

## Rousseau y los Derechos del Hombre

Por JOSE MONTOYA SAENZ

Valencia

I. A pesar de la abundancia de estudios sobre la filosofía política y jurídica de Rousseau, su doctrina sobre los derechos humanos ha recibido comparativamente poca atención. Ello se debe, probablemente, a que sólo en raras ocasiones, y siempre en forma eventual, apunta esa doctrina en los textos roussonianos; generalmente se encuentra sumergida bien sea en sus teorías antropológicas y metafísicas, bien en sus doctrinas políticas y jurídicas.

Este carácter apenas explícito de la doctrina de los derechos humanos podría hacer sospechar que tal noción no juega ningún papel importante en el pensamiento de Rousseau. Tal sospecha es infundada, como espero mostrar en las páginas siguientes. Es cierto, sin embargo, que Rousseau no se ha conformado con presentar una noción intuitiva de los derechos o con una fundamentación directa de la noción en la idea de ley moral, como ha hecho, por ejemplo, Locke. La doctrina de Rousseau es compleja y su desentrañamiento obliga a una constante lucha con las imprecisiones del lenguaje, que disimulan a menudo una coherencia fundamental. También en este tema se cumple admirablemente la advertencia de Rousseau: «Cien veces al escribir he cavilado que es imposible, en una obra larga, dar siempre los mismos sentidos a las mismas palabras... A pesar de ello, estoy persuadido de que se puede ser claro, incluso dentro de la pobreza de nuestra lengua; ciertamente, no atribuyendo siempre las mismas acepciones a las mismas palabras, sino actuando de tal modo que, cada vez que se emplee una palabra, la acepción que se le dé esté suficientemente determinada por las ideas que tienen relación con ella, y que cada período en que la palabra se encuentra le sirva, por así decir, de definición. En una ocasión digo que los niños son incapaces de razonamiento y en otra los hago razonar con bastante sutileza; no creo con ello contradecirme en mis ideas, aunque no puedo no estar de acuerdo en que a menudo me contradigo en mis opiniones» (E, IV, 345)<sup>1</sup>. Como se verá, haremos amplio uso de la posibilidad de interpretación que este texto autoriza.

---

1. Empleamos las siguientes abreviaturas: CC: *Proyecto de constitución para Córcega*; CS: *Contrato social*; DD: *Discurso sobre el origen de la desigualdad*; E: *Emilio*; EP: *Artículo sobre economía política*; LM:

Si quisiéramos adelantar las líneas esenciales de la doctrina, nos atreveríamos a afirmar que, aunque la noción de derechos humanos tiene sus raíces en el estado de naturaleza y la ley natural, sin embargo no tiene sentido antes del estado civil. Hablando propiamente, los derechos no surgen sino con las relaciones sociales y no alcanzan su plenitud sino con el estado legítimo, la ciudad del *Contrato social*. Los derechos humanos son los derechos del ciudadano<sup>2</sup>, porque sólo en la ciudad tiene sentido pleno hablar de derechos, y sólo en la ciudad justa los derechos brotan de la simple condición de ciudadano.

Esperamos confirmar esta interpretación rastreando la formación de la noción de derechos del ciudadano en el estado de naturaleza, en el estado social prepolítico y en el estado político.

II. Comencemos leyendo el siguiente texto: «Como el derecho de propiedad no es más que de convención e institución humanas, toda persona puede a su arbitrio disponer de lo que posee; pero no sucede lo mismo con los dones esenciales de la naturaleza, como la vida y la libertad, de los que a todos está permitido gozar y de los que es al menos dudoso que tengamos derecho a despojarnos. Al privarnos de uno, degradamos nuestro ser; al quitarnos el otro, lo aniquilamos en cuanto nos es posible; y como ningún bien temporal puede compensarnos por el uno o el otro, sería ofender a la vez a la naturaleza y a la razón el renunciar a ellos a cualquier precio» (DD, III, 184).

