

DE LOS ORÍGENES DE LA SOCIEDAD CIVIL
El contrato en Hobbes y Rousseau

CAMPO ELÍAS FLÓREZ PABÓN

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
BUCARAMANGA

2011

DE LOS ORÍGENES DE LA SOCIEDAD CIVIL
El contrato en Hobbes y Rousseau

CAMPO ELÍAS FLÓREZ PABÓN

Trabajo de grado presentado como requisito para optar al título de
MAGISTER EN FILOSOFÍA
LINEA DE FILOSOFIA POLITICA

Director
Dr. ALONSO SILVA ROJAS

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
BUCARAMANGA

2011

Au *Pretta* qui m'a trouvé et est devenu ma boussole pendant cinq ans pour la technologie d'être survivant.

Doy gracias a *Dios* en la persona de *Francisco de Asís* que me permite ser lo que hoy soy, igualmente agradezco a la Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander por el apoyo que hemos recibido. Así mismo agradezco por los aportes, paciencia y correcciones de mi Director de trabajo el Doctor Alonso Silva.

Por otro lado, agradezco a mi familia por su apoyo incondicional por creer en mí, a mi madre *Mercedes* y mi hermano *Miguel Ángel* por la paciencia, en cada una de las empresas que realizo.

Así mismo, agradezco Al director de Programa de Filosofía de la Universidad de Pamplona José Jacinto Gélvez por cuadrarme los horarios, permisos, correcciones, y facilitar un poco esta labor frente al trabajo que desempeño en la institución.

Agradezco también a mi amor *Alba Luz Sánchez* por el apoyo incondicional, por su constante grado de preocupación por mí, frente a esta labor. Sin su apoyo a diferente nivel esto no se estaría logrando hoy.

Y en general agradezco, a mis estudiantes y cada una de las personas que me colaboro un poco en esta labor, al soportar mis ausencias y abusos de confianza siempre conscientes de que era por mi bien. Gracias a todos.

CONTENIDO

| | Pág. |
|---|------|
| INTRODUCCIÓN | 13 |
| 1. ESTADO NATURAL Y SOCIEDAD CIVIL EN HOBBS | 26 |
| 1.1 EL ESTADO NATURAL | 26 |
| 1.2 EL CONTRATO SOCIAL | 33 |
| 1.2.1 Crítica al lusnaturalismo | 34 |
| 1.2.2 Conceptos de contrato y convenio | 36 |
| 1.2.3 Acerca de los signos contractuales | 36 |
| 1.2.4 Condiciones del convenio | 38 |
| 1.2.5 Realización del contrato social | 39 |
| 2. ESTADO NATURAL Y SOCIEDAD CIVIL EN ROUSSEAU | 42 |
| 2.1 EL ESTADO NATURAL | 42 |
| 2.1.1 El hombre en su dimensión física | 43 |
| 2.1.2 El hombre en su dimensión moral | 49 |
| 2.1.3 El hombre en su dimensión metafísica | 51 |
| 2.1.4 Acerca del origen de la sociedad | 53 |
| 2.2 EL CONTRATO SOCIAL | 58 |
| 2.2.1 El papel de la razón en el Contrato Social | 59 |
| 2.2.2 Acerca de la voluntad general | 61 |
| 2.2.3 Realización del contrato | 62 |
| 3. DIVERGENCIAS Y CONVERGENCIAS ENTRE HOBBS Y ROUSSEAU CON RELACIÓN AL CONTRATO SOCIAL | 66 |
| 3.1. PUNTOS DE DIVERGENCIA | 66 |

| | |
|---|----|
| 3.1.1 La ideología individualista en Hobbes y el principio de comunidad en Rousseau | 67 |
| 3.1.2 El estado de naturaleza en Hobbes y Rousseau | 72 |
| 3.1.3 La libertad en el contrato social: Hobbes y Rousseau | 76 |
| 3.2 PUNTOS DE CONVERGENCIA | 80 |
| 3.2.1 El carácter absoluto | 81 |
| 3.2.2 Lo inalienable | 81 |
| 3.2.3 Indivisibilidad | 82 |
| | |
| CONCLUSIONES | 86 |
| | |
| BIBLIOGRAFÍA | 90 |
| | |
| ANEXOS | 97 |

LISTA DE ANEXOS

| | Pág. |
|---------|-------------|
| Anexo A | 98 |
| Anexo B | 108 |

RESUMEN

Título: DE LOS ORÍGENES DE LA SOCIEDAD CIVIL. EL CONTRATO EN HOBBS Y ROUSSEAU*

Autor: Campo Elías Flórez Pabón**

Palabras claves: Hobbes, Rousseau, Estado Natural, sociedad civil, Contrato social, divergencia y convergencia.

Descripción:

En el presente escrito se expondrán las teorías del contrato Social en Hobbes y Rousseau, las cuales nos permiten comprender el origen del concepto de la sociedad civil. Aunque hay que aclarar lo siguiente: en este trabajo monográfico no estudiaremos la estructura del Estado ni el pensamiento político en general en estos filósofos; solamente nos enfocaremos en la génesis de la sociedad y del mismo Estado mediante la teoría del contrato social, del cual desarrollaremos como problemática principal los puntos de convergencia y divergencia entre las teorías contractualistas en los pensadores ya anotados. Porque a excepción de los más actuales discursos periodísticos, filantrópicos o propagandísticos, la “sociedad civil” no ha sido un término práctico del vocabulario corriente, sino un concepto culto destinado a la reflexión teórica en los campos de la filosofía, la sociología, la politología, la economía y el derecho.

Aun cuando haya sido transferido en los últimos años al exterior de tal reflexión, el concepto aparentemente no ha tenido, en su aspecto informativo, persuasivo o reivindicativo, una evolución propia original que se muestre independiente de la teoría que lo impregna. Por más intensas que hayan sido las eventuales interferencias prácticas, todo indica, en efecto, que si hay un eje rector en la evolución del concepto, y que este eje ha sido siempre teórico como presupuesto de actualización histórica que se vive en la actualidad en lo referente a la sociedad civil.

* Proyecto de grado.

** Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Filosofía, Maestría en Filosofía. Director: Alonso Silva Rojas.

ABSTRACT

Title: THE ORIGINS OF CIVIL SOCIETY. THE CONTRACT
IN HOBBS AND ROUSSEAU*

Author: Campo Elías Flórez Pabón**

Key words: Hobbes, Rousseau, Natural State, civil society, social contract, divergence and convergence.

Summary:

In the present paper will describe the social contract theories of Hobbes and Rousseau, which allow us to understand the origin of the concept of civil society. Although it must be clarified: in this monograph do not study the structure of the State or political thought in general in these philosophers, we only focus on the genesis of society and of the state through the social contract theory, which develop as main problem areas of convergence and divergence between the contractual theories described earlier thinkers. Because except for the most current journalistic discourses, philanthropic or propaganda, "civil society" has not been a practical term the current vocabulary, but a religious concept designed to theoretical reflection in the fields of philosophy, sociology, political science , economics and law.

Even if you have been transferred in recent years outside of such reflection, the concept apparently has not had, in appearance informative, persuasive or assertive, original own evolution is shown independent of the theory that pervades it. For more intense than has been possible interferences practices, it appears, in effect, that if there is a linchpin in the evolution of the concept, and that this axis has always been a theoretical and historical renovation budget is currently living in regarding civil society.

* Thesis.

** Faculty of Human Science. School of Philosophy. Director: Alonso Silva Rojas.

“Un nuevo ideal ha nacido o renacido en las últimas décadas: la Sociedad Civil. Anteriormente, si alguien se interesaba en la noción de sociedad civil se habría pensado que se trataba de un historiador de las ideas, interesado quizás en Locke o en Hegel. Pero la frase en sí, no tenía resonancia ni capacidad evocadora. Más bien la frase aparecía empolvada. Ahora, de pronto, ha sido rescatada y desempolvada y se ha transformado en un brillante emblema”.

Ernest Gellner, *Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals*, Penguin, New York, 1994, p. 1.

INTRODUCCIÓN

“Debe quedar claro, de distintas maneras, que imaginarse lo que es la sociedad civil, es un asunto completamente contradictorio. Quizás, en gran medida, porque hoy es muy difícil establecer lo que la sociedad civil actualmente significa”.

Keith Tester, Civil society, Routledge, Londres, 1992, p. 143.

A excepción de los más actuales discursos periodísticos, filantrópicos o propagandísticos, la “sociedad civil” no ha sido un término práctico del vocabulario corriente, sino un concepto culto destinado a la reflexión teórica en los campos de la filosofía, la sociología, la politología, la economía y el derecho.

Aun cuando haya sido transferido en los últimos años al exterior de tal reflexión, el concepto aparentemente no ha tenido, en su aspecto informativo, persuasivo o reivindicativo, una evolución propia original que se muestre independiente de la teoría que lo impregna. Por más intensas que hayan sido las eventuales interferencias prácticas, todo indica, en efecto, que si hay un eje rector en la evolución del concepto, y que este eje ha sido siempre teórico.

Por ende, para exponer a grandes rasgos la evolución del concepto de “sociedad civil” en su generalidad, no parece necesario salir de la esfera de la reflexión teórica. De cualquier manera, dadas las restricciones del presente texto, no sería nada fácil aprehender en él algo tan difuso como la intrincada y caprichosa evolución de la “sociedad civil” en la esfera de su gestión práctica que vive en la historia.

Así como reza el epígrafe, o quizá la sentencia que abre la introducción, Tester o Gellner nos mencionan que el concepto de sociedad civil es contradictorio y que

se ha venido reivindicando en las últimas décadas; y cuando se piensa en establecer su origen su dificultad se hace evidente.

Por lo tanto, sin llegar a desconocer los aportes de autores como Cohen y Arato en su texto *Sociedad Civil y Teoría Política*¹, o como el laborioso trabajo del profesor Raúl Hernández al puntualizar el concepto de sociedad civil en Hegel² que son una gran exposición y aporte para el tema, pero que no dan un punto final a tal discusión de manera tajante nos permitimos ubicar nuestro problema de investigación en la revisión histórica que propone mirar las principales teorías y políticas de los autores más importantes que puedan participar en esta discusión.

Cohen y Arato retoman la lectura evolutiva del concepto en su generalidad desde la antigua Grecia hasta llegar en su capítulo once a tematizar la desobediencia civil como uno de los medios más importantes por medio del cual los movimientos sociales pueden esperar influir en la sociedad moderna; sin salirse de la esfera de la reflexión teórica, la cual sirve de referencia para saber qué se ha tratado sobre el tema. Y es precisamente en esta revisión histórica del texto, nuestro problema de investigación se forma, pues claramente Cohen y Arato realizan un rastreo histórico, de la antigüedad, medievalidad y albores de la modernidad, que pasa muy rápido y obvia la formación de conceptos que son importantes para ayudar a entender la expresión sociedad civil en la actualidad. Ya que como es mencionado en el epígrafe por Tester se torna como una categoría de la teoría política “oscura”, obtusa, no incluyente incluso para el iniciado, en la actualidad. Haciéndose necesario buscar alternativas que ayuden a comprender lo obtuso de la expresión contemporáneamente y que mejor estrategia que abordar los tiempos Ilustrados y modernos, a través de dos autores representativos de esta discusión, para que den solución a esta falta claridad sobre el origen del término.

¹ COHEN, Jean y ARATO, Andrew. *Sociedad Civil y Teoría y Política*. México: FCE., 2002.

² HERNÁNDEZ VEGA, Raúl. *La idea de sociedad civil en Hegel*. México: Universidad Autónoma de México. 1995, p. 11.

Con esto tampoco queremos decir que el presente trabajo sea una respuesta final al *Origen de la Sociedad Civil*, o la problemática de su comprensión por medio de reflexionar su génesis, lo que queremos es presentar otra alternativa de *Origen* en un par de autores como lo son Hobbes y Rousseau, donde se pueda contribuir a la teoría democrática estableciendo un punto de partida original y constante en el concepto de la sociedad civil, para así demostrar la relevancia del concepto en estos autores para la teoría política moderna, y clarificar un poco lo que en su tiempo se pudo entender por *Sociedad civil*, ya que la relación entre los modelos normativos de la democracia o los proyectos de democratización, y las estructuras, instituciones y dinámica de la sociedad civil no han quedado claros; en parte porque no se cuenta actualmente con una teoría lo bastante compleja de la sociedad civil que se adapta a todos los requerimientos de la sociedad sin que se presenten exclusiones³, es decir, los modelos existentes son muy simples, como los presentados por Hobbes y Rousseau y no se han podido superar plenamente. Es más, como así nos lo plantea Cohen y Arato en su texto, como:

... una respuesta a la desintegración del pluralismo y el neo-marxismo, es el esfuerzo por revivir la teoría democrática, introduciendo de nuevo el concepto de Estado. Centrarse en el Estado es un antídoto útil para el funcionalismo reduccionista de muchos paradigmas neo-marxistas y pluralistas que harían del sistema político una extensión, reflejo u órgano funcional de las estructuras de selectividad y dominación de las clases económicas o grupos sociales⁴.

De tal forma nuestra hipótesis central de trabajo retomará *el origen y comprensión en la formación de categorías determinantes para la comprensión del concepto*

³ Al respecto de las exclusiones véase la nota 1 del texto de Cohen y Arato donde se recuerda que no hay teorías democráticas absolutistas, que incluso la perspectiva centrada en el Estado, oscurece una importante dimensión, de lo que es nuevo en las discusiones políticas y en lo que está en juego en las contiendas sociales, como lo puede ser la relación de las mujeres y el estado benefactor. COHEN, Jean y ARATO, Andrew. *Sociedad Civil y Teoría y Política*. Op. cit., p. 45.

⁴ *Ibíd.*, pp. 21 - 22.

sociedad civil en la actualidad radica en un par de autores como lo son Hobbes y Rousseau. Donde estos autores contribuyen a la teoría política estableciendo un punto de partida original y constante en el concepto de la sociedad civil, demostrando la relevancia de algunos de sus conceptos para la teoría política moderna. Esto se presenta en la conformación del contrato social en sus respectivas obras (El Leviatán y El Contrato social) que intentan responder desde diferente tiempo y espacio al cuestionamiento de ¿cómo superar el estado natural?; ya que la relación entre los modelos normativos de la democracia o los proyectos de democratización que se inscriben en la sociedad civil, junto con las estructuras, instituciones y dinámicas de la sociedad no han quedado claros porque no se cuenta con una teoría lo bastante compleja de la sociedad que se adapte a todos los requerimientos de la misma, sin que presente exclusiones. Es decir, los modelos existentes son muy simples, como los presentados por Hobbes y Rousseau y no se han podido superar plenamente.

Para desarrollar tal pretensión, en el presente escrito se expondrán las teorías del contrato Social en Hobbes y Rousseau, las cuales nos permiten comprender el origen del concepto de la sociedad civil que son punto fundamental en esta formulación, como Cohen y Arato nos lo sugieren en su texto con las siguientes palabras: *“No hay duda, por lo menos en lo que a nosotros respecta, de que la “sociedad” de la Ilustración, que constituía una nueva forma de vida pública, fue el prototipo del concepto moderno inicial de sociedad civil”*⁵. Sin embargo cabe preguntar ¿por qué nos enfocamos en estas teorías, sabiendo que en la historia de la teoría política y democrática se han estudiado las mismas materias o temáticas?

Hay dos razones: la primera es que en las teorías del contrato social de Hobbes y Rousseau se refleja la organización de dicha teoría, es decir, establecen las bases del cuerpo del contrato como lo exponen en sus principales obras. Hobbes en El

⁵ Ibíd., p. 116.

Leviatán hace un estudio del contrato social desde el capítulo XIII de la primera parte hasta el capítulo XVII de la segunda parte. De igual forma Rousseau postula esta teoría en el Contrato Social, explícitamente en el capítulo III de la primera parte, sin menospreciar los aportes que se comentan en el Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres.

Otra razón es que, para estos autores que realizaron sus teorías partiendo de los fenómenos políticos y sociales de sus respectivos contextos históricos, logran una incidencia mediata e inmediata de sus teorías para nuestro tiempo y su tiempo. Por ejemplo: Hobbes en el siglo XVII en Inglaterra con la consolidación del poder del soberano y la formación del estado moderno, y Rousseau, con la legalidad de los derechos humanos logra incidir ideológicamente en la revolución francesa, por solo proponer algunas de sus principales incidencias y resaltar su importancia para nosotros fuera de la comprensión del mismo concepto de sociedad civil.

Aunque hay que aclarar lo siguiente: en este trabajo monográfico no estudiaremos la estructura del Estado ni el pensamiento político en general en estos filósofos; solamente nos enfocaremos en la génesis de la sociedad y del mismo Estado mediante la teoría del contrato social, del cual desarrollaremos como problemática principal los puntos de convergencia y divergencia entre las teorías contractualistas en el pensadores ya anotados.

La presente monografía está dividida en tres partes; aunque la introducción cuenta con un pequeño recorrido histórico que permite vislumbrar cómo se llega al concepto de sociedad civil que nosotros estamos estudiando. Así, en la primera parte se estudiarán los conceptos de estado natural y contrato social en Hobbes. En el estado natural se tematizará la condición primitiva del hombre y en el contrato social hablaremos acerca la crítica que hace Hobbes al iusnaturalismo. También abordaremos las ideas de convenio, los signos contractuales, las condiciones del convenio y la realización plena del contrato.

En la segunda parte se desarrollarán los conceptos de estado natural y contrato social en Rousseau. Con relación al estado natural se expondrá el hombre natural en tres dimensiones: en la física, la moral y la metafísica. También en el estado natural se hará énfasis en el tránsito del hombre primitivo a la sociedad fraudulenta, que será restaurada por el contrato social. En el concepto de contrato se expondrán los siguientes acápites: cuál es el papel que juega la razón en el Estado, acerca de la voluntad general y, por último, la realización propia del contrato.

La tercera parte abordará los puntos de convergencias y divergencias entre la teoría del contrato social en Hobbes y Rousseau. En las divergencias encontraremos los siguientes partes: el principio individualista en Hobbes y el principio de comunidad en Rousseau; las diferencias entre los estados de naturaleza, y los criterios de libertad según cada autor. Y en los puntos de convergencias se analizarán la justificación racional del Estado a través de la teoría del contrato social en Hobbes y Rousseau, y las características comunes de los soberanos en ambos autores.

Ya para finalizar esta introducción, vamos a presentar una síntesis teórica y una corta historia conceptual que nos permita llegar al puerto histórico del que zarpó Hobbes y posteriormente Rousseau y que les sirvió de referente para abordar la discusión que el presente escrito nos ocupa.

Así, la primera versión del concepto de sociedad civil aparece en Aristóteles con el título de *πολιτικὴ κοινονία* (*politike koinonia*), sociedad – comunidad política. Éste es el termino que los latinos tradujeron como *societas civilis*. El concepto representó la definición de la *polis*, entendida como el *telos* del ser humano como un animal político, *ζῷον πολιτικόν* (*zoon politikon*) como nos lo aclara Aristoteles en su texto de la Política.

De donde se concluye evidentemente que el Estado es un hecho natural, que el hombre es un ser naturalmente sociable [zôon politikón], y que el que vive fuera de la sociedad por organización y no por efecto del azar es, ciertamente, o un ser degradado, o un ser superior a la especie humana; y a él pueden aplicarse aquellas palabras de Homero: «Sin familia, sin leyes, sin hogar...» El hombre que fuese por naturaleza tal como lo pinta el poeta, sólo respiraría guerra, porque sería incapaz de unirse con nadie, como sucede a las aves de rapiña⁶.

De esta manera se definió a la *politike koinonia* como una comunidad ético-política pública de ciudadanos libres e iguales en un sistema de gobierno definido legalmente. Sin embargo, a la propia ley se le consideró como la expresión de un *ethos*, un conjunto común de normas y valores que definían no sólo los procedimientos políticos sino también una forma de vida sustantiva basada en un catálogo desarrollado de virtudes y formas de interacción preferidas. Se le entendía más profundamente como el sistema social comprensivo del que sólo quedaban fuera las relaciones naturales.

El concepto resultante de *politike koinonia* era paradójico. Indicaba una *koinonia* entre muchas, y a la vez, un todo con partes fuera del mismo. Esta paradoja se pudo resolver gracias a la ausencia de una segunda distinción: la distinción entre sociedad y comunidad. *Koinonia* en general designaba a todas las formas de organización independientemente del nivel de solidaridad, intimidad, o intensidad de interacción. En el caso de la *politike koinonia*, esto permitía una concepción que ya se presuponía la existencia de una pluralidad de formas de interacción, asociación, y vida en grupo; por lo tanto, algo parecido a nuestro concepto de "sociedad". No obstante, la pluralidad y la diferenciación fueron integradas drásticamente en un modelo que presuponía un único cuerpo solidario organizado,

⁶ ARISTÓTELES. Política. Traducción Patricio de Azcárate. Madrid, Espasa Calpe, 1997, p. 12.

homogéneo, de ciudadanos capaces de actuar totalmente unidos, lo que se acerca más a nuestra noción de comunidad, una “comunidad de sociedades”⁷.

Casi no hay duda de la naturaleza idealizada de la concepción aristotélica⁸. Pero lo que nos importa a nosotros es que fue esta concepción la que entró en la tradición de la filosofía política. Prescindimos de las primeras traducciones romanas de *politike koinonia* como *societas civilis*, porque hasta donde es posible decirlo, el concepto jugó aquí sólo un papel menor. Más importantes fueron las adaptaciones latinas medievales que seguían las traducciones de Aristóteles por William de Moerbeke y Leonardo Bruni. Aunque algunas de las primeras formas en que lo usaron Alberto Magno y Tomás de Aquino tendieron a restringir la *societas civilis* a la ciudad-Estado medieval (como el equivalente disponible más cercano de la antigua polis), un uso tan prudente del concepto no se pudo mantener durante mucho tiempo, quizá porque la noción griega también se refería al nivel de soberanía que cubría todo lo demás. Sin embargo, sólo en Italia las ciudades-Estado se acercaron a una condición de soberanía plena, e incluso ahí esa situación se dio de hecho y no por ley. Como consecuencia cuando el concepto griego se utilizó más generalmente, el orden feudal de unidades soberanas fragmentadas (gobernantes, patrimoniales organismos corporativos, pueblos, etc.), al igual que las monarquías e imperios medievales, se llegaron a describir en las diferentes fuentes como *societas civilis sive res publica* (la sociedad civil o el Estado)⁹. Sin que se notara, este uso introdujo un nivel de pluralización en el concepto que difícilmente podía unificarse bajo la idea de un cuerpo colectivo, organizado a pesar de la noción de *res publica Christiana* (*Estado Cristiano*).

