declaraciones se encontraban en un estado previo a la celebración del pacto social, es decir, en una situación de abuso constante y de tiranía. No es difícil vincular esta idea con el juicio acerca del tiempo presente que cita la propia *Declaración de Independencia de los Estados Unidos*: “Declarándonos la guerra y poniéndonos fuera de su protección: haciendo el pillaje en nuestros mares; asolando nuestras costas; quitando la vida a nuestros conciudadanos”¹²⁴.

Para poner fin a esta desagradable situación, los firmantes decidieron unirse y firmar entre ellos el pacto que les permita formar sus propios gobiernos, eliminarlos en caso de abusos y alcanzar todos sus fines: “Para garantizar estos derechos se instituyen entre los hombres los gobiernos, (...) el pueblo tiene derecho a reformarla o abolirla, e instituir un nuevo gobierno”¹²⁵. Salta a la vista el parecido entre este principio constitucional reflejado en la versión americana y el llamamiento que Rousseau empleaba en su *Discurso*:

Unámonos, -les dijo- para proteger a los débiles contra la opresión, contener a los ambiciosos y asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertenece; hagamos reglamentos de justicia y de paz que todos estén obligados a observar(...) en lugar de volver nuestras fuerzas contra nosotros mismos, concentrémoslas en un poder supremo que nos gobierna con sabias leyes, que proteja y defienda a todos los miembros de la asociación, rechace a los enemigos comunes y nos mantenga en eterna concordia¹²⁶

Analizaremos cada una de las declaraciones independientemente, pero partiremos de un hecho hipotético común: los firmantes toman las máximas del contrato social rousseauiano para construir de una forma racionalista su propio gobierno, donde ellos son los únicos artífices de su proyecto estatal.

4.1. *Declaración de la Independencia de los Estados Unidos*

“Todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su creador de ciertos derechos inalienables; que entre estos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad”¹²⁷.

¹²⁴ DECLARACIÓN DE INDEPENDENCIA DE LOS ESTADOS UNIDOS. *4 de Julio de 1976*.

¹²⁵ DECLARACIÓN DE INDEPENDENCIA DE LOS ESTADOS UNIDOS. *4 de Julio de 1976*.

¹²⁶ ROUSSEAU, J. J. *Op. cit*, p. 39.

Como afirma Peces-Barba en su comentario acerca de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos: “Puede entenderse como la primera Declaración, propiamente, de derechos fundamentales”¹²⁸. En efecto, tras los actos revolucionarios que tuvieron lugar entre las colonias americanas y la metrópoli de la Gran Bretaña, la Declaración se erigió como la plasmación de la voluntad de unos hombres para liberarse de lo que ellos consideraban una opresión tiránica: “Un príncipe cuyo carácter está marcado por todos los actos que definen a un tirano, no es apto para ser el gobernador de un pueblo libre”¹²⁹.

Son muchos los autores que han indagado en poner nombres propios a los inspiradores de la Declaración. Aunque la mayoría de ellos coinciden en un reducido número de literatos como: Milton, Harrington, Sidney, Neville o Locke¹³⁰.

Autores como el profesor de historia David García-Hernana señala a Locke como el principal origen teórico de la Declaración: “La filosofía de Locke había ganado cada vez más adeptos entre los sectores de profesionales y empresarios de las colonias”¹³¹. En cualquier caso, es evidente que la Ilustración y sus principios influyeron de una forma directa en la composición de la Declaración. Un espíritu que impregnó a aquellos hombres y que aprendieron a confiar en la capacidad de la razón como mecanismo para, no solo comprender la situación que padecían, sino también, para construir las bases de su futuro.

Siendo fieles a nuestro objetivo y dejando de lado cuestiones sobre el grado de influencia de determinados autores ilustrados, debemos tener en cuenta aquellos aspectos que se recogen en la Declaración y que nos invitan a recuperar los planteamientos rousseauianos. Puesto que las máximas del contractualismo rousseauiano están presentes implícitamente en la Declaración, debemos tomarla como referencia y detenernos cuidadosamente en su contenido.

Aunque no nos detendremos en los acontecimientos históricos que propiciaron la Declaración de Independencia, sí debemos subrayar que el punto de partida no es otro que una reacción al descontento social de las colonias por las opresiones de la Corona británica. La propia *Declaración*, al margen del contenido ideológico-jurídico,

¹²⁷ DECLARACIÓN DE INDEPENDENCIA DE LOS ESTADOS UNIDOS. *4 de Julio de 1976*.

¹²⁸ PECES-BARBA, G. *Textos básicos de derechos humanos*. Navarra: Editorial Aranzadi, 2001, p. 101.

¹²⁹ DECLARACIÓN DE INDEPENDENCIA DE LOS ESTADOS UNIDOS. *4 de Julio de 1976*

¹³⁰ PECES-BARBA, G. *Op. cit.*, p. 100.

¹³¹ GARCÍA-HERNANA, D. *Historia Universal, capítulos universales*. Madrid: Editorial Silex, 2007, p. 630.

es una manifestación explícita de las continuas vejaciones que los firmantes tildan de insostenibles. Una lista interminable de abusos que podemos resumir con la expresión destacada en la *Declaración*: “Ha atentado a la libertad de los ciudadanos”¹³².