Que la libertad sea la característica específica de la humanidad dentro del reino animal ha sido claramente argumentado por Rousseau: «Yo no veo en todo animal más que una máquina ingeniosa, a la que la naturaleza ha proporcionado sentido para poder darse cuerda a sí misma y para protegerse, hasta cierto punto, de todo lo que tiende a destruirla o perturbarla. Percibo justamente las mismas cosas en la máquina humana, con la diferencia de que la naturaleza sola hace todo en las operaciones de la bestia, mientras que el hombre concurre a las suyas en calidad de agente libre. El uno elige o rechaza por instinto y el otro por un acto de libertad» (DD, III, 141).

La libertad es por tanto un hecho acerca de la naturaleza humana, pero —como muestra el texto citado al principio de esta sección— es a la vez un deber: el hombre *debe* conservar su libertad so pena de degradar su naturaleza. Pero, si podemos hablar del deber de conservar la vida y la libertad, ¿acaso no podemos también hablar del *derecho* a la vida y el *derecho* a ejercitar la libertad ya en el mismo estado de naturaleza? ¿Acaso Rousseau no habla de verdaderos derechos cuando dice: «Renunciar a su libertad es renunciar a su cualidad de hombre, a los derechos de la humanidad, incluso a sus deberes (CS, III, 356)?».

---

*Cartas (Lettres) desde la montaña*; MG: *Manuscrito de Ginebra* (primera versión del *Contrato*). Las referencias son siempre a la edición Raymond-Gagnebin (La Pléiade). CS, III, 385 se lee: *Contrato Social*, volumen III de la edición Raymond-Gagnebin, p. 385. Las traducciones son muestras.

2. «Droits du citoyen» o «des citoyens» es la única expresión técnica empleada por Rousseau para referirse al conjunto de los derechos humanos (con los matices que introduciremos en la exposición).

Esta línea de argumentación, que lleva a admitir la existencia de derechos naturales *sensu stricto*, merece alguna puntualización. Evidentemente, la idea de que la vida o la libertad constituyen deberes, y no sólo hechos, se fundamenta en alguna forma de ley natural, en alguna forma de la tesis de que la naturaleza constituye un orden normativo para quienes pueden conocerla racionalmente. Que Rousseau no ha rechazado la doctrina tradicional de la ley natural sino que la supone como trasfondo de sus doctrinas morales y políticas, es algo que puede mostrarse con numerosos textos (cfr. por ejemplo E, IV, 501) y que ha sido demostrado convincentemente por R. Derathé<sup>3</sup>. Pero la ley natural no crea deberes, ni por tanto derechos subjetivos, a menos que sea reconocida como tal: «todo lo que podemos saber muy claramente como respecto a esta ley es que, no solamente para que sea ley es preciso que la voluntad de aquel a quien obliga pueda someterse a ella con conocimiento, sino que es también preciso para que sea natural que hable inmediatamente por la voz de la naturaleza» (DD, III, 125). Ahora bien, en el hombre de la naturaleza, tal como es descrito por Rousseau al principio del *Discurso sobre la desigualdad*, no hay ciertamente un conocimiento de la ley natural como ley, ni un reconocimiento de la libertad como un deber moral; tampoco puede haber por tanto noción alguna de derecho a la libertad o a la vida. El hombre de la naturaleza se encuentra *más acá* del orden normativo, que necesita la posesión de ideas como persona, justicia, reciprocidad, etc., ideas que de ninguna manera se hallan en el hombre natural. Podemos, desde luego, seguir el ejemplo de Hobbes y hablar del «jus naturale» como «the liberty each man hath to use his own power, as he will himselfe, for the preservation of his own nature» (Leviatán, I, 14); pero con ello no hacemos, probablemente, más que introducir ambigüedades innecesarias. Es seguramente más adecuado hablar de la libertad natural no como un derecho, sino como fuente de derechos cuando entra en relación con otras libertades. La libertad se reconoce a sí misma en la reclamación del derecho (de modo especial el derecho de propiedad) y no en el reconocimiento del deber: «El primer sentimiento de la justicia no nos viene de la que debemos a otros, sino de la que nos es debida; otro de los contrasentidos de los modos ordinarios de educar es que hablan a los niños ante todo de sus deberes y jamás de sus derechos, comenzando por tanto diciéndoles lo contrario de lo que es preciso» (E, IV, 529).

