

Tras las huellas del pacto social

William R. Daros

Resumen

El autor no se propone realizar aquí un trabajo de erudición sino de información sobre este tema. En este artículo se señala, ante todo, la importancia que posee actualmente una teoría del pacto social y de la justicia social fundada en él. Se hace luego una introducción al tema del pacto y de los orígenes de esta idea, y una mención a la concepción de pacto social a través de G. Ockham y F. Suárez. El desarrollo del artículo constituye un análisis informativo sobre las ideas acerca del pacto social en Th. Hobbes, J. Locke y J. Rousseau, que establecen los fundamentos de la política moderna en esta cuestión. Finalmente se comparan las coincidencias y divergencias de estas concepciones y se llega a algunas conclusiones acerca del ser social en la concepción filosófica moderna del mismo.

Palabras clave: pacto social – contractualismo – política moderna – filosofía política – Hobbes – Ockham

Summary

The author's intent is not to elaborate an erudite paper but to offer information on this theme. In the present article it is pointed out the importance that is given nowadays to the theory of the covenant and of the social justice that is founded on it. Afterwards an introduction on the matter of the pact and the origins of this idea is made followed by a specific emphasis on the concept of covenant with G. Ockham and F. Suarez. The article itself is an informative analysis on the ideas regarding the social pact in the work of Th. Hobbes, J. Locke and J. Rousseau that establish the fundamentals of the modern politic concerning this matter. Finally, the coincidences and the opposites of these theories are compared and some conclusions regarding the social being in the modern philosophical thinking are reached.

Key words: covenant – social contract – modern politic – political philosophy – Hobbes – Ockham

Résumé

L'auteur n'a pas l'intention ici de faire un travail d'érudition, mais de partager avec nous quelques information à l'égard de ce sujet. Dans cet article on remarque, avant tout, l'importance actuelle d'une théorie du pacte social et de la justice sociale, fondée sur ceci. On fait après une introduction au sujet du pacte social et les origines de cette idée, et on mentionne les idées relatives au pacte social selon G. Ockham et F. Suárez. L'article, dans son déroulement, analyse d'une façon informative les idées relatives au pacte social dans la pensée de Th. Hobbes, J. Locke et J.J. Rousseau, qui établirent les fondements de la politique moderne à cet égard. Pour finir, on compare les ressemblances et les divergences de ces idées, et on arrive à quelques conclusions à l'égard de l'être social et la conception philosophique moderne sur ce sujet.

Mots clefs: pacte social – contractualisme – politique moderne – philosophie politique – Hobbes - Ockham

INTRODUCCIÓN

Las ideas de la Modernidad han influido en la Argentina desde su nacimiento. Ya Mariano Moreno tradujo e hizo el prólogo a “El Contrato Social” de J. J. Rousseau. Al editarlo, en el prólogo que confeccionó, intentaba fortalecer la idea de la búsqueda de “la consolidación de un bien general, que haga palpables a cada ciudadano las ventajas de una constitución y lo interese en su defensa como en la de un bien propio y personal”. Estaba convencido de que si “cada hombre no conoce lo que vale, lo que puede y lo que se le debe [...] será tal vez nuestra suerte mudar de tiranos, sin destruir la tiranía”.¹

La Argentina ha vivido reiteradamente en tiempos en los que la población ha tenido la sensación de que la seguridad jurídica había sido anulada. Reiteradamente la constitución misma de la sociedad, el pacto social –que produjo la constitución y su forma de gobierno y administración del poder legítimo– ha sido avasallado por quienes se estimaron poseedores de la prerrogativa de salvar a las instituciones porque poseían el poder de la fuerza, prestigiosa en otros tiempos.

¿Qué es lo que hace que un grupo de personas sea una sociedad civil? ¿Cuál es el origen de la ley constitutiva de una sociedad? Estas preguntas son casi tan antiguas como nuestra civilización; pero, en la época de la filosofía moderna, han recibido una formulación teórica que marcó nuestra concepción de Estado y sociedad civilizada hasta nuestros días. Hasta tal punto ha sido así que repetidamente ante los gobiernos **de facto** o gobiernos arbitrarios con apariencia de legalidad que –corrompidos– corrompen la seguridad ciudadana, surge el **llamado a reconstituir el tramado social**, volviendo al cauce del pacto social, fundamento de cualquier sociedad.

La **Constitución** es –como su palabra lo indica– lo que constituye una sociedad; y es ella, en cuanto ley fundamental y expresión de la voluntad general, la que, en las crisis sociales, no es respetada. Una crisis económica no es, sin más, una crisis social, sino que ha sido provocada por una crisis moral, esto es, de desconocimiento de lo justo que debe expresarse y vivirse en las leyes y pactos.

Pocas cosas son tan importantes en una educación ciudadana como la defensa de **lo esencial: el sentido del pacto social**. El pacto social aparece a la mayoría como un discurso abstracto, vago y difuso, como la tan mentada idea de “clase social”. En concreto, cada persona parece preocupada por lo suyo, por la subsistencia diaria o por la inestabilidad de su futuro.

¹ Véase el prólogo de Mariano Moreno, editado por Ricardo Rojas en el libro *Doctrina democrática* (Buenos Aires: Librería La Facultad, 1915).

En la Modernidad, el origen de la sociedad moderna se plasma bajo el lema de la libertad, en Inglaterra, y bajo el –no fácil de conciliar– ideal trinitario de la Revolución Francesa: igualdad, libertad, fraternidad.

Dada la idea de pacto social y su realidad, cada uno juega su juego dentro de ella. El **pacto social es el que exige el mutuo respeto** de las personas que lo contratan (tácita o expresamente). Él representa el respeto mutuo a la vida en libertad; él constituye **el bien común fundamental** de una sociedad y de la solidaridad social, y es el que reiteradamente se descuida, sin suprimir, sin embargo, las libertades individuales.

La sociedad supone la libertad: las personas, en cuanto son socias, son libres [...] Las personas sociales no forman, pues, todas juntas más que una persona moral: el bien que con la sociedad se alcanza, y que es el fin de la misma sociedad, es el bien de esta persona moral, de la que las personas individuales no son más que partes. Por lo tanto, cada una de las personas asociadas desea el bien de todas, ya que cada una desea el fin social que es el bien de todas.²

La justicia social no es más que el ejercicio del respeto de la constitución de la sociedad, el cumplimiento con el pacto fundacional de la sociedad, ante el cual todos los socios, siendo en realidad desiguales, son jurídicamente iguales ante los tribunales; porque la constitución es la ley madre de toda otra ley civil y establece los principios para la forma de aplicación indistinta de las distintas leyes para diversas situaciones que afectan a los socios.³

Quizás podamos convenir, para iniciar y entendernos en los términos, y como lo definió Hobbes, en que “la transferencia mutua de un derecho es lo que los hombres llaman **contrato**”.⁴ Cuando uno de los contratantes o socios espera, confiando que el otro cumpla su parte, el contrato entonces se llama **pacto o convenio**.

El pacto social⁵ hace, por una parte, del conjunto de socios **una totalidad**

² Antonio Rosmini, *Filosofía della politica* (Roma: Città Nuova, 1997), 131, 57.

³ Rosmini, *La costituzione secondo la giustizia sociale* (Stresa, Novara: Edizione Rosminiane, 1997), 94, 95.

⁴ Thomas Hobbes, *Leviatán* (Madrid: Editora Nacional, 1980), Cap. XIV, 231.

⁵ La literatura sobre el pacto o contrato social es abundantísima, de la cual sólo deseo mencionar: Fernando Aranda Fraga, “La justicia según Ockham, Hobbes, Hume y Rawls, en el marco de la teoría convencional-contractualista de la sociedad política”, *Estudios Filosóficos* LII, 149 (2003): 43-86. Michael Lessnof, *Social Contract Theory* (New York: New York University Press, 1990). John Whitman, *Contract. A Critical Commentary* (Chicago: Pluto Press, 1969). Brian Kyrms, *Evolution of Social Contract* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

moral (con el bien del mutuo respeto de cada uno de los socios) que da sentido al concepto de solidaridad; pero, por otra parte, mantiene la libertad, porque “la sociedad por su misma naturaleza excluye la servidumbre”,⁶ (por lo que las personas poseen un valor absoluto y no comerciable);⁷ mas, por otra parte, el hecho de la existencia de las personas individuales hace posible la legitimidad de los bienes individuales de los socios (ante todo de la propia vida y del propio cuerpo), de modo que **la sociedad es naturalmente el lugar de la igualdad, de la desigualdad y de la diversidad**, porque nadie desea el bien común negando el bien individual.

En una sociedad, por un lado, todos somos igualmente socios; pero por otro, no somos socios iguales. El socio desea ser socio, sin dejar de ser él mismo; mejor aún: el hombre desea ser socio porque puede ser más él mismo.