⁷ No es necesario hacer mucho énfasis hoy en día en que la Polis era una comunidad con una noción muy limitada de la ciudadanía, que excluía a los extranjeros, a las mujeres y por lo común también a los trabajadores manuales. Citado en: COHEN, Jean y ARATO, Andrew. *Sociedad Civil y Teoría y Política*. Op. cit., p. 144.

⁸ M.I. Finley, *Politics in the Ancient World*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1983. Citado en: *Ibíd.*, p. 144.

⁹ O. Brunner, *Land und Herrschaft*, 5ª. Ed., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, parte 2, p, 115. Citado en: *Ibíd.*, p. 144.

Un segundo cambio importante, de dualización, ocurrió cuando el resurgimiento concurrente de la autonomía monárquica y del derecho público favoreció la adaptación (sin importar lo imposible) de la antigua idea de república (con que se identificaba a la *societas civilis*) al *Ständestaat* (*Estado corporativo*) que equilibraba los nuevos poderes del príncipe con los de los estados corporativos organizados que reunían a todos los que tenían poder y *status*¹⁰ en la sociedad feudal. Sin embargo, aquí el dualismo no era, como ha insistido incansablemente Otto Brunner,¹¹ entre Estado y sociedad: se entendía a la sociedad política o civil como un tipo de Estado organizado en forma dual con el “príncipe” por una parte y la “tierra” o “pueblo” o “nación” por otra, con los últimos términos designando a los estados privilegiados. Si aceptamos el juicio de Marx en 1843 de que la antigua sociedad corporativa fue inmediatamente política, entonces la historia del concepto de sociedad civil antes del absolutismo pertenece al menos en ese sentido al patrón fundamental establecido por el prototipo griego de la *politike koinonia*, a pesar de las enormes diferencias entre las formaciones sociales que se trata¹².

El desarrollo hacia el absolutismo representa la línea divisoria entre los significados tradicional y moderno de “sociedad civil”. Nosotros consideramos que la razón de esto se encuentra en dos desarrollos bien conocidos y complementarios. Primero, el desarrollo de la autoridad del príncipe que pasa a ser un *primus inter pares* (primero entre iguales) entre una pluralidad de detentadores del poder (el feudalismo clásico) y el miembro más importante de un sistema de autoridad dual (*Ständestaat*) a convertirse en el poseedor monopólico de los medios legítimos de violencia, lo que estableció los fundamentos del Estado Moderno. Segundo, la despolitización de los antiguos detentadores de poder, los

¹⁰ Status se traduce del Latín como *el estado de...* y en Alemán como Estado.

¹¹ En particular en su debate con Gierke y Hintze. Véase Land und Herrschaft, Op. cit., pp. 156 – 161 y ss. Citado en: Op. cit. COHEN, Jean y ARATO, Andrew. Sociedad Civil y Teoría y Política., p. 144.

¹² *Ibíd.*, p. 115.

estamentos y los organismos corporativos, no destruyó su *status* organizado y corporativo. En cambio, produjo una verdadera sociedad de órdenes. Ciertamente, la transición a una dualidad de Estado y sociedad no política podía haberse logrado por otras vías, a veces complementarias, y de hecho así ocurrió; la emergencia de organismos religiosos autónomos tolerados por un Estado más secular (en América del Norte),¹³ así como el surgimiento de nuevas formas de actividad económica privada fuera de las políticas del Estado mercantil (Gran Bretaña). Sin embargo, en nuestra opinión el cambio de los entes corporativos del *Ständestaat* a los de la sociedad despolitizada de órdenes no sólo fue históricamente anterior, sino que además tuvo más importancia, al menos para el continente europeo. Antes de que el estado absolutista pudiera desorganizar y nivelar a sus rivales corporativos en nombre del status universal de los súbditos del Estado, un movimiento contrario empezó a reorganizar la “sociedad” contra el Estado por medio de asociaciones y formas de vida pública que pueden haber recurrido a los recursos de la independencia de los estamentos, del disenso religioso y de la actividad empresarial económica, pero que incorporaba nuevos principios de organización igualitaria y secular. No hay duda, por lo menos en lo que a nosotros respecta, de que la “sociedad” de la Ilustración, que constituía una nueva forma de vida pública, fue el prototipo del concepto moderno inicial de sociedad civil.

Por supuesto, la filosofía política que procuraba conservar la identificación de sociedad civil y sociedad política no registró inmediatamente la emergencia de una nueva forma de vida pública societal. Se desarrollaron tres o cuatro alternativas. La primera trató de continuar, como lo hizo Jean Bodin¹⁴, a pesar de los decisivos

¹³ G. Jellinek, *The Declaration of the Rights of Man and Citizen*, Nueva York, Henry Holt, 1901.

¹⁴ BODINO (Jean Bodin, Angers, 1529 - † Laón, 1596) fue un destacado intelectual francés que desarrolló sus ideas en los campos de la filosofía, el derecho, la ciencia política y la economía. Sus aportes a la teoría del Estado, en particular mediante el concepto de soberanía, han sido de gran importancia para la modernidad y conservan en gran medida valor. Enciclopedia Británica. [En línea] <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/71021/Jean-Bodin>. Consultado (12-10-2011).

cambios históricos que él también registró, la concepción *Ständestaatliche* (*Estado corporativo exclusivo*) de la *res publica sive societas civilis sive societas politicus* (El Estado o la sociedad civil o la sociedad política). Re-aplicando a la constelación de la monarquía absoluta y de la sociedad de órdenes, esta concepción falsificó el nuevo tipo de dualidad que se estaba formando, dualidad que en lo demás defendió Bodin. No obstante, el modelo persistió hasta la Alemania del siglo XVIII¹⁵.

La segunda pretendía identificar al propio Estado moderno con la mancomunidad o sociedad política/civil. Esta fue la opción de Hobbes, quien por supuesto creía que el poder soberano no proporcionaba el único vínculo “social” entre individuos naturalmente no sociales pero racionales¹⁶. En la teoría de Hobbes, el contrato social crea un Estado, no una sociedad. La fusión de la sociedad solamente se logra por el poder del Estado.

La tercera opción implicó romper con la antigua fórmula *societas civilis sive politicus sive res publica*, al retener la identidad de sociedad civil y política, pero distinguiendo ambas del Estado. La especificación que hace Locke del producto del contrato social como “la sociedad civil o política” parece continuar en el camino que inicialmente siguió Hobbes, y no representa ningún rompimiento con la tradición.

Por otra parte, la concepción a la que nos hemos referido como la noción de “sociedad” (a diferencia del Estado), de la Ilustración se desarrolló rápidamente superando sus orígenes en Locke y Montesquieu. Paradójicamente, la nueva noción a menudo coexistió con la identificación más tradicional de sociedad civil y

¹⁵ COHEN, Jean y ARATO, Andrew. *Sociedad Civil y Teoría y Política*. Op. cit., p.116.

¹⁶ TALCOLTT Parsons, *The Structure of Social Action*, Nueva York, Free Press, 1949, pp.89 y ss. Citado en: *Ibid.*, p. 116.

política con Estado, como en el caso de Rousseau (y luego Kant)¹⁷. En Francia, estas dos tendencias compartieron una actitud de oposición cada vez mayor tanto al pluralismo societal, en el sentido de derechos de grupo o colectivos identificados con los órdenes sociales, como al absolutismo monárquico. Así, es posible decir que, a medida que la concepción polémica de la “sociedad contra el Estado” era conformada en los salones, los cafés, las hosterías y los clubs de ese tiempo, tanto la retórica del anti-absolutismo (Montesquieu) como la oposición al privilegio (Voltaire) fueron unidas en una sola concepción de una sociedad (civil) opuesta a un Estado cuyos componentes eran individuos autónomos, formalmente iguales, que eran los únicos depositarios de derechos. Este concepto se llegó a plasmar plenamente en una serie de concepciones revolucionarias del derecho natural¹⁸.

En conclusión, la sociedad civil en la historia de la filosofía ha marcado diversas etapas para su realización. Por ejemplo, en la filosofía griega y medieval, la idea de la sociedad civil como tal no fue estructurada ni sistematizada; sin embargo, se detectan indicios con los sofistas, Aristóteles y algunos eruditos escolásticos. En la filosofía moderna la teoría de la sociedad civil fue muy importante para la conformación teórica del Estado moderno, visto que esta formación parte de un argumento racional ya que la sociedad nace entre una coherencia social que justifica la necesidad del Estado partiendo de las circunstancias históricas y políticas de los hombres, y no de la providencia divina como solía suceder tradicionalmente. Además, las fuentes clásicas de la teoría de la sociedad civil han influenciado en los filósofos contemporáneos para que desarrollen sus categorías éticas y sociopolíticas como es el caso de Habermas, Foucault entre otras. Pero retomemos más ampliamente nuestros objetivos en Hobbes y Rousseau para este

¹⁷ Para Rousseau, la sociedad civil es de hecho la sociedad de los ciudadanos; la libertad política significa la participación de miembros libres e iguales en el gobernar y ser gobernados. Citado en: *Ibíd.*, p. 145.

¹⁸ COHEN, Jean y ARATO, Andrew. *Sociedad Civil y Teoría y Política*. Op. cit., p.113-118.

trabajo y que podamos vislumbrar aquello que hemos propuesto en la introducción.

1. ESTADO NATURAL Y SOCIEDAD CIVIL EN HOBBS

En el presente capítulo abordaremos el concepto de Estado natural y sociedad civil en Thomas Hobbes a partir de su obra principal el Leviatán, la cual nos permitirá responder a la pregunta de ¿cómo se logra la superación del estado natural en Hobbes? Para tal empresa, estudiaremos los conceptos de estado natural y contrato social en dicho autor. Posteriormente cuando nos acerquemos al concepto de estado natural se tematizará la condición primitiva del hombre, elemento fundamental para la formulación y establecimiento de un origen del término sociedad civil a nuestra manera de ver, y en la construcción de la expresión contrato social hablaremos acerca de la crítica que hace Hobbes al iusnaturalismo la cual es punto de referencia para la elaboración de dicha expresión. De la misma manera, también abordaremos las ideas de convenio que maneja el autor, y los signos contractuales expresados por él, dejando ver las condiciones del convenio y cómo se logra la realización plena del contrato, de tal manera que al abordar las presentes temáticas nos permitirá tener una perspectiva de lo expresado en el título de esta primera parte, es decir, empezar a concluir que ya hay una concepción de Estado y por ende, así mismo concluir la incipiente formulación del concepto de sociedad civil en Hobbes. Veamos.

1.1 EL ESTADO NATURAL

Al igual que la mayoría de los pensadores iusnaturalistas nos recuerda Marcone que, Hobbes tiene como punto de partida la dicotomía estado de naturaleza- Estado civil. El Estado civil es lo que comúnmente conocemos como Estado; pero para Hobbes los términos Estado, Estado civil y sociedad civil son sinónimos. De manera que en sus textos podemos ver que estos términos son utilizados indistintamente para significar lo mismo. En contraste, el estado de naturaleza

constituye un hipotético estadio pre-político que se caracteriza por la ausencia de un poder común, regulador del orden social¹⁹.

Según Hobbes, en el estado de naturaleza los hombres son libres e iguales: todos tienen el mismo derecho²⁰, la misma libertad²¹ de hacer u omitir, todo aquello que les permita utilizar su poder²² para conservar el bien máspreciado, la vida. Aunque en este estadio, reconoce nuestro autor, algunos hombres pueden ser más fuertes o más sagaces que otros, ninguna de estas diferencias es lo suficientemente significativa como para poner en duda el supuesto de que los hombres son iguales por naturaleza. En su opinión, estas diferencias se compensan de una u otra forma, porque si el más débil no es más sagaz que el más fuerte, puede al menos aliarse con otros que se encuentren en la misma situación de desventaja que él, para enfrentar al más fuerte en una situación más equilibrada.

De tal forma es prudente advertir, cuando hablamos acerca del estado de naturaleza en Hobbes, que dicho estado es una posición hipotética para comprender cuáles son las necesidades para que realmente exista el estado civil, que es la representación del soberano bajo la forma de cualquier tipo de gobierno. Así, pues, desarrollaremos a continuación la idea acerca de la condición natural del hombre en Hobbes, para entender la teoría del contrato social, que permite vislumbrar el origen de la sociedad civil, en este pensador inglés. En el capítulo

¹⁹ MARCONE, Julieta. Hobbes: entre el lusnaturalismo y el luspositivismo. En: Andamios, Año 1, número 2, junio, México, 2005, p. 130.

²⁰ En palabras de Hobbes “el derecho consiste en la libertad de hacer o de omitir, mientras que la ley determina y obliga a una de esas dos cosas” (Hobbes, 1992: 106). Citado en: *Ibíd.*, p. 131.

²¹ “Por libertad —dice Hobbes— se entiende, de acuerdo con el significado propio de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere” (Hobbes, 1992: 106). Citado en: *Ibíd.*, p. 131. De esta manera Julieta Marcone está en consonancia con el pensamiento de Steiner en el artículo de la Universidad de Stanford, escrito por Ian Carter, sobre las apreciaciones de la Libertad al cual más tarde nos referiremos.

²² El poder constituye el conjunto de “medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro” (Hobbes, 1992: 69), i. e. una ventaja futura, la cual puede ser natural o instrumental (Hobbes, 1992: 69 y ss.). Citado en: *Ibíd.*, p. 131.

trece de la primera parte de El Leviatán, Hobbes sostiene la tesis de que los hombres son iguales por naturaleza, afirmando lo siguiente:

La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades corporales y mentales que, aunque pueda encontrarse a veces un hombre manifiestamente más fuerte de cuerpo, o más rápido de mente que otro, aun así, cuando todo se toma en cuenta en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es lo bastante considerable como para que uno de ellos pueda reclamar para sí beneficio alguno que no pueda el otro pretender tanto como él. Porque en lo toca a la fuerza corporal, aún el más débil tiene fuerza suficiente para matar²³ al más fuerte, ya sea por maquinación secreta o por federación con otros que se encuentran en el mismo peligro que él²⁴.

Sin duda este argumento nos manifiesta que no existen diferencias entre los hombres. Pero es necesario aclarar que en lo que concierne a la facultad de la mente (alma), se presenta un menor grado de igualdad con respecto al cuerpo, razón por la cual la mente²⁵ genera entre los individuos un ambiente de jerarquía

²³ Teniendo en cuenta que las exigencias de la naturaleza hacen a los hombres querer y desear bonum sibi; lo que es bueno para ellos, y evitar lo que resulta penoso, especialmente la muerte, ese terrible enemigo de la naturaleza, con la cual esperamos perder todo el poder y también los mayores dolores corporales al perderlo, no resulta, pues, contrario a la razón que un hombre trate de preservar de la muerte y del dolor su cuerpo y extremidades. Constituye, por tanto, un derecho natural que cada hombre pueda conservar con todas sus fuerzas su propia vida y sus miembros. Cf. GODOY ARCAYA, Oscar. Elementos de Derecho Natural y Político. Selección de escritos políticos de Thomas Hobbes. En: Estudios Públicos, Santiago de Chile. N° 23. 1986, p. 6.

²⁴ HOBBS, Thomas. Leviatán. Tomo I. Trad., Antonio Escotado. Buenos Aires: Losada, 2007, p. 105. La cursiva es mía.

²⁵ Aquí entendemos mente como otra manera de señalar a la razón, en este sentido, no es sino cómputo (es decir, suma y sustracción) de las consecuencias de los nombres generales convenidos para la caracterización y significación de nuestros pensamientos. Con la ayuda de signos arbitrarios, convenciones que provee el lenguaje, el hombre puede llevar adelante este cálculo, es decir, razonar. La razón es concebida como cómputo. La misma incluye todos aquellos casos en que se trata de agrupar con arreglo a un determinado orden, en un determinado enlace, una variedad de contenidos, partiendo de unidades fundamentales fijas. En donde la razón de un hombre, de un grupo o de la mayoría no constituye certeza debido a la

intelectual a causa a que unos se creen más eruditos que otros. Así nos lo aclara Branda en su artículo al referirse a la supremacía respecto de la razón.

El hombre, al valerse de su razón privada o cómputo privado, no hace otra cosa que seguir sus propias pasiones. De esta manera, la razón se presenta autárquica e independiente de cualquier principio de autoridad fuera del propio individuo (de sus pasiones). Además de esta autonomía, y como bien afirma Goldsmith, Hobbes ha depuesto a la razón de su supremacía tradicional, una supremacía que había conquistado merced a la autoridad de Platón y Aristóteles. Para ambos filósofos, la parte racional del alma o la facultad deliberativa debe autonomizarse de la tiranía de los apetitos sensibles, mientras que para Hobbes este deber ser es un imposible. La razón siempre calcula sobre el campo de las pasiones²⁶.

Después de afirmar Hobbes que los hombres son iguales, entre ellos se genera la desconfianza, por tener los mismos fines y las mismas proyecciones. Esto conlleva que los mismos fines y las mismas proyecciones choquen en un encuentro crucial, como dice Hobbes:

De esta igualdad de capacidades surge la igualdad en la esperanza de alcanzar nuestros fines. Y, por lo tanto, si dos hombres cualesquiera desean la misma cosa, que, sin embargo, no pueden ambos gozar, devienen enemigos; y en su camino su fin, (que es principalmente su propia conservación, y a veces sólo su delectación) se esfuerzan mutuamente en destruirse o subyugarse²⁷.

mencionada significación inconstante de los nombres. Cf. HOBBS, Thomas. Tratado sobre el cuerpo. Introducción, traducción y notas de Joaquín Rodríguez Feo. Madrid: Trotta, 2000, p. 36.

²⁶ Cf. BRANDA, Corina Inés. Razón natural y racionalidad política en el Leviatán de Thomas Hobbes. Res publica, 20, 2008, p. 75.

²⁷ HOBBS, Thomas. Leviatán. Tomo I. Op. cit., p. 128.

Pero ¿por qué los individuos se empeñan en destruirse y someterse mutuamente? Se trata de que en la naturaleza del hombre haya tres causas importantes de disensión. La *primera* es la competencia, que consiste en que un individuo se apropie del terreno del otro para adquirir ganancia. La *segunda* es la desconfianza, para alcanzar seguridad, y la *tercera* es la gloria, para obtener reputación. O, en palabras de Hobbes:

La primera hace uso de la violencia, para que así los hombres se hagan dueños de otros hombres, de sus esposas, de sus hijos y de su ganado. La segunda usa la violencia con un fin defensivo. Y la tercera, para reparar pequeñas ofensas, como un palabra, una sonrisa, una opinión diferente, o cualquier otra señal de desprecio dirigido hacia la propia persona o, indirectamente, a los parientes, a los amigos, a la patria, a la profesión o al prestigio personal²⁸.

Sin embargo, estas tres principales causas de disputa se fundamentan en el ansia de poder que es connatural al hombre, como afirma José Ocariz, interpretando a Hobbes: “*Hay, sin embargo, algo en lo que todos coinciden: El ansia de poder, ya que éste es el único medio para disfrutar y asegurar el placer*”²⁹. Bien pareciera, por todo lo anterior, que los hombres en el estado natural se encuentran en una situación caótica, como es la guerra. Pues no hay poder que los aterrorice. Y como todos están bajo la máxima de la igualdad hacen lo que quieren; en palabras de Hobbes:

Es por ello manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los obligue a todos al respeto, están en aquella condición que se llama guerra; y una guerra como de todo hombre contra todo hombre. Pues la GUERRA no consiste sólo en batallas, o

²⁸ *Ibíd.*, p. 129. Las cursivas son mías.

²⁹ OCARIZ, José. Historia sencilla del pensamiento político. Madrid: Ediciones Rialp, 1988, p. 76.

en el acto de luchar; sino en un espacio de tiempo³⁰ donde la voluntad de disputar en batalla es suficientemente conocida³¹.

Por otra parte, la guerra genera unas incomodidades que son las siguientes:

- Primera. Todos los hombres viven inseguros.
- Segunda. Cada hombre es enemigo de cada hombre.
- Tercera. No hay producción general en la tierra, en términos modernos, lo que hoy llamamos economía.
- Cuarta. Desaparece el conocimiento, las artes, la ciencia, todo lo referente a la cultura.
- Quinta. Existen un constante miedo y un constante peligro de perecer con muerte violenta y la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta.

Que en palabras de Hobbes dicen lo siguiente: *“Lo que puede atribuirse en al tiempo de guerra, en el que todo hombre es enemigo de todo hombre, puede igualmente atribuirse al tiempo en el que los hombres también viven sin otra seguridad que la que les suministra su propia fuerza y su propia inventiva”³²*. En tal condición sólo hay lugar para las cinco consecuencias que hemos mencionado.

³⁰ En cuanto el concepto de tiempo en Hobbes hay que agregar que es un concepto de la física como nos lo manifiesta en el *tratado sobre el cuerpo*: Por lo tanto la definición completa del tiempo será ésta: el tiempo es el fantasma del movimiento en cuanto que en el movimiento imaginamos el antes y el después, o la sucesión; la cual concuerda con la de Aristóteles: El tiempo es el número del movimiento según el antes y el después. Y esa numeración es una acción de la mente, por lo tanto es lo mismo decir que el tiempo es el movimiento numerado, pero no es correcto decir que el tiempo es la medida del movimiento, porque medido el tiempo por el movimiento, no el movimiento por el tiempo. Cf. HOBBS, Thomas. *Tratado sobre el cuerpo*. Introducción, traducción y notas de Joaquín Rodríguez Feo. Madrid: Trotta, 2000, p. 95. Y que lo extiende hasta la concepción de estado de naturaleza como lo manifiesta en el *Leviatán*.

³¹ HOBBS, Thomas. *Leviatán*. Tomo I. Op. cit., p. 129.

³² *Ibíd.*, p. 130.

Incluso, Hobbes considera que en este estado natural no se puede hablar de injusticia. De manera que donde no hay un poder común o, lo que es igual, no existe la autoridad, no hay ley; y por ende, donde no hay ley, no hay injusticia. Además, los conceptos de moral e inmoral no existen ya que las virtudes que predominan son la fuerza y el fraude, que son los puntos cardinales de la guerra., como nos lo menciona a continuación.