Ciertamente la libertad natural no es fuente de verdaderos derechos sino en cuanto se halla respaldada por la ley natural; la justificación última de los derechos y del legítimo poder político no puede ser más que de carácter teológico. Pero, desde el punto de vista epistemológico, la libertad no se descubre más que en sus concreciones, en los derechos reclamados: en el de propiedad, ante todo, y en el de igual participación política después. Hay un estrecho paralelismo, a nuestro entender, entre la doctrina de la voluntad general y la de los derechos humanos. La voluntad general no es ciertamente el criterio último de justicia, pero para la mayoría de los

---

3. DERATHÉ, R.: *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, París: Vrin, 1970, pp. 151 ss.

hombres es el criterio próximo, «la regla de lo justo y de lo injusto» (EP, III, 245) [sólo el sabio puede remontarse, por encima de las leyes positivas, a «las leyes eternas de la naturaleza y del orden»: E, IV, 857]. De igual modo, los derechos del ciudadano concretan y hacen posible la realización de la libertad natural en el estado social. Sólo el sabio puede aspirar a guiarse directamente por el impulso natural de la libertad. Tal es el ideal que Rousseau ha señalado para la educación de Emilio: «El hombre verdaderamente libre no quiere más de lo que puede y hace lo que le gusta. He aquí mi máxima fundamental. No se trata más que de aplicarla a la infancia y todas las reglas de la educación fluyen de ella» (E, IV, 309). Pero Rousseau es plenamente consciente de que sobre ese ideal educativo se pueden quizá edificar sociedades domésticas satisfactorias, pero nunca sociedades políticas, cuya lógica interna estriba, no en la naturalización del hombre, sino en su desnaturalización, en su relativización (E, IV, 249). Las sociedades políticas deben fundarse sobre la idea de los derechos del ciudadano, que constituyen a la vez la realización y la limitación de la libertad natural.

III. «El primero que, habiendo cercado un terreno, ideó decir, *esto es mío*, y encontró gentes tan simples que lo creyeron, fue el verdadero fundador de la sociedad civil» (DD, III, 164). El primer derecho propiamente dicho (la primera reclamación socialmente aceptada) y el derecho fundacional de la sociedad civil es el derecho de propiedad.

Ciertamente, frente a «los dones esenciales de la naturaleza», el derecho de propiedad se basa en una convención humana (DD, III, 184). Con esta afirmación, Rousseau quiere marcar, frente a Locke, la solución de continuidad que existe entre el orden de la libertad natural y el de la propiedad: la propiedad no es una extensión natural de la libertad. Con ello, Rousseau se aproxima a la tradición clásica, anterior a Locke y que puede rastrearse hasta Cicerón<sup>4</sup> según la cual la propiedad no es algo natural, sino una creación de la ley civil. Sin embargo, Rousseau se distancia de la doctrina clásica en un punto verdaderamente notable. El derecho de propiedad es, ciertamente, de convención e institución humanas; pero esta convención fundadora de la propiedad no es la ley civil, como pensaba Cicerón: el establecimiento del derecho de propiedad es anterior al de los «gobiernos políticos» (DD, III, 179) y por tanto a la ley civil. Como ya hemos visto, el establecimiento del derecho de propiedad marca el fin del estado de naturaleza y el comienzo del estado civil. Lo que caracteriza al estado civil no es ninguna organización política determinada, sino el surgimiento de la noción jurídica de propiedad y la de justicia, intrínsecamente ligada con aquélla.

La noción de propiedad no ha surgido sin embargo de la nada: no es más que la materialización de la «competencia por la estima social» (la *Ehrsucht* kantiana) que para Rousseau constituye la fuerza principal que

4. *De Officiis*, I, 16: «In qua omnium rerum, quas ad communem hominum usum natura genuit, est servanda communitas, ut quaeque discripta sunt legibus et iure civili, haec ita teneantur, ut sit constitutum legibus ipsis, cetera sic observentur».