Según Ortega y Gasset,⁸ los dos extremos nocivos de la idea de sociedad humana son el **colectivismo**, según el cual todo debería ser común y el **partidismo** o egoísmo, donde la totalidad de los bienes deberían ser de una persona o de un grupo de personas, negándosele esta libertad a los demás. Contra la ingenuidad igualitaria, hay que admitir que la sociedad protege el derecho constitucional de todos los socios, pero no suprime los derechos individuales, aunque puede limitar el ejercicio de alguno de ellos. Esta limitación es uno de los grandes problemas de las políticas sociales.

Así se expresaba Antonio Rosmini, al respecto, al iniciarse el Estado italiano:

Yo aprecio sumamente la legítima libertad [...] y la considero como el más deseado bien de la vida humana y de la social, como a la raíz y a la generadora de todos los otros bienes. En efecto, todos los derechos de los que el hombre, como individuo o como miembro de la sociedad, puede ser investido, se reducen a la libertad. Porque ¿qué es el derecho sino una facultad de operar, protegida por la ley moral que prohíbe a los otros hombres impedirle en su ejercicio? El derecho es, pues, una facultad libre [...] Privado al hombre de su libertad: él está privado de todos sus propios bienes. Haced que los hombres no puedan hacer nada de lo que desean en una sociedad y esa sociedad es una prisión. Es inútil, es dañosa; no es más sociedad. Porque toda sociedad se forma a fin de acrecentar la libertad de los socios; a fin de que sus facultades tengan un campo mayor

⁶ Cf. Rosmini, *Filosofía della politica* (Milano: Marzorati, 1972), 155.

⁷ Cf. Rosmini, *Filosofía del diritto* (Padova: CEDAM, 1969), 1:49, 191.

⁸ José Ortega y Gasset, *Obras completas* (Madrid: Alianza, 1981), Vol. III, 152, 368, 461. Vol. II, 71, 745. Cf. Daros, *Individuo, sociedad, educación. Enfoque sistémico del pensamiento de José Ortega y Gasset* (Rosario: UCEL, 2000), 54.

donde libre y útilmente ejercitarse.⁹

En las **grandes crisis sociales**, lo que está en juego no son algunas de las inevitables diferencias y limitaciones de derechos con las cuales cada socio entra a formar parte de la sociedad, sino **la condición misma de socio libre y la participación** en las decisiones que le afectan y que amenazan con excluirlo de la sociedad.

La sociedad **humana** no debe ser identificada con la sociedad **civil y políticamente organizada**. No todo ser humano, pertenece, sin más a una sociedad civil y política determinada. No todo ser humano ingresa mecánicamente en una sociedad civil si ésta no lo desea y si no lo establece. Esto nos recuerda la existencia (tácita o expresa) de un contrato, alianza o pacto social.

En sus inicios, la sociedad civil fue pensada como un medio de inclusión social de las personas interesadas en un pacto de convivencia; en la actualidad, parece presentarse paradójicamente como un problema de exclusión social.

LA ANTIGUA IDEA DE PACTO O ALIANZA SOCIAL

En un experiencia básica y directa, constatamos que cuando dos o más personas deben convivir, se requiere un mínimo de organización (de orden o normas) para que la convivencia sea posible.

Dejando la experiencia de la democracia griega,¹⁰ cuyos escritos – especialmente la *Política* de Aristóteles, olvidados hasta entrada la Edad Media (que quizás podríamos datarla a partir del 1600)– en la Edad Media, admitían la idea religiosa de tomar como obvio que **la sociedad había sido establecida por Dios**, dando origen a una idea teocrática del poder, “fuente de toda razón y justicia”, como se menciona aún hoy en el Preámbulo de la Constitución Argentina.

Desde la perspectiva teológica, se consideraba que ciertamente había habido otros intentos humanos por lograr construir una sociedad humana, pero habían fracasado, convirtiéndose las agrupaciones y ciudades más bien en los lugares de degradación del hombre por el hombre o de soberbia. Así aparecen los relatos, según los cuales, “viendo Dios que la maldad del hombre cundía en la tierra [...] se indignó en su corazón” (Gen 6:5) y aparece el diluvio y luego

⁹ Rosmini, “El Comunismo e il Socialismo”, en *Opuscoli Politici* (Roma: Città Nuova, 1978), 88. Cf. *ibid.*, 96.

¹⁰ Cf. R. Rodríguez Adrados, *La democracia ateniense* (Madrid: Alianza, 2002). H. Orlandi, *Democracia y poder en la polis griega y constitución de Atenas* (Buenos Aires: Pannedille, 1991).

la destrucción de Babel.

Tras el fracaso humano, Dios en el monte Sinaí había tomado la iniciativa de organizar a los hombres haciendo de ellos un pueblo o nación. Reconociendo, pues, al hombre dotado de libre decisión, Yahvéh propone una **alianza o pacto y forma a un pueblo o nación**. La sociedad era concebida básicamente como una iniciativa de Dios, dado el poder que Dios había manifestado al pueblo al sacarlo de Egipto. No obstante el poder absoluto de Dios, una alianza o pacto social no se realiza sin la libertad y consentimiento de **ambas partes**, por ello se dice: “Si de veras escucháis mi voz y guardáis mi **alianza** (un acto libre como condición necesaria) [...] seréis para mí una nación [...]” (Ex 19:5).

Era obvio, en este contexto, que el poder venía de Dios (idea evangélica, por otra parte, muy confirmada en los textos de Pablo de Tarso)¹¹ y que la sociedad era básicamente una institución teocrática, donde los gobernantes o reyes eran representantes de Dios, establecidos mediante sus enviados o mensajeros (jueces, profetas). El poder se transmitía de Dios a los hombres, sea mediante prodigios y unciones realizadas por los mensajeros de Dios, sea por delegación de los reyes a su descendencia.

Con la caída del imperio romano, el pensamiento del poder, centralizado en la Iglesia, con sede en Roma, perpetúa la idea de la descendencia del poder de Dios. Mas este poder, en la versión de la *Ciudad de Dios* de Agustín de Hipona, depende del bien común que sus socios aman: “Dos amores fundaron dos ciudades”.¹² Hay dos vertientes, pues, del origen del poder: una divina y constituye la ciudad de Dios con un poder precedente de Dios y representado en el Papa; otra humana, por la que los hombres forman una sociedad que es “la asociación de una multitud razonable que se reúne para gozar en común y al unísono de las cosas que ama”.¹³ Se trata de una sociedad de naturaleza que constituye un “**pacto de sociedad**”. En este caso el poder también procedía de Dios, pero no directamente al soberano, sino que era dado a los hombres en cuanto buscaban el **bien común**. De esta manera, el platónico Agustín, teologizaba un suceso político como fue la caída del imperio romano, distinguiendo un poder natural o humano (que se había corrompido en el

¹¹ “Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no proceda de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas” (Ro 13:1). Véase: Mt 22:16-21; 1 Ti 2:1-2; Tit 3:1; 1 P 2:13-15; Pr 8:15; Jer 27:5.

¹² Agustín, *De Civitate Dei* (Madrid: B.A.C., 1951), XXVIII, 14.

¹³ Agustín, *De Civitate Dei*, XIX, 24. D. Kuri Crena, *La filosofía del derecho en la antigüedad cristiana* (México: UNAM, 1975), 67.

Imperio Romano) y un poder sobrenatural (representado en la Iglesia).

Sin embargo, no desapareció la idea de revivir la experiencia del gobierno e imperio romano, donde el poder surgía de la fuerza militar y se legitimaba o confirmaba, ante los ciudadanos y nobles o ancianos influyentes, sobre todo con reconocida eficiencia en acciones de gobierno, representantes del pueblo. Cualquier visitante de Roma verá aún hoy, por doquier, la inscripción SPQR (*senatus populusque romanus*: el senado y el pueblo romano).

Mas, caído el Imperio Romano –decíamos– la idea de la formación social de un pueblo se revivió, en parte, la idea del poder teocrático, reiniciada con la coronación de Alejandro Magno (768-814), realizada por el Papa León XIII, en Roma, en Navidad del 800. Pero también se revivió la idea imperial del poder, cuando éste fue aclamado como emperador romano por el pueblo de Roma; emperador ante el cual el mismo Papa que lo ungió le prestó tributo arrodillado, según el ceremonial bizantino. Esta aclamación del pueblo romano era **considerada políticamente como esencial** (más allá de la unción papal): era un reconocimiento de que, como antiguamente, el pueblo romano elegía o confirmaba al emperador, al poder político.¹⁴ En realidad, fue una alianza acorde con las circunstancias que se vivían y que reforzó la posición de ambas partes: de Alejandro y de León, sacralizándose, en parte y según la visión teológica, nuevamente la investidura del poder y supeditándolo a Dios, mediante la transmisión del mismo a través de la coronación papal.