García-Hernana en su análisis histórico apoya este cambio de conciencia y destaca una reinención del hombre como consecuencia de la rúbrica de la Declaración: “Se produce una redefinición de la personalidad del hombre, ya que fueron los propios americanos, los que ante las constantes denigraciones de los europeos, empezaron a autoafirmarse”¹³³.

Pero la reivindicación americana no respondía tanto al riesgo que corría la vida del sujeto, o las degradaciones morales que se producían entre ellos, sino algo mucho peor: la posibilidad de que el hombre, esclavo de la guerra y la rapiña, nunca pudiese progresar. Las atrocidades debían cesar porque estaban provocando en el hombre americano una situación de estancamiento que le impedía alcanzar sus fines. Esta idea del progreso de corte rousseauiano queda remarcado en la *Declaración* explícitamente y es precisamente uno de los grandes reproches que los firmantes hacen a la Corona británica: “Se ha esforzado en estorbar los progresos de la población”¹³⁴.

El progreso se convierte en el motivo por el que deben removerse todos los obstáculos que imposibiliten su consecución, lo cual tendrá una trascendencia directa en la concepción del sujeto de los derechos. Ahora la principal preocupación del gobierno debe ser poner al alcance de sus ciudadanos todos los medios posibles para que progrese, es decir, el Estado se convierte en responsable directo de la evolución de sus ciudadanos. Esta dependencia que experimenta el sujeto respecto del Estado marcará el nacimiento de una relación muy estrecha entre el sujeto y el poder. Como apunta Gonçal Mayos en su análisis acerca de la influencia de la ilustración en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos: “El éxito de éste y de posteriores procesos revolucionarios alimentaron cierto mito de la Ilustración, que dentro del ideal de progreso indefinido, parece no tener límite”¹³⁵.

El planteamiento progresista de la naturaleza humana, propio de la ilustración rousseauiana, desvela nuevos matices de este nuevo sujeto de derecho, que no es

¹³² DECLARACIÓN DE INDEPENDENCIA DE LOS ESTADOS UNIDOS. *4 de Julio de 1976*.

¹³³ GARCIA-HERNANA, D. *Op. cit*, p. 630.

¹³⁴ DECLARACIÓN DE INDEPENDENCIA DE LOS ESTADOS UNIDOS. *4 de Julio de 1976*.

otro que el de un hombre custodiado por el Estado y que crece gracias a que éste le abastece de todos los medios posibles para su progresión. Se alimenta así, la idea de que el sujeto se construye la expectativa de que todo es posible, de que él, con la ayuda del Estado, puede alcanzar todos los fines que se proponga.

Por primera vez en una Declaración, el hombre se define como dueño y señor de su suerte, dependiendo ésta únicamente de la intensidad de los esfuerzos que dedique a su consecución. Sin entrar en características históricas, ya que no es nuestro objetivo recoger las máximas de la ideología estadounidense, sí podemos remarcar brevemente la trascendencia del planteamiento anterior en conceptos como la conocida expresión de “el sueño americano”. Recogida por James Truslow Adams en su obra "La épica de América" a través de una reflexión acerca del esfuerzo humano, llega a la conclusión de que sólo a través de éste y de la determinación pueden alcanzarse los objetivos de la vida del hombre¹³⁶.

La idea del esfuerzo tan presente en el sujeto de derecho de la Declaración de Independencia americana es una máxima que Rousseau también defiende como aquel elemento que permite a los hombres desmarcarse del resto: “El más fuerte hacía más obra, el más hábil sacaba mejor partido de lo suyo”¹³⁷. Para Rousseau al igual que para Jefferson o Francklin el esfuerzo de los hombres justifica que se produzca una cierta “desigualdad” entre ellos, ya que ésta no ha sido fruto de una situación de tiranía, sino que el hecho de que otros destaquen sobre los demás es simplemente fruto de una mejor optimización de los recursos que el poder pone a disposición de sus ciudadanos. En la medida en que el Estado ha puesto los mismos medios para todos los hombres, sin excepción, que unos se erijan por encima del resto es más un ejercicio de méritos que de abuso.

Para garantizar que el hombre pueda progresar y que se mantengan intactas las reglas que permiten aprovechar al máximo los medios que le brinda el Estado, es importante que exista un ambiente de paz y de ausencia de confrontaciones. Esta idea nos introduce el concepto de seguridad, resaltado en el prólogo de la Declaración y que tendrá una trascendencia directa en la configuración en el sujeto: “Evidencia el designio de someterlos bajo un despotismo absoluto, es el derecho de ellos, es el deber de ellos, derrocar ese gobierno y proveer nuevas salvaguardas

¹³⁵ MAYOS, G. *Op. cit.*, p. 58.

¹³⁶ Véase. TRUSLOW, J. *The epic of America*. Boston: Editorial Litle, Brown and Company, 1931.