ha arrojado al hombre fuera del estado de la naturaleza y ha dado lugar a todo el proceso de evolución social. La convención que ha creado el derecho de propiedad tiene raíces muy profundas, que alcanzan hasta el proceso por el que el individuo adquiere conciencia de sí mismo como distinto del otro: «Cada uno comenzó a mirar a los otros y a querer él mismo ser mirado, y la estima pública tuvo un precio. Quien cantaba o danzaba mejor, el más bello, el más fuerte, el más diestro o el más elocuente fue también el más considerado, y éste fue el primer paso hacia la desigualdad y hacia el vicio al mismo tiempo» (DD, III, 169). Esta «propiedad espiritual» que constituye la estima social da lugar a «los primeros deberes de la civilidad», a un «comienzo de sociedad» (DD, III, 170); pero en tanto que no se materializa en propiedad de la tierra no se da el paso decisivo hacia el estado civil y el derecho. Rousseau cita con aprobación el axioma de Locke: «No puede haber injuria donde no hay propiedad» (DD, *ibid.*).

La noción de justicia está intrínsecamente ligada con la noción de propiedad: «De la propiedad, una vez reconocida, se siguieron las primeras reglas de justicia: pues para dar a cada uno lo suyo es preciso que cada uno pueda tener algo» (DD, III, 173). En el *Emilio* se describe cómo iniciar al niño en las nociones de justicia y moralidad: para proporcionarle «alguna idea acerca de las relaciones de hombre a hombre y de la moralidad de las acciones humanas», es preciso proporcionarle la idea de propiedad, no la de libertad, y para que pueda adquirir esta idea es necesario que tenga alguna cosa como propia (E, IV, 329-330). Las nociones de justicia y moralidad (entendida como el conjunto de normas sociales que salvaguardan los derechos) son inseparables en su origen del establecimiento del derecho de propiedad.

Rousseau no acepta por tanto el carácter natural del derecho de propiedad porque no acepta como natural la situación de competencia por la estima social de la que aquél es consecuencia (en sentido estricto, no puede haber «derechos naturales», puesto que la noción misma de derecho hace referencia a una situación social, a una situación de relativización del individuo, que rompe con el carácter espontáneo del estado de naturaleza). Sin embargo, supuesta esta situación, Rousseau coincide con Locke en que el origen de la idea de propiedad no ha podido ser otro que la actividad del individuo, la ocupación por el trabajo (E, IV, 332-333; DD, III, 173; MG, III, 301-302; CS, III, 365). De aquí que, en cierto modo, la propiedad pueda considerarse como una plasmación de la actividad libre, pero a la vez como una limitación de esa misma actividad: «Todo hombre tiene naturalmente derecho a todo lo que le es necesario; pero el acto positivo que le vuelve propietario de algún bien lo excluye de todo el resto. Habiendo conseguido su parte debe limitarse a ella, y no tiene ya ningún derecho al procomún. He aquí por qué el derecho del primer ocupante, tan débil en el estado de naturaleza, es digno de respeto para todo hombre civil. En ese derecho se respeta no tanto lo que es de otro cuanto lo que no es de uno mismo (CS, III, 365). Afirmación de la propia personalidad en consciente confrontación con otros: tal es el origen de la propiedad y con ella de la sociedad civil, y tal también el de la moralidad y de las leyes. Es precisamente como fundamento de todo el orden social por lo que, como veremos después, el derecho de propiedad es «sagrado» e inviolable (EP, III, 263; E, IV, 841).

IV. El derecho de propiedad es un derecho prepolítico. No supone la existencia de un orden estatal, sino que está en el origen de todo orden estatal. La introducción del derecho de propiedad, en efecto, ha desencadenado un movimiento (largamente descrito en el *Discurso sobre la desigualdad*) que, a través del crecimiento de la desigualdad, ha desembocado en una situación de tiranía que acababa por anular el sentido mismo de la propiedad (DD, III, 191). Si ha de conservar ese sentido, necesita incorporarse a una estructura normativa más amplia, una estructura que garantice de manera más completa la libertad de cada uno frente a la libertad de los otros. Necesita incorporarse a los «derechos de los ciudadanos» (*droits des citoyens*). Al hacerlo experimentará una cierta transformación en su sentido: no perderá su carácter de afirmación de la propia personalidad pero su posible oposición con los intereses de los otros ciudadanos quedará eliminada. Sobre ello volveremos más adelante.