Luego los filósofos reflejaron, en buena parte, y dieron forma lógica a lo que la política –la acción concreta de los gobernantes y gobernados– había construido, teniendo en cuenta sucesos históricos. La política no se hace, ni se hacía de acuerdo a libros, ni según la enseñanza de Platón o del menos conocido Aristóteles, sino según el tino político de los gobernantes y las circunstancias, teniendo presente ciertas formalidades históricas.

De los siglos V al XI son muy pocos los autores dedicados a exponer doctrinas políticas. No se escribieron libros, tratados, ni panfletos sobre los temas que en todos los tiempos han constituido la materia prima del pensamiento político. Eran los mismos gobernantes, los papas, reyes y emperadores, quienes a través de medidas de gobierno creaban, informaban y aplicaban las ideas políticas. Toda doctrina política estaba implícita en las acciones de los mismos gobernantes [...].¹⁵

¹⁴ Cf. K. Bihlmeyer y H. Teuchle Euchle, *Storia della Chiesa* (Brescia: Morcellinana, 1966), 2: 66.

¹⁵ Walter Ullman, *Historia del pensamiento político en la Edad Media* (Barcelona: Ariel, 1997), 16. Cf. Aranda Fraga, “Acerca de los antecedentes ockhamianos del contractualismo británico moderno y del neocontractualismo contemporáneo”, *Veritas* 45, 3 (2000): 421, nota 4.

No es necesario realizar aquí una historia de la idea de pacto social, pero no podemos menos que recordar que la idea de ruptura que afectará a la sacralidad del pacto social tuvo un exponente ilustre en el nominalista Guillermo de Ockham, abriéndose lo que se llamó la “vía moderna” de considerar la vida política.

Es sabido que la **democracia** era la forma de gobierno según la cual el poder del pueblo (*potestate populi*) elegía a alguien del pueblo (*ex popularibus*) por lo que no se requería ser noble, rico o poderoso. Mas después de la caída del Imperio Romano de Occidente, las poblaciones no estaban civil y políticamente organizadas sino mediante un señor, con un poder guerrero suficiente como para organizar feudos (explotación vitalicia dada por el señor a un feudatario o vasallo) que generó toda una jerarquía de nobleza.

Pues bien, en la Edad Media, si bien teóricamente –o, con más precisión, teológicamente– se sostenía que: a) todo poder procede de Dios,¹⁶ b) cuando alguien gobierna con justicia (en vistas al bien común) ese poder procede de Dios y c) los príncipes eran elegidos por un senado que, a su vez, era **democráticamente elegido por el pueblo**;¹⁷ no obstante, cuando se filosofaba, hasta Tomás de Aquino sostuvo que idealmente lo mejor era que el rey asumiera su poder por elección democrática; pero, teniendo en cuenta las circunstancias, de hecho, dado lo que sucedía –*per accidens*–, era mejor que lo asumiera por sucesión, para evitar el predominio de los intereses de los grupos.¹⁸ No es infrecuente, en el pensamiento de Aquino, tener presente las circunstancias históricas y tratar de conciliarlas con el pensamiento bíblico, por lo que puede decirse que él fue uno de los pensadores que, no olvidando el ejemplo de los Padres helenistas, prolongó una visión secular del pensamiento cristiano.

Si ahora pasamos a referirnos brevemente al pensamiento de Guillermo de Ockham, se debe recordar que éste fue precedido por otros pensadores o contemporáneos (como Enrique de Harclay, Jacobo Metz, Durando de Saint Pourçain), entre los siglos XIII y XIV. Estos pensadores, ateniéndose a las circunstancias, esto es, al devenir de los actos políticos, como luego lo hará casi escandalosamente Maquiavelo al reflejar la actividad política de su época,¹⁹ habían comenzado a poner un hiato entre el directo actuar de Dios y la libre

¹⁶ Cf. Thomas Aquinas, *Opúsculos filosóficos genuinos* (Buenos Aires: Poblet, 1947). Opúsculo XI: *Sobre el reino*, Cap. IV: 642.

¹⁷ Aquinas, *Summa Theologia* (Madrid: BAC, 1967) I-II: q. 105, a. 1.

¹⁸ Aquinas, *In Politicorum* (Torino: Marietti, 1950), III, 14, 16.

¹⁹ Cf. John Popock, *El momento maquiavélico* (Madrid: Tecnos, 2002).

decisión de los hombres, a ceñirse a lo particular y singular, y a poner en duda la concepción esencialista de los griegos y el famoso tema de la entidad de los conceptos universales.

Ya Durando trató de simplificar los problemas de la filosofía, insistiendo en un principio simplificador: “*Non sunt ponenda plura ubi pauciora sufficiunt*” (no hay que poner mucho donde lo poco es suficiente).²⁰ En particular, reivindicó la legitimidad de utilizar el propio juicio antes que repetir las sentencias de los griegos, lo cual cerraba el camino a la investigación de la verdad.²¹

EL ANTECEDENTE DE OCKHAM

Guillermo de Ockham (1295-1349) toma, en filosofía, una actitud favorable prefiriendo los testimonios de la realidad concreta y singular, contra el abstractismo de los filósofos escolásticos.²² Siguiendo el principio de economía, no desea admitir más entes que los de la realidad individual sensible y concreta, no poniendo en la misma condición a los conceptos. Simplificando sus concepciones, se puede afirmar que una cosa se distingue de otra por su realidad singular, no por su esencia; y que un universal no es más que el modo de considerar un ente singular distinguiendo y separando, con la mente, algo de él.²³

En esta actitud, Ockham seguía el principio de gran parte de la escuela de Oxford de no multiplicar los entes si no había necesidad para ello (*Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*), a lo que luego se le llamó **la navaja de Ockham**. Se abría así un modo moderno de explicar el mundo que rehuía de las hipótesis innecesarias o arbitrarias y se atenía a los conocimientos procedentes de los objetos presentes, por los que se puede saber si una cosa es o no es (*notitia virtute cuius potest sciri utrum res sit vel no sit*).²⁴

²⁰ Durando de San Porciano, *Tractatus de habitibus* IV, 8, citado por Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofía* (Madrid: B.A.C., 1975), 2: 2º, 544.

²¹ San Porciano, *In Sententiis* 18, 3, nº 6, citado por Fraile, *Historia de la Filosofía*, 2: 2º, 544.

²² Para una bibliografía actualizada sobre Ockham, véase Jan P. Beckmann (Hg.), *Ockham-Bibliographie 1900-1990* (Hamburg: Meiner, 1992), bis zum Jahr 2002. Philotheus Boehner, ed. y trad., *William of Ockham, Philosophical Writings: A Selection* (Indianapolis: Hackett, 1990). Gedeon Gal y Rega Wood, “The Ockham Edition: William of Ockham’s *Opera Philosophica et Theologica*”, *Franciscan Studies* 51 (1991): 83-101.

²³ Cf. Ockham, *Suma de Lógica* (Bogotá: Norma, 1994), Parte 1, Cap. 16. Cf. Francesco Bottin, “Linguaggio mentale e atti di pensiero in Guglielmo di Ockham”, *Veritas* 45, 3 (2000): 349-359.

²⁴ Ockham, *In Sent.*, Prolog. Q. I, z, citado por Fraile, *Historia de la Filosofía*, 2: 2º, 573. Cf. Eric

Quizás aplicando esta actitud filosófica a la interpretación del origen del poder político²⁵ –cosa discutida por sus intérpretes–, o simplemente haciendo un recurso a la historia de su tiempo y del pasado, Ockham admite como primero al poder de los emperadores romanos, el cual tuvo su origen en la voluntad del pueblo romano. Esto es equivalente a **reivindicar los derechos de los sujetos históricos, constructores del poder en la historia concreta** y no apelar a derechos objetivos y abstractos.²⁶ Cabe recordar que en ese tiempo, Ockham, miembro de la Orden Franciscana, se encuentra en medio de la polémica entre los franciscanos conventuales y los espirituales (*fraticelli*) acerca del problema de la pobreza franciscana y la riqueza del papado:²⁷ si Cristo no había poseído nada como propiedad, tampoco el papado, su vicario, debía hacerlo. Como Cristo Jesús había afirmado, todo reino dividido en sí mismo con dos poderes estaba destinado a la ruina y, como, por otra parte, es inútil emplear varios medios cuando es suficiente con uno, Ockham afirma que no hay regularmente más que un poder temporal, y éste debe ser el imperial, elegido o confirmado por el pueblo, que precedió al papal.²⁸ Según Ockham, la decisión de pactar ordenarse en la sociedad y dejarse gobernar, siempre le pertenece al pueblo, porque ellos deciden que así resultará más conveniente para cada uno, a fin de autopreservarse y delimitarse pacíficamente sus derechos.²⁹

De hecho, la idea de que la sociedad implica gobernantes y gobernados y que aquellos son elegidos por éstos, está claramente establecida en el pensamiento de Ockham.