¹³⁷ ROUSSEAU, J. J. *Op. cit.*, p. 36.

para su futura seguridad”¹³⁸. La seguridad es sin duda una de las grandes obsesiones del contractualismo, también recogidas por autores posteriores como Kant, seguidor indiscutible de la filosofía de Rousseau y promulgador de que el fin esencial del Estado es la conservación de la paz y del derecho¹³⁹.

Puesto que la Declaración es consecuencia de una revolución, la seguridad adquiere una importancia trascendental para garantizar el cumplimiento de los acuerdos adoptados. Tal es su importancia que se va a equiparar a los fines tanto del hombre como de la sociedad: “Instituir un nuevo gobierno que base sus cimientos en dichos principios, y que organice sus poderes en forma tal que a ellos les parezca más probable que genere su seguridad y felicidad”¹⁴⁰. Esta igualación entre felicidad y seguridad es un claro indicativo del nivel que cobra el orden y la ausencia de conflictos en esta nueva sociedad. La felicidad humana, ahora, se medirá en función de la intensidad con las que los Estados sepan mantener la seguridad, por lo que el hombre se transforma en un sujeto vigilado por la óptica estatal. Un sistema al que no le temblará el pulso a la hora de invocar la coacción como garantía del orden y la estabilidad.

De dicho planteamiento deducimos que la felicidad de los hombres es un fin que no pueden alcanzar ellos por sí solos y al igual que ocurría con la idea del progreso, la dependencia que mantienen con el Estado es absoluta, ya que sin él, no solo no es posible cumplir con sus objetivos, sino que intentar alcanzarlos de un modo distinto supone la chispa que enciende la mecha de la coacción estatal. El sujeto de derecho queda despojado de su personalidad para ser contemplado como una pieza más del engranaje estatal. El hombre queda al servicio de una normativa donde no se percibe con claridad la presencia de la persona, sino que a través de una reducción teórica de los principios de la sociedad pretende regular todos los aspectos de la vida humana asfixiando la personalidad de sus miembros.

Como es sabido, la cuestión religiosa es un aspecto importante en la configuración histórica de los Estados Unidos de América. Y, aunque que se escapa del objeto de nuestro trabajo ahondar en la cuestión histórica, sí debemos considerar lo que respecta a la trascendencia jurídica: la libertad religiosa. El historiador estadounidense Philip Jenkins destaca en su obra la particularidad del factor religioso en comparación con el resto de criterios del mundo cristiano: “A la mayoría

¹³⁸ DECLARACIÓN DE INDEPENDENCIA DE LOS ESTADOS UNIDOS. *4 de Julio de 1976*.

¹³⁹ GONZÁLEZ, F. *Introducción a la teoría del derecho, Immanuel Kant*. Madrid: Editorial Marcial Pons, 1997, p. 145.

de las otras confesiones cristianas del siglo XVII y XVIII les chocaba especialmente el hecho de que hubiera una multitud de denominaciones compitiendo entre sí¹⁴¹. Aunque la libertad religiosa fue recogida en el artículo 16 de la *Declaración de derecho de Virginia* y ratificada por la posterior *Declaración de Independencia de los Estados Unidos*, es un rasgo fundacional del continente americano. Como apunta Philip Jenkins: “En 1630 Roger Williams sostenía ideas radicales sobre la tolerancia religiosa y sobre el hecho de que el Estado pudiera imponer el cumplimiento de las obligaciones de culto”¹⁴². Sin embargo, la libertad religiosa americana para autores como Boutmy supone un gesto más de modernización y de reacción de los primeros colonizadores frente a las férreas conductas europeas: “Lo que se estableció casi por todas partes en aquella época en Estados Unidos no es la libertad de conciencia, sino algo muy diferente, la tolerancia”¹⁴³.

Según este planteamiento podemos establecer ciertas coincidencias entre esta postura de libertad religiosa y la adoptada por Rousseau. Si bien es cierto que la cuestión religiosa junto con la política es una de las grandes preocupaciones de Rousseau en su construcción teórica, también cuestiones personales influyeron en dicho aspecto. Sin entretenernos en aspectos accidentales, debemos apuntar que Rousseau llegó a constituir una propia religión, la “religión civil”, de cuyos principios emanan presupuestos cercanos a la libertad religiosa. Como apunta Arsenio Ginzó, en su obra dedicada a la “religión civil” comenta sobre ésta: “Los ciudadanos han de gozar de la libertad de tener aquellas opiniones que más les plazca sin tener que dar cuentas a nadie de ello”¹⁴⁴.

Aunque sería muy pretencioso asociar la libertad religiosa que experimenta el pueblo americano desde sus inicios y que recogen sus primeras *Declaraciones* con los principios de la “religión civil” que señala Rousseau, no podemos dejar de apuntar coincidencias teóricas entre la concepción religiosa del autor y la del pueblo americano reflejada en su *Declaración*.

¹⁴⁰ DECLARACIÓN DE INDEPENDENCIA DE LOS ESTADOS UNIDOS. 4 de Julio de 1976.

¹⁴¹ JENKINS, P. *Breve historia de Estados Unidos*. Madrid: Alianza, 2007, p. 60.