De esta guerra de todo hombre contra todo hombre, es también consecuencia que nada puede ser injusto. Las nociones de bien y mal, justicia e injusticia, no tienen allí lugar. Donde no hay poder común, no hay ley. Donde no hay ley, no hay injusticia. La fuerza y el fraude son en la guerra las dos virtudes cardinales³³.

Paralelamente, Hobbes es *optimista* frente a esta situación, porque encontramos en el estado natural unas pasiones y en parte unas razones que inclinan a los hombres a buscar la paz; esas inclinaciones son el miedo a la muerte y el deseo de obtener las cosas para poder vivir y tener esperanza con base en un trabajo. Por lo tanto, todas estas inclinaciones se sintetizan en lo que va a señalar Hobbes como ley natural. ¿Qué es la ley natural? Hobbes afirma: “*Es un precepto o regla general, descubierto mediante la razón, por el cual a un hombre se le prohíbe hacer aquello que sea destructivo para su vida o elimine los medios de conservarla*”³⁴. Al respecto conviene decir que esta ley no es lo suficientemente segura para conseguir la paz en su totalidad. Sin embargo, provee al individuo de una alternativa para que piense en la realización de un pacto social que garantice su seguridad.

Ahora bien, presentaremos, a grosso modo, las leyes que Hobbes considera de la naturaleza. En primer lugar, buscar la paz y mantenerla; en segundo lugar, la

³³ *Ibíd.*, p. 131.

³⁴ *Ibíd.*, p. 110.

gratitud, por ejemplo, recibir un beneficio de otro; en tercer lugar el complacer, es decir, que cada hombre se esfuere por acomodarse a los demás, desde una labor social; en cuarto lugar, el perdón, que conlleva a conciliar la paz; en quinto lugar, contra la contumelia, que ningún hombre declare odio o desprecio por otro, ni de obra, ni de palabra, ni mediante expresiones o gestos y en séptimo lugar, contra el orgullo y la arrogancia ya que estas leyes naturales permiten que los hombres sean más bondadosos y humildes con los demás.

En conclusión, se puede decir que el estado de naturaleza en Hobbes refleja la necesidad del estado civil (o sociedad civil que vislumbramos en la modernidad) que se construye a raíz del contrato social, el cual busca asegurarles la paz y la tranquilidad a los hombres que vivían en un estado de guerra que es propio del estado de naturaleza.

1.2 EL CONTRATO SOCIAL

En la historia de las ideas políticas, la teoría del contrato social es aquella teoría que concibe el origen de la sociedad y del mismo Estado a raíz de un pacto social que se da entre los hombres para buscar el bien común³⁵. En Hobbes la teoría del contrato social se desarrolla en el capítulo XIV de la primera parte de El Leviatán, y en el capítulo XVII de la segunda parte del mismo libro.

Ahora bien, el autor desarrolla su teoría del contrato social a través de la exposición y crítica de varias temáticas, las cuales comentaremos a continuación.

³⁵ Al respecto el Doctor Alonso Silva, nos aclara que aunque el concepto de bien común no es un concepto propio del contractualismo. Lo es más bien del aristotelismo. En la teoría contractual predomina es la idea del contrato moderno, en donde las partes se rigen por acuerdo en busca del bien propio. Por ello, en Hobbes, el contrato es una vía para lograr los propios fines, no necesariamente el Bien común.

1.2.1 Crítica al lusnaturalismo

El derecho natural es la libertad que posee cada sujeto de emplear su propio poder según le plazca³⁶ y, ante todo, conservar su propia vida. Por ende, como los sujetos tienen la plena libertad de hacer lo que quieran, los más fuertes se aprovechan de los débiles; entonces esta situación genera una guerra constante por la ambición del poder. Por tanto: “*mientras dure este derecho natural de cada hombre sobre cada hombre, no puede haber seguridad para ninguno, por muy fuerte o sabio que sea, ni garantía de que pueda vivir el tiempo al que los hombres están ordinariamente destinados por naturaleza*”³⁷. De esta manera, para iniciar el contrato social es importante superar la condición natural del hombre. Esto quiere decir, que “*el hombre no es naturalmente social y gregario, sino egoísta y malvado, y en estado de naturaleza el hombre se torna como lobo del hombre, y más lobo aún que los lobos puesto que ni siquiera tiene las condiciones de gregariedad que caracterizan a esta raza animal (bellum omnium contra omnes)*”³⁸; la única medida de lo justo era el provecho; pero el instinto de la conservación humana lleva a los hombres a buscar y encontrar medios para acabar con ese desgraciado estado de naturaleza. Como nos lo recuerda Álvarez Gardiol en su texto, “*los principios no son otros que los postulados del derecho*

³⁶ Donde la presente concepción de emplear su *poder según le plazca* protegiendo su vida siglos más tarde va a ser interpretada en palabras de Steiner y Berlín en conceptos de diversas maneras como la sociedad aprende la libertad; por un lado Steiner nos va a señalar que libertad consiste en no limitar el conjunto de fuentes, a las acciones humanas intencionales, sino que se extiende para cubrir todo tipo de causa humana, creyendo que cualquier restricción de tales fuentes son por lo general derivados de prejuicios más o menos conscientes frente a las fuentes de restricción de la libertad. Por el otro, Berlín tipificará la libertad en positiva y negativa, y utilizará el concepto negativo de libertad en el intento de responder a la pregunta “¿Cuál es el área en la que el tema - una persona o grupo de personas - es o debe ser dejado de hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser, sin interferencia de otras personas?”, mientras se utilizará el concepto positivo en el intento de responder a la pregunta “¿Qué o quién es la fuente de control o la interferencia que puede determinar a alguien a hacer o ser, esta vez de esa forma?” (1969, pp 121-22). Pero los dos coinciden en decir que: “*Estas concepciones de la libertad se derivan de Hobbes (Leviatán, cap 14 y 21.)*.” CARTER, Ian. Libertad positiva y negativa. Enciclopedia en línea de la Univesidad de Stanford. Stanford, 2010. [En línea] <http://plato.stanford.edu/entries/liberty-positive-negative/> Consultado 12-06-2011.

³⁷ HOBBS, Thomas. Leviatán. Tomo I. Op. cit., p. 111.

³⁸ ÁLVAREZ GARDIOL, A. Manual de filosofía del derecho. Op. cit., p. 91.

*natural y son definidos por Hobbes como "el dictado de la recta razón que hay en nosotros, acerca de las cosas que hay que hacer u omitir para la conservación constante de la vida y los miembros"*³⁹. El Estado es para él, una institución colectiva nacida del temor, destinada a reprimir las fuerzas destructoras del hombre. Su meta es proteger a todos contra todos; porque tiene el deber de proteger al individuo, posee el derecho de mandarlo.

De esta manera comprendemos por qué se muestra a Hobbes como un teórico del autoritarismo, por lo cual *"no faltó quien agradeciera que después de Hobbes surgiera en Inglaterra un Locke"*⁴⁰. Sin embargo, Álvarez nos recuerda en su manual que todo el propósito de Hobbes está orientado a probar que la violación de las leyes positivas no puede quebrantarse ni menos aún disculparse bajo pretexto alguno, y así lo declara en su *Leviatán*. La preocupación de Hobbes, que nutre su pensamiento en el nominalismo aprendido en Oxford, es encontrar a través del derecho natural un derecho positivo que cumpla una efectiva función ordenadora y evite el permanente peligro de un retomo al estado de naturaleza y con él a la lucha y la guerra⁴¹.

De tal manera, el derecho positivo debe asegurarnos un orden coactivo que supere por lo menos el caos del estado de naturaleza y ello puede lograrse sólo a través de la fuerza. Hobbes, en su incansable búsqueda de los conceptos básicos de la justicia y del Estado, parte de la esencia misma del ser humano. Negado el supuesto altruismo natural del hombre, caracteriza a éste como un ser belicoso, en una actitud conflictiva contra todos, rapaz y dañino. El orgullo y la vanidad son los motores que mueven las acciones humanas, que necesitan de otros hombres, respecto de quienes deberá hacerse temer o estimar⁴². Estas son las bases esenciales del pacto, que nos permitirán evidenciar un contrato.

³⁹ *Ibíd.*, p. 91.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 92.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 92.

⁴² MARCONE, Julieta. Hobbes: entre el lusnaturalismo y el luspositivismo. Op. cit, pp. 134-136.

1.2.2 Conceptos de contrato y convenio

Cuando una persona transfiere su derecho a otra persona lo hace con el propósito de buscar el bien. Así, pues, el bien en este caso sería el contrato social. Cuando hablamos de derecho hablamos de la libertad de hacer o de no hacer. Entonces, la transferencia mutua de un derecho es lo que se llama contrato, y el contrato se fundamenta por medio del convenio.

¿Qué es el convenio? Hobbes afirma a este respecto:

Uno de los contratantes puede entregar la cosa cumpliendo con su parte del contrato y dejar que el otro cumpla con la suya en un momento posterior determinado, fiándose de él mientras tanto, y entonces el contrato por parte de éste es llamado pacto o convenio”⁴³.

1.2.3 Acerca de los signos contractuales

El lenguaje en Hobbes no es ajeno a su pensamiento político, razón por la cual el lenguaje aporta signos contractuales para mejorar la comunicación entre los sujetos, con el fin de evitar los abusos del lenguaje⁴⁴ que generan malas intenciones entre los hombres, por ejemplo cuando los individuos usan palabras para ofender a sus semejantes. Por consiguiente, hay dos clases de signos contractuales: explícitos e inferidos.

⁴³ *Ibíd.*, p. 133.

⁴⁴ Según Hobbes los abusos del lenguaje son los siguientes: el primero, cuando los hombres se equivocan al dejar constancia de sus pensamientos por culpa de la inconsistencia de significado que dan a sus palabras, estimando como concebido algo que nunca concibieron, y, consecuentemente, engañándose así mismos. El segundo, cuando usan palabras metafóricamente, es decir, en un sentido diferente de aquel al que están ordenadas. Y el tercero, declarando con palabras que lo que ellos dicen es su voluntad, cuando en realidad no lo es.

Los signos explícitos son palabras que se pronuncian con entendimiento de lo que significan; y esas palabras se refieren a los tres tiempos (presente, pasado y futuro). Por ejemplo, doy, concedo, he concedido, quiero que esto sea tuyo, daré, concederé.

Los signos inferidos, en el contrato, son todo aquello que da a entender suficientemente la voluntad del contratante. Por ejemplo, que las palabras de los contratantes sean convincentes y seguras a la hora del contrato para que no se presenten confrontaciones futuras. Hobbes nos comenta acerca de los signos contractuales lo siguiente:

En los contratos, el derecho pasa de uno a otro no sólo cuando las palabras se refieren a un tiempo presente o pasado, sino también cuando se refieren al futuro. Porque todo contrato es una transferencia mutua, o intercambio de derechos; y, por tanto, aquel que promete solamente porque ya ha recibido el beneficio por el que se formuló su promesa, debe ser entendido como si su intención fuese la de transferir su derecho, porque si no hubiese estado conforme con que sus palabras fuesen entendidas de esa manera, el otro no habría cumplido con su parte primero⁴⁵.

De la anterior cita se puede inferir que para Hobbes las palabras no son vacías; ellas aportan contenidos, porque el uso del lenguaje consiste en transferir el discurso mental a un discurso verbal o de igual modo transferir nuestras cadenas de pensamientos a una cadena de palabras. En efecto, en el caso de ser vacías las palabras no hay lugar para hablar acerca de los signos contractuales y menos para que se realice el contrato.

⁴⁵ HOBBS, Thomas. Leviatán. Tomo I. Op. cit., p. 115.

1.2.4 Condiciones del convenio

En el presente apartado mostraremos que existen cinco condiciones que rigen el convenio:

Primero. En este primer punto, Hobbes afirma que es imposible pactar con Dios y menos con los animales. Con Dios, porque se sobreentiende como un ser sobrenatural, omnipotente, perfecto, atemporal. Y con los animales exactamente por la falta de las facultades del lenguaje y de la razón en ellos.

Segundo. Para la realización de un convenio es importante que se respire una confianza mutua entre los hombres, de tal manera que no se presente ninguna confrontación.

Tercero. No hay convenio sino cuando éste se refiere a algo posible y futuro. Y ese algo posible y futuro es el contrato social, que les asegurará un buen porvenir a sus contratantes.

Cuarto. El miedo es una inclinación válida para el convenio. Por ejemplo, si yo convengo pagar un rescate o un servicio a un enemigo para salvar mi vida, estoy obligado a cumplir.

Quinto. Ningún hombre está obligado a acusarse a sí mismo. El estado civil está en la capacidad de juzgarlo y castigarlo: *“porque en el estado natural, donde cada hombre es juez, no hay lugar para la acusación; y en el estado civil, la acusación es seguida por el castigo, el cual al ser ejecutado por la fuerza, no obliga a ningún hombre a resistirse a padecerlo”*⁴⁶.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 118.

1.2.5 Realización del contrato social

Empezaré por considerar que la realización del contrato social en Hobbes está explícita en el capítulo diecisiete del El Leviatán donde dice lo siguiente:

Nombrar a un individuo, o a una asamblea de individuos, que representen a todos, y responsabilizarse cada uno como autor de todo aquello que haga o promueva quien ostenta esa representación en asuntos que afecten la paz y la seguridad comunes; y, consecuentemente, someter sus voluntades a la voluntad de ese representante, y sus juicios respectivos, a su juicio. Esto es algo más que un consentimiento o concordia; es una verdadera unidad de todos en una y la misma persona, unidad a la que se llega mediante un acuerdo de cada hombre con cada hombre, como si cada uno estuviera diciendo al otro: autorizo y concedo el derecho de gobernarme a mí mismo, dando esa autoridad a este hombre o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú también le concedas tu propio derecho de igual manera, y les des esa autoridad en todas sus acciones⁴⁷.

De esta cita, cabe hacer tres consideraciones:

La primera es que, según los términos del contrato, se excluye al soberano como parte del mismo. Los súbditos o los futuros súbditos no pactan con el soberano o asamblea, sino que establecen un acuerdo entre ellos mismos. Este implicará que el soberano no podrá ser acusado de infringimiento en el contrato.

Una segunda anotación es que es necesario subrayar el significado preciso de los términos persona y autor, asunto que Hobbes desarrolla ampliamente en el

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 144.

capítulo XVI, diciendo lo siguiente: “*Una persona es aquella cuyas palabras o acciones son consideradas, o bien como suyas, o bien como representaciones de palabras o acciones de otro hombre o de cualquier otra cosa a la que son verdadera o ficcionalmente atribuidas*”⁴⁸. Es decir, cuando las acciones o palabras son consideradas como suyas, la persona se suele llamar natural, mientras tanto cuando son consideradas como representaciones o acciones de otro sujeto, se puede decir con certeza que es una persona artificial. Por consiguiente, esta persona artificial es el actor, a quien pertenecen esas palabras y acciones. Ahora bien, el autor tiene el derecho a realizar un acto y este acto se manifiesta cuando cada individuo da al soberano una autoridad que viene de cada uno en particular, y el soberano es dueño de todas las acciones si le dan autoridad sin límites.

Por último y tercer lugar, vale decir que el pacto social hobbesiano crea el estado civil gracias a la pluralidad de las voluntades individuales en términos de una multitud de individuos sometidos a una voluntad corporativa, reflejada en el pueblo que es representado por el soberano. También es importante tener en cuenta que tanto el soberano como el súbdito tienen unos derechos; el soberano tiene el derecho a la judicatura, el derecho de hacer la guerra y el derecho de firmar la paz con otros estados. Y al súbdito se le reconoce la plena libertad íntima. De igual modo cabe señalar que la seguridad de los hombres depende netamente de un gobierno⁴⁹ que tenga la fuerza necesaria con el fin de mantener la paz y al mismo tiempo aplicar sanciones a las inclinaciones antisociales innatas en el hombre; es decir, Hobbes identifica el gobierno con la fuerza o como afirma George Sabine interpretando a Hobbes: “*(...) para justificar la fuerza, Hobbes conservó el antiguo artificio de un contrato, aunque tuvo buen cuidado de excluir la idea de que fuese un contrato que obligase al gobernante*”⁵⁰.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 155.

⁴⁹ Para Hobbes puede ser ese tipo de gobierno la monarquía, la aristocracia y la democracia.

⁵⁰ SABINE, George. Historia de la teoría política. México: FCE., 1987, p. 346.

En conclusión, en primera instancia el contrato social en Hobbes parte de una visión hipotética del estado natural donde los hombres se hallaban en una guerra de todos contra todos. Debido a sus pasiones (miedo a la muerte y deseo del disfrute a largo plazo de su bienestar) y mediante el uso de la razón, ellos sintieron la necesidad de ceder su persona a un poder común como es el Estado civil representado por el soberano que les brindara la seguridad y la paz a sus fieles contratantes. Y en segunda instancia, para la realización del contrato existen unos aspectos de suma importancia como las condiciones del convenio, los signos contractuales y la superación del estado natural.

Dicha superación del *estado natural*, se logra de tal forma, como lo decíamos en la introducción de este capítulo, a través de una revisión de los conceptos de estado natural y contrato social en Hobbes, si bien, estos conceptos no permiten hablar de sociedad civil expresamente, si permiten proponer una piedra angular en los albores de la modernidad, de lo que la teoría democrática entiende por sociedad civil, a sabiendas que a esta, como nos lo dicen Cohen y Arato, sólo le interesa la economía y el estado y someramente estos aspectos se ven en nuestro autor. O quizá, como lo expresará el profesor Raúl Hernández, al decir que tratar el tema de sociedad civil y estado es delicado, y que al tratar los problemas de la sociedad civil en su primera versión, esto es, al interior de la filosofía del derecho, es difícil manejarlo sin referirlo al Estado⁵¹ como nos lo presenta Hobbes en la construcción de la superación del estado natural. Donde es fácil, empezar a concluir que ya hay una concepción de Estado y por ende, así mismo la incipiente formulación del concepto de sociedad civil en Hobbes como Hernández lo analiza en su obra.

⁵¹ HERNÁNDEZ VEGA, Raúl. La idea de sociedad civil en Hegel. Op. Cit., p. 46.

2. ESTADO NATURAL Y SOCIEDAD CIVIL EN ROUSSEAU

Como ya hemos tratado en orden histórico a Hobbes⁵² en el primer capítulo de éste escrito, en el segundo vamos a seguir la línea histórica y vamos a tratar a Rousseau⁵³, donde abordaremos el concepto de Estado natural y sociedad civil en su obra el Contrato social y Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres, las cuales nos permitirán responder a la pregunta de ¿cómo se logra la superación del estado natural en el autor mencionado? Para tal labor, estudiaremos los conceptos de estado natural y contrato social. Rousseau, con relación al estado natural expondrá en el hombre natural en tres dimensiones: la física, la moral y la metafísica. Así mismo, también referirá en el estado natural el tránsito del hombre primitivo a la sociedad fraudulenta, que será restaurada por el contrato social. De esta manera, en el concepto de contrato se expondrán los siguientes acápites: ¿cuál es el papel que juega la razón en el Estado?, acerca de la voluntad general y, por último, la realización propia del contrato que crea una verdadera sociedad que se refleja en un cuerpo organizado donde cada parte es solidaria con el todo y recíprocamente. De esta manera como ya lo expresábamos en el primer capítulo, aunque en Hobbes no hay formulación expresa del término sociedad civil, caso contrario será Rousseau quien en la formulación del contrato social, la referirá expresamente y se preguntará ¿cómo se puede perfeccionar a dicha sociedad civil? Respondiendo a la superación del estado natural del hombre y propiciando los orígenes de la sociedad civil como concepto y categoría que ocupa este trabajo. Veamos.

2.1 EL ESTADO NATURAL

En la presente parte se mostrará la forma como Rousseau construye su comprensión Contractualista de la *vida civil*. Para ello se reconstruirá su idea de

⁵² 1588-1679. (Leviatán: 1651).

⁵³ 1712-1778. (Contrato social: 1762).

estado natural desarrollada principalmente por el filósofo en su libro *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, en donde divide el estado natural en tres ejes: El hombre en su dimensión física, el hombre en su dimensión moral y el hombre en su dimensión metafísica. Además, se mostrará su idea de sociedad fraudulenta que es la que, según Rousseau, induce al hombre natural de malos vicios⁵⁴.

2.1.1 El hombre en su dimensión física

Para Rousseau el hombre primitivo, desde su dimensión física, es un ser indefenso, inofensivo, tímido, que se contextualiza en la máxima de un hombre inocente como sería Emilio, y nos lo recuerda al inicio de su obra sobre la Educación: “*Todo está bien al salir de manos del autor de la naturaleza*”⁵⁵, dotado de la majestuosa simplicidad que le dotó su autor⁵⁶. Y no sólo posee estas características sino que está reducido a las solas sensaciones, porque el percibir y el sentir es común a todos los animales como nos lo continúa diciendo en la educación de Emilio:

*Esta es propiamente la época primera de su vida. Antes no es más de lo que era en el vientre de su madre; no tiene idea ni afecto alguno; apenas tiene sensaciones; ni aun siente su propia existencia. Vivi, et est vit ce nescius ipse suce*⁵⁷.

⁵⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Buenos Aires: Losada, 2008, p. 111.

⁵⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *El Emilio o la Educación*. Traducción Ricardo Viñas. Argentina: Educar, 2007, p. 8 [en línea] <http://www.educ.ar/educar/site/educar/emilio-o-la-educacion.html>. Consultado el 2011/10/13.

⁵⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Quinta Edición. Madrid: Tecnos, 2005, p. 110.

⁵⁷ Citado en: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emilio o de la educación*. El texto latino se traduce como: *Vive, y no sabe él mismo si está en vida*. La cursiva es mía. OVID. *Trist.*, lib. I., p. 66.

Aquí conviene detenerse un momento a fin de explicar las características anotadas. Comencemos con lo *inofensivo*. Afortunadamente, el sujeto no posee inclinaciones negativas y perjudiciales en su espíritu como lo refleja el claro ejemplo de Emilio modelo de hombre educado.