Christian Barnes, “Ockham’s Razor and the Anti-Superfluity Principle”, *Erkenntnis* 53, 3 (2000): 353-374.

²⁵ Cf. Michel Villey, *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo* (Valparaíso: Ediciones Universitarias, 1976). Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Right, Natural Law and Church Law 1150-1625* (Atlanta: Scholars Press, 1997).

²⁶ Cf. Tierney, “Marsilius on Rights”, *Journal of the History of Ideas* (1991): 3-17. Tierney, “Review Article: Medieval Rights and Powers: On a Recent Interpretation”, *History of Political Thought* 2, 12 (2000): 327-338.

²⁷ Luis Alberto De Boni, “A Escola Franciscana: de Boaventura a Ockham”, *Veritas* 45, 3 (2000): 317-338.

²⁸ Ockham, *Dialogus de imperatorum et pontificum potestate* 3, 2, 3. Ockham sostiene, sin embargo, la existencia de dos poderes, uno espiritual y otro temporal, regularmente con funciones diversas. Véase *Dialogus*, Pars 3, tr. 1, lib. 2, Cap. XXIX.

²⁹ Aranda Fraga, “La justicia según Ockham...”, 70. Francisco Bertelloni, “Hipotesis de conflicto y *casus necessitatis*: Tomás de Aquino, Egidio Romano y Guillermo de Ockham”, *Veritas* 45, 3 (2000): 393-410.

En su polémica con el poder papal, él advierte que éste ha asumido un poder excesivo que no tiene fundamento bíblico no sólo en la posesión de los bienes (“De las Escrituras aparece que el Papa no tiene en especial un universal dominio y propiedad y posesión de todos los bienes temporales”), sino también, en la concepción que el poder de los príncipes procede de Dios, mediante la autoridad papal (“La autoridad regia no procede del Papa, sino de Dios **mediante el pueblo**, que recibió de Dios la potestad de imponerse un rey por el bien común”).³⁰

Cabe mencionar, finalmente, que Ockham influyó no poco en los escritos políticos del granadino y jesuita Francisco Suárez (1548 -1617). Especialmente en el *De legibus*. Suárez, ya iniciado en el mundo moderno, debió justificar situaciones nuevas. Para él, el hombre es un ser naturalmente libre y sociable, y en los hombres reunidos reside el poder de establecer democráticamente el poder del gobernante.

En la situación originaria, los hombres nacen libres (*ex natura rei, homines nascuntur liberi*), de modo que ninguno tiene de por sí poder sobre otro hombre. Pero el hombre desea vivir con otros semejantes, en familias y éstas con otras familias. Este proceso de organización se realiza mediante un pacto (*pactus, consensus*), expreso o tácito, estableciendo un vínculo social en vistas al bien común. De la agregación de los particulares surge materialmente el poder y la autoridad, que formalmente es dada por Dios, pues el poder político trasciende a cada individuo en particular.³¹

El poder o potestad de gobierno es dado por Dios a la comunidad de los hombres, pero no sin intervención de la voluntad y consentimiento de los hombres. Del consenso surge la sociedad o comunidad de voluntades y de ésta el poder (*manat a communitate*),³² pero no de un hombre singular.

El pueblo es el sujeto, pero no el origen del poder (por ejemplo, para castigar a una persona). El pueblo es la comunidad de los hombres en cuanto por

³⁰ Ockham, *Opera politica* (Manchester: University Press, 1974), Vol. I, Cap. IV: 263-264. Hay versión española: *Obra Política* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992). Cf. Arthur Stephen Mc Grade, ed., John Kilcullen, trad., *William of Ockham. A Short Discourse on Tyrannical Government* (New York: Cambridge University Press, 1992); Aranda Fraga, “Acerca de los antecedentes ockhamianos...”, 471; Girard J. Etzkorn, “Ockham at Avignon: His Response to Critics”, *Franciscan Studies* 59 (2001): 9-19.

³¹ Francisco Suárez, *De Legibus* 3, 3, 4, citado por Fraile, *Historia de la Filosofía*, 3: 467.

³² Suárez, *De Legibus* 3, 31, 8; 3, 19, 7, citado por Fraile, *Historia de la Filosofía*, 3: 467. Cf. AA.VV., *Aportaciones de la América española a la idea y realidad del Estado Moderno* (Madrid: Foro Panamericano Francisco de Victoria, 2003).

un consentimiento se reúnen “en un vínculo de sociedad” con el fin de ayudarse mutuamente.³³ Las formas de gobierno pueden ser muy variadas, tantas cuantas no repugnen a la razón y puedan caer bajo el arbitrio humano de la comunidad misma. Los ciudadanos transfieren su poder y parte de sus derechos a un gobernante concreto; pero el pueblo no puede renunciar ni enajenar sus derechos naturales (a la vida, a elegir la forma de vida o un gobernante, etc.).

Entre el rey y el pueblo se da un “pacto o convención”. Una vez que los súbditos conceden a alguien el mando o poder de gobierno, “no es lícito al pueblo quitar ese dominio”: deben respetarlo, salvo en los casos de abuso de poder o tiranía, aplicando el derecho de justa defensa. La forma de gobierno más natural es la democracia, en cuanto esta forma de gobierno expresa a la comunidad social que puede gobernarse a sí misma; pero luego, en concreto, dadas las circunstancias (y quizás sus buenas relaciones con Felipe III), le parece mejor el régimen monárquico.

THOMAS HOBBS: DEFENSA DEL CONTRATO SOCIAL PARA UN PODER MONÁRQUICO ABSOLUTO

No es necesario exponer aquí todo el pensamiento de Hobbes, la rica bibliografía existente sobre este autor y las diversas interpretaciones existentes sobre el mismo. La pretensión aquí es más modesta y consiste en presentar brevemente el concepto moderno de contrato social, acentuando algunos aspectos individualizantes.

Hobbes (1588-1679) es un representante relevante de la Modernidad, de esa época rica filosóficamente y compleja antropológicamente. Se trata de un autor que llenando, en algunos casos, las páginas con citas bíblicas, en realidad posee una visión material del mundo humano y social.³⁴

También Hobbes refleja su época y las circunstancias políticas que tuvo que vivir. La situación de casi constante belicidad por un aparente motivo religioso, pero que ocultaba problemas de posesión más profundos y profanos, le hizo repensar el problema del origen del poder político de los reyes, déspotas que aún ideológicamente pretendían escudarse teológicamente para

³³ Suárez, *De Legibus* 3, 2, 4, citado por Fraile, *Historia de la Filosofía*, 3: 467.

³⁴ Alfredo Culleton, “Tres marcas (estigmas) de Ockham no pensamento de Hobbes (O subsídio ockhamiano ao pensamento hobbesiano)”, *Veritas* 45, 3 (2000): 411-416. Cf. Daros, *Fundamentos antropológico-sociales de la educación* (Libertador San Martín: Ediciones Universidad Adventista del Plata, 1994), 105-168.

justificar su posesión de gobiernos absolutos.

Ante tal situación caótica, Hobbes verá en un poder absoluto la única solución a la gobernabilidad, aunque **ya no acentuará el origen divino directo de ese poder**. Con Hobbes la política se seculariza, las grandes ideas religiosas ya no tendrán fuerza ante las crueles circunstancias históricas. Por eso, la filosofía de Hobbes aun lejana y opuesta a la que aparecerá en el siglo XVIII, marcará, no obstante, un hito y un adelanto en la concepción moderna del contrato social.

Hobbes –como, en general, los autores de la modernidad– necesitará, para construir su concepción de la sociedad, una previa concepción del hombre. Desde el siglo XVI hasta finales del XVII, en la modernidad filosófica (Descartes, Hobbes, Locke, Hume, Holbach, Rousseau, Kant), el pensamiento teológico es suplido con una elaboración antropológica, sobre la que se alza luego una concepción social y política.

La sociedad surge de una relación mutua entre personas que las hace socios, colaboradores –al menos– para mantenerse con vida. Mas ¿se trata de una relación natural y pacífica o de una relación obligada por un poder y unas circunstancias de perpetua belicidad que solo constituye un mal menor?

Con Hobbes se asiste a la invención de lo que llamamos Estado Nacional (por ahora absolutista), signo de la modernidad política que luego se abrirá a otras formas de gobierno. La forma de gobierno terminará ciertamente fraguándose como republicana con Montesquieu; pero el origen del poder político, en la Modernidad, es pensado lo más seriamente posible, ante todo, por Hobbes.