¹⁴² JENKINS, P. *Op. cit.*, p. 62.

¹⁴³ *Ibid.* p. 87.

4.2. Declaración Universal de los Derechos del hombre y del ciudadano

La presencia de las teorías rousseauianas, no solo en la configuración de la *Declaración de derechos del Hombre y del Ciudadano*, sino también en la propia Revolución Francesa, forma parte de un debate histórico plagado de fieles y detractores, que nos permitirá valorar, desde distintas ópticas, la presencia del sujeto despersonalizado protagonista de nuestro estudio.

Toda declaración bebe de una pluralidad de fuentes que impiden señalar únicamente a un autor. Así veíamos que ocurría en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos. Del Vecchio, en su estudio sobre la filosofía del derecho, enumera varios autores que influyeron en la redacción de la Declaración de Derechos del hombre y del ciudadano: “Los Enciclopedistas, representan de modo típico el iluminismo y el racionalismo francés, y tuvieron no pequeña parte en el nacimiento del vasto movimiento intelectual que había de encontrar su epílogo en la *Revolución*”¹⁴⁵. Dentro de este vasto grupo que señala Del Vecchio se encuentran nombres tan significativos como Voltaire, Diderot, Turgot o el propio Rousseau -pese a su pronta desvinculación de dicho movimiento ilustrado francés- aunque según Del Vecchio no todos influyeron en la misma medida: “La colaboración de estos autores fue muy varia y en algún caso solo nominal e indirecta”¹⁴⁶.

Siguiendo a Del Vecchio vemos que *La Declaración de Derechos del hombre y del ciudadano* tiene una base ilustrada que se apoya en las teorías de determinados autores que fueron influyentes en su tiempo. Autores como Miguel Carbonell también apuntan al racionalismo como origen teórico de los principios de la *Declaración*, advirtiendo las verdaderas intenciones que escondía la Revolución Francesa: “No solamente fue un intento por derrocar al Antiguo Régimen, sino sobre todo, una consecuencia social y política de la filosofía racionalista”¹⁴⁷.

George H. Sabine en su análisis acerca de las revoluciones, se aventura también a especular sobre la presencia de Rousseau en los instantes previos a la formulación de la *Declaración*: “Es probable que en la época de la Revolución, Robespierre y los jacobinos le debiesen la mayor parte de sus doctrinas”¹⁴⁸. El propio del Vecchio

¹⁴⁴ GINZO, A. *El legado clásico. En torno al pensamiento moderno y la antigüedad clásica*. Madrid: Universidad de Alcalá de Henares, 2002, p. 273.

¹⁴⁵ DEL VECCHIO, G. *Filosofía del Derecho*. Barcelona: Editorial Bosch, 1974, p. 87.

¹⁴⁶ *Ibid.* p. 88.

¹⁴⁷ CARBONELL, M. *Notas sobre el origen de la Declaración de los derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789*. Méjico, p. 150.

¹⁴⁸ SABINE, G. *Op. cit.*, p. 452.

atribuye a Rousseau el máximo protagonismo al afirmar que: “La Declaración francesa se puede considerar como una derivación intrínseca de las teorías de Rousseau”¹⁴⁹.

En cualquier caso, vemos como todas estas atribuciones, se fundamentan en las coincidencias existentes entre la obra de Rousseau y las consecuencias de la revolución. La bibliografía de Rousseau está plagada de ejemplos de lenguaje revolucionario, algunos, requieren un margen de interpretación, como la siguiente afirmación extraída del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*: “Si seguimos el progreso de la desigualdad a través de estas diversas revoluciones, hallaremos que el establecimiento de la ley y del derecho de propiedad fue su primer término”¹⁵⁰. Y otros más evidentes en *El Emilio*, que recoge Albert Soboul en su obra sobre la Revolución Francesa: “Nos aproximamos al estado de crisis y al siglo de las revoluciones”¹⁵¹.

Este tipo de ejemplos explícitos propios del discurso rousseauiano contribuye a estrechar los lazos entre la Revolución y Rousseau. Pero, es cierto, que otros muchos autores hablaron de las revoluciones, como el mismo Voltaire, por ejemplo: “Todo cuanto contemplo arroja las semillas de una revolución”¹⁵². Debemos por tanto, destacar aquellos matices por los cuales se le atribuye a Rousseau una mayor responsabilidad teórica en el desenlace del proceso revolucionario y en la posterior *Declaración*, elementos, todos ellos, que lo diferencian del resto de autores y lo sitúan en una situación preferente. Resumimos dichas vinculaciones en dos grandes rasgos característicos: su lenguaje romántico, por una parte, y su vocabulario, por otra.

Respecto al primer término, para no redundar en epígrafes anteriores referidos a esta cuestión, nos centraremos únicamente en el aspecto revolucionario. Albert Soboul, en su apartado dedicado a tratar de definir la Revolución, recoge opiniones de historiadores revolucionarios como Michelet: “La Revolución Francesa es la reacción de la equidad, el tardío advenimiento de la Justicia eterna”¹⁵³. Ante definiciones como estas, observamos el carácter mítico de la revolución, presentándose de una forma embriagadora, que promete una situación próspera, pero que a la vez, requiere de una actuación inmediata. Este misticismo que rodea a

¹⁴⁹ DEL VECCHIO, G. *Op. cit.*, p. 91.