No gusta Emilio de ruidos ni de disputas, no sólo entre los hombres⁵⁸, sino tampoco entre los animales. Nunca azuza dos perros para que riñan, ni hace que un perro corra tras un gato. Este espíritu pacífico es efecto de su educación, que no habiendo: dado pábulo al amor propio y a una opinión de sí mismo, le ha impedido que buscase sus delicias en la dominación y en la desdicha ajena. Padece cuando ve padecer, que es un efecto natural⁵⁹.

Esto significa que la envidia, el deseo de poder y el rencor en este plano, no son naturales en él. Como nos lo refiere Álvarez Gardiol en su texto, quien nos aclara acerca de la descripción del estado que 85 años atrás de la obra de Rousseau, Spinoza declara en su Tratado Político lo mismo que nuestro autor.

⁵⁸ Aclaración expresa que hace Rousseau en el texto señalado. Citado en: ROUSSEAU, Jean-Jacques. Emilio o de la educación. Op. cit., p. 335. Pero si le provocan a riña, ¿cómo se habrá de conducir? Respondo que nunca tendrá disputas, ni dará margen para que con él las tengan. Pero finalmente, proseguirán, ¿quién está libre de un mentís o de una bofetada de un mal criado, de un borracho, o de un tunante, que por tener la satisfacción de quitar a uno la vida, le quita primero la honra? Eso es otra cosa: el honor de los ciudadanos no ha de estar a merced de un mal criado, de un borracho, ni de un bribón, y es tan imposible preservarse de semejante desmán, como de que le caiga encima una teja. Una bofetada, un mentís recibido y aguantado, producen efectos civiles que la prudencia no puede precaver, y de que no puede resarcir al agraviado tribunal ninguno; entonces la insuficiencia de las leyes le restituye su independencia; es el único magistrado, el único juez entre el ofensor y él, el único intérprete y ministro de la ley natural; se debe justicia, y él solo puede hacérsela; y no hay en la tierra gobierno ninguno tan desatinado que, por hacérsela él, le castigue en este caso. No digo que deba desafiarse, que es una extravagancia; digo, sí que se debe justicia, y que es el único dispensador de ella. Sin tanta inútil pragmática contra los duelos, si fuera soberano, yo respondo que no se daría nunca una bofetada ni un mentís en mis Estados, y eso por medio muy sencillo en que no se meterían los tribunales. Sea como fuere, Emilio sabe la justicia que se debe a sí propio en este caso y el ejemplo que debe a la seguridad de las personas de honor. No pende del hombre de más entereza estorbar que le insulten; pero si pende de él que no se vayan alabando mucho tiempo de haberle insultado.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 335.

La coincidencia teórica estaría en la descripción del estado pre-legal de naturaleza, respecto del hombre radica, en que el derecho de un individuo se extiende hasta donde llega su poder. Así, el odio, la envidia y la guerra son las características de ese estado natural que el hombre debe intentar superar. El poder de la razón lleva a los hombres a abandonar ese estado de naturaleza y a constituir un estado que ordene sus vidas de modo racional y pacífico, otorgándoles a cambio de autoridad, paz y seguridad⁶⁰.

En lo tocante a la indefensión conviene precisar que no tiene las herramientas y armas sofisticadas para su seguridad y defensa. Cabe señalar que el hombre hasta ahora en este estado natural depende únicamente de sus habilidades físicas y su uso; como nos lo indica a continuación Rousseau.

Siendo el cuerpo del hombre salvaje el único instrumento que conoce, lo emplea para diversos usos de los que los nuestros son incapaces por falta de ejercicio; es nuestra industria la que nos arrebató la fuerza y la agilidad que la necesidad le obliga a adquirir⁶¹.

Y no es mera coincidencia que Rousseau menosprecie el potencial fisiológico del hombre civilizado, porque cree que éste sin sus máquinas y *técnica* difícilmente sobrepasa al hombre salvaje⁶², es más cree que solo se reconocerán las bondades y diferencias del *cuerpo del hombre salvaje* respecto del hombre civilizado en una lucha desnuda y desarmada donde solo se tengan a disposición las propias fuerzas, y se evidencie la ventaja que da estar siempre listo para

⁶⁰ ÁLVAREZ GARDIOL, A. Manual de filosofía del derecho. Segunda Edición. Buenos Aires: Astrea Editorial. 1979, p. 94.

⁶¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos. Op. cit., p. 123.

⁶² *Ibíd.*, p. 124.

cualquier acontecimiento y de llevarse, por así decirlo, todo entero siempre con uno mismo, como nos lo precisará el autor.

Todos los conocimientos que exigen reflexión, todos los que se adquieren sólo mediante el encadenamiento de ideas y se perfeccionan tan sólo sucesivamente, parecen completamente fuera de la escena del hombre salvaje, falto de comunicación con sus semejantes, es decir, falto de instrumento que sirve a esta comunicación y de las exigencias que la tornan necesaria. Sin saber y sin industria se limitan a saltar, correr, batirse, lanzar una piedra, escalar un árbol. Pero si se sabe tan sólo eso, en revancha lo sabe mejor que nosotros que no lo necesitamos como él; y como eso depende tan sólo del ejercicio del cuerpo y no es susceptible de comunicación alguna ni de ningún progreso entre un individuo y otro, el primer hombre pudo ser tan hábil como sus últimos descendientes⁶³.

Lo anterior se refuerza si se tiene en cuenta una cualidad natural que Rousseau pone en el hombre primitivo, a saber: la timidez. Acerca de ella, Rousseau nos dice:

Cumberland⁶⁴ y Pufendorf lo aseguran también, que nada hay más tímido que el hombre en estado de naturaleza, y está siempre temblando y dispuesto a huir al menor ruido que oiga, al menor movimiento que perciba. Esto puede valer para los objetos que no conoce; no dudo que se haya asustado por todos los nuevos espectáculos que se le ofrecían todas las veces en las que no podía

⁶³ *Ibíd.*, p. 210.

⁶⁴ “R. Cumberland (1632 - 1718), uno de los llamados “platónicos de Cambridge”, autor de un escrito contra Hobbes titulado *De Legibus naturae Disquisitio philosophica* (1672), obra asimismo traducida por J. Barbeyrac”. Citado en: PINTOR RAMOS, Antonio. “Estudio preliminar” en ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos. Op. cit., p. 124.

distinguir el bien y el mal físicos que debía esperar ni medir sus fuerzas con los peligros a correr⁶⁵.

Pero lo anterior no significa que el hombre salvaje no pueda superar esta timidez y proponerse como un ser con capacidad de adaptación a lo que el medio le provee como un siglo más tarde lo dirá Darwin en su famoso texto sobre *el origen de las especies*.

Por otra parte, teniendo presente que todos los seres orgánicos se esfuerzan en aumentar en gran proporción, y por apoderarse de todo lugar desocupado o menos bien ocupado en la economía de la naturaleza, podemos entender que es completamente posible para la elección natural adaptar gradualmente a un ser a una situación dada, en la cual serían superfluos o inútiles algunos órganos, en cuyo caso habría retroceso en la escala de la organización⁶⁶.

Al respecto un siglo antes lo mismo afirmarí­a Rousseau pensando en cómo superar el estado de timidez del hombre salvaje, propondrá su capacidad de co-adaptación y acostumb­ramiento para superar el estado de temor inscrito en su naturaleza:

Pero viviendo el hombre salvaje dispersado entre los animales y encontrándose desde temprana edad en el caso de medir sus fuerzas con ellos, establece pronto la comparación y sintiendo que los sobrepuja en habilidad más de lo que ellos exceden en fuerza, se acostumbra a no temerles⁶⁷.

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 124.

⁶⁶ DARWIN, Charles. *El origen de las especies por medio de la selección natural*. Introducción de Francisco J. Ayala. Biblioteca Darwiniana. México: UNAM. 2009, pp. 33-34.

⁶⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. *Op. cit.*, p. 112.

Por otro lado, esta es una posición contraria a la planteada por Hobbes, como ya se afirmaba en el capítulo pasado, que concibe al hombre como un ser intrépido por naturaleza el cual no busca otra cosa que atacar y combatir⁶⁸.

Así, aunque no les tema a los animales y otros fenómenos, también se angustia por las enfermedades naturales, por la vejez y las dolencias de toda clase. Incluso, el amor no existe como tal sino el deseo sexual, con la determinación biológica por la procreación para la conservación y supervivencia de la especie, ratificando que en este caso el hombre tiene el mismo impulso sexual que el de los animales.

Así lo ha instituido desde luego la naturaleza que todo lo encamina a lo mejor, y que no le da inmediatamente más deseos que los necesarios para su conservación y las facultades que bastan para satisfacerlos; todas las demás las ha puesto como de reserva en lo interior del alma, para que cuando fuere necesario se vayan desarrollando. Sólo en este estado primitivo se encuentra el equilibrio del deseo y la posibilidad de satisfacerle, y no es infeliz el hombre⁶⁹.

En conclusión el hombre en su dimensión física solamente se limita a sus necesidades fisiológicas y a vivir tranquilo en su entorno natural. Pues cuanto más inmediato a su natural condición se ha quedado el hombre, menor es la diferencia de sus facultades y deseos, y por consiguiente está menos distante de ser feliz. Nunca es menos miserable que cuando parece privado de todo porque no se cifra la miseria en la privación de las cosas, sino en la necesidad que se siente de ellas⁷⁰.

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 124.

⁶⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. Emilio o de la educación. Op. cit., p. 72.

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 73.

2.1.2 El hombre en su dimensión moral

Atengámonos ahora a la dimensión moral. Para Rousseau el hombre en sus actos no está gobernado por mecanismos de la naturaleza. La libertad le concede tomar sus propias decisiones y ser responsable de ellas. Algo que no ocurre con los animales que son seres instintivos. Rousseau nos dice:

La naturaleza ordena a todos los animales y la bestia obedece. El hombre experimenta la impresión, pero se reconoce libre de ceder o de resistir, siendo especialmente en la conciencia de esa libertad que se manifiesta la espiritualidad de su alma, pues la física explica en parte el mecanismo de los sentidos y la formación de las ideas, pero dentro de la facultad de querer o mejor dicho de escoger, no encontrándose en el sentimiento de esta facultad, sino actos puramente espirituales que están fuera de las leyes de la mecánica⁷¹.

Pero, al respecto, hay que hacer una aclaración: ésta no es la libertad⁷² que define Rousseau contra los abusos que cometen los gobernantes con sus súbditos. En pocas palabras, no es aquella libertad ideal inspirada por los franceses en la *Revolución de 1789*⁷³. Es una libertad que permite diferenciar al hombre de la

⁷¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. Emilio o de la educación. Op. cit., p. 116.

⁷² Es pertinente aclarar que aunque presentamos un concepto físico de libertad, Rousseau tiene claro la interpretación del concepto de libertad en otras perspectivas de orden moral, que serán más determinantes para un proceso como la Revolución francesa, así nos lo recuerda en su sexto paseo, del texto *Sueños de un paseante solitario*: "Jamás he creído que la libertad del hombre consistiera en hacer lo que quiere, sino más bien en no hacer nunca lo que no quiere; y ésa es la que siempre he reclamado, con frecuencia conservado, y por la que he constituido el mayor escándalo para mis contemporáneos. Porque para ellos, activos, bulliciosos, ambiciosos, que detestan la libertad en los demás y no la quieren para sí mismos, con tal de hacer alguna vez su voluntad, o más bien de dominar la del otro, se molestan toda su vida en hacer lo que les repugna y no omiten nada servil para luego mandar. ROUSSEAU, Jean Jacques. Sueños de un paseante solitario. Madrid: Alianza, 2008, p. 37.

⁷³ La Ilustración, fuente intelectual de la Revolución Francesa, definió la libertad como un derecho natural del hombre a actuar sin interferencias de ninguna clase, al tiempo que estableció la necesidad de limitaciones a la libertad para con ello procurar la existencia de una organización social propia. Enterrada la teoría del origen divino del poder real, las nuevas teorías ponían el

bestia y esta libertad le brinda la posibilidad al individuo para que viva feliz y libre en el estado natural, capaz de satisfacer sus necesidades de nutrición, reproducción y descanso.

Despojando a este ser así constituido de todos los dones sobrenaturales que haya podido recibir y de todas las facultades artificiales que no ha podido adquirir sino mediando largos progresos; considerándole, en una palabra, tal como ha debido salir de manos de la naturaleza, veo un animal menos fuerte que unos, menos ágil que otros, pero, en conjunto, el más ventajosamente organizado de todos; le veo saciándose bajo una encina, aplacando su sed en el primer arroyo y hallando su lecho al pie del mismo árbol que lo ha proporcionado el alimento; he ahí sus necesidades satisfechas⁷⁴.

Además, él posee un sentimiento natural como la piedad⁷⁵ que lo categoriza como un ser bondadoso, porque: *“por este sentimiento logra identificarse con el sentimiento del otro, como resultado de las vicisitudes propias del estado natural”⁷⁶*. De la misma manera piensa Mandeville quien ha comprendido perfectamente que los hombres, con toda su moral, hubieran sido siempre unos

fundamento del poder en el pueblo, y destacaban que la tiranía comienza cuando, ignorando esa procedencia, se violan los derechos individuales. En la Revolución Francesa se encuentra el origen ideológico de la Declaración de los Derechos del hombre y del ciudadano, que sirvió como modelo para la mayoría de las declaraciones sobre la libertad adoptadas por los Estados europeos del siglo XIX. BERTRAM, Christopher. “Jean Jacques Rousseau”. Enciclopedia en línea de la Univesidad de Stanford. Stanford, 2010. [En línea]

<http://plato.stanford.edu/entries/rousseau/> Consultado 12-06-2011.

⁷⁴ Rousseau, Jean-Jacques. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos. Op. cit. P. 122.

⁷⁵ Al respecto Rousseau nos aclara el sentimiento de piedad en la obra sobre la Educación: “La imaginación más nos hace poner en lugar de miserable que de hombre feliz, y sentimos que el primero de estos nos atañe más de cerca que el último. Dulce es la piedad, porque sustituyéndonos al que padece, sentimos, no obstante, la satisfacción de no padecer como él; y amarga la envidia, porque la presencia de un hombre feliz, lejos de subrogar al envidioso en su jugar, le causa el desconsuelo de no verse en él. El uno parece que nos exime de los males que sufre, y el otra que nos priva de los bienes que disfruta.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. Emilio o de la educación. Op. cit., p. 290.

⁷⁶ VELEZ, Marco Antonio. El neocontractualismo de Jhon Rawls. Universidad de Antioquia. Instituto de Filosofía. Medellín. 1995, p. 125.

monstruos si la naturaleza no les hubiese dado la piedad en apoyo de la razón; pero lo que él no ha visto es que de esta sola cualidad se deriven todas las virtudes sociales que pretende negar a los hombres⁷⁷.

De esta forma, la libertad que concibe Rousseau en el estado natural hace referencia a que el hombre en su condición primordial puede controlar y equilibrar con satisfacción todas sus necesidades físicas y convivir sanamente con los otros gracias al sentimiento de piedad.

2.1.3 El hombre en su dimensión metafísica

Frente al ámbito metafísico Rousseau nos indica que el hombre natural no posee las facultades de la razón ni del lenguaje, como éstas se conciben en el hombre civilizado, por dos motivos:

Primero, porque el conocimiento del hombre primitivo es puramente sensible y sólo puede conocer y desear las cosas que se hallan en el medio natural. Por ejemplo, conoce los deseos como la comida, la mujer y el reposo. En caso de que el hombre natural empleara la razón o el arte de pensar como lo sugieren los filósofos, quizás pensaría en su porvenir y tendría todas las cosas de una sociedad artificial. Sin embargo, como no es un ser de razón sino de sensaciones, solamente vive en el presente como nos lo asegura nuestro autor:

Pregunto si alguna vez se ha oído decir que un salvaje en libertad hubiera tan sólo pensado en quejarse de la vida o en darse muerte. Júzguese, pues, con menos orgullo de qué lado se halla la verdadera miseria. Al contrario: nada habría sido más miserable que el hombre salvaje deslumbrado por los conocimientos, atormentado por las

⁷⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos. Estudio preliminar de Antonio Pintor Ramos. Quinta Edición. Madrid: Tecnos. 2005, p. 151.

*pasiones y razonando sobre un estado diferente al suyo. Por una sapientísima providencia, las facultades que poseía en potencia no debían desarrollarse sino en las ocasiones de ejercerlas, a fin de que no fueran para él ni superfluas ni onerosas antes de tiempo, ni tardías e inútiles en caso necesario. Tenía en su solo instinto cuanto necesitaba para vivir en el estado natural; en la razón cultivada sólo tiene lo que necesita para vivir en sociedad*⁷⁸.

Segundo, el hombre primitivo posee un lenguaje enérgico y universal como suele suceder con el grito de la naturaleza. Rousseau al respecto nos indica lo siguiente:

*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. Como este grito no era arrancado más que por una especie de instinto en las ocasiones apremiantes, para implorar auxilio en los grandes peligros o alivio en los males violentos, no era de mucho uso en el curso ordinario de la vida en la que reinan sentimientos más moderados*⁷⁹.

En consecuencia, el hombre natural no va a emplear signos instituidos a través del lenguaje cuando no tiene uso de razón para representar simbólicamente la realidad. El hombre primitivo sólo conoce sensaciones y de vez en cuando expresa el grito de la naturaleza dependiendo de las circunstancias como nos lo plantea el autor a continuación.

Fácil es comprender que semejantes relaciones no exigían un lenguaje mucho más refinado que el de las cornejas o los monos que se agrupan poco más o menos del mismo modo. Durante mucho tiempo sólo

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 146.

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 140.

debieron de componer el lenguaje universal gritos inarticulados, muchos gestos y algunos ruidos imitativos; unidos a esto en cada región algunos sonidos articulados y convencionales, cuyo origen, como ya he dicho, no es muy fácil de explicar, se tienen las lenguas particulares, pero elementales, imperfectas, semejantes aproximadamente a las que aún tienen diferentes naciones salvajes de hoy día⁸⁰.

En conclusión, Rousseau parte de una visión hipotética del estado natural, mostrando cómo, a través de este estado, se puede mejorar al individuo para que se acondicione a un nuevo estado civil, bajo el brillo y la perfección en busca del bien común, como lo veremos en el contrato social.

2.1.4 Acerca del origen de la sociedad

Antes de presentar cómo se originan la supuesta sociedad y la desigualdad entre los hombres, es importante señalar que, para Rousseau, hay dos causas que conllevan al hombre a alejarse de su condición natural: la perfectibilidad y el miedo a la muerte. ¿Qué es la perfectibilidad? Rousseau nos indica:

Esta facultad distintiva y casi ilimitada es el origen de todas las desgracias del hombre, que es ella la que le aleja a fuerza de tiempo de ese estado primitivo en el cual deslizábanse sus días tranquilo e inocente; que es ella la que, haciendo brotar con el transcurso de los siglos sus luces y sus errores, sus vicios y sus virtudes, lo convierte a la larga en tirano de sí mismo⁸¹ y de la naturaleza⁸².

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 165.

⁸¹ Cf. Anexo 1. Es una nota original del texto de Rousseau la cual considero pertinente para el desarrollo del tema, la cual presento como anexo por su extensión.

⁸² ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos. Op. cit., p. 133.

En efecto, la perfectibilidad es una mera apariencia, que desafortunadamente se le concedió al hombre primitivo por otorgarle conocimiento y progreso. Por lo tanto, la perfectibilidad conlleva al hombre primitivo a un sistema individualista o, mejor, lo entorpece en la era de la propiedad privada⁸³.

Por otro lado, en lo que concierne a la muerte, aunque el hombre no tenga la menor idea de lo que es la muerte⁸⁴, sí le teme al dolor y a la forma cómo va a morir. Así nos lo plantea el autor al revisar el tema en la persona de Emilio.

Lejos de poner esmero en precaver que Emilio se haga mal, sentirla mucho que no se lo hiciera nunca y creciera sin experimentar el dolor. Padecer es lo primero que debe aprender y lo que más necesitará saber. Aunque sea el niño pequeño y débil, puede tomar sin riesgo tan importantes lecciones. Si cae al suelo no se romperá una pierna; si se pega con un palo, no se romperá un brazo; si coge una navaja por el filo, no apretará mucho y no será muy honda la cortadura. No sé que nunca un niño a quien dejen suelto se haya muerto, estropeado o hecho un mal grave, si no queda expuesto imprudentemente a que

⁸³ Cf. Anexo 1. La crítica al concepto de perfectibilidad que hace Rousseau es una crítica al pensamiento moderno-ilustrado, en cuanto que esta característica se postulaba, desde el renacimiento, como una de las mejores y más importantes en el proceso de progreso de la humanidad. Esta característica que critica abiertamente Rousseau y le da un acento de negatividad sobre el mundo moderno se podrán encontrar más ampliamente explicada, en qué consiste, por el mismo autor en la nota número 28 del presente trabajo, anteriormente referida.

⁸⁴ El autor es consciente de lo desconocido y sagrado del concepto muerte, pero así mismo acude a la figura de lo poético que vive en los sueños de un caminante solitario y se atreve a decir algunas observaciones sobre el tema. Cuando un silencio absoluto conduce a la tristeza. Ofrece una imagen de la muerte. Se hace necesario entonces el auxilio de una imaginación risueña, y se presenta con bastante naturalidad en aquéllos a quienes el cielo ha agraciado. El movimiento que no viene de fuera se opera a la sazón en nuestros adentros. El reposo es menor, cierto, pero también es más agradable cuando livianas y dulces ideas, sin agitar lo hondo del alma, no hacen por así decir sino rozar su superficie. Con muy poco basta para acordarse de sí mismo olvidando todos los males. Esta especie de ensoñación puede sentirse allá donde puede estarse tranquilo, y a menudo he pensado que en la Bastilla, e incluso en una mazmorra en la que ningún objeto hubiere saltado a mi vista, habría podido soñar aún agradablemente. ROUSSEAU, Jean Jacques. Sueños de un paseante solitario. Madrid: Alianza, 2008, p. 37.

*caiga de un sitio alto, o solo junto a la lumbre, o que tenga a mano instrumentos peligrosos*⁸⁵.

En efecto, este dolor lo persuade para que indague lo que es la idea de la muerte, de tal manera que él siempre estará atormentado en el estado natural por esta idea. Por ende se verá obligado a encontrar otra nueva forma de vida como es la sociedad artificial, donde comprenderá que la muerte es el fin de la vida. De tal forma perfectibilidad y muerte se presentan como las condiciones de alejamiento de la condición natural y su camino de acercamiento a su condición ilustrada, guiada por su mayoría de edad en la luz de la razón de la cual Rousseau considerará nacen continuamente más calamidades reales que ventajas.