El poder político es modernamente fundado, no ya en Dios o los escritos bíblicos, a los que Hobbes recurre a veces como adorno en una sociedad aún no abiertamente atea, pero ya teísta en la que Dios es puesto bajo la condición y el filtro de la razón humana.

Para fundar epistemológicamente la política como ciencia –al menos, como conocimientos sistemática y razonablemente fundados–, Hobbes debió partir del estudio de la naturaleza humana. Estudiando cómo son los hombres, y viéndolos como parte de un todo social, la sociedad iba a participar de las grandezas y miserias de las partes, salvo que se encontrase con una fuerza mayor capaz de contenerlos; y esa fuerza iba a ser el *contrato social*.

¿Cómo son los hombres naturalmente? Ante esta pregunta los filósofos deben recurrir a la hipótesis de un **estado de naturaleza** previo al **estado social artificial**.

No se trata sólo de una inofensiva hipótesis filosófica, sino de **un potente recurso epistemológico** que, tras el inocente e ingenuo *racconto*, encubre una manera de justificación moderna de la situación política en el origen del poder.³⁵ En la Modernidad, cuando no era posible ofrecer un dato empírico e histórico, presentar una narración en forma lógica o coherente, hacía lógico, fundado y aceptable el contenido de esa narración. Estamos ante la invención de la razón moderna, ya iniciada con Descartes mediante la narración de sus desventuras educativas en el colegio jesuita.

Este recurso a la narración acerca de cómo es el ser humano y, en consecuencia, cómo debe ser el gobierno de la sociedad tomará, en la Modernidad, dos vertientes: una que describe como fundamentales los aspectos materiales (Hobbes, Holbach, Feuerbach, Marx); y otra que asumirá la descripción idealista del espíritu humano (Kant, Fichte, Hegel). Como autores, en fases intermedias, tendremos a Locke proponiendo una visión empírica; y a Rousseau ofreciendo un romanticismo idealizado.

El lector no debe quedarse, entonces, enfocado con el contenido de los grandes relatos modernos: debe tener presente, ante todo, que con ellos y tras ellos, se le está tratando de justificar como racional una concepción del hombre, de la sociedad y del poder político.³⁶

Cada filosofía es una nueva concepción sistemática del ser (humano y social). Si Aristóteles partía de la concepción del ser humano entendido como un ser social, natural habitante de una *polis*, con un bien común que lo hace solidario,³⁷ Hobbes propondrá una nueva concepción, que significará un corte con las concepciones anteriores, más cercana a los acontecimientos que se vivían en su tiempo.

Es bien conocida la expresión de que “el hombre es un lobo para el hombre” como definitoria y resumen de la concepción de Thomas Hobbes acerca del ser humano.

Esta afirmación no es una simple repetición de la maldad del hombre pro-

³⁵ Cf. G. Vargas Guillén, “De la lógica a la retórica. La argumentación epistemológica de las ciencias sociales”, *Folios. Universidad Pedagógica Nacional* 16 (2002): 13, 22.

³⁶ Cf. J. Alfonso, “Modernidad de Hobbes”, *Logos* 89 (2002): 61-72; Aranda Fraga, “El contractualismo hobbesiano como origen de una epistemología secular de la Filosofía Política”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 91 (1999): 41-51; Aranda Fraga, “El corte epistemológico en la comprensión del origen de la sociedad política a partir de Thomas Hobbes”, *Estudios Filosóficos. Revista de Investigación y Crítica* 138 (1999): 257-302.

³⁷ Aristóteles, *La Política* (Madrid: Espasa-Calpe, 1951), I, 1, 1252a, 1-10.

cedente de una concepción teológica fundada en la aceptación de un pecado original, sino –era para él– una constatación empírica de la naturaleza humana –manifestada en las constantes guerras que padecía Europa–, del hombre que tiene capacidades físicas y mentales, relativamente iguales; pero, dadas las necesidades, **entra en conflicto** con los otros hombres. Porque los hombres tienen igualmente una inclinación general de **deseo de poder “perpetuo e insaciable”**. El punto de partida moderno para la explicación de las cosas y de los acontecimientos humanos ya no es Dios y el bien común (como lo era en la Edad Media), sino la **naturaleza humana y física** y de los **fines particulares**, todo lo cual debe ser estudiado para encontrar sus comportamientos o leyes.

La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades corporales o 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 [...]

De esta igualdad de capacidades surge la igualdad de 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 hacia su fin (que es principalmente su propia conservación, y a veces sólo su delectación) se esfuerzan mutuamente en destruirse o subyugarse.³⁸

Tres son las causas de las luchas entre los hombres, por lo que se requerirá de un poder social organizado que los regule: 1) la competición por alguna posesión ante necesidades materiales y obtención de ganancias, 2) la inseguridad que genera esa competición o lucha constante y 3) la gloria o deseo de posesión de prestigio.³⁹ Estos temas son aún hoy temas de constante preocupación y estudio en el ámbito social, económico y político

El estado de naturaleza, para el ser humano, resulta ser entonces “un estado de guerra”.⁴⁰ Fuera de la sociedad civil, cada uno goza de una completa libertad, pero ésta resulta ser infructuosa, pues si cada uno puede hacer lo que quiera, todos los demás también lo pueden hacer, con lo cual el estado de inseguridad es tal que la vida resulta insoportable y lucha constante sin ley alguna.

³⁸ Thomas Hobbes, *Leviatán* (Madrid: Editora Nacional, 1980), 222-223.

³⁹ Ibid., Cap. XIII, 224. Cf. Alfredo Cruz Prados, *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes* (Pamplona: EUNSA, 1992).

⁴⁰ Hobbes, *Del ciudadano*, en Hobbes, *Antología de textos políticos* (Madrid: Tecnos, 1965), 4.

Siempre habrá personas que consideren injusto el hecho mismo de que haya gobierno y no deseen que exista gobierno alguno, a no ser que sean ellas las que gobiernen; “pero no está demás indicar que es la envidia la que les hace hablar de esta suerte”; pero “la igualdad es un estado de guerra”⁴¹ y habrá que renunciar a esa igualdad para poder mantener la vida; porque la vida es un valor superior a cualquier otro.

Parece, entonces, que los hombres deben elaborar un sistema político de convivencia, pero ¿qué forma de gobierno elegirán?

Entre los inconvenientes de tener que sufrir el gobierno de uno solo, está que el rey, además del dinero que exige de sus súbditos para los gastos públicos, salarios de los funcionarios, construir fortalezas, etc., también puede, si quiere, enriquecer a sus hijos, parientes, aduladores, etc. Sin embargo, no obstante esto, Hobbes estima que la monarquía gasta menos que lo se gastaría en un sistema democrático, donde los demagogos y favorecidos por la corrupción serán, en poco tiempo, más numerosos. Existe en Hobbes –como en general en quienes no estiman la democracia–, una desconfianza por el hombre común, visto como ignorante, propenso a las pasiones e irracionalidad, desde la concepción platónica en la *República*. Por cierto que no faltan casos concretos que parecerían apoyar esta concepción de la naturaleza del hombre; pero tampoco faltan casos en contra. Mas en la concepción de Hobbes, la democracia terminaría perjudicando no solo a los particulares, sino al Estado mismo.

En la concepción hobbesiana, los abusos se dan en todas las formas de gobierno y los que sostienen que en la democracia hay más libertad que en la forma monárquica, lo que desean es participar en los cargos públicos; ya que en la monarquía el camino de la gloria y de las dignidades está cerrado a la mayoría de las personas. A Hobbes no le interesa la muchedumbre de personas que puedan participar en la toma de decisiones si es un número de ignorantes que impiden incluso las deliberaciones inteligentes.

Cuando las decisiones están en manos de mayorías, surgen las facciones y de ellas nacen “las sediciones y las guerras civiles”. Por estas y otras razones, para Hobbes, “la monarquía vale más que la democracia”.⁴²

Ante la lucha constante y la inseguridad que engendra el estado de naturaleza, urge constituir el Estado civil, con un gobernante único y munido con

⁴¹ Hobbes, *Leviatán*, Cap. X, 4, 14.

⁴² *Ibid.*, Cap. X, 15, 21. Cf. Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition* (New York: Cambridge University Press, 1986).

todos los poderes.

No hubo, entonces, mejor forma de **protegerse contra la inseguridad y la lucha de todos contra todos**, que constituir una fuerza tan potente que no fuese desafiada, constituida por un pacto social.

Durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que les obligue a todos al respeto, están en aquella condición que se llama guerra; y una guerra como de todo hombre contra todo hombre [...] Todo hombre es enemigo de todo hombre [...] En tal condición no hay lugar para la industria, porque el fruto de la misma es inseguro. Y, por consiguiente, tampoco cultivo de la tierra; ni navegación, ni uso de los bienes.⁴³

Sin pacto social, nada es injusto y todo está sometido a la fuerza. Donde no hay poder común, no hay ley ni noción de bien y de mal, de justicia o injusticia. Lo mío o lo tuyo, la justicia o injusticia son cualidades relativas a los hombres en sociedad, no en soledad.