¹⁵⁰ ROUSSEAU, J. J. *Op. cit.*, p. 45.

¹⁵¹ SOBOUL, A. *La Revolución Francesa*. Barcelona: Editorial Crítica, 1987, p. 11.

¹⁵² *Ibid.*, p. 10.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 12.

los teóricos de la revolución, Georges Sorel lo destaca precisamente, como su principal arma: “El mito seduce las imaginaciones, exalta los corazones, incita a la organización y a la propaganda: impulsa a las masas”¹⁵⁴. El lenguaje de Rousseau, caracterizado por un tono romántico, dota a su discurso de un cierto populismo cautivador que coincide con las máximas del misticismo revolucionario: “En lugar de volver nuestras fuerzas contra nosotros mismos, concentrémoslas en un poder supremo que nos gobierna con sabias leyes”¹⁵⁵. La facilidad de palabra embriagadora de Rousseau es una de las principales causas de esta atribución de responsabilidad revolucionaria, en la medida en que encaja con el carácter místico de la Revolución.

El vocabulario rousseauiano se presenta como la otra causa de vinculación teórica del autor con la *Declaración*. El artículo seis de la Declaración de Derechos del hombre y del ciudadano enuncia: “La ley es la expresión de la voluntad general”¹⁵⁶. De esta forma, y en clave rousseauiana, los firmantes anuncian el nacimiento de un nuevo orden legal fundamentado en el poder del pueblo. La consideración de este concepto y su inclusión en la propia *Declaración* denota aparentemente un paralelismo claro entre el texto y Rousseau. Ante esta coincidencia de términos entre Rousseau y la *Declaración*, Georg Jellinek en su estudio acerca de las influencias teóricas en la Declaración de derechos del hombre y del ciudadano, sostiene que entre la teoría del derecho que se plasma en la *Declaración* y la voluntad general rousseauiana existen incongruencias insuperables. Tal y como cita el propio Jellinek acerca de la voluntad general: “El contrato social se resume en una sola cláusula: El individuo no conserva para si un átomo de derecho en cuanto entra en el Estado”¹⁵⁷. Jellinek entiende que la pérdida de los derechos que experimenta el hombre tras su civilización afecta también a los encargados de la creación de las leyes, estos son los legisladores. Como recoge Miguel Carbonell en su comentario sobre las tesis de Jellinek: “La omnipotencia de la voluntad general que se expresa en Rousseau a través de la Ley, le parece a Jellinek opuesta a la idea de una declaración de derechos que también busca obligar al legislador”¹⁵⁸. El mismo Jellinek en otras de sus obras denominada, *Teoría General del Estado* llegará a decir que la obra de Rousseau no solo no coincide con la *Declaración*, sino que es incompatible como fuente de cualquier declaración de derechos: “La obra de

¹⁵⁴ SOBOUL, A. *Op. cit.*, p. 13.

¹⁵⁵ ROUSSEAU, J. J. *Op. cit.*, p. 39.

¹⁵⁶ DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE Y DEL CIUDADANO. 26 de Agosto de 1789.

¹⁵⁷ JELLINEK, G. *Op. cit.*, p. 85.

¹⁵⁸ CARBONELL, M. *Op. cit.*, p. 151.

más influjo de la literatura política, el *Contrato Social*, era enemiga, por su tendencia, de una declaración de derechos”¹⁵⁹.

Las diferentes posturas acerca del grado de influencia rousseauiana en las ideas revolucionarias y en la propia *Declaración*, produjo numerosos debates, como el protagonizado por Emile Boutmy, en contestación a la tesis de Jellinek. Según Boutmy la renuncia de los derechos que plantea Jellinek es absoluta y descabellada, puesto que entiende que ha llevado a cabo una interpretación parcial de la obra de Rousseau. Para el francés existen fragmentos del *Contrato Social* que afirman que la entrega de derechos no es total, sino que tiene un límite: “No hay resarcimiento para quien renuncie a todo, es incompatible con la naturaleza del hombre, y quitar toda libertad a la voluntad es renunciar a la moralidad de las acciones”¹⁶⁰. El mismo Boutmy, en su intento de rebatir las posturas que desacreditan a Rousseau de una inspiración en la *Declaración*, reconoce un aspecto comentado en este trabajo y que caracteriza la filosofía rousseauiana, nos referimos a la contrariedad: “Las contradicciones son propias de hombres que han pensado abundantemente, que han creado ampliamente y que también han destruido”¹⁶¹.