Después de revisar las condiciones de alejamiento de un estado natural, ahora si podemos ir entrando en el asunto del origen de la sociedad, pues, en la segunda parte del Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres, Rousseau inicia afirmando lo siguiente:

*El primero que, habiendo cercado un terreno, se le ocurrió decir: Esto es mío, y encontró gentes lo bastante simples para creerlo, ése fue el verdadero fundador de la sociedad*⁸⁶ *civil*⁸⁷.

De tal forma, para Rousseau la propiedad privada⁸⁸ es ilegítima, desde el inicio mismo es un robo. Entonces, la propiedad no es algo natural al hombre es más

⁸⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. Emilio o de la educación. Op. cit., p. 68.

⁸⁶ Compárase la presente cita con el texto de Pascal: "Este perro es mío, dicen esos pobres niños. Ese es mi puesto al sol. He ahí el comienzo y la imagen de la usurpación de toda la tierra." *Pensées*, n.º 295 (Ed. Brunschvicg). Citado en: ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos. Estudio preliminar de Antonio Pintor Ramos. Quinta Edición. Madrid: Tecnos. 2005, p. 161.

⁸⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos. Op. cit., p. 161.

⁸⁸ Locke presta enorme atención al tema de la propiedad y elabora su célebre teoría para explicar su origen y valor, para algunos una apología de la moral burguesa y capitalista, influyendo en teóricos posteriores como Adam Smith, David Ricardo y Karl Marx. Para abstraer a los

bien un abuso de unos hombres a otros (gentes bastante sencillas, tontas, ingenuas). O sea, la propiedad privada no es nada bueno por naturaleza como lo afirmarían los burgueses sino un acto de robo y de abuso, esto va a calar mucho en Marx, por ejemplo. Es más, la justicia nace enmascarada de injuria debido a las irregularidades sociales que suceden entre los hombres, como es la desigualdad. El derecho natural se desvanece frente al derecho positivo. Este derecho positivo consolida al Estado; luego el Estado es más importante que el individuo, y el individuo pierde totalmente su libertad. Ahora bien, la sociedad ya está supuestamente organizada; los hombres piensan en la industria; la humanidad avanza y crece en todos los aspectos pero con el dominio de las voluntades particulares. Sin embargo, ¿qué es lo que genera la civilización? Responde Rousseau:

La sociedad naciente dio lugar al más horrible estado de guerra, y el género humano, envilecido y desolado, no pudiendo volver sobre sus pasos, ni renunciar a las desgraciadas adquisiciones hechas, y

gobernantes de cualquier intromisión en la propiedad privada, Locke afirmaba que ésta precede al establecimiento de la sociedad política o gobierno, y su empeño estuvo puesto en demostrar que los hombres pueden convertirse en propietarios “sin necesidad de un pacto explícito de cuantos comparten dicha posesión [común otorgada por Dios]” (II, 25). Todo era común originalmente. “Dios entregó al género humano la naturaleza como su propiedad, para que fuera compartida por toda la humanidad” (II, 25) y para poder cumplir con la ley natural de la auto-preservación. Pero aunque todo pertenezca a los hombres en común, “cada hombre es propietario de su propia persona [...], el trabajo de su cuerpo y la labor de sus manos”, y si toma algo “y lo cambia del estado en que lo dejó la naturaleza, ha mezclado su trabajo con él y le ha añadido algo que le pertenece [... y] lo convierte en propiedad suya [...] que lo excluye del derecho común de los demás hombres [...] siempre que de esa cosa quede una cantidad suficiente y de la misma calidad para que la compartan los demás” (II, 27). Vale decir, el único título para poseer algo es el trabajo, ya que “aquello que inicia la propiedad es, precisamente, el acto de sacar algo del estado en que la naturaleza lo dejó”. Por ello, “el trabajo que me tomé en hacerlas salir del estado comunal en que se encontraban ha fijado en ellas mi propiedad” (II, 28). Es como un plato servido para todos, lo que yo me sirvo a mí mismo es mío y me pertenece, en palabras de Locke: “Aunque el agua que mana de la fuente es de todos, sin embargo nadie pondrá en duda que la que está en la jarra es de aquél que se molestó en llenarla” (II, 29): Várnagy. BORON, Atilio A. La Filosofía Política Moderna. De Hobbes a Marx. Buenos Aires: CLACSO, 2000, pp. 15 -16.

*trabajando solamente en vergüenza suya, a causa del abuso de las facultades que le honran, se colocó al borde de su propia ruina*⁸⁹.

O sea, lo que causa la ruina para Rousseau es el movimiento contrario al de Hobbes. Es decir, es la civilización lo que causa la ruina del hombre, es su perfectibilidad, su racionalidad lo que lo arruina. No el estado de naturaleza. Aquí en esta tesis, que deja traducir su oposición al superficial optimismo de la Enciclopedia, no cree en el esclarecedor y vivificante poder *de* la ciencia, sino que sostiene que la civilización no ha hecho más que adherir impurezas al ser humano, corrompiendo en vez *de* depurar las costumbres originales. Rousseau no intenta, por tanto -como algunos comentaristas han pretendido-, *el* retorno incondicionado a la naturaleza, sino que la idea de “naturaleza” funciona como hipótesis regulativa, a partir *de* la cual es necesario referir cualquier consideración *de* tipo social o moral.

No es, pues, una ética naturalista, que abjure de la cultura y persiga un retomo a un estado originario perfecto, anterior a la constitución *de* la sociedad, sino que la naturaleza es un *mero* punto de referencia racional, a partir del cual es posible fundar una consideración ética.

Necesaria consecuencia de esta distinción es el examen que realiza y la distinción que establece entre los poderes de hecho apoyados en la mera facticidad, cuyo principal soporte es la mayor dosis de fuerza que posee quien los ejerce, respecto de la que tienen los individuos a los que se imponen, de los poderes legítimos.

La legitimidad del poder no puede estar fundada en la fuerza, ya que la fuerza no produce derecho. Tampoco puede surgir de su concordancia con el derecho

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 137.

positivo, ya que Rousseau no se mueve en el plano de la positividad normativa. Pero esto será tema de otro asunto que acá no vamos a resolver⁹⁰.

Por otra parte, Luis Villoro argumenta con respecto a Rousseau lo siguiente: “la asociación política es, para cada sujeto, un medio para satisfacer su interés; luego, los otros sujetos, que intervienen en el convenio, son vistos como medios”⁹¹. Es así como Rousseau nos muestra claramente las críticas severas a la sociedad de su tiempo y la génesis de la misma.

En conclusión, cuando los hombres por primera vez se asocian, el esperado resultado que nos comenta Rousseau es ampliamente negativo. La sociedad civil no convence en su organismo político y social, pues reinan las voluntades particulares que generan un ambiente de jerarquía social entre los mismos hombres, de desigualdades, pérdida de la virtud, reinado de los vicios e infelicidad y falta de libertad. Este es el primer pacto social, que es fraudulento y por eso se piensa uno nuevo.

2.2 EL CONTRATO SOCIAL

Tenemos, en consecuencia, que la sociedad civil presenta varios vicios tales como la desigualdad, la opresión de la libertad, la esclavitud, etc. Cabe preguntar ¿cómo se puede perfeccionar dicha sociedad? Al margen de esta pregunta, ese es el objetivo del contrato social en Rousseau.

La idea del contrato contiene varios aspectos que vamos a considerar a continuación, ellos son: El papel de la razón en el contrato social, acerca de la voluntad general y la realización del contrato social.

⁹⁰ ÁLVAREZ GARDIOL, A. Manual de filosofía del derecho. Op. cit., p. 116.

⁹¹ VILLORO, Luis. El poder y el valor. Fundamento de una ética política. México: FCE., 1997, p. 19.

2.2.1 El papel de la razón en el Contrato Social

Es necesario recalcar que la razón que justifica el pacto social no es de carácter cognitivo como solía suceder con los filósofos racionalistas del siglo XVII. La razón, para Rousseau, se proyecta con el fin de que los hombres se unan sin la intervención de factores artificiales, para prevenirse de la primera asociación política, que en consecuencia generó entre los hombres un desastre humanitario y social.

Como afirma Ciro Roldán Jaramillo, ese es el fundamento de su nueva antropología, contraria a la cartesiana, basada no en la razón sino en la pasión sensible, puesto que el hombre no es un animal racional sino un animal sensible. De este modo, no debe hablarse de un *cogito ergo sum* sino mejor de un *senso ergo sum*, puesto que la primera certeza con la que tropezamos en la vida, según Rousseau, es que sentimos, y de allí podemos inferir inmediatamente que existimos. Descartes nos dice que lo único de lo que no podemos dudar es de que estamos dudando y si dudamos pensamos. Luego de ese acto del pensamiento se sigue la consecuencia de que somos existentes. Rousseau, por su parte, señala que los hombres solamente se hacen conscientes de su existencia cuando se sienten parte de la naturaleza, lo cual significa, para ellos, percibirse como parte de un conjunto de semejantes. "Existo, he ahí la primera verdad con que tropiezo y a la que me veo forzado a asentir. ¿Tengo un sentimiento propio de mis existencias o no la siento sino en mis sensaciones? Esta es mi primera duda que resulta imposible de resolver".

Lejos, pues, de convertir a las pasiones o sentimientos en simples atributos de un yo que las somete a un mismo rasero racional desde el que tienen valor como operaciones propias, o representaciones puras del pensamiento, Rousseau encontró que esas operaciones del alma piensan en mí, o sea, que existe un él que se piensa en mí y me hace dudar en primer lugar de que soy yo el que piensa.

Una preciosa cita de Levi-Strauss condensa tal cuestionamiento y da su propio giro:

Al ¿qué sé yo? de Montaigne, Descartes creyó poder contestar que yo sé que soy, puesto que pienso; a lo que replica Rousseau con un "¿qué soy yo?" sin respuesta cierta, tanto más cuanto que el interrogante supone que se haya encontrada esta otra pregunta más esencial: ¿soy?; y que la experiencia íntima no proporciona otra cosa que ese él descubierto y explorado lúcidamente por Rousseau⁹².

Así, pues, Rousseau tiene una concepción que antepone la vida al hombre y hace que la única forma de captarse como tal sea en relación con esa totalidad de la que se forma parte. La experiencia verdaderamente cierta que un hombre puede tener de su existencia sólo se da en relación con sus semejantes, con otro igual, que lo reconozca como tal. Por lo tanto la primera experiencia es consentir, sentir con otro. De allí deriva Rousseau que la esencia del ser humano es -más que la racionalidad- la de ser un animal con sensibilidad hacia sus semejantes⁹³.

Afortunadamente, la razón no presenta confrontaciones con la moral. Ambas pueden restaurar el orden y conseguir con éxito la eliminación de las voluntades particulares. Además, la razón puede controlar las inclinaciones de los individuos y al mismo tiempo conservar las leyes naturales del hombre primitivo cuando éste entre al estado civil.

⁹² Citado en: Roldán Jaramillo, Ciro. "Rousseau: cerca de la libertad y lejos del paraíso" en UNAL. Levi Strauss, Claude (editor) Presencia de Rousseau, Buenos Aires: Pasado y Presente. 1972, p. 6.

⁹³ *Ibíd.*, pp. 6-7.

2.2.2 Acerca de la voluntad general

El pacto social en Rousseau no solamente se justifica a través de la razón. Existe otro componente que es esencial: La voluntad general. ¿En qué consiste esta voluntad? No es la propia voluntad del individuo que tiende más a su provecho particular ni la voluntad de todos, que también tiene sus fines particulares. Emile Durkheim nos dice lo siguiente: “*la voluntad general es la medida aritmética entre todas las voluntades individuales en cuanto éstas se dan como fin una especie de egoísmo abstracto que se realizará en el estado civil*”⁹⁴. Esto significa, coloquialmente, que la voluntad general consiste plenamente en conseguir el bien común. Ahora bien, la primera consideración de la voluntad general en el Contrato Social la hallamos en el capítulo VI de la primera parte, pero no en su completa definición sino presentándola como un elemento vital en el contrato: “*Cada uno pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y cada miembro es considerado como parte indivisible del todo*”⁹⁵. Concebimos, pues, que esta cita muestra a la voluntad general como el corazón de la realización del contrato. De manera que todos los individuos socialmente están determinados por esta voluntad y esta voluntad protege a los hombres contra las tendencias que puede tener un individuo a imponerse a los otros y favorecer sus intereses particulares. Una segunda consideración se puede mirar en la segunda parte del libro, en el capítulo cuarto, donde vislumbramos una definición más precisa acerca de la voluntad general: “*la voluntad general, para que verdaderamente lo sea, debe serlo en su objeto y en su esencia; debe partir de todos para ser aplicable a todos*”⁹⁶. Es decir, como la voluntad general se identifica con el soberano y los gobernados, no es ajena a ninguno de ellos; por lo tanto, todos los hombres están legitimados colectivamente por dicha voluntad. Y

⁹⁴ DURKHEIM, Emile. Montesquieu y Rousseau. Precursores de la sociología. Bogotá: Editorial Voluntad Nacional de Colombia, 1990, p.131.

⁹⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. El contrato social. Op. cit., p. 9.

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 17.

en la cuarta parte del libro, encontramos, en el capítulo primero, una tesis apologética de la voluntad general como indestructible.

En tanto que varios hombres reunidos se consideran como un solo cuerpo, no tienen más que una sola voluntad relativa a la común conservación y al bien general. Entonces, todos los resortes del estado son vigorosos y sencillos, sus máximas claras y luminosas, no existe confusión de interés, ni contradicción; el bien común se muestra por todas partes con evidencia, sin exigir más que buen sentido para ser conocido⁹⁷.

En primera instancia, el bien general es perpetuo, por la consistencia de los hombres bajo un solo cuerpo que recae en la voluntad general. En un segundo momento, el Estado no presentará intereses particulares, debido a la omnipotencia social de la voluntad general. Y en tercer lugar, la voluntad general cumple un papel muy importante, y es que ella rige a ciudadanos concretos, y cada uno participa en las decisiones que benefician o perjudican a la sociedad.

2.2.3 Realización del contrato

Al llegar a este punto debemos decir que el contrato social en Rousseau se fundamenta en la razón y en la voluntad general, para su realización. Por lo tanto, al tener estas categorías ya estudiadas, presentaré a continuación una de las tesis que es la base del edificio del Contrato Social:

Supongo a los hombres llegados a un punto en que los obstáculos que perjudican su conservación en el estado de naturaleza triunfan, mediante su resistencia sobre las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en ese estado. El estado primitivo no puede,

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 33.

entonces, subsistir más; y el género humano perecería si no cambiara de manera de ser.

Ahora bien, como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino solamente unir y dirigir las que existen, no tienen otro medio de conservarse que formar por agregación una suma de fuerzas que pueda superar cualquier resistencia, ponerlas en juego por un solo móvil, y hacerlas actuar concertadamente.

Esta suma de fuerzas sólo puede nacer de la colaboración de muchos; pero, siendo la fuerza y la libertad de cada hombre los primeros instrumentos de su conservación, ¿cómo va a comprometerlos sin perjudicarse y sin dejar de lado los cuidados que se debe a sí mismo? Esta dificultad, referida a mi tema, puede enunciarse en estos términos: “Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, obedezca tan sólo a sí mismo, y quede tan libre como antes”⁹⁸.

Empezaré por anotar dos consideraciones. La primera consiste en que es importante inferir que los hombres no encuentran otra forma de agregación que no sea el pacto social. Porque el pacto social en su hecho original está basado en la buena solidaridad de los hombres, en su máxima igualdad real y afectiva. Una segunda consideración es que el individuo renuncia a sus derechos naturales a favor de la comunidad; por lo tanto el individuo cede su libertad a la colectividad, con el fin de convertirse en verdadero soberano y alcanzar la plena libertad moral y social o, en palabras de Luis Villoro: *“el contrato social crea pues un orden moral al que debe someterse cualquier sujeto. Pero ese sometimiento no puede interpretarse como coacción a la libertad por un poder colectivo que le fuera ajeno.*

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 53 - 54.

*El contrato tiene, como fin, por el contrario, garantizar la libertad*⁹⁹. Pero Rousseau no deja su pacto social como un edificio construido sobre un lago que puede fácilmente destruirse. Rousseau nos habla de unas cláusulas que son las siguientes:

Las cláusulas de este contrato están de tal suerte determinadas por la naturaleza del acto, que la menor modificación las haría inútiles y sin efecto; de manera que, aunque no hayan sido jamás formalmente enunciadas, son en todas partes las mismas y han sido en todas partes tácitamente reconocidas y admitidas, hasta tanto que, violando el pacto social, cada cual recobra su primitivo derecho y recupera su libertad natural, al perder la convencional por la cual habría renunciado a la primera. Estas cláusulas, bien estudiadas, se reducen a una sola, a saber: la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad entera¹⁰⁰, porque, primeramente, dándose por completo cada uno de los asociados, la condición es igual para todos; y siendo igual, ninguno tiene interés en hacerla onerosa para los demás¹⁰¹.

Por ende, un contrato social sin cláusulas no es contrato, debido a que los contratantes no se comprometen seriamente; entonces estas cláusulas servirán para que no se presente ninguna anomalía durante la realización del contrato.

⁹⁹ DURKHEIM. Op. cit., p. 260.

¹⁰⁰ La presente afirmación es una aseveración fuerte, pues, se sobre entiende que la enajenación debe ser total. Esta también diferencia a Rousseau de Hobbes y de los liberales, quienes dejan siempre una reserva a los individuos. Es más: al hacerse la enajenación sin reservas la unión es lo más perfecta posible y ningún asociado tienen nada que reclamar; pues, si les quedaran algunos derechos a los particulares como lo exponemos en el caso de Hobbes y los liberales, como no habría ningún superior común que pudiera fallar entre ellos y el público, siendo cada uno en algún punto su propio juez pretendería pronto serlo en todos; el estado de naturaleza subsistiría y la asociación se volvería necesariamente tiránica o inútil. En conclusión, al entregarse cada uno a todos, no se entrega a nadie; y como no hay un asociado sobre el cual no se adquiera el mismo derecho que se le concede sobre sí, se gana el equivalente de todo lo que se pierde, y más fuerza para conservar lo que se tiene: ROUSSEAU, Jean-Jacques. El contrato social. Op. cit., p. 55.

¹⁰¹ *Ibíd.*, pp. 54 - 55.

Además, estas cláusulas reflejan el principio de la comunidad en Rousseau, que será desarrollado en el tercer capítulo, y vemos explícito el derecho de igualdad, que es uno de los derechos que están en el lema de la Revolución francesa.

En conclusión, el contrato social crea una verdadera sociedad que se refleja en un cuerpo organizado donde cada parte es solidaria con el todo y recíprocamente, a causa de que las voluntades individuales son absorbidas por una voluntad colectiva como es la voluntad general, que es la base del contrato y de la misma sociedad. Por lo tanto, si se descarta del pacto social, lo que no es esencial para él, se encontrará que se reduce a los siguientes términos según Rousseau: “*Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos además a cada miembro como parte indivisible del todo*¹⁰²”. Así hemos resuelto la pregunta que encabeza este capítulo: ¿cómo se logra la superación del estado natural en Rousseau? Que de alguna forma también es la pregunta por el origen de la sociedad civil, expresa en la preocupación por la superación de la sociedad civil que se torna fraudulenta. Respondiendo a la superación del estado natural del hombre y propiciando los orígenes de la sociedad civil como concepto y categoría que ocupa este trabajo.

¹⁰² *Ibíd.*, p. 55.

3. DIVERGENCIAS Y CONVERGENCIAS ENTRE HOBBS Y ROUSSEAU CON RELACIÓN AL CONTRATO SOCIAL

En el tercer y último capítulo del presente trabajo, vamos a exponer las convergencias y divergencias entre las teorías del Contrato social de Thomas Hobbes y Jean Jacques Rousseau, expuestas anteriormente como camino a establecer el origen y precedentes del concepto de sociedad civil contemporáneo, en las principales obras de los autores mencionados. Esta tercera parte abordará los puntos de convergencias y divergencias entre la teoría del contrato social en Hobbes y Rousseau. En las divergencias encontraremos los siguientes partes: el principio individualista en Hobbes y el principio de comunidad en Rousseau; las diferencias entre los estados de naturaleza, y los criterios de libertad según cada autor. Y en los puntos de convergencias se analizarán: la justificación racional del Estado a través de la teoría del contrato social en Hobbes y Rousseau, y las características comunes de los soberanos en ambos autores. Permitted unificar, criterios en cuanto los orígenes de lo que entendemos por sociedad civil y diferenciar lo que a cada autor pertenece como original. Respondiendo Veamos.

3.1. PUNTOS DE DIVERGENCIA

Si bien Hobbes y Rousseau recurren al contrato social como instancia de legitimación del orden civil, los dos filósofos fundamentan sus concepciones de lo político desde diferentes perspectivas. En aras de esclarecer sus diferentes acercamientos se va a hacer un análisis de sus divergencias teóricas en dos puntos clave, a saber: La ideología individualista en Hobbes y el principio de comunidad en Rousseau, la diferencia entre los estados de naturaleza y el criterio de libertad según cada autor.

3.1.1 La ideología individualista en Hobbes y el principio de comunidad en Rousseau

Tanto Hobbes como Rousseau, en la filosofía política, marcaron significativos hitos ideológicos en sus respectivos contextos históricos. Hobbes en Inglaterra, en el siglo XVII, con el individualismo, puesto que dicho individualismo se convirtió en una de las fuentes básicas del liberalismo clásico; y, Rousseau, en Francia, en el siglo XVIII con el principio de la comunidad, que posteriormente fue retomado por los socialistas utópicos y los marxistas.

Ahora bien, el individualismo en Hobbes tiene como punto de partida al sujeto, el cual posee esta peculiaridad: es un ser egoísta¹⁰³. Es egoísta el individuo en la manera de conservar su propia vida a causa de que él se asocia por el interés particular. Pues, verdaderamente, no es un ser político y sociable como lo consideraba Aristóteles, sino que es anárquico y sólo por las circunstancias forzosas llega a comprender que debe unirse a los demás hombres en sociedad. Contrariamente a la idea aristotélica, el ser humano es *por naturaleza*, un lobo para el hombre y solo de forma artificial y por su capacidad de uso de la razón se convierte en un ser social. Ahora bien, coincide con Aristóteles en el sentido de que es el logos (en sentido hobbesiano, razón instrumental) que sale de su estado de barbarie provocada por la búsqueda de la felicidad sin reglas y sin límites (de todas maneras la sociedad tiene un objetivo fundamentalmente instrumental, no moral, como en Aristóteles). Los contratantes no conforman una entidad moral, sino una asociación de mutuo interés.