La sociedad debe ser construida mediante un pacto: este proceder es racional. La razón de los hombres encuentra naturalmente (como ley natural) no hacer aquello que es destructivo para su vida y busca la paz, renunciando mediante un pacto a la condición de guerra de todos contra todos.

De esto se deduce una segunda ley natural descubierta por la razón, que consiste en **renunciar al propio derecho** sobre toda cosa, en pro de la paz y defensa propia, concediéndose tanta libertad como la que consiente a los otros contra él.

Ser civilizado significa tener la capacidad –y ejercerla– de despojarse a sí mismo de la libertad de impedir a otro de beneficiarse con su propio derecho a las mismas cosas.⁴⁴ De este modo transfiero a los demás, reconozco en los demás, el derecho que yo tengo.

Se llega, de este modo, a comprender la racionalidad que constituye un pacto social, origen de toda sociedad. En efecto, “la transferencia mutua de un derecho es lo que los hombres llaman CONTRATO”.⁴⁵ Cuando uno de los contratantes o socios espera, confiando que el otro cumpla su parte, el contrato entonces se llama PACTO o CONVENIO.

Como se advierte, la sociedad se basa en un contrato o pacto, el cual impli-

⁴³ Hobbes, *Leviatán*, Cap. XIII, 225. Cf. D. Raphael, “Hobbes on Justice”, en A. Rogers y A. Ryan, eds., *Perspectives on Thomas Hobbes* (Oxford: Clarendon Press, 1990), 153.

⁴⁴ Hobbes, *Leviatán*, Cap. XIV, 229.

⁴⁵ *Ibid.*, Cap. XIV, 231.

ca la admisión de derechos y el cumplimiento de una promesa o de una fe: **la sociedad es un hecho moral**. El estudio del cumplimiento de las leyes constituye la filosofía moral, dentro de la cual se encuadra la política.⁴⁶ Una política inmoral que no vigila por el cumplimiento de lo pactado por los socios, en especial de la Constitución, no es política, sino corrupción moral y social. Pero **Hobbes no da importancia a la moral**, pues el contrato o el pacto social **serían sólo palabras** si no estuviesen acompañados por “la constitución de un poder civil suficiente para obligar a los hombres a su cumplimiento”.⁴⁷

Establecido el pacto social, aparece la **ley** que expresa ese pacto y surge la **justicia** que es el cumplimiento de los pactos. Aparece, además, la ejecución y utilización legítima y justa de la fuerza para hacer cumplir lo pactado. Por el pacto social, surge la confederación o fe mutua esperando cada cual la justa defensa contra quienes ataquen el pacto social.

Surge de este modo también la **justicia o igualdad social** que se convierte en una ley de la naturaleza, esto es, percibida fácilmente por la razón humana y podría expresarse así: “Al iniciarse las condiciones de paz ningún hombre quiera reservar para sí mismo derecho alguno que no esté dispuesto sea reservado para cada uno de los demás”.⁴⁸

El Leviatán (monstruo bíblico, Job 41, 25-26) es el Estado, el poder supremo que no admite rival, instituido en un solo hombre (o asamblea de hombres) con todo poder y fuerza que puede reducir todas las voluntades de los hombres a una sola voluntad, porque mediante un pacto social, los hombres “abandonaron el derecho a gobernarse por sí mismos”⁴⁹ a un hombre que asume absoluto poder.

De este modo, se rompe la idea de un poder religioso o procedente de Dios. El poder social procede de los hombres que constituyen libremente un pacto social. Hobbes condena entonces la pretensión papal de tener un dominio político sobre la cristiandad, como si fuese un monarca universal. “Desde que el Papa de Roma logró ser reconocido como obispo universal, preten-

⁴⁶ Ibid., Cap. XV, 253. Cf. A. Sastre Jiménez, El trasfondo antropológico y ético de “lo políticamente correcto”, en Actas del IV Congreso Internacional de la S.I.T.A. (Córdoba, España: Cultural Cajasur, 1999), 4: 2001-2006. David Gauthier, *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes* (Oxford: Clarendon Press, 1970).

⁴⁷ Hobbes, *Leviatán*, Cap. XV, 241.

⁴⁸ Ibid., Cap. XV, 249.

⁴⁹ Ibid., Cap. XVII, 267. Cf. John Watkins, *¿Qué ha dicho verdaderamente Hobbes?* (Madrid: Doncel, 1972).

diendo la sucesión de San Pedro, su jerarquía plena, o reino de las tinieblas, puede ser comparada muy adecuadamente con el `reino de las brujas´”.⁵⁰

Una **república** es constituida cuando una multitud de hombres se ponen de acuerdo y “pactan cada uno con cada uno” que, a un cierto hombre o asamblea, se le concederá por mayoría el derecho de representarlos a todos, de modo que los juicios del representante serán los juicios de cada ciudadano, a fin de vivir en paz y protegidos por él.

Mas adviértase que se trata de un pacto entre los ciudadanos entre sí, a favor de un representante, el cual una vez elegido asume el sumo y total poder, de modo que los ciudadanos “no pueden legalmente hacer un nuevo pacto entre ellos para obedecer a ningún otro, en ningún aspecto, sin su permiso”.⁵¹

Se ha consumado el poder absoluto. En consecuencia, el gobernante, al tener todo poder, establecerá la **perpetuación en el poder** mediante la sucesión; determinará **qué se puede hacer** y qué no se puede hacer, **qué es verdad** y qué no es verdad, **quién puede enseñar** y quién no puede hacerlo por entorpecer **la paz**, a la cual hay que conservar como suprema ley social y a cualquier costo. Quien fue establecido con el fin de mantener la paz, tiene derecho a todos los medios para lograrla en las relaciones interiores y exteriores. El soberano, dotado de poder absoluto, no obstante debe cuidarse de ser arbitrario, pues las injusticias y las desigualdades generan un impedimento para la paz, único motivo capaz de hacer perder el poder absoluto.

La preservación de la vida es el fin por el cual un hombre se somete a otro; y esto genera en el amo un **poder despótico** sobre sus siervos y súbditos, quedándoles a éstos un margen de libertad en aquellas cosas que al regular sus acciones el soberano ha omitido.⁵²

El pacto ha constituido una república, **pero no una república con forma de gobierno liberal**, esto es, que respete la libertad individual de expresión y acción en cuanto éstas amenacen el **poder absoluto** necesario para mantener la paz entre los socios, en la forma de **crear** las leyes, **hacerlas cumplir y juzgar** sobre su cumplimiento aplicando además castigos y recompensas. La filosofía de Hobbes cuadraba bien con la **monarquía absoluta y soberana** que pretendía defender ante el estado de inseguridad generado por intereses eco-

⁵⁰ Hobbes, *Leviatán*, Cap. XV, 229.

⁵¹ Ibid., Cap. XVIII, 268, 269. Cf. Ferdinand Tönnies, *Hobbes: Vida y doctrina* (Madrid: Alianza, 1988), 261 ss.

⁵² Hobbes, *Leviatán*, Cap. XX, 294, XXI, 302. Cf. Crawford Mac Pherson, *La teoría política del individualismo posesivo* (Barcelona: Fontanella, 1970).

nómicos y religiosos.

En consecuencia (el representante o gobernante con poder absoluto tiene derecho a) juzgar cuáles son las opiniones y las doctrinas adversas, y cuáles conducen a la paz y, por consiguiente, determinar además en qué ocasiones, hasta dónde y sobre qué se permitirá hablar a los hombres a multitudes de personas, y quiénes examinarán las doctrinas de todos los libros antes de ser publicados.⁵³

Hobbes no teme, por último, definir una “república cristiana”, en el contexto del racionalismo moderno. Aquí **la utopía da lugar a la ideología**, esto es, a la gestación de una visión política y la justificación de su realización por imposición.⁵⁴ No prescinde entonces de las Escrituras, pero las utiliza en tanto y en cuanto Dios habla por medio de la razón natural. **Se cierra de esta manera el proceso de secularización, mediante un giro racional, antropológico y epistemológico**: el hombre y el racionalismo moderno pasan al centro del escenario (Dios es elevado a los cielos); y el hombre debe ser juez de las acciones humanas descubriendo, con **la razón** (que toma el lugar de la indudable palabra de Dios), las leyes naturales que llevan al hombre a mantener su vida y organizar la sociedad y el poder.