Fruto del peculiar carácter contradictorio de Rousseau, el debate se ha desviado, en ocasiones, hacia posiciones de neutralidad que se dedican a destacar aspectos a favor y en contra. Un ejemplo de esta postura la encontramos en Gregorio Peces-Barba, quien en su estudio acerca de los fundamentos ideológicos de la *Declaración* afirma que la coincidencia entre la voluntad general expresada en la *Declaración* y la desarrollada por Rousseau en su obra es inexistente, puesto que existe una diferencia en cuanto al momento del nacimiento de los derechos: “Es incompatible con la Declaración (...) la idea de que los derechos son resultados de la voluntad general expresada en la ley, y no anteriores a ésta”¹⁶². Por otra parte, Peces-Barba, destaca determinadas cuestiones en las que reconoce la vinculación entre la trayectoria rousseauiana y algunos principios de la *Declaración*, sobre todo en aquellos aspectos que hacen referencia a la idea de ley: “Otorgó el valor eminente de la ley, (...) y la relación entre ley y libertad”¹⁶³.

Estas posturas más conciliadoras que ponen en evidencia una cierta esquizofrenia teórica en las formulaciones de Rousseau, ayudan a entender la complejidad de un

¹⁵⁹ JELLINEK, G. *Teoría general del Estado*. México: FCE editoriales, 2000, p. 470.

¹⁶⁰ ROUSSEAU, J. J. *El contrato social*. Madrid: Editorial Calpe, 1980, p. 14.

¹⁶¹ JELLINEK, G. *Op. cit.*, p. 85.

¹⁶² PECES-BARBA, G. *Fundamentos ideológicos y elaboración de la Declaración de 1789*. Madrid: Editorial Dykinson, 2001, p. 170.

momento histórico cuyos autores ansiaban la llegada de tiempos, a su entender, mejores, tal y como resume Enterría en su estudio sobre los derechos de la *Revolución*: “Se pretendía, nada más y nada menos, rectificar la historia entera de la humanidad, fundar un nuevo orden político y social completamente nuevo”¹⁶⁴. Del nacimiento de un nuevo orden político, se produce la configuración de un nuevo sujeto que guarda ciertos perfiles semejantes a la idea de hombre que pretende proyectar Rousseau. La *Declaración Universal de los derechos del hombre y del ciudadano* se ocupa de transformar al individuo en “otro” hombre, reconocido por Rousseau a lo largo de su obra como “el ciudadano”: “Queridos ciudadanos, o mejor, hermanos míos, puesto que así los lazos de la sangre como las leyes nos unen a casi todos”¹⁶⁵.

A partir de la *Declaración* el hombre pasa a ser un ciudadano, una pieza del entramado estatal de la que forman parte el conjunto de todos ellos. Al igual que ocurría en el esquema rousseauniano, la transmisión de los derechos tras el establecimiento del estado civil provoca un cambio en la estructura de la sociedad que repercute directamente en la configuración del sujeto: “Habiéndose convertido así el derecho civil en la regla común de todos los ciudadanos”¹⁶⁶.

Si hacemos un paralelismo entre la *Declaración* y el “pacto social” de Rousseau, (al igual que ocurría en el caso estadounidense) el creador del pacto o de la *Declaración* es el hombre y el ciudadano es su producto, lo que sitúa a esta nueva figura como la unidad básica de la organización política. Este es precisamente uno de los objetivos de los firmantes de la *Declaración Universal de los derechos del hombre y del ciudadano*. Pero, a la vez que sitúa al ciudadano en el centro de su discurso, lo ahoga en su propio entramado social. Como enuncia Talmon acerca de los objetivos del ciudadano: “Crear un nuevo tipo de hombre, una criatura puramente política, sin lealtades particulares ni sociales, sin intereses parciales”¹⁶⁷.

La *Declaración* nombra al ciudadano y lo presenta de una forma similar a Rousseau bajo el criterio de la igualdad, equiparando así a todos los individuos bajo un mismo concepto: “Siendo todos los ciudadanos iguales, todos son igualmente elegibles para

¹⁶³ PECES-BARBA, G. *Op. cit.*, p. 171.

¹⁶⁴ ENTERRÍA, E. *La lengua de los derechos, la formación del derecho público europeo tras la revolución francesa*. Madrid: Editorial Alianza, 1994, p. 19.

¹⁶⁵ ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Editorial Calpe, 1983, p. 5.

¹⁶⁶ ROUSSEAU, J. J. *Op. cit.*, p. 39.

¹⁶⁷ TALMON, J. L. *Los orígenes de la democracia totalitaria*. Méjico: Editorial Aguilar, 1956, p. 46.

todos los honores”¹⁶⁸. Esta idea de igualdad reconocida en la *Declaración* y sobre la cual se van a articular el resto de principios constitucionales, mantiene un paralelismo con el concepto de igualdad cívica que presenta Rousseau. Según éste, la igualdad es un objetivo de las civilizaciones, no tanto por el sentido material del término -entendido, por ejemplo, como buscar eliminar las diferencias entre pobres y ricos-, sino en su faceta más social, es decir, tratar a todos los ciudadanos como seres idénticos entre sí. Rousseau apuesta por la necesidad de que los pactos sociales reflejen este carácter igualitario de sus ciudadanos debido a que ésta es una fórmula eficaz para aproximarse al estado originario y más primitivo del hombre donde no existe en absoluto la desigualdad. Promover la igualdad de los ciudadanos en la *Declaración* significa hacer manifestación de aquella voluntad que se precisa para intentar recuperar la igualdad originaria que se producía de forma natural y espontánea, pero que ahora debe ser recreada por medio de las leyes: “Ese no es el estado original del hombre y que sólo el espíritu de la sociedad y la desigualdad que ésta engendra mudan y alteran todas nuestras inclinaciones naturales”¹⁶⁹.