El concepto de derecho del ciudadano no es desde luego para Rousseau un concepto meramente descriptivo, sino esencialmente normativo: no menciona los derechos que los ciudadanos tienen en un estado determinado, sino los derechos que deben tener en cualquier estado legítimo. Los derechos del ciudadano no deben su validez a la existencia de una ley positiva, sino que ellos mismos constituyen el marco de validez de cualquier ley positiva. Ello es así porque tales derechos están incluidos en la noción del contrato social, que es la noción legitimadora de cualquier institución social: «El contrato social es por lo tanto la base de toda sociedad civil y es preciso buscar en la naturaleza de este acto la de la sociedad que conforma» (E, IV, 839).

La idea de contrato proporciona un criterio de legitimidad: sólo serán consideradas legítimas aquellas instituciones que pueden estimarse razonablemente como el resultado de un contrato equitativo, realizado en condiciones que excluyan la fuerza o el dolo. Este ha sido también el punto de vista de Rousseau: para él, el contrato social es la solución al problema de encontrar una forma legítima de dominación, es decir, una forma de asociación «por medio de la cual cada uno, al unirse a todos, no obedezca sin embargo más que a sí mismo, y permanezca tan libre como antes» (CS, III, 360). Se entra en el contrato por amor de la libertad, cuando ésta ya no es posible como libertad natural. Tal es justamente la situación del «hombre de nuestros días», del hombre civilizado.

En «nuestros días», en efecto, la libertad natural ya no es posible. La libertad natural entraña radical independencia, física y psicológica, con respecto a otras personas. Ello resulta ya imposible, por las razones que Rousseau expone largamente en el *Discurso sobre la desigualdad*, de las que la más importante ya ha sido expuesta más arriba: el hombre social se constituye como individuo por referencia interna a los demás. En las *actuales* condiciones sociales, independencia y libertad, lejos de entrañarse mutuamente, se excluyen: «[La independencia y la libertad] son cosas tan diferentes que incluso se excluyen mutuamente. Cuando cada uno hace lo que le gusta, se hace a menudo lo que disgusta a otros... La libertad no consiste tanto en hacer su voluntad cuanto en no estar sometido a la de otro; y consiste también en no someter la voluntad de otro a la nuestra. Quien es señor no puede ser libre, y reinar es obedecer» (LM, III, 841-

842). En esta situación precisamente nos encontramos, y por ello es imposible un estado de naturaleza, un estado de reconciliación natural de los intereses.

Sí bien es cierto que en el *Emilio* se propone Rousseau una cierta reconquista de la libertad natural, preparando a Emilio para ser «un salvaje hecho para habitar las ciudades» (E, IV, 484), no es menos cierto que la solución es incompleta: el «salvaje» Emilio necesita vivir en sociedad y debe, por lo tanto, conocer la doctrina del *Contrato Social* y tratar de vivir de acuerdo con ella (*Emilio*, libro V). La reconquista de la libertad natural, por importante que pueda ser desde el punto de vista pedagógico, no es una solución al problema del poder político (como han subrayado muy acertadamente autores como Groethuyssen y Shklar, es muy dudoso que el ideal del *hombre* propuesto en el *Emilio* sea conciliable con el del *ciudadano*, defendido en el *Contrato*; pero no me propongo entrar ahora en este problema).

V. En el contrato se produce «un cambio muy notable» (CS, III, 364) del estado de naturaleza al estado civil: la libertad natural se transforma en libertad civil (apenas es necesario advertir que se trata de una transformación jurídica, no psicológica; Rousseau no habla en el *Contrato* de psicología de la moralidad, sino de política y derecho). La libertad civil constituye el ambiente natural del ciudadano, su verdadero estado de naturaleza.