Hobbes hace alusión al hecho de que, aunque el hombre esté bajo el vínculo de un gobierno, sigue con su naturaleza egoísta. Sin embargo, el Estado limita y

¹⁰³ Esto quiere decir que en él prevalece la racionalidad instrumental, es decir, la razón se realiza a sí misma cuando niega su propia condición absoluta —razón con un sentido enfático— y se considera como mero instrumento. HORKHEIMER, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Versión castellana de H. A. MURENA y D. J. VOGELMANN. Buenos Aires: SUR. 1973, p. 6.

protege al sujeto de acciones malévolas para que no vuelva a estar en una situación de guerra contra todos. Pues se recordará que el gobierno en Hobbes es de carácter autoritario, pues persiste una barrera entre el soberano y el súbdito, razón por la cual el soberano fue engendrado (como una máquina) para gobernar a sus súbditos y brindarles seguridad; y los súbditos se comprometieron por propio interés a obedecer lealmente a su soberano a cambio de su seguridad, puesto que:

Hobbes entiende la autoridad como el derecho a realizar una acción, una licencia que se extiende por autorización o mandato explícito de un tercero. Si el poder se funda en un derecho autorizante, éste es el derecho natural de cada individuo, al que cada ciudadano hace renuncia en virtud de los términos de pactum unionis¹⁰⁴.

Ahora bien, este argumento nos muestra que este gobierno se manifiesta a favor del bien particular, puesto que:

Las ventajas del gobierno son tangibles y tienen que serlo para los individuos, en forma de paz, comodidad y seguridad de su persona y propiedad. Esta es la única base que permite la justificación del gobierno y aun su misma existencia. Un bien general o público como una voluntad pública, es ilusión de la imaginación; sólo existen individuos que desean vivir y gozar de su protección para sus medios de vida¹⁰⁵.

De este argumento de George Sabine se puede inferir que Hobbes pretende demostrar que una comunidad como tal es artificial, que no tiene existencia salvo en la cooperación de sus miembros; que dicha cooperación se debe siempre a las

¹⁰⁴ LYINCH, Enrique. Hobbes. Antología. Ediciones Península. Barcelona. 1987, p. 39.

¹⁰⁵ SABINE, George. Historia de la teoría política. Op. cit., p. 351.

ventajas que de ella se derivan para sus miembros como individuos, y que sólo se llega a la comunidad porque una fuerza es capaz de ejercer un poder soberano¹⁰⁶.

Ahora bien, cabe preguntar: ¿Será que Hobbes hace alusión a la defensa de la propiedad privada al igual que los pensadores del liberalismo que doctrinalmente defendieron dicha propiedad? Bueno, Hobbes en ninguno de los capítulos del Leviatán establece apologías con respecto a la propiedad privada, e incluso la propiedad privada es una de las causas de la disolución de un Estado porque:

Todo hombre, efectivamente, tiene una propiedad que excluye el derecho de los demás súbditos. Mas si disfruta de esa propiedad, ello es gracias al poder soberano sin cuya protección cualquier otro hombre tendría derecho a poseer la misma cosa. Pero si también se excluye el derecho del soberano, entonces no puede éste desempeñar la función que le han asignado, a saber, defender a los súbditos de los enemigos extranjeros y de las injurias entre los mismos súbditos, con lo cual el estado desaparece¹⁰⁷.

Esto significa que este tipo de individualismo no comparte la idea radical de la propiedad privada ya que su razón de ser termina en la protección de cada

¹⁰⁶ Al respecto Galimidi propone la hipótesis del Leviatán conquistador, al demostrar que la teoría de la república por conquista es un elemento central en la fundamentación de la legitimidad del Estado. La importancia de la teoría de la conquista se nos aparece, en primer lugar, en un sentido que podríamos llamar literario, o emotivo, y que, en todo caso, sería propio del contexto de descubrimiento. El clima de angustia y descarnado rigor que recrea Hobbes cuando nos presenta las claves de lo político constituye, como es sabido, una de las principales características por las que se ha hecho célebre su escritura, y lo sentimos plasmado con toda su intensidad en aquél episodio dramático con el que el filósofo describe el nacimiento de las repúblicas que surgen a partir del acuerdo que propone el comandante de un ejército victorioso a cada uno de los integrantes del pueblo derrotado. Si es verdad, como dice C. B. Macpherson, que hacemos bien en temerle a Hobbes, puesto que él sabe mucho de nosotros, entonces, la imagen de un poder conquistador, que llega a dominar porque fue capaz de destruir, corrobora en tanto presencia recurrente en nuestra conciencia, cuán transparente se nos hace nuestra subjetividad cuando la sentimos atravesada por la razón de Leviatán. GALIMIDI, José Luis. Leviatán Conquistador. Reverencia y legitimidad en la filosofía política de Thomas Hobbes. Rosario: Homo Sapiens Ed. 2004, p. 13.

¹⁰⁷ HOBBS, Thomas. Leviatán. Tomo I. Op. cit., p. 260.

individuo por parte del Estado, porque los intereses de los súbditos con respecto a la propiedad privada se reflejan en la defensa contra los enemigos exteriores, mantenimiento de la paz interna, enriquecimiento compatible con la seguridad pública y el goce de una libertad inofensiva. De hecho, la propiedad privada de los individuos se da de una manera indirecta, en cuanto es garantizada y otorgada por el Estado. Este último si puede disponer de forma libre y originaria de todos los bienes, pues su posesión es condición de posibilidad y garantía de la propiedad individual.

Pero el individualismo en Hobbes no solamente parte de un enfoque político sino también desde una perspectiva antropológica, como queda claro en el argumento de Wilhem Hennis: “el problema inmediato de Hobbes no es cómo debe vivir el hombre, sino bajo qué condiciones puede vivir tal como él quiere”¹⁰⁸ ¿Y cómo quiere vivir el hombre? En plena paz y tranquilidad. Pues los demás no le interesan. Después que su vida no corra peligro no siente la necesidad de angustiarse por ellos. Sí vive en sociedad pero en una sociedad narcisista donde cada individuo se preocupa por sus dificultades personales; los problemas colectivos le competen al soberano.

Por el contrario, Rousseau, en su principio de comunidad, parte de que los contratantes que son ciudadanos están solidariamente vinculados a una congregación social como es la comunidad (entidad moral independiente de los intereses individuales). Sin embargo, hay que hacer una aclaración: la idea del principio de comunidad en Rousseau no es original en su pensamiento político; en efecto, el pensador ginebrino contribuyó a redescubrir el principio de la comunidad en la modernidad, puesto que Platón históricamente ya había sentado las bases de dicho principio dentro del mismo estado. Por lo tanto, Rousseau es influenciado directamente por Platón, como nos indica George Sabine:

¹⁰⁸ HENNIS, Wilhelm. Política y Filosofía Práctica. Trad. Rafael Gutiérrez Girardot. Buenos Aires: Editorial Sur SA, 1973, p. 59.

Lo que Rousseau sacó de Platón fue un esquema general. Comprendía en primer lugar la convicción de que la sujeción política es esencialmente ética y sólo de modo secundario problema de derecho y poder. En segundo lugar - y esto es más importante - tomó de Platón la presunción, implícita en toda la filosofía de ciudad - estado, de que la comunidad es el principal instrumento de moralización y representa, en consecuencia, el valor moral más alto¹⁰⁹.

Ahora bien, Rousseau infiere del pensamiento político de Platón que los ciudadanos que están vinculados al contrato social y que de igual modo pertenecen al estado civil, son moralistas, ya que: *“La transición del estado natural al estado civil produce un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta la justicia al instinto y dando a sus acciones la moralidad de que antes carecían.”*¹¹⁰ Por ende, la moral hace que los hombres sean más humanos y solidarios con los demás. En consecuencia, para que exista una comunidad realmente dentro del Estado, éste no solamente tiene que estar estructurado jurídica y socialmente, sino establecer buenas costumbres y hábitos con base en la moral, la cual rige por buen camino la conducta del ser humano con el objetivo de que adquiera conciencia ciudadana. En efecto, la persona moral nacida del contrato social es un cuerpo colectivo formado por la unión de los ciudadanos, y lo que une a los ciudadanos es el bien común.

Además, la voluntad general propuesta por Rousseau representa un hecho único de la comunidad, ya que esta voluntad tiene como su esencia buscar el interés social para sus miembros, puesto que: *“La voluntad general es de la comunidad; es una voluntad común en la cual no hay preferencias por ningún individuo o grupo de individuos”*¹¹¹.

¹⁰⁹ SABINE, George. Historia de la teoría política. Op. cit., p. 427.

¹¹⁰ ROUSSEAU, Jean Jacques. El contrato Social. Op. cit., p. 11.

¹¹¹ FERRATER MORA, José. Diccionario de filosofía. Tomo IV. Madrid. Ariel. 2001. p. 3731.

En conclusión, el principio individualista en Hobbes busca esencialmente la seguridad del individuo dentro del Estado; mientras que el principio de comunidad en Rousseau concibe al ciudadano como un ser colectivo que busca el bien común dentro de la comunidad, porque: *“El principio de comunidad guarda relación con el hecho de que la cohesión social no puede establecerse por pura coacción”*¹¹².

3.1.2 El estado de naturaleza en Hobbes y Rousseau

Hobbes y Rousseau concibieron el estado de naturaleza como una visión hipotética para manifestar la necesidad del contrato social que es el que da origen al estado civil. Pero lo concibieron de forma muy diferente, como se verá a continuación.

En primer lugar, Hobbes piensa que si no se hubiera formado la sociedad, el hombre estaría en un estado de guerra permanente. Dicho en otros términos, si no existe un poder común representado por el soberano, lo más probable es que continúen las condiciones que generan dicha guerra latente. Así, pues, en la condición natural del hombre se percibe la necesidad inmediata de los beneficios de la civilización. Es decir, con la organización de una sociedad estructurada jurídicamente, se establece una autoridad legítima mediante la cual se puede obtener el orden y la paz. José Fernández Santillán afirma al respecto:

*El paso del estado de naturaleza a la sociedad civil es el paso que marca la desaparición de la pluralidad de los poderes individuales contrapuestos y la aparición de la unidad del poder político, al cual todos se someten*¹¹³.

¹¹² CEBALLOS, Ramiro. Las fuentes clásicas de la teoría política moderna. En: Revista de Humanidades, Vol. 5, N°1, Bucaramanga, 2006, p. 30.

¹¹³ SANTILLAN FERNANDEZ, JOSE. Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia. México: FCE., 1988, p. 118.

Por su parte, Rousseau piensa que si no se hubiera formado la sociedad, el hombre sería bueno y feliz. Entonces la desigualdad social, la guerra y la violencia son frutos de la civilización, y esta civilización infecta al hombre natural de vicios inmorales como el engaño, la codicia, la indiferencia y la maldad, características establecidas por él como propias de la realidad social de la Francia de los siglos XVII y XVIII. Por el contrario, el hombre no contaba con estos vicios en el estado natural puesto que: *“En el estado de naturaleza hay una igualdad de hecho indestructible y real, porque no es posible que en este estado sea tan grande la mera diferencia de hombre a hombre, que constituya dependiente a uno de otro”*¹¹⁴.

En segundo lugar, Hobbes creía que el hombre en el estado de naturaleza, sin un poder que corrija la desenfrenada competencia por la supervivencia y por los bienes que puedan garantizar su felicidad, está obligado a ser egoísta (pues no puede confiar en quienes como él buscan siempre su propio beneficio). Esta tesis revela que el individuo busca en cuanto puede, placer y poder. Poder en la medida en que el más fuerte se aprovecha del más débil, puesto que las mismas circunstancias le obligan a cometer atrocidades con respecto al otro. De igual modo, todos los hombres buscan huir de la muerte, por lo cual todos en el estado de naturaleza tienen derecho a utilizar los medios de que puedan disponer para garantizarse la vida. Entonces, el que tiene el poder siente la satisfacción del poder pues lo puede aplicar en contra del más débil, que no lo tiene. Además, por la misma situación conflictiva, el que tiene el poder no lo puede compartir con el que no lo tiene, visto que este último lo puede traicionar.

Rousseau, en cambio, cree que el hombre en su estado de naturaleza es bueno y pacífico. También nos indica que el sentimiento de la piedad es natural en el hombre puesto que este sentimiento logra equilibrar y mantener la paz y la felicidad en el estado de naturaleza, como sucede con las leyes que existen en el

¹¹⁴ ROUSSEAU, Jean Jacques. Emilio o de la educación. Op. cit., p. 125.

estado civil que son las que establecen el orden en la sociedad. Rousseau nos indica acerca del sentimiento de piedad lo siguiente:

*Es, pues, perfectamente cierto que la piedad es un sentimiento natural que, moderando en cada individuo el exceso de amor propio, contribuye a la conservación mutua de toda la especie*¹¹⁵.

Además, los hombres viven y sobreviven pacíficamente en contacto con la naturaleza sin relaciones interpersonales; esto permite que no se presenten confrontaciones entre ellos.

Fernández Santillán nos aporta esta segunda diferencia, que nos servirá de conclusión. A diferencia de Hobbes, para quien el estado de naturaleza es una condición de hostilidad permanente en la que actúan hombres pasionales y violentos, Rousseau encuentra un estado de naturaleza originalmente pacífico:

*En él los hombres no tienen ni siquiera la posibilidad de caer en conflicto, ante todo porque viven en equilibrio con la naturaleza sin depender de los otros y por ende no mantienen relaciones entre ellos*¹¹⁶.

En tercer lugar, para Hobbes, el hombre es insociable porque desconfía de los otros (en cuanto cada uno persigue su propio interés sin reglas que regulen las acciones y sin mediadores que obliguen a cumplir los contratos), por esta razón la sociedad no puede ser natural, sino convencional; para Rousseau el hombre es insociable porque es autosuficiente, por lo tanto, la autosuficiencia le permite vivir en soledad.

¹¹⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos. Op. cit., p. 125.

¹¹⁶ SANTILLAN, José Fernández. Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia. Op. cit., p. 113.

En cuarto lugar, para Hobbes son importantes los problemas de supervivencia debido a la hostilidad entre los hombres; para Rousseau todo se reduce a un aumento de las necesidades naturales, por ejemplo, la procreación, la alimentación y la salud.

En quinto lugar, según Hobbes, el hecho de que cada individuo busque su propia conservación y su satisfacción, lo conduce a la competición y a la desconfianza con los demás. Incluso, todos quieren que los demás le valoren en la misma medida que él mismo se estima. Así encontramos en la condición natural del hombre la competición, la desconfianza y el deseo de la fama. Al contrario, Rousseau piensa que la competición, la desconfianza y la fama no se encuentran en el hombre, sino que son introducidos por la sociedad artificial.

En sexto lugar, para Hobbes el estado natural es un estado de guerra, una guerra originada por la relación conflictiva entre los hombres; para Rousseau, en cambio, en el estado natural no hay lugar para la guerra, porque no existen relaciones permanentes entre los hombres.

En séptimo lugar, según Hobbes, el amor de sí mismo tiene dos consecuencias opuestas, por un lado es el que hace que el ser humano sea egoísta y tenga que acumular cada vez más poder, en aras de garantizar su auto-conservación, por el otro lado permite al hombre salir del estado de naturaleza y someterse a un poder que le permita seguir buscando su propio interés, pero sin los daños colaterales que ello implica, esto es la guerra de todos contra todos. Por su parte, para Rousseau el amor de sí mismo tiene efectos negativos, puesto que hace que el hombre quiera hacer daño a los de su misma especie. Por ello, para el ginebrino los animales son un ejemplo de entrega por los integrantes de su misma especie, en cuanto defienden a sus semejantes ante la presencia de un peligro, aun a riesgo de perder su propia vida.

En octavo lugar, para Hobbes, una de las causas de la guerra es la escasez de los bienes, que desafortunadamente son deseados al mismo tiempo por los hombres; para Rousseau el hombre puede vivir solo y no siente la necesidad de los demás.

Por último, Rousseau critica al estado de naturaleza en Hobbes, ya que este estado manifiesta todos los vicios de la sociedad civil que están bajo el sello de la corrupción a raíz de las aspiraciones egoístas voluntades particulares. Es por esta razón, para el ginebrino, en el verdadero estado de naturaleza el hombre convive en paz consigo mismo y con los demás (*El Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*).

En conclusión, el estado de naturaleza en Hobbes y Rousseau presenta puntos de vista diferentes: por un lado tenemos un estado de guerra permanente por el dominio y el poder en el hombre; y, por el otro, un estado de plena tranquilidad donde reina la paz y la felicidad debido a la natural benevolencia del hombre, producto de su característico sentimiento de la piedad. Así, nos lo dice Fernando Santillán:

Para Hobbes el hombre es un ser dominado por las pasiones, el deseo de poder y siempre está dispuesto a dañar a sus semejantes; para Rousseau existen características naturales que definen al hombre en su esencia y que lo hacen originalmente bueno y pacífico¹¹⁷.

3.1.3 La libertad en el contrato social: Hobbes y Rousseau

Las ideas de libertad en Hobbes y Rousseau son también diferentes en sus respectivos contratos por las siguientes razones:

¹¹⁷ *Ibíd.*, p. 142.

En Hobbes, el hombre primitivo poseía una libertad intangible, dado que estaba coartada por inclinaciones naturales como la envidia, la desconfianza y el mismo poder que obstaculizaban la plena realización de la misma. Resulta que esta libertad quedaba sustentada en la idea del derecho natural, de modo que este derecho tenía como finalidad que cada uno protegiera cuanto pudiera su vida y su cuerpo. Esto nos dice en su libro *Del ciudadano*:

Puesto que cuanto uno quiere le parece bueno por la sencilla razón de que lo quiere y puede llevar a su conservación, o al menos parecérselo y puesto que el derecho natural permite que uno haga y tenga cosas que llevan necesariamente a la protección de su vida y de sus miembros, resulta que en el estado de naturaleza está permitido a todos poseer y hacerlo todo, lo que se expresa vulgarmente así: La naturaleza ha dado todo a todos¹¹⁸.

En conexión con lo anterior, admitimos que en el estado de naturaleza la libertad se manifiesta cuando cada individuo tiene la oportunidad de hacer lo que quiera, y como siente la posibilidad de hacer lo que se le antoje, atenta contra la vida de los demás. Al margen de esta situación, Hobbes propone el contrato social, el cual permite que exista la moral que haga valer realmente la libertad del súbdito, como nos indica Johann Fischl comentando la filosofía de Hobbes:

Nada es en sí bueno ni malo, todo es relativo. Lo que para uno es bueno, es con frecuencia malo para otro. Pero en la sociedad es bueno lo que manda el Estado, y malo lo que prohíbe. La ley del Estado es la conciencia del ciudadano; su conciencia individual, sólo una opinión privada. Por eso la moralidad sólo se da en absoluto en el Estado¹¹⁹.

¹¹⁸ HOBBS, Thomas. *Del ciudadano*. Citado en: LYNCH, Enrique. *Hobbes*. Antología. Barcelona. Ediciones península. 1987, p. 202.

¹¹⁹ FISCH, Johann. *Manual de Historia de la Filosofía*. Trad. Daniel Ruíz Bueno. Barcelona. Editorial Herder. 1977, p. 251.

Con este argumento empezaremos por considerar que la verdadera libertad se adquiere en la vida civil por cuanto no está atado a ningún agente externo que perjudique su vida. Y esto porque la función del contrato social que está encarnado en el estado, es garantizarle su seguridad, y esta seguridad refleja voluntariamente las decisiones que pueda tomar el hombre, es decir, respira un ambiente de tranquilidad. Puede tener sus propias tierras, su familia, sus amigos, todo lo que desee, siempre y cuando no perjudique al otro. Es por esta razón que existen unas leyes civiles que limitan al sujeto de malas intenciones por el hecho de ser miembro del Estado. Sin embargo:

La libertad de un súbdito, por tanto, reside sólo en esas cosas que, cuando el soberano sentó las reglas por las que habrían de dirigirse las acciones, dejó sin reglamentar. Tal es, por ejemplo, la libertad de comprar y vender, y la de establecer acuerdos mutuos; la de escoger el propio lugar de residencia, la comida, el oficio, y la de educar a los hijos según el propio criterio¹²⁰.

Esto significa que en lo que compete al orden del Estado existen unas leyes que imponen la jurisdicción en la sociedad como son las leyes civiles, pero el Estado es prudente y consciente sobre las decisiones personales de sus súbditos. En cuanto a la libertad del hombre natural en Rousseau, se trata de una libertad amplia ya que el hombre gozaba de todo lo necesario que le brindaba su entorno natural. Sin embargo, el hombre en la civilización se contamina de todos los malestares que ofrece la sociedad, como el interés particular, y la desigualdad social, lo cual se resume en los vicios morales que generan en el hombre una pérdida total de su libertad. En palabras de Rousseau:

Tal fue o debió ser el origen de la sociedad y de las leyes, que proporcionaron nuevas trabas al débil y nuevas fuerzas al rico,

¹²⁰ HOBBS, Thomas. Leviatán. Tomo I. Op. cit., p. 173.

*destruyendo la libertad natural indefinidamente, establecieron para siempre la ley de la propiedad y de la desigualdad*¹²¹.

En este contexto argumentativo, José Ocariz comenta este aspecto de la libertad en Rousseau en los siguientes términos:

*Habrá que restaurar al hombre en su bondad natural, devolviéndole su libertad primigenia, mediante la unión de la razón, producto de la sociedad, con el sentimiento de la benevolencia, previa a ella, y para esto será preciso eliminar las graves desigualdades que pervierten al hombre, haciéndolo egoísta y agresivo*¹²².