¹⁶⁸ DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE Y DEL CIUDADANO. 26 de Agosto de 1789.

Conclusiones

La hipótesis central que planteábamos al comienzo de nuestro trabajo era si el sujeto de los derechos en Rousseau presenta un carácter impersonal y ahistórico y si dicho planteamiento tiene repercusión en la configuración de un nuevo ciudadano plasmado en algunas declaraciones de derechos históricas. Para dar respuesta a nuestra tesis, a la luz de todo lo expuesto hasta el momento, podemos extraer las siguientes conclusiones:

I. Rousseau lleva a cabo un esfuerzo titánico por diseñar un nuevo hombre y lo hace recapitulando su reflexión hasta su hipotético primitivo origen. Partiendo de una suposición, y sin una base científico-evolutiva, dibuja la figura de un individuo que pretende encarnar la naturaleza humana. Reduce al hombre a su estado más primitivo, en el que cree que se manifiesta la verdadera esencia de la humanidad e intenta convertirlo en un ser independiente que rehúye de la vida en sociedad y de los males que le provoca el contacto afectivo con sus semejantes. Definitivamente quiere aislarlo en su propia vida salvaje, sensible, individualista y de recreo constante. Rousseau culpa a los hombres de haber traicionado su propia naturaleza verdadera y les invita a recuperar las virtudes de las sociedades primitivas, libres, ociosas y ausentes de guerra.

II. El hombre rousseauiano se presenta también como ahistórico, no es hijo de su tiempo ni de sus semejantes, sino que es puesto en la historia de una forma artificial. Reconstruyéndola a partir de suposiciones contradictorias, el presente histórico rousseauiano es, según él, el resultado de una evolución negativa de la historia que se aleja de su verdadera esencia y de su verdadero progreso. El *Discurso* dirige una crítica explícita a la idea extendida de civilización, que entiende como una huida hacia adelante que cada vez más convierte al hombre en un individuo infeliz y esclavo de sus circunstancias.

III. Existen coincidencias entre el individuo creado por Rousseau y el sujeto de derechos de las dos Declaraciones comentadas. Aunque no podemos extraer conclusiones resolutorias sobre el grado de influencia de Rousseau en la configuración de alguno de los principios constitucionales, sí podemos afirmar coincidencias importantes entre la despersonalización rousseauiana del sujeto y el individuo protagonista de las Declaraciones, las cuales no excluyen otro tipo de

¹⁶⁹ ROUSSEAU, J. J. *Op. cit.*, p. 48.

influencias provenientes de otros autores o corrientes del pensamiento humano. En ambas Declaraciones se produce la ausencia de una definición o aproximación a la idea de hombre. Se da por sentado un sujeto al que se le garantizan una serie de derechos que no tienen por fin la realización de su bien y de su vida concreta, sino que persiguen un cierto equilibrio que impida la ruptura del orden social, previamente definido como ausencia de guerra.

IV. Creemos haber demostrado suficientemente que ambas Declaraciones coinciden, entre sí y con Rousseau, en la consideración de que el presente de las respectivas naciones es un tiempo y un estado provisional a superar, equiparándolo a un estado prepolítico o de naturaleza en clave rousseauniana. En el caso americano, bajo la idea de tolerancia, se persigue no sólo una independencia territorial y política, sino también una ruptura, un nuevo nacimiento de una comunidad de individuos que deciden vivir en una nueva sociedad y marcar las bases de su comunidad. En el supuesto francés, movidos por el triunfo de una revolución racionalista, se pretende establecer las garantías del progreso bajo la imagen de un nuevo hombre, que reniega de su historia, de sus errores y de cualquier soberanía que no emane del pueblo.

V. Rousseau se presenta a sí mismo como el “verdadero contractualista”, puesto que ha sido el único capaz de presentar el estado de naturaleza como un estado puro y sin contagios propios de la vida civil. El buen salvaje es un ser incívico, pero a los ojos de Rousseau, es el prototipo de la nueva civilización, puesto que este sujeto es concebido por él como un individuo sin vicios, sin pasiones y sin vínculos. Ese buen salvaje fue el único poseedor de la verdadera libertad que Rousseau ansía recuperar.

VI. En el plano antropológico es tal la equiparación que lleva a cabo entre el hombre y el animal que al lector del *Discurso* le cuesta discernir cuándo Rousseau se refiere a uno o a otro. Tanto es así, que no duda en apuntar a los animales como sujetos del “derecho natural” -es decir, de derechos naturales- por su capacidad sensitiva, aquella misma capacidad que define al hombre en su naturaleza.