La libertad civil o política no consiste tan sólo para Rousseau en el derecho de hacer todo lo que la ley no prohíbe, como han afirmado algunos autores. Rousseau da a la noción un significado a la vez moral y jurídico. Sí bien es cierto que establece alguna distinción entre la libertad civil y la libertad moral (definida como «l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite»), no es menos cierto que la libertad civil parece fundarse en la moral (CS, III, 365). La obediencia misma a la ley es un acto de libertad, sin duda civil y moral a la vez: «Como los particulares no están sometidos más que al soberano, y la autoridad soberana no es sino la voluntad general, veremos cómo cada hombre, al obedecer al soberano, no obedece sino a sí mismo, y cómo se es más libre en el pacto social que en el estado de naturaleza» (E., IV, 841). Este *plus* de libertad que se atribuye al estado civil no debe interpretarse tanto en un sentido estrictamente cuantitativo, cuanto en un cambio de sentido de las restricciones. En el estado de naturaleza, las restricciones a la libertad natural proceden sólo de las cosas exteriores, no de otras personas como tales (recuérdese cómo Rousseau, en el *Emilio*, insiste en que éstas son las únicas restricciones que debe experimentar el niño en el curso de su educación); por el contrario, las restricciones características de la libertad civil son las leyes, ellas mismas creaciones de la libertad. El estado civil es, por tanto, un ámbito completo de libertad *política*.

Es cierto, desde luego, que en otro tono de voz, por así decir, Rousseau habla de la limitación de la libertad civil por la voluntad general: «lo que el hombre pierde por el contrato social, es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo lo que le tienta y puede alcanzar; lo que gana, es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee. Para no equivocarse

en estas compensaciones, es preciso distinguir bien la libertad natural, que no tiene otros límites que la fuerza del individuo, de la libertad civil, que está limitada por la voluntad general» (CS, III, 364-365). Pero es preciso tener en cuenta que, por oscura que resulte la dilucidación del concepto de voluntad general en Rousseau, podemos afirmar que la voluntad general es verdadera voluntad del sujeto, y que la sumisión a ella es un acto de libertad civil: «Quienquiera que se niegue a obedecer la voluntad general, será obligado a ello por todo el cuerpo social: lo que no significa sino que se le forzará a ser libre» (CS, III, 364).

Libertad natural y libertad civil se contraponen así en cuanto expresión de dos tipos de hombre: el hombre absoluto y el hombre relativo de los que habla *Emilio* (IV, 249) o, en términos aún más simples, el hombre y el ciudadano. La dialéctica del desarrollo interno de ambos es completamente distinta: el uno sigue como norma suprema sus impulsos y afectos espontáneos (que coinciden *de facto* con «les lois éternelles de la nature et de l'ordre»: E, IV, 857) y cultiva en su corazón la «religión del hombre» (CS, III, 464); el otro toma la ley civil como único criterio de lo justo y lo virtuoso y practica la religión del ciudadano. Dos maneras de ser hombre, dos tipos de libertad.

Podríamos sin embargo establecer la misma distinción sobre bases menos especulativas por referencia al concepto de igualdad. En el *concepto* de libertad natural no interviene constitutivamente el elemento de igualdad: la igualdad natural es una simple consecuencia *de hecho* de la condición de libertad natural tal como se describe en DD: «Hay en el estado de naturaleza una igualdad de hecho real e indestructible, porque es imposible en ese estado que la sola diferencia entre hombre y hombre sea tan grande como para volver al uno dependiente del otro» (E, IV, 524). Por el contrario, el concepto de libertad civil incluye esencialmente la nota de igualdad a través del concepto de voluntad general; sólo podemos ser libres en la medida que seamos iguales, es decir, en la medida que tengamos igual capacidad de influencia en las decisiones sociales: «Los compromisos que nos ligan al cuerpo social no son obligatorios sino porque son mutuos, y su naturaleza es tal que, al cumplirlos, no se puede trabajar para otro sin trabajar también para sí» (CS, III, 363).