No debemos renunciar a nuestros sentidos, ni experiencia, ni (lo que es palabra indubitada de Dios) a nuestra razón natural [...] Pues aunque pueda haber muchas cosas en la palabra de Dios por encima de la razón, es decir, que no pueden, por razón natural, ser demostradas, o refutadas, no hay, sin embargo, nada contrario a ella [...] Dios nunca ha revelado inmediatamente su voluntad, salvo por medio de la razón natural [...].⁵⁵

EL CONTRATO SOCIAL SEGÚN JOHN LOCKE: EL PODER SOCIAL PARA LA PROTECCIÓN DE LA LIBERTAD

Toda la Modernidad se halla volcada hacia una concepción preocupada por el hombre y por los conocimientos empíricos. Si bien los hombres de la modernidad no son ateos, las creencias religiosas parecen ir por un carril y los conocimientos racionales de la realidad por otro: sus intereses están centrados en el hombre, en el progreso, en lo que se puede descubrir con su razón acerca de la realidad, produciendo cambios.

⁵³ Hobbes, *Leviatán*, Cap. XVIII, 272.

⁵⁴ Cf. Juan Ramón García, “Teoría crítica en Ciencias Sociales: Conocimientos, racionalidad e ideología”, *Revista de Ciencias Sociales* 80 (1998): 61-76. Sergio Zizek, *El sublime objeto de la ideología* (México: Siglo XXI, 1992). George Canguilhem, *Ideologie et rationalité dans les sciences de la vie* (Paris: Vrin, 1991).

⁵⁵ Hobbes, *Leviatán*, Cap. XXXII, 441, 443.

Ya para Hobbes, el **origen de los conocimientos humanos** proceden todos de los sentidos (*origo omnium nominatur sensus*) y no hay nada divino en el conocer.⁵⁶ John Locke (1632-1704) acentuará esta concepción del conocimiento y, de hecho será considerado el padre del empirismo filosófico moderno. Su preocupación se dirigirá al conocimiento de los acontecimientos concretos, considerando las ideas universales como invenciones de nuestra mente (*General and universal belong not to the real existence of things, but are the inventions and creatures of the understanding made by it for its own use*).⁵⁷

Viviendo en una época políticamente tumultuosa, habiéndosele confiscado sus bienes por la monarquía y por razones políticas, Locke⁵⁸ establece la hipótesis de que el hombre no es ni naturalmente bueno ni naturalmente malo, sino un ser **libre pero débil**. En consecuencia, ve como ideal que el hombre busque conocer sus límites y proteger su libertad en la convivencia y, con su libertad, todo lo que posee. Por ello el hombre debe pensar en **un proyecto de sociedad que no suprima la libertad del individuo**. Es racional que el hombre tienda tanto a convivir como a conservar su libertad.

Por otra parte, le parece “una contradicción decir que existen verdades impresas en el alma que ésta no percibe o comprende”. Parece absurdo decir que todos los hombres conocen (por ejemplo, ciertas pautas morales) y que, sin embargo, no todos son conscientes de ellas. “No hay nada que sea una verdad para la mente que nunca haya sido pensada por ella”.⁵⁹ Es cierto que hay proposiciones generales que todos los hombres maduros asienten (por ejemplo: “lo que es, es”), pero este asentimiento se debe a la claridad y a la no contradicción de las ideas, y no a que ellas sean innatas.

En la concepción de Locke, el hecho de admitir ideas innatas lleva al **dogmatismo** y a generar **sectarios** mas bien que filósofos buscadores de la

⁵⁶ Ibid., Cap. I, 123. Lo que existe son cosas concretas y singulares y sobre ellas los sentidos no se equivocan (pp. 123-124, 144); pero “en el mundo universal no hay nada excepto nombres” (Cap. V, 141) o palabras y ellas “transforman nuestro discurso mental en discurso verbal” (Cap. V, 139).

⁵⁷ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (London: Collins, 1964), Libro III, 3, ll: 403-404. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano* (México: F.C.E., 1986). Para las obras completas de Locke, en 10 volúmenes, véase Locke, *Works of John Locke* (Aalen, Baden-Württemberg: Scientia Verlag, 1963).

⁵⁸ Cf. Martin Cranston, *John Locke: A Biography* (London: Longmans, 1968).

⁵⁹ Ibid., 38. Cf. Locke, *Perception and Our Knowledge of the External World* (London: Fontana, 1969). Daros, “La construcción semiótica: Locke y Rosmini”, *Rivista Rosminiana* I (1999): 21-54.

verdad.

Establecido el axioma de que hay unos principios innatos, obligaron a sus sectarios a recibir alguna doctrina como innata, lo que fue tanto como impedirles el uso de su propia razón y juicio, y forzarlos a creer y recibir esa doctrina bajo palabra, sin examen posterior [...] para hacer que un hombre comulgue, como si fuera un principio innato, con cuanto pueda servir para los fines particulares de quien lo enseña.⁶⁰

La **mente es la raíz de la libertad** y “posee la potencia de suspender la ejecución y satisfacción de cualquiera de los deseos... y así queda en libertad para considerar los objetos de esos deseos”, para compararlos y pesarlos, y de este modo agrandarlos o achicarlos según diversos puntos de vista. “Esta es, me parece, **la fuente de toda libertad**”, esto es, el **libre albedrío**, o sea, ser **libre árbitro**. La libertad inicialmente consiste en un determinarnos a actuar por el propio juicio. El fin de nuestra libertad es **poder alcanzar el bien que elegimos**: esto hace a la esencia de la persona y naturaleza humana. Es propio de la persona humana buscar la verdad y elegir lo que considere mejor; ninguna de ambas cosas se puede hacer sin libertad. “Todo hombre está bajo la necesidad, por su constitución como ser inteligente, de determinarse a inclinar su voluntad hacia lo que considere que es lo mejor que debe hacer, según el dictado de su pensamiento y juicio”.⁶¹

En cuanto a su concepción de la sociedad, Locke no estimaba que el poder con el que gozaban los padres y los reyes procediese de Dios.⁶² Tampoco le parecía admisible que todo gobierno existente proviniese “únicamente de la fuerza o de la violencia” y que la sociedad debiera obedecer a las leyes del más fuerte, como rige entre los animales.

Locke se propuso “encontrar otro origen para los gobiernos, otra fuente para el poder político”. Por **poder político** entendía el derecho: a) de hacer leyes (que sancionan incluso la pena capital) y b) de emplear la fuerza del Estado para imponer esas leyes. Las leyes tienen por fin reglamentar y proteger la propiedad con miras al bien público.

⁶⁰ Cranston, *John Locke: A Biography*, 78. Cf. Locke, *La conducta del entendimiento y otros ensayos póstumos*, edición bilingüe (Barcelona: MEC-Anthropos, 1992).

⁶¹ *Ibid.*, 245.

⁶² En realidad, Locke escribe su *Primer ensayo sobre el gobierno civil*, contra sir Roberto Filmer, sosteniendo que los hombres nacen libres y no esclavos y sujetos por derecho divino a una autoridad divina, como pretendía Filmer. “Ni la Escritura ni la razón, estoy seguro, nos dicen nada de esto en ningún sitio, pese a todas esas pamplinas del derecho divino que pretenden que la Autoridad Divina nos hubiera sometido a la voluntad ilimitada de otro”. [Locke, *Dos ensayos sobre el gobierno civil* (Madrid: Planeta-Agostini, 1996), primer ensayo, 4, 51].

Antes de que se creara un poder político existía un **estado natural**, el cual no era como lo concebía Hobbes, un estado de guerra, sino

Un estado de completa libertad para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca, dentro de los límites de la ley natural, sin necesidad de pedir permiso y sin depender de la voluntad de otra persona. Es también un estado de igualdad, dentro del cual todo poder y toda jurisdicción son recíprocos, en el que nadie tiene más que otro.⁶³

En el estado natural, al inicio nadie tiene más que otro, pues la tierra es para todos los hombres y cada uno puede apropiarse y poseer parte de ella según su trabajo y voluntad de cultivo. Pero luego, este trabajo y esta apropiación diferencian a los hombres. Los hombres nacen iguales, pero se hacen desiguales ya en el estado natural.⁶⁴

Aún en el estado natural, la libertad completa del hombre tiene un límite que impide la destrucción de sí mismo o de sus semejantes. Este límite es la **ley natural**⁶⁵ que obliga a todos y **coincide con la razón**. La razón indica que todos los hombres son **iguales e independientes**, es decir, están dotados básicamente de “idénticas facultades y todos participan en una comunidad de Naturaleza”, sin que uno esté autorizado a destruir al otro.

Todos los hombres deben **poner en ejecución** esa ley natural y tienen derecho a castigar a un culpable que quebranta la paz y la seguridad natural. Todo hombre tiene en el Estado Natural poder para matar a un asesino. El asesino, renunciando a lo que le indica la razón (todos los hombres son iguales e independientes), se declara en guerra contra todo el género humano con una violencia injusta.