VII. Podemos afirmar a la luz de las conclusiones anteriores que la mentalidad rousseauniana supone un claro ejemplo de racionalismo extremo. Un racionalismo capaz de manifestarse aparentemente de una forma reactiva al pensamiento de la época, pero que comparte a la perfección las máximas de la hegemonía de la razón como único camino. Un racionalismo que se nutre del romanticismo y de la palabra

para conquistar el corazón de los hombres y cuyo objetivo directo no es otro que realizar políticamente una revolución, una reflexión pretendida y absolutamente racional de anulación de la condición humana tal y como es, o tal cual se ha presentado históricamente. Se trata del mismo sujeto que encontramos protagonista de las *Declaraciones* y que ha contribuido al individualismo de un hombre “errante en los bosques, sin industria, sin palabra, sin domicilio, sin guerra y sin relaciones, sin necesidad alguna de sus semejantes”.

Bibliografía

a) Legislación

DECLARACIÓN DE INDEPENDENCIA DE LOS ESTADOS UNIDOS. *4 de Julio de 1976.*

DECLARACIÓN DEL HOMBRE Y DEL CIUDADANO. *26 de Agosto de 1789.*

b) Fuentes bibliográficas

ABELLÁN, J. *Historia crítica del pensamiento español, liberalismo y romanticismo.* Madrid: Ed. Calpe, 1984.

ARISTÓTELES. *Ética, a Nicómaco.* Madrid: Editorial Espasa Calpe, 2000.

ARISTÓTELES. *Política I.* Madrid: Ed. Obras de Aristóteles, 1973.

BELAVAL, Y. *Historia de la filosofía, racionalismo, empirismo, ilustración.* Madrid: Ed. Siglo XXI, 1977.

BERZOSA, C.; SANTOS, M. *Los socialistas utópicos, Marx y sus discípulos.* Madrid: Ed. Síntesis, 2000.

CARBONELL, M. *Notas sobre el origen de la Declaración de los derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789.* Méjico.

DEL VECCHIO, G. *Filosofía del Derecho.* Barcelona: Editorial Bosch, 1974.

DROZ, J. *Historia general del socialismo.* Barcelona: Ed. Destino, 1976.

ENTERRÍA, E. *La lengua de los derechos, la formación del derecho público europeo tras la revolución francesa.* Madrid: Editorial Alianza, 1994.

GARCÍA-HERNANA, D. *Historia Universal, capítulos universales.* Madrid: Editorial Sílex, 2007.

GINZO, A. *El legado clásico. En torno al pensamiento moderno y la antigüedad clásica.* Madrid: Universidad de Alcalá de Henares, 2002.

GONZÁLEZ, F. *Introducción a la teoría del derecho, Emmanuel Kant.* Madrid: Editorial Marcial Pons, 1997.

Guehenno, J. *Jean Jacques Rousseau.* Valencia: Ed. Alfons el Magmànim, 1990.

- HIRSCHBERGER, J. *Historia de la filosofía. Vol. II.* Barcelona: Ed. Herder, 1972.
- HOBBS, T. *Leviatan.* Madrid: Ed. Nacional, 1983.
- JELLINEK, G. *La declaración de los Derechos del hombre y del ciudadano.* México: Instituto de Investigaciones jurídicas, 2003.
- JELLINEK, G. *Teoría general del Estado.* México: FCE editoriales, 2000.
- JENKINS, P. *Breve historia de Estados Unidos.* Madrid: Alianza, 2007.
- LUKÁCS, G. *Asalto a la razón, la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler.* Madrid: Ed. Grijalbo, 1972.
- MAYOS, G. *La ilustración.* Barcelona: Ed. UOC, 2007.
- PECES-BARBA, G. *Fundamentos ideológicos y elaboración de la Declaración de 1789.* Madrid: Editorial Dykinson, 2001.
- PECES-BARBA, G. *Textos básicos de derechos humanos.* Navarra: Editorial Aranzadi, 2001.
- PLATÓN. *Obras Completas, La República.* Madrid: Ed. Patricio de Azcárate, 1972.
- ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres.* Madrid: Editorial Calpe, 1983.
- ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre las ciencias y las artes.* Madrid: Ed. Alianza, 1972.
- ROUSSEAU, J. J. *El contrato social.* Madrid: Editorial Calpe, 1980.
- SABINE, G. *Historia de la teoría política.* México: Ed. Fondo de Cultura Económica, 2006.
- SALEJ, S. *Lectura comparada sobre los clásicos del contractualismo político.* Madrid: Ed. Catoblepas, 2002.
- SEARLE, J. *Actos de habla, ensayo de filosofía del lenguaje ,* Madrid: Ed. Catedra, 2001.
- SOBOUL, A. *La Revolución Francesa.* Barcelona: Editorial Crítica, 1987.
- SSTRAUSS, L.; CROSEY, J. *Historia de la filosofía política.* Madrid: Ed. Fondo de Cultura Económica, 1992.
- TALMON, J. L. *Los orígenes de la democracia totalitaria.* Méjico: Editorial Aguilar, 1956.
- TROPER, M. *Jefferson y la interpretación de la Declaración de los derechos del hombre de 1789.* Madrid: Editorial Derechos y Libertades, 2000.
- TRUSLOW, J. *The epic of America.* Boston: Editorial Litle, Brown and Company, 1931.