Entonces, no cabe la menor duda de que es a partir del contrato social que se puede restaurar la libertad del hombre, puesto que a través de este contrato él cede su libertad, y su persona a una voluntad corporativa como es la voluntad general, y esta voluntad general se encarga de garantizarle la libertad, porque al ceder su libertad, será libre como solía suceder en el estado de naturaleza. Su libertad estará representada en esta voluntad, razón por la cual cada uno obedece sólo a la voluntad que él mismo ha contribuido a dar. A este respecto Ernest Cassirer comenta lo siguiente: “*La libertad quiere decir vinculación a una ley rigurosa e inviolable, que cada individuo establece sobre sí mismo.*”¹²³

En conclusión, para Hobbes, el hombre no gozaba de libertad en el estado natural debido a la constante lucha con los otros; entonces, mediante el contrato social el hombre recupera su libertad gracias a la seguridad que le brinda el soberano. Para Rousseau, en cambio, el hombre ha nacido libre en su estado natural y “por todas partes se encuentra encadenado”. Por eso, si la sociedad está llena de

¹²¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos. Op. cit., p. 113.

¹²² OCARIZ, José. Historia sencilla del pensamiento político. Op. cit., p. 88.

¹²³ CASSIRER, Ernest. Filosofía de la ilustración. México. FCE., 1945, p. 290.

desigualdades que coartan la libertad del hombre, es preferible encontrar una nueva forma de asociación como es el contrato social que presenta un nuevo estado civil donde prevalezca la libertad fundada en la autonomía y la auto-legislación, como afirma Norberto Bobbio:

La libertad en el estado civil consiste en el hecho de que allí el hombre, en cuanto parte del todo social, como miembro del yo común, no obedece a los otros sino a sí mismo, es decir, es autónomo en el sentido preciso de la palabra, en el sentido de que se da la ley a sí mismo y no obedece otras leyes que aquellas que él se ha dado¹²⁴.

3.2 PUNTOS DE CONVERGENCIA

Hecho el balance de los asuntos fundamentales de la divergencia entre los dos autores, se hace necesaria una comprensión de los puntos de convergencia entre las concepciones de Hobbes y Rousseau a propósito de la idea de contrato social que ambos construyen. Al respecto se va a tener en cuenta lo siguiente: qué características comparten la teoría del poder del soberano en Hobbes y Rousseau, y por qué el contractualismo social en ambos pensadores justifica racionalmente el origen del Estado y de la sociedad civil.

En lo que concierne a la primera convergencia, podemos indicar que las características que comparten la teoría del poder del soberano en Hobbes y Rousseau se resumen en tres aspectos: en lo absoluto, en lo inalienable y en la indivisibilidad del dicho poder.

¹²⁴ BOBBIO, Norberto. Igualdad y libertad. Paidós. I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona.1993, p. 101.

3.2.1 El carácter absoluto

En Hobbes el poder del soberano no puede ser limitado ni por las leyes naturales ni por las leyes civiles. Es legítimo todo aquello que las leyes, sean naturales, sean civiles, manden, pues éstas son soberanas. De tal manera el objetivo principal de soberano es el bien de sus súbditos, pero el soberano tiene la libertad para decidir cuáles son las vías para alcanzarlo.

En Rousseau, una vez constituido el contrato social los hombres renuncian a sus derechos y no hay reconocimiento para la voluntad particular ni poder por encima de su propia voluntad convertida en ley, la cual, en su ejercicio, no tiene límite. Esto significa que el poder político, que es la misma voluntad general, puede establecer leyes sin límites, pero esas leyes sin límites se reglamentan con el fin de asegurarles el bien común a sus ciudadanos.

3.2.2 Lo inalienable

En Hobbes el poder del soberano es inalienable por dos razones: en primer lugar, el pacto es inalienable porque para ser revocado no basta la decisión por mayoría de votos, sino que es indispensable la unanimidad, y en segundo lugar, el poder del soberano es irrevocable de derecho porque en el contrato se involucra a un tercero entre los súbditos que es el soberano, sin cuyo consenso el pacto no puede ser disuelto.

En Rousseau, la soberanía es inalienable visto que el telos del Estado es el bien común, por ello, es posible la eliminación total de las voluntades particulares debido a que los individuos que son portadores de intereses particulares se ponen de acuerdo con el fin de instituir el poder político mediante el contrato social.

3.2.3 Indivisibilidad

En Hobbes, la unidad del poder del soberano consiste en el monopolio supremo de la titularidad y del ejercicio del derecho y de la fuerza, o dicho en otros términos, el poder es dado a un único titular que concentra todos los poderes.

En Rousseau, la indivisibilidad del poder soberano es la unidad de todos los hombres que se asocian a un cuerpo político, que se manifiesta en la voluntad general:

La soberanía es indivisible por la misma razón que es inalienable; porque la voluntad es general, o no lo es; la declaración de esta voluntad constituye un acto de soberanía y es ley; en el segundo, no es sino una voluntad particular o un acto de magistratura; un decreto a lo más¹²⁵.

La segunda convergencia es de vital importancia, en cuanto representa el cambio de paradigma que la teoría contractual ocasiona en torno a la legitimidad del poder. En efecto, las teorías del contrato social en Hobbes y Rousseau tienen una peculiaridad en común, y es que se justifican racionalmente (sin recurrir a la trascendencia). Esta justificación racional es evidenciada por ambas teorías cuando rechazan rotundamente la génesis divina del Estado, la cual afirmaba que los ciudadanos estaban legítimamente determinados por leyes divinas que eran ejecutadas por la iglesia cristiana, ya que las leyes civiles en el fondo serían pecaminosas y sujetas al error porque estarían contaminadas por los vicios del hombre:

En la edad media la disputa sobre la naturaleza del Estado versó sobre todo en torno a la supremacía del Estado sobre la iglesia o viceversa,

¹²⁵ ROUSSEAU, Jean Jacques. El contrato social. Op. cit., p. 14.

*entendiéndose por el primero una comunidad temporal e histórica, y por la segunda una comunidad espiritual que se halla en la historia, pero que trasciende de ella*¹²⁶.

Incluso en las sociedades antiguas las normas y leyes eran de carácter mítico religioso ya que por medio estas lograban establecer el orden político y social en el Estado.

En cambio, tanto Hobbes como Rousseau aseveran que el Estado se origina por un mutuo acuerdo entre los hombres, porque estos últimos presentan necesidades de orden social¹²⁷ que solo por medio del contrato social pueden ser satisfechas. Para Hobbes, aunque en el estado de naturaleza el hombre luche por su propia auto-conservación, existen en él unas leyes naturales condicionadas por la razón que lo hacen buscar la paz, para salir del desasosiego social que atormenta su seguridad como es la guerra. Sin embargo, aunque las leyes naturales sean válidas y existan en el estado precontractual (estado de naturaleza), no son lo suficientemente eficaces. De tal manera, el contrato social es eficaz, dado que en este acuerdo los individuos son conscientes de su realidad, y entregan sus voluntades a un individuo o a una asamblea de individuos personificados en el soberano que es la representación del poder absoluto del Estado que establecerá el orden y la seguridad.

En cuanto a Rousseau, la voluntad general es lo esencial del contrato social, a causa de que los individuos ceden sus derechos naturales a esta voluntad. Puede que los hombres pierdan estos derechos en el contrato, pero adquieren los verdaderos derechos de un ejemplar ciudadano como son los derechos civiles que

¹²⁶ FERRATER MORA, José. Diccionario de filosofía. Tomo III. Madrid. Ariel. 2001, p. 2255.

¹²⁷ Cuando hablo de las necesidades respecto al orden social, me refiero a la situación conflictiva entre los hombres en el estado de naturaleza en Hobbes, y a la opresión de los derechos de la igualdad y la libertad en la sociedad artificial en Rousseau, que en lo que obliga a postular un contrato legítimo.

están legitimados por el Estado, dado que el fin último de este ente artificial es buscar el bien común.

Es, además, importante aclarar que la teoría del contrato social en los autores mencionados está influenciada por el ambiente del pensamiento moderno: el avance de las ciencias naturales, el descubrimiento de un nuevo continente (América) y la hegemonía cultural del antropocentrismo, bajo los parámetros de la razón. Es así que renace la teoría contractualista en los ámbitos sociopolíticos como reacción frente a las ideas eclesiásticas que concebían la génesis del estado a partir de los principios de la Iglesia cristiana, fundamentada en Dios.

Para terminar, en lo que compete al primer punto de convergencia, el poder del soberano en Hobbes y Rousseau comparte las características de irrevocable, absoluto e indivisible, teniendo en cuenta que cada poder se manifiesta de distintas maneras: en Hobbes, en la autoridad del Estado, y en Rousseau, en el pueblo, que es la manifestación de la voluntad general. Frente al segundo punto de convergencia, las teorías contractualista en ambos autores argumentan racionalmente la génesis del Estado y de la sociedad civil, visto que rompen con los lazos convencionales de la Iglesia cristiana que determinaba el origen del Estado y su legitimidad en un poder trascendente (Dios). Es por esta razón que en el pensamiento moderno la teoría contractualista es el eje central en el ámbito político, en cuanto funda el poder de forma inmanente, en los seres humanos mismos:

Con la teoría del contrato social la modernidad política conquista un modo de legitimación racional que habrá de superar toda forma tradicional; pero, como problema teórico, esta búsqueda de justificación

*racional marcha de modo paralelo a la constitución real de las sociedades*¹²⁸.

Con esta última parte pretendemos que de alguna forma se unifique el binomio Hobbes – Rousseau en cuanto teoría del contrato social y que se presente este como el origen ilustrado de lo que nosotros hoy escuchamos y entendemos como sociedad civil, a sabiendas que no es el mismo concepto del que se habla, sino de un eje teórico que ha evolucionado, que retoma nuevas categorías contemporáneamente, pero que necesita acudir a sus orígenes de su primera formulación como contrato y lo que ello implica en cada autor mencionado, para que pueda pervivir en la actualidad, adaptándose a los nuevos tiempos.

¹²⁸ CEBALLOS, Ramiro. Las fuentes clásicas en la teoría política moderna. Revista Op. cit., p. 23.

CONCLUSIONES

“... Ahora, de pronto, ha sido rescatada y desempolvada y se ha transformado en un brillante emblema.”

Ernest Gellner, Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals, Penguin, New York, 1994, p. 1.

Con parte de la sentencia que inicia este trabajo pretendo concluirlo, y es que como Gellner nos sugiere en su escrito sobre las condiciones de la Libertad, un nuevo ideal ha nacido o renacido en las últimas décadas: la Sociedad Civil. Anteriormente, si alguien se interesaba en la noción de sociedad civil se habría pensado que se trataba de un historiador de las ideas, interesado quizás en Locke o en Hegel. Pero la frase en sí, no tenía resonancia ni capacidad evocadora. Más bien la frase aparecía empolvada. Ahora ha sido rescatada y se ha transformado en un emblema brillante sobre la sociedad civil y es que precisamente eso es lo que hemos querido en parte realizar con el presente trabajo, un camino historiográfico ampliado que centre la atención en un par de autores que a nuestro concepto son importantes y determinantes en la concepción y desarrollo de este tema.

Aunque, como lo sugiere Cohen y Arato en su emblemático texto sobre la sociedad civil y la teoría política, en lo referente a nuestro objetivo general el presente trabajo es una forma importante de empezar a evaluar los precedentes históricos que han sido heredados del pasado y ver si son o no adecuados a las condiciones modernas. Dicha evaluación realizada en Hobbes y Rousseau primero que nada, profundizó e intentó ampliar la estructura categórica relevante que se usa hoy en día en lo que a los autores respecta. Segundo, nos permitió distinguir los estratos de modernos y premodernos en el concepto, permitiendo realizar conclusiones sobre las que son dudosas e inadecuadas hoy en día. No

obstante la perspectiva histórica que presentamos de enfoque, y hasta cierto punto de desarrollo, nos permitirá acudir a elementos conceptuales que facilitarán eliminar las contradicciones entre los usos contemporáneos del concepto, teniendo presente la relevancia que el concepto en estos autores ha soportado, como puede ser la génesis propia de la sociedad civil y el Estado en la modernidad. También la presente perspectiva de evolución cimentada en Hobbes y Rousseau en sus principales escritos, nos puede ayudar a ver lo que está en juego en las mismas contradicciones y qué opciones se han hecho posibles hasta el siglo XVIII, por lo menos históricamente hablando. Ya por último, esta historia conceptual puede ayudar a enraizar los usos de un concepto de sociedad civil, en los albores de la modernidad, en una cultura política cuyo poder de motivación todavía no se ha agotado: la cultura política de la época de las revoluciones democráticas (guerra civil inglesa y de la Revolución Francesa), ayudando a validar esta cultura política particular. Que en otras palabras, será la idea de democratización de la sociedad civil, a diferencia de pensar de su mero resurgimiento y repensar su origen.

Por otra parte, no cabe la menor duda que las teorías del contrato social, tanto en Hobbes como en Rousseau, que para nosotros representan el origen de la sociedad civil o del Estado, presentan convergencias y divergencias como las que acabamos de exponer en cuanto uno de los problemas principales de este trabajo, ya lo decía Julieta Marccone en páginas anteriores y es que Hobbes, como también Rousseau, poseen términos como Estado, Estado civil y sociedad civil que son sinónimos. Y que dichos términos son utilizados indistintamente para significar lo mismo, produciendo convergencias pero al mismo tiempo diferencias en sus enfoques en lo referente a la concepción de la sociedad civil. Sin embargo, estas diferencias y semejanzas muestran las riquezas intelectuales de las teorías contractualistas en estos autores, y esto explica por qué tales teorías trascendieron a la posteridad con términos tan determinantes como la sociedad civil. Tanto Hobbes como Rousseau forjaron sus concepciones políticas con

referencia a los hechos que sucedieron en sus respectivos contextos históricos. Hobbes, en Inglaterra en el siglo XVII, vivió en carne propia la guerra civil, producto de las discrepancias originadas por la monarquía y el parlamento, y esto le llevó a concebir en su filosofía la formación teórica del Estado moderno y la consolidación del poder del soberano. Hobbes infiere, ante todo, que hay que defender doctrinalmente el poder del Estado, ya que este poder se estaba debilitando frente a la influencia del parlamento, acompañado implícitamente del poder eclesiástico. Por consiguiente, el poder civil tiene que estar separado del parlamento y principalmente de la religión, pues a las monarquías se les atribuía origen divino, como pretende dar a conocerlo con el título de su obra "*Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*". Por ende, Hobbes rechaza la génesis divina del Estado y busca la legitimidad del mismo en el pacto social, a causa de que este pacto, en su esencia, se caracteriza por consolidar el poder del gobierno y al mismo tiempo por estructurar al Estado bajo la racionalidad de las leyes naturales que conducen a los hombres por el buen camino, ya que encontrarán la seguridad a través del poder absoluto del soberano, reflejado en el Estado y que, metafóricamente, Hobbes suele llamar el Leviatán o monstruo bíblico con el cual quiere significar el poder de este ente artificial, lo mismo que el hecho de que surge de la unión de las fuerzas de los sujetos que lo conforman, según indica la iconografía que escogió para representar dicho monstruo en la portada de su obra política principal¹²⁹.

Por su parte, Rousseau, en el siglo XVIII, a través del contrato social, proclama la legalidad de los derechos del hombre, persuadido por las circunstancias sociales y económicas como ocurrió con los procesos de colonización en América, África y algunos países de Asia, donde se evidenciaba con hechos concretos la violación del derecho a la libertad con la práctica de la esclavitud y la del derecho a la igualdad con las desigualdades sociales a causa de la revolución industrial. Frente al derecho de igualdad, el pensador ginebrino alega en defensa de los derechos

¹²⁹ Confrontar el Anexo 2.

humanos, ya que las mismas condiciones lo incitan reflexionar acerca del derecho de la libertad y el derecho de la igualdad. Aunque para el período del siglo XVIII la esclavitud no era algo novedoso, puesto que en las sociedades antiguas y medievales, ya este tipo de explotación que atentaba contra la dignidad humana se concebía comúnmente dentro del mismo Estado. Sin embargo, postulaciones filosóficas y religiosas como la concepción estoica y cristiana se pronunciaron frente a esta problemática afirmando que los hombres son libres ya sea por su condición racional o por ser hijos de Dios.

Y en lo que concierne al derecho de igualdad, Europa vivía entonces un proceso de avance y desarrollo con la revolución industrial, que trajo consigo la desigualdad social, donde los capitalistas explotaban severamente a la clase obrera.

Además, Rousseau se convirtió en el protagonista de la sociedad contemporánea puesto que se anticipó a los principios de la revolución Francesa y a la emancipación de los países de América frente a los imperios Europeos que cometieron actos inhumanos con la población indígena. Incluso todas las constituciones de las naciones del mundo están inspiradas en los ideales del ginebrino, quien se atrevió teóricamente a despertar un poco más la sensibilidad humana.

BIBLIOGRAFÍA

COHEN, Jean y ARATO, Andrew. *Sociedad Civil y Teoría y Política*. México: FCE., 2002.

HOBBS, Thomas. *Leviatán*. Trad., Antonio Escotado., Tomos I – II. Buenos Aires: Losada, 2007.

_____. *De cive*, Madrid: Alianza, 2000.

_____. *Sobre el cuerpo*, Madrid: Trotta, 2000.

GALIMIDI, José Luis. *Leviatán Conquistador. Reverencia y legitimidad en la filosofía política de Thomas Hobbes*. Rosario: Homo Sapiens Ed. 2004.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *El contrato Social. Discursos*. Buenos Aires: Losada. 1998.

_____. *Escritos polémicos*. Madrid: Tecnos. 2009.

_____. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Madrid: Tecnos. 2005.

_____. *El Emilio o la Educación. Traducción Ricardo Viñas. Argentina: Educar, 2007, [en línea]*

<http://www.educ.ar/educar/site/educar/emilio-o-la-educacion.html>.

Consultado el 2011/10/13.

ADORNO, Theodor W., y otros. *La sociedad. Lecciones de sociología*. Buenos Aires: Proteo. 1969.

ÁLVAREZ GARDIOL, A. Manual de filosofía del derecho. Segunda Edición. Buenos Aires: Astrea Editorial. 1979.

ARISTÓTELES. Política. Traducción Patricio de Azcárate. Madrid, Espasa Calpe, 1997.

BALOT, Ryan K. *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd. 2009.

BIRD, Colin. *An Introduction to Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge university press. 2006.

BOBBIO, Norberto. *Igualdad y libertad*. Barcelona: Paidós. Sin año de publicación. 1985.

_____. *Diccionario de política*. Buenos Aires: Siglo XXI editores Argentina, s.a. 1983.

BORON, Atilio A. La Filosofía Política Moderna. De Hobbes a Marx. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

CASSIRER, Ernest. *Filosofía de la ilustración*. México: FCE., 1945.

THOMAS, Christiano and CHRISTMAN, John. *Contemporary Debates in Political Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd. 2009.

DARWIN, Charles. El origen de las especies por medio de la selección natural. Introducción de Francisco J. Ayala. Biblioteca Darwiniana. México: UNAM. 2009.

DURKHEIM, Emile. *Montesquieu y Rousseau. Precursores de la sociología.* Bogotá: Editorial Voluntad Nacional de Colombia. 1990.

ECO, Umberto. *Los límites de la interpretación.* Barcelona: Lumen. 1992.

FERRATER MORA, José. *Diccionario de filosofía.* Tomos IV. Madrid: Ariel. 2001.

FISCH, Johann. *Manual de Historia de la Filosofía.* Barcelona: Herder. 1977.

GOODIN, Robert E. y otros. *A Companion to Contemporary Political Philosophy.* Oxford: Blackwell Publishing Ltd. 2007.

HABERMAS, Jürgen y Rawls John. *Debate sobre el liberalismo político.* Barcelona: Paidós. 1998.

_____. *El discurso filosófico de la modernidad.* Madrid: Taurus. 1993.

_____. *Aclaraciones a la ética del discurso.* Madrid: Taurus. 1991.

_____. *Teoría de la Acción Comunicativa I.* Madrid: Taurus. 1992.

HERRERA, Carlos y GARRIDO, Evelyn. *Toma de decisiones y accionar de lo público.* Pamplona: Instituto de Investigación en Paz, Conflicto y Democracia de la Universidad de Pamplona. 2007.

HENNIS, Wilhelm. *Política y Filosofía Práctica.* Trad. Rafael Gutiérrez Girardot. Buenos Aires: Editorial Sur S.A., 1973.

HERNÁNDEZ VEGA, Raúl. La idea de sociedad civil en Hegel. México: Universidad Autónoma de México. 1995.

LYINCH, Enrique. *Hobbes. Antología*. Barcelona: Ediciones Península. 1987.

OCARIZ, José. *Historia sencilla del pensamiento político*. Madrid: Ediciones Rialp S.A. 1988.

PLATÓN. Diálogos. *La República*. México: Porrúa. 1998.

SABINE, George. *Historia de la teoría política*. México: FCE., 1987.

SANTILLAN FERNANDEZ, JOSE. Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia. México: FCE., 1988.

TURÉGANO, Isabel. *Derecho y Moral en John Austin*. Madrid: Centro de Estudios políticos y constitucionales. 2001.

VÉLEZ, Marco Antonio. *El neocontractualismo de Jhon Rawls*. Medellín: Universidad de Antioquia. Instituto de Filosofía. 1995.

VILLORO, Luis. *El poder y el valor. Fundamento de una ética política*. México: FCE., 1997.

WELZEL, Hans. *Estudios de filosofía del derecho y derecho penal*. Buenos Aires: Bdef. 2006.

ARANDA FRAGA Fernando. Hegel y la doble dimensión de la libertad: civil y estatal. En: *Estudios de Filosofía, Universidad de Antioquia*, N° 27, Medellín, 2003., pp. 41- 73.

CARRILLO, Lucy. Kant y el concepto de lo político. En: *Revista de Filosofía UIS*, Vol. 4, N°2, Bucaramanga, 2005., pp. 39 – 53.

CORTÉS, Francisco. La tensión entre las exigencias de la justicia social y la prioridad de la libertad. Consideraciones en torno a la concepción de justicia de John Rawls. En: *Estudios de Filosofía, Universidad de Antioquia*, N° 30, Medellín, 2004., pp. 53 – 69.

CEBALLOS, Ramiro. Las fuentes clásicas de la teoría política moderna. En: *Revista de Humanidades*, Vol. 5, N°1, Bucaramanga, 2006., pp. 53 - 69.

GODOY, Oscar. Selección de escritos políticos de Thomas Hobbes. En: *Estudios Públicos*, N° 23, Santiago de Chile, 1986., pp. 1 – 38.