La aplicación de la ley natural tiene inconvenientes, pues es fácil que los hombres al ser jueces de sus propias causas “juzguen con **parcialidad** en favor de sí mismos y de sus amigos”. La pasión y la venganza pueden llevar lejos el castigo que infligen. Los hombres pueden ser caprichosos y abusadores del poder.

El **poder civil** aparece, entonces, cuando los hombres establecen “un juez

⁶³ Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil* (Madrid: Aguilar, 1973), Capítulo II, párrafo 4. Cf. William Leyden, *Hobbes e Locke Libertà e obbiezione politica* (Bologna: Il Mulino, 1984).

⁶⁴ Cf. Juan Barceló, “La noción de trabajo en Locke”, *Revista de Filosofía* 39-40 (1992): 25-38. José Mabbot, *John Locke* (London: Penguin, 1973). John Mackie, *Problemas en torno a Locke* (México: UNAM, 1988).

⁶⁵ Cf. Locke, *Essay on the Law of Nature* (Oxford: Clarendon, 1958).

común con autoridad”, como un remedio apropiado a los límites del poder natural, dividiendo los poderes. De aquí que la monarquía con poder absoluto no sea una solución adecuada para la convivencia civil; pero solo poder judicial sin ningún control tendría también todo poder y podría ser corrompido, por lo que es necesario **una división del poder**, de modo que todo poder sea controlado.

Si el poder civil ha de ser el remedio de los males que necesariamente se derivan de que los hombres sean jueces de sus propias causas, no debiéndose por esa razón tolerarse el Estado de Naturaleza, yo quisiera que me dijese qué género de poder civil es aquel en que un hombre solo, que ejerce el mando sobre una multitud, goza de una libertad de ser juez en su propia causa y en qué aventaja ese poder civil al Estado de Naturaleza, pudiendo como puede ese hombre hacer a sus súbditos lo que más acomode a su capricho sin la menor oposición o control de aquellos que ejecutan ese capricho suyo.⁶⁶

El estado de naturaleza termina sólo por “el único **pacto de ponerse todos de acuerdo para entrar a formar una sola comunidad y un solo cuerpo político**”. En realidad, lo que pactan los hombres es aceptar un juez para dirimir los conflictos. La sociedad civil es un **estado de derecho** donde un juez administra la justicia con imparcialidad; y todos, **respetando la justicia**, están dispuestos a acatar sus decisiones como un bien superior al estado de parcialidad.

El **estado de guerra** no es un estado natural como piensa Hobbes. El estado de guerra va contra la ley natural e implica odio, destrucción e intento de someter a otro hombre a un poder absoluto, quitándole la libertad. El sometido, junto con su libertad, puede perder la vida si ese es el capricho de quien lo somete. La razón ordena, entonces, que se tenga por enemigo a quien desea esclavizar y exige que se defienda la libertad.

Según Locke, el **estado de naturaleza** es un estado de paz, de benevolencia, de ayuda y defensa mutua. Los hombres viven juntos, guiándose por la razón pero **sin un jefe común con autoridad para ser juez** entre ellos. El estado de guerra es posible porque falta este jefe o soberano común. En el estado de naturaleza cada hombre es su igual; pero la mayoría de ellos “no observan directamente los mandatos de la equidad y de la justicia, y resulta muy inseguro y mal salvaguardado el disfrute de los bienes que cada cual posee”.⁶⁷

Dado que los hombres no poseen verdades innatas y, por ello, infalibles, **la falibilidad es una posibilidad constante**; en consecuencia, los hombres

⁶⁶ Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, II, 13.

⁶⁷ *Ibid.*, VIII, 123.

deben tener una actitud de **tolerancia** para con los diversos puntos de vista y recurrir a un juez en caso de conflictos.⁶⁸

La **sociedad civil** surge cuando cesa la fuerza y todos se someten a un juez “reconocido e imparcial” que aplica la ley. Las leyes positivas de los Estados deben fundarse en la ley natural (que establece que los hombres son iguales e independientes). Las leyes son **comunes** para todos los hombres del Estado y limitan la libertad o independencia.

La libertad natural del hombre consiste en no verse sometido a ningún otro poder superior sobre la tierra, y en no encontrarse bajo la voluntad y la autoridad legislativa de ningún hombre, no reconociendo otra ley para su conducta que la de la Naturaleza. La libertad del hombre en sociedad consiste en no estar sometido a otro poder legislativo que al que se establece por consentimiento dentro del Estado.⁶⁹

En la sociedad civil, el individuo puede seguir su propia voluntad en todo lo que no esté determinado por las leyes.

Al entrar el individuo en sociedad surgen problemas respecto de la **propiedad** de algunos bienes. Locke admite que Dios dio la **tierra en común** a los hombres; pero que, no obstante, “cada hombre tiene la **propiedad** de su propia persona”. Cuando en una sociedad existen bienes en cantidad suficiente para todos, resulta **propiedad** lo que cada uno con su voluntad y trabajo se apropia. “La ley de la razón asegura la propiedad del ciervo al indio que lo mató. El animal pertenece al que puso su trabajo en cazarlo, aunque antes perteneciese a todos por derecho común”.⁷⁰

Quien posee algo puede dejarlo en herencia a quien desee y naturalmente a los hijos para su protección. Es más, Locke estima que los hijos **nacen** con el derecho de heredar los bienes de sus padres antes que ninguna otra persona.

Pero existe naturalmente un límite a la apropiación: es lícito a cada uno utilizar para su provecho lo que otro no utilizaría y se echaría a perder. “La **extensión de la tierra** que un hombre labra, planta, mejora, cultiva y cuyos productos es capaz de utilizar, constituye la medida de su propiedad”. Fue el **trabajo** lo que estableció en todas las cosas la diferencia de valor. Después,

⁶⁸ Cf. Juan Solar Cayón, *La teoría de la tolerancia en John Locke* (Madrid: Dykinson, 1996). Nathan Tarcov, *Locke y la educación para la libertad* (Buenos Aires: Centro Editor Latinoamericano, 1991).

⁶⁹ Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, IV, 21. Cf. John Dunn, *La pensée politique de John Locke* (Paris: P.U.F., 1969).

⁷⁰ Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, V, 29.

con el crecimiento de la población, con el oro y la plata, y luego con la invención del dinero, se suprimió el trueque de bienes; los hombres establecieron entonces, mediante un consenso tácito y voluntario entre ellos, sin necesidad de un juez (fundamento del pacto fundacional de la sociedad), la manera de adquirir más tierras de las que un hombre utiliza y trabaja.

Este reparto de cosas en posesiones privadas desiguales ha sido posible fuera de los límites de la sociedad y sin necesidad de pacto, con sólo poner valor al oro y la plata y llegar al acuerdo tácito del uso del dinero. Pues en los gobiernos, son las leyes las que regulan el derecho de propiedad y la posesión de la tierra se determina por constituciones positivas.⁷¹

Antes, el hombre no tenía la tentación de trabajar para conseguir más de lo que podía consumir: le resultaba “**inútil**, al mismo tiempo que **fraudulento**, apropiarse demasiado o tomar en cantidad superior a la que cada cual necesitaba”. Luego por un tácito acuerdo, los hombres se permitieron tener más de lo que necesitan, no por violencia o conquista, sino por trueque.

Según Locke, lo ideal de una sociedad civil o política consiste en que la mayoría puede, por libre consentimiento y pacto, constituir una sociedad donde los hombres sean **iguales e independientes de un poder absoluto** y, por convenio, permitirse una vida cómoda, segura, pacífica, disfrutando de los propios bienes.

Siendo las opiniones de los hombres tan diversas, no se puede esperar que la sociedad civil o Estado se forme con el consentimiento explícito de **todos** los ciudadanos. Es suficiente que la mayoría de los habitantes esté de acuerdo en constituirla y exprese su consentimiento a un pacto, en forma **tácita**, por “el hecho de nacer y vivir dentro del territorio de dicho gobierno”. Quien no se halla conforme con las leyes de un Estado, puede vender sus tierras y queda libre de marcharse, incorporándose a otro Estado o formando otro en tierras libres.

Quien, por el contrario, dio su consentimiento en forma **expresa**, tiene obligación perpetua de permanecer como súbdito de ese Estado y de no volver al estado de naturaleza, a no ser que el gobierno desaparezca por alguna calamidad. Quien reside momentáneamente en un país, y goza de sus beneficios y protección, como en el caso de los extranjeros, no es por ello miembro de dicha sociedad. Se requiere en este caso la **expresión explícita** de un pacto.

⁷¹ Locke, *Das ensayos sobre el gobierno civil* (Barcelona: Planeta-Agostini, 1996), segundo ensayo, V, 50. Karen Vaughn, *John Locke, economista