La idea de libertad mediada por la igualdad es así una consecuencia lógica del contrato social auténtico, aunque no del pseudocontrato descrito en DD. De forma repetida ha insistido Rousseau en que, de hecho, las sociedades existentes y sus leyes se basan en la desigualdad y la mantienen: «Se sigue de esta exposición que la desigualdad, que es casi nula en el estado de naturaleza, saca su fuerza y su crecimiento del desarrollo de nuestras facultades y de los progresos del espíritu humano, y se convierte finalmente en estable y legítima por el establecimiento de la propiedad y de las leyes» (DD, III, 193). Rousseau llega a afirmar que este defecto es incorregible: «El espíritu universal de las leyes de todos los países es favorecer siempre al fuerte contra el débil, y al que tiene contra el que no tiene nada; este inconveniente es inevitable y no tiene excepción» (E, IV, 524 nota. Cfr. CS, III, 367 nota). Pero ello no quiere decir más que estas sociedades no se basan en un verdadero contrato social, cuyo efecto es precisamente el establecer una igualdad *de iure*: «En lugar de destruir la

igualdad natural, el pacto fundamental substituye al contrario por una igualdad moral y legítima cuanta desigualdad física haya podido poner la naturaleza entre los hombres, que, pudiendo ser iguales en fuerza o en genio, se convierten en iguales por convención y de derecho» (CS, III, 367).

El derecho a igual libertad es así el derecho fundamental del ciudadano o, si se prefiere, la forma de todos los derechos del ciudadano. De acuerdo con lo dicho antes, el derecho a igual libertad consiste en estar igualmente libres de sumisión y de poder con respecto a otros: ni siervos ni señores. En la práctica significa la igualdad de participación en la toma de decisiones sociales, y de manera especial en la elaboración de las leyes.

VI. El derecho a igual libertad se realiza de manera activa en el derecho de legislación [«Si hubiera tenido que elegir el lugar de mi nacimiento] yo hubiera deseado un país donde el derecho de legislación fuera común a todos los ciudadanos; pues ¿quién mejor que ellos puede saber bajo qué condiciones les conviene vivir juntos en una misma sociedad?» (DD, III, 113-114).

El derecho de legislación incluye ante todo la igualdad de participación en la elaboración y aprobación de las leyes. Sin esta igual participación es imposible la formación de la voluntad general.

Para Rousseau, la igual participación en la legislación exige no sólo la información adecuada y la intervención personal directa en la asamblea (en ningún caso por medio de representantes: CS, III, 430), sino también la prohibición de la formación de grupos intermedios entre el individuo y la asamblea legislativa: «Si, cuando el pueblo suficientemente informado delibera, los ciudadanos no tuvieran ninguna comunicación entre sí, del gran número de pequeñas diferencias resultaría siempre la voluntad general, y la deliberación sería siempre buena» (CS, III, 371). La formación de partidos, bandos, grupos de interés, etc., impide la decantación de una voluntad verdaderamente general. La razón parece ser la siguiente: en una deliberación realizada de acuerdo con las condiciones expuestas, nadie tiene ni la oportunidad ni la posibilidad de imponer a los demás un punto de vista favorable a sus propios intereses. Aparece aquí la importancia de las restricciones mencionadas: si hay grupos organizados, fácilmente podrían imponer su voluntad sobre los ciudadanos aislados; si hay representantes, pueden substituir por la suya la voluntad de los representados. Sólo cuando los ciudadanos acuden individualmente a la asamblea, queda garantizado que ninguna ley tomará más en cuenta el interés de un ciudadano que el de otro cualquiera.

El derecho de legislación incluye aún otro elemento: «el poder legislativo consiste en dos cosas inseparables: hacer las leyes y mantenerlas; es decir, tener inspección sobre el poder ejecutivo... Sin ello, al faltar toda ligazón, toda subordinación entre estos dos poderes, el último no dependería en absoluto del otro; la ejecución no tendría ninguna relación necesaria con las leyes; la *ley* no sería más que una palabra, y esa palabra no significaría nada» (LM, III, 826).

VII. Ya vimos que el derecho prepolítico de propiedad se transforma, por medio del contrato social, en un verdadero derecho político, en