GÓMEZ, Juan Guillermo. La revolución francesa y el surgimiento de la historia social del siglo XIX. En: *Estudios de Filosofía, Universidad de Antioquia*, N° 27, Medellín, 2003., pp. 74 – 106.

GRUESO, Delfín Ignacio. Marx y el reconocimiento. En: *Revista de Filosofía UIS*, Vol. 5, N°1, Bucaramanga, 2006., pp.89 – 105.

JARAMILLO, Jefferson. Kant y la humanización de la guerra. Luces y sombras de su proyecto político. En: *Pensamiento y Cultura, Revista de Humanidades*, Universidad de la Sabana, Vol. 12, N°1, Bogotá, 2009., D.C., pp. 87 – 106.

LENIS, John. El mal: desafío a la perfectibilidad moral y al ordenamiento jurídico. Un ensayo a partir de la filosofía kantiana. En: *Estudios de Filosofía, Universidad de Antioquia*, N° 27, Medellín, 2003., pp. 107 - 126.

MALDONADO, Jorge Francisco. Las “razones para actuar” de Searle y el problema de la libertad. En: *Revista de Filosofía UIS*, Vol. 5, N°1, Bucaramanga, 2006., pp. 70 – 88.

MARCONE, Julieta. Hobbes: entre el lusnaturalismo y el luspositivismo. En: *Andamios*, Año 1, número 2, junio, México, 2005, pp. 123-148.

MARTÍNEZ, María. Marx y la vida. En: *Revista de Filosofía UIS*, N°3, Bucaramanga, 2003., pp. 93 – 119.

MAUREL, Jean. Filosofía y literatura: En las huellas de la democracia. En: *Estudios de Filosofía, Universidad de Antioquia*, N° 28, Medellín, 2003., pp. 89 – 122.

MONSALVE, Alfonso. De la guerra justa. En: *Estudios de Filosofía, Universidad de Antioquia*, N° 30, Medellín, 2004., pp. 71 – 87.

PLATA, Oswaldo. Antecedentes teóricos de la filosofía política y jurídica de Kant. En: *Cuadernos de humanidades, Politécnico Jaime Isaza Cadavid*, N° 1, Medellín, 2009., pp. 37 – 49.

PRADA, Inés. Historicismo progresista y moral social en Marx desde la perspectiva popperiana. En: *Revista de Filosofía UIS*, N°3, Bucaramanga, 2003., pp. 47 – 72.

RÍOS, Alejandra. El estado como negación de la libertad: una mirada desde Bakunin. En: *Versiones, revista de estudiantes de filosofía*, N° 3, Medellín, 2004. pp. 87 – 97.

ROJAS, Lorena. Sobre la noción de libertad tutelada de J. J. Rousseau. En: *Cuadernos de filosofía política, ética y pensamiento filosófico Latinoamericano*, Mérida, Venezuela, 1998., pp. 73 -97.

SERRANO, Enrique. La filosofía política desde una perspectiva kantiana. En: *Revista de Filosofía UIS*, N°3, Bucaramanga, 2003., pp. 23 – 45.

SILVA, Alonso. Observaciones críticas sobre algunas concepciones políticas fundamentales del marxismo. En: *Revista de Filosofía UIS*, N°3, Bucaramanga, 2003., pp. 73 – 92.

VAINER, Nicolás. Hobbes, el melancólico y la política. En: *Estudios de Filosofía, Universidad de Antioquia*, N° 30, Medellín, 2004., pp. 88 – 97.

ALCOBERRO, Ramón. “Los temas centrales del pensamiento hobbesiano”. En: *Filosofia i pensament* (s.l.) Ramon Alcoberro i Piricay – Julia Torres i Canela 2011. [En línea] <http://www.alcoberro.info> Consultado el 11 de abril de 2011.

CARTER, Ian. Libertad positiva y negativa. Enciclopedia en línea de la Univesidad de Stanford. Stanford, 2010. [En línea] <http://plato.stanford.edu/entries/liberty-positive-negative/> Consultado 12-06-2011.

ANEXOS

Anexo A

Nota i¹³⁰

p. 133: Un autor célebre¹³¹, calculando los bienes y los males de la vida humana y comparando las dos sumas, ha encontrado que la segunda sobrepasa con mucho la otra y que, para decirlo todo, la vida era para el hombre un presente notablemente malo. No me sorprende su conclusión; ha tomado sus razonamientos de la constitución del hombre civil, y si se hubiese remontado hasta el hombre natural, hubiese llegado a resultados muy distintos; se habría percatado de que el hombre apenas si tiene más males que los que el mismo se ha dado, y la naturaleza quedaría justificada. No sin trabajo hemos llegado a tornarnos tan desgraciados. Cuando, por una parte, se consideran los inmensos trabajos de los hombres, tantas ciencias estudiadas, tantas artes inventadas, tantas fuerzas empleadas, abismos rellenados, montañas rasuradas, rocas eliminadas, ríos convertidos en navegables, tierras roturadas, lagos sondeados, lagunas disecadas, construcciones enormes levantadas sobre la tierra, el mar cubierto de veleros y de barcos; y, por otra, se busca con un poco de meditación las verdaderas ventajas que resultan de todo ello para la dicha de la especie humana, no se puede por menos de maravillarse ante la extraña desproporción que reina entre esas dos cosas y deplorar la ceguera del hombre que, por dar pábulo a su hueco orgullo y no sé qué vana admiración de sí mismo, le hace correr con ardor detrás de todas las miserias de que es susceptible y que la bienhechora naturaleza había cuidado apartar de él.

Los hombres son malvados; una triste y continuada experiencia ahorra la prueba; sin embargo, el hombre es naturalmente bueno, lo cual creo haber demostrado;

¹³⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos. Op. cit., p. 214 – 221.

¹³¹ P.-L. Moreau de Maupertuis (1698-1759), autor de un *Essai de Philosophie morale* (1749) y otras obras importantes.

¿qué es, entonces, lo que puede haberlo depravado en este punto si no son los cambios sobrevenidos en su constitución, los progresos que ha hecho y los conocimientos que ha adquirido? Que se admire tanto como se quiera la sociedad humana; no será menos cierto que lleva a los hombres a odiarse entre sí a medida que sus intereses se acrecientan, a hacerse mutuamente servicios aparentes y hacerse de modo efectivo todos los males imaginables¹³². ¿Qué puede pensarse de un comercio donde la razón de cada particular le dicta máximas directamente contrarias a las que la razón pública exige del cuerpo de la sociedad y donde cada uno encuentra su contento en la desgracia del otro? Probablemente no hay un hombre acomodado al cual los herederos ávidos y frecuentemente sus propios hijos no deseen la muerte en secreto; un barco en el mar cuyo naufragio no fuese un deudor de mala fe no quisiera ver arder con todos los desastres de sus vecinos. De este modo hallamos nuestras ventajas en el perjuicio de nuestros semejantes y la pérdida de uno conlleva casi siempre la prosperidad del otro. Pero lo que es aún más peligroso es que las calamidades públicas constituyen casi siempre la espera y la esperanza de una multitud de particulares: unos quieren enfermedades, otros la mortandad, otros la guerra, otros el hambre. He visto a hombres malvados llorar de dolor ante las apariencias de un año fértil, y el grande y funesto incendio de Londres que costó la vida o los bienes a tantos desdichados, hizo la fortuna quizá de diez mil personas. Sé que Montaigne¹³³ censura al ateniense Demades por haber hecho castigar a un obrero que, vendiendo ataúdes muy caros, ganaba mucho a la muerte de los ciudadanos; pero la razón que alega Montaigne es que entonces habría que hacer castigar a todo el mundo, y es evidente que eso confirma las mías. Que se penetre, pues, a través de nuestras frívolas demostraciones de benevolencia en lo que pasa en el fondo de los

¹³² La presente cita tan extensa del autor se presenta como la crítica al concepto de perfectibilidad que hace Rousseau; sirve muy bien para mostrar que Rousseau está haciendo una crítica al pensamiento moderno-ilustrado, en cuanto que esta característica se postulaba, desde el renacimiento, como una de las mejores y más importantes en el proceso de progreso de la humanidad. Hay que recordar que Rousseau es un pesimista (tal vez el primer gran pesimista de la época moderna).

¹³³ Montaigne, *Essais*, I, 22.

corazones y que se reflexione sobre lo que debe ser un estado de cosas en el que todos los hombres se ven forzados a acariciarse y destruirse mutuamente y en el que nacen enemigos por deber y trapaceros por interés. Si me responde que gana al servir a los otros, replicaré que esto estaría muy bien si no ganase todavía más en perjudicarlo. No hay provecho tan legítimo que no pueda ser sobrepasado por el que se puede conseguir ilegítimamente, y el daño hecho al prójimo es siempre más lucrativo que los servicios. No se trata, pues, de otra cosa que de encontrar los medios de asegurarse la impunidad, y en ello emplean los poderosos todas sus fuerzas y los débiles todas sus astucias.

El hombre salvaje, una vez que ha comido, está en paz con toda la naturaleza y es amigo de todos los semejantes. Si se trata alguna vez de disputar su sustento, no llega nunca a los golpes sin haber comparado previamente la dificultad de vencer con la de buscar en otra parte su subsistencia, y como el orgullo no se entromete en el combate, se termina con algunos golpes de puños; el vencedor come, el vencido va a buscar fortuna y todo queda pacificado. Pero en el hombre en sociedad son muy distintos los negocios; se trata primeramente de proveer lo necesario y luego lo superfluo; seguidamente vienen las delicias, luego las inmensas riquezas, después los criados y luego los esclavos; no hay un momento de reposo; lo más singular es que cuanto menos naturales y perentorias son las necesidades, más aumentas las pasiones y –lo que es peor- el poder de satisfacerlas; de tal modo que, después de largas prosperidades, después de haber engullido muchos tesoros y asolados muchos hombres, mi héroe terminará por ahorcar a todos hasta que sea el único amo del universo. Tal es en compendio el cuadro moral, si no es la vida humana, cuando menos de las pretensiones secretas del corazón de todo hombre civilizado.

Comparad sin prejuicios el estado del hombre civil con el del hombre salvaje y buscad si podéis, hasta qué punto, dejando aparte su malicia, sus necesidades y sus miserias, el primero abrió nuevas puertas al dolor y a la muerte. Si consideráis

las penas del espíritu que nos consumen, las pasiones violentas que nos agotan y nos asolan, los trabajos excesivos con que están cargados los pobres, la molicie aún más peligrosa a la que se abandonan los ricos y que hacen morir a unos de sus necesidades y a otros de sus excesos; si pensáis en las monstruosas mezclas de alimentos, en sus perniciosos sazamientos, en las mercancías corrompidas, las drogas falsificadas, en los bribones que las venden, en los errores de los que las administran, en el veneno de las vasijas en las que se preparan; si fijáis la atención en las enfermedades epidémicas engendradas por el aire corrompido entre las multitudes de hombres reunidos, en las que ocasiona la delicadeza de nuestro modo de vivir, el paso alternativo de nuestras casas al aire libre, el uso de vestidos puestos o quitados con demasiada poca precaución y todos los cuidados que nuestra excesiva sensualidad ha convertido en hábitos necesarios y cuya privación rápidamente nos cuesta la vida o la salud; si ponéis en línea los incendios y los temblores de tierra que, consumiendo y echando por tierra ciudades enteras, hacen perecer a sus habitantes por millares; en una palabra, si reunís los peligros que todas estas causas ponen continuamente sobre nuestras cabezas, sentiréis hasta qué punto la naturaleza nos cobra caro el desprecio que hemos mostrado hacia sus lecciones.

No repetiré aquí sobre la guerra lo que he dicho en otra parte; pero querría que las gentes instruidas quisiesen o se atreviesen a dar una vez al público el detalle de los horrores que se cometen en los ejércitos por los empresarios de víveres o los hospitales; se vería que sus maniobras, no demasiado secretas, mediante las cuales el más brillante ejército se funda en menos de nada, hacen perecer más soldados que los que siega el hierro del enemigo. No sería un cálculo menos asombroso el de los hombres que el mar engulle todos los años, se por el hambre, por el escorbuto, por los piratas, por el fuego o por los naufragios. Es claro, asimismo, que hay que poner en la cuenta de la propiedad establecida y, por consiguiente de la sociedad, los asesinatos, los envenenamientos, los robos de los grandes caminos y las mismas puniciones de los crímenes, puniciones necesarias

para prevenir mayores males, pero que, por el asesinato de un hombre, cuestan la vida a dos o más y no dejan de hecho de doblar la pérdida de la especie humana. ¡Qué cantidad de medios vergonzosos para impedir el nacimiento de los hombres y engañar a la naturaleza; ya se trate de esos gustos brutales o depravados que insultan su más encantadora obra, gustos que ni los salvajes ni los animales conocerán jamás y que tan sólo han nacido en los países civilizados de una imaginación corrompida; sea por esos abortos secretos, dignos frutos del libertinaje y el honor vicioso; sea por la exposición o el asesinato de una multitud de niños, víctimas de la miseria de sus padres o de la bárbara vergüenza de sus madres; sea finalmente por la mutilación de esos desgraciados una parte cuya existencia y toda la posteridad son sacrificadas a vanas canciones o –lo que es peor aún- a los brutales celos de algunos hombres, mutilación que, en este último caso, ultraja doblemente a la naturaleza tanto por el tratamiento que reciben quienes la sufren cuanto por el uso a que son destinados!

Pero ¿no hay mil casos frecuentes y más peligrosos aún que en los que los derechos paternos ofrenden abiertamente a la humanidad? ¡Cuántos talentos abortados e inclinaciones forzadas por la imprudente imposición de los padres! ¡Cuántos hombres se sentirán distinguidos en un estado conveniente y mueren desdichados y deshonorados por un orden de cosas siempre en contradicción con el de la naturaleza! ¡Cuántas otras uniones extrañas formadas por el interés y desaconsejadas por el amor y la razón! ¡Cuántos esposos honestos y virtuosos se martirizan mutuamente por haber sido mal emparejados! ¡Cuántas jóvenes y desdichadas víctimas de la avaricia de sus padres se arrojan en el vicio o pasan sus días en lágrimas y gimen sobre los lazos indisolubles que el corazón rechaza y el sólo oro ha creado! ¡Dichosas más de una vez aquellas que su coraje y su propia virtud arrancan de la vida antes de que una violencia bárbara las fuerce a llegar al crimen o a la desesperación! ¡Perdonádmelo, padre y madre para siempre deplorables: agrio adrede vuestros dolores; pero ojalá pudiesen servir de ejemplo

imperecedero y terrible para quien ose en nombre de la naturaleza violar el más sagrado de sus derechos!

Se he hablado tan sólo de estos nudos mal formados que son obra de nuestra civilización, ¿se piensa que los que han presidido el amor y la simpatía están exentos de inconvenientes?¹³⁴ ¡Qué pasaría si intentase mostrar a la especie humana atacada en su misma fuente e incluso hasta en el más santo de todos los lazos, donde nadie se atreve a escuchar a la naturaleza más que después de haber consultado la fortuna y donde, al confundir el desorden civil las virtudes y los vicios, la continencia se convierte en una preocupación criminal y el rehúse de dar la vida a un semejante en un acto de humanidad! Pero sin descorrer el velo que cubre tantos horrores, contentémonos con indicar el mal al cual otros deben aportar remedio.

Añádase a todo esto esa cantidad de ocupaciones malsanas que abrevian los días o destruyen el temperamento, como son los trabajos en minas, las diversas preparaciones de metales, de minerales, sobre todo del plomo, del cobre, del mercurio, del cobalto, del arsénico, del rejalgar; añádanse todas esas profesiones peligrosas que cuestan todos los días la vida a cantidad de obreros, a plomeros, a carpinteros, a albañiles, a trabajadores en los caminos; que se reúnan –digo– todos esos objetos y se podrá ver en el establecimiento y la perfección de las sociedades las razones de la disminución de la especie, observada por más de un filósofo.

El lujo, imposible de prevenir en hombres ávidos de sus propias comodidades y de la consideración de los demás, acaba rápidamente los males que las sociedades han comenzado y, con el pretexto de hacer que vivan los pobres, que

¹³⁴ Todo el párrafo anterior y hasta aquí es una adición de 1782, que refleja posteriores preocupaciones de Rousseau en el sentido de crítica al pensamiento moderno.

no era preciso crear, empobrece todo lo demás y despuebla tarde o temprano al Estado.

El lujo es un remedio mucho peor que el mal que pretende curar; o, mejor aún, es el peor de todos los males en cualquier Estado, grande o pequeño, que pueda darse y qué, para alimentar legiones de criados y miserables que él mismo ha creado, debilita y arruina al agricultor y al ciudadano; se parece a esos vientos abrasadores de mediodía que, cubriendo la hierba y las verduras de insectos devoradores, arrancan la subsistencia a los animales útiles y llevan la penuria y la muerte a todos los lugares en que se hacen sentir.

De la sociedad y del lujo que ella engendra nacen las artes liberales y mecánicas, el comercio, las letras y todas esas cosas inútiles que hacen florecer la industria, enriquecen y pierden a los Estados. La razón de este deterioro es muy simple. Es fácil ver que, por su naturaleza, la agricultura debe ser la menos lucrativa de las artes porque, al ser su producto de uso indispensable para todos los hombres, el precio debe estar proporcionado a las posibilidades de los más pobres. Del mismo principio se puede sacar la siguiente regla: que, en general, las artes son lucrativas en razón inversa a su utilidad y que las más necesarias deben convertirse, finalmente, en las más abandonadas. Con ello se ve lo que debe pensarse de las verdaderas ventajas de la industria y del efecto real que resulta de su progreso.

Tales son las causas sensibles de todas las miserias en las que la opulencia precipita finalmente a las naciones más admiradas. A medida que la industria y las artes se extienden y florecen, el agricultor despreciado, cargado de impuestos necesarios para el entretenimiento del lujo y condenado a pasar su vida entre el trabajo y el hambre, abandona sus campos para buscar en la ciudad el pan que debería aportar a ellas. Cuanto más las capitales deslumbran de admiración los ojos estúpidos del pueblo, más habría que lamentar el ver los campos

abandonados, las tierras en barbecho y los grandes caminos inundados de desdichados ciudadanos convertidos en mendigos o ladrones y condenados a acabar un día su miseria en el suplicio o en un estercolero. Es así como el Estado, al enriquecerse por un lado, se debilita y se despuebla por el otro, y las más poderosas monarquías, después de muchos trabajos para hacerse opulentas y desiertas, terminan por convertirse en presa de las naciones pobres, que sucumben a la funesta tentación de invadirlas y, a su vez, se enriquecen y se debilitan hasta que ellas mismas son invadidas y destruidas por otras.

Que se nos explique de una vez lo que habían podido producir esas nubes de bárbaros que durante tantos siglos han inundado Europa, Asia y África. ¿Es quizá a la industria de sus artes, a la sabiduría de sus leyes, a la excelencia de su vida social a quien deben esa prodigiosa demografía? Que nuestros sabios tengan a bien decirnos por qué, en vez de multiplicarse hasta ese punto, estos hombres feroces y brutales, sin luces, sin freno, sin educación, no se ahorcan todos a cada instante para disputarse su comida o su caza; que nos expliquen cómo estos miserables han tenido tan sólo la osadía de mirara a la cara a gentes tan hábiles como somos nosotros, con una disciplina militar tan bella, tan bonitos códigos y tan sabias leyes; por qué, en fin, una vez que la sociedad se ha perfeccionado en los países del Norte y se ha pasado tanto trabajo para enseñar a los hombres sus deberes mutuos y el arte de vivir juntos agradable y pacíficamente no se ve surgir nada semejante a esas multitudes de hombres que se producían en otro tiempo. Tengo mucho miedo de que, al final, alguien se decida a responderme que todas esas grandes cosas –las artes, las ciencias y las leyes- han sido muy sabiamente inventadas por los hombres como una peste saludable a fin de prevenir la excesiva multiplicación de la especie por temor a que este mundo que nos ha sido destinado llegue a ser a la postre demasiado pequeño para sus habitantes.

¡Entonces, qué! ¿Hay que destruir las sociedades, aniquilar el *tuyo* y el *mío*, y retornar a la vida en los bosques con los osos? Consecuencia al estilo de mis

adversarios que a mí me gusta tanto prevenir como dejarles la vergüenza de sacarla. Vosotros en quienes la voz celeste no se ha hecho oír y que no reconocéis para vuestra especie otro destino que acabar en paz esta corta vida; vosotros, que podéis dejar en medio de las ciudades vuestras funestas adquisiciones, vuestros espíritus inquietos, vuestros corazones corrompidos y vuestros deseos desenfrenados, buscad de nuevo –ya que de vosotros depende vuestra antigua y primera inocencia; marchad a los bosques para perder la vista y la memoria de vuestros contemporáneos y no temáis envilecer vuestra especie por renunciar a sus crímenes al renunciar a sus luces.

En lo que toca a los hombres semejantes a mí, cuyas pasiones han destruido para siempre la simplicidad primera, que ya no se pueden alimentar de hierbas y bellotas, ni privarse de leyes y de jefes; los que fueron honrados en su primer padre con lecciones sobrenaturales; aquellos que verán en la intención de dar de golpe a las acciones humanas una moralidad que no han conseguido en largo tiempo el fundamento de un precepto indiferente en sí mismo e inexplicable en cualquier otro sistema; aquellos, en una palabra, que están convencidos de que la voz divina llama a todo el género humano hacia las luces y la dicha de las inteligencias celestes; todos ellos alcanzarán por el ejercicio de las virtudes que se obligan a practicar aprendiendo a conocerlas a merecer el premio eterno que deben esperar; respetarán los lazos sagrados de las sociedades de que son miembros; amaran a sus semejantes y les servirán con todo su poder; obedecerán escrupulosamente a las leyes y a los hombres que son sus autores y sus ministros; honraran, sobre todo, a los buenos y sabios príncipes que sepan prevenir, curar o paliar este tropel de abusos y de males siempre dispuesto a alcanzarlos; les gustará el celo de tales dignos jefes al mostrarles sin temor y adulación la grandeza de su tarea y el rigor de sus deberes; pero no despreciarán menos una constitución que sólo se puede mantener con la ayuda de tantas gentes que son deseadas con más frecuencia de lo que obtienen y por la cual, no

obstante sus esfuerzos, nacen continuamente más calamidades reales que ventajas.

Anexo B