un «derecho del ciudadano». Como fundamento del orden social, el derecho a la propiedad del ciudadano conserva en el estado político toda su importancia: «Es cierto que el derecho de propiedad es el más sagrado de todos los derechos de los ciudadanos, y más importante en ciertos aspectos que la misma libertad: bien sea porque está en relación más estrecha con la conservación de la vida... y especialmente porque es el verdadero fundamento de la sociedad civil y la verdadera garantía de los compromisos de los ciudadanos» (EP, III, 263). Aunque el texto es temprano, nada en el pensamiento posterior de Rousseau parece contradecirlo. Por otra parte está en perfecto acuerdo con las líneas maestras de su pensamiento. Recordemos que, si bien la propiedad no pertenece a los «dones esenciales de la naturaleza», no es menos cierto que, en determinado momento de la evolución humana, se hace necesaria como afirmación del individuo consciente frente a los demás de su propia diferencia. Al pasar el estado político, la propiedad no pierde ese sentido, sino que lo conserva, depurado del exceso de poder sobre otros del que la propiedad había acabado por revestirse. El carácter «sagrado» del derecho de propiedad consiste justamente en ser fundamento del orden social: «El orden social es un derecho sagrado que sirve de base a todos los otros. Sin embargo, ese derecho no viene de la naturaleza; se forma por tanto sobre convenciones» (CS, III, 352)<sup>5</sup>.

Es cierto, sin embargo, que en el estado prepolítico y en el estado político ilegítimo la propiedad puede desarrollar una dinámica propia y transformarse en una fuerza opresora que llevaría a la tiranía y a la eliminación de toda libertad. En algún momento de su obra, Rousseau parece haber encarado alguna idea colectivista como remedio a esta dinámica perversa de la propiedad. Así cuando mantiene que el soberano (es decir, el pueblo), no puede ciertamente apoderarse de los bienes de algunos ciudadanos individuales tan sólo, pero puede legítimamente apoderarse de los bienes de todos y establecer un régimen nuevo de propiedad (E, IV, 841). No se altera así el sentido original del derecho de propiedad, que consiste en establecer un espacio de libertad para el individuo frente a los otros. En la ciudad del contrato social ese espacio queda ya asegurado por la obediencia de todos a la ley.

A pesar de esta observación fugaz, Rousseau no parece haber dudado seriamente de la conveniencia de la propiedad privada. Crítico frente a la economía monetaria (CC, III, 920-921) que, como ya había observado Locke, es la causa de la profundización de la desigualdad económica al permitir una acumulación indefinida de bienes, su ideal es una república de pequeños propietarios rurales, cuya máxima fundamental podría ser muy bien la siguiente: «Il faut que tout le monde vive et que personne ne s'enrichisse» (CC, III, 924). No se trata de destruir la propiedad privada, sino de encerrarla en límites estrechos y subordinarla al bien público (CC, III, 931).

---

5. El carácter sagrado del orden del mundo es desde luego una característica del pensamiento agustino, dentro del que se mueve la metafísica de Rousseau. Cfr. SAN AGUSTÍN: *De ordine*: «Ordo est per quem aguntur omnia quae Deus constituit» (I, 10); «Ordo est quem si tenuerimus in vita, perducet ad Deum; et quem nisi tenueritis in vita, non pervenimus ad Deum» (I, 9).

VIII. Toda la doctrina de Rousseau acerca de los derechos humanos está centrada en torno a la idea de libertad. La propiedad es una afirmación de la libertad frente a los de independencia frente a otras personas concretas. En este sentido, y si pasamos por alto el significado que la idea de libertad tiene en la metafísica roussoniana, no sería desacertado leer a Rousseau como un teórico del estado liberal.

Frente a esta dimensión, sin embargo, existe otro aspecto del pensamiento de Rousseau: el que se refleja en su crítica del progreso y en su afirmación del carácter artificial de la civilización y de la sociedad. Este segundo aspecto tiene que ver con la concepción metafísica de la libertad natural como inconsciente *amor ordinis* y con la interpretación de sus metamorfosis sucesivas como una perversión del orden natural. Desde este punto de vista, las voluntades empíricas de los ciudadanos (las voluntades particulares) no merecen mayor consideración, y el estado, aunque en sí mismo un *pis aller*, adquiere mayor importancia. Es el pedagogo del hombre civilizado, que —en un sentido totalmente opuesto al del pedagogo del *Emilio*— elige llevar la desnaturalización del hombre hasta el extremo para curarle de los malos efectos de una desnaturalización parcial. Si queremos comprender el papel global de Rousseau en la historia del pensamiento occidental, no deberíamos pasar por alto rápidamente este aspecto totalizador de su filosofía política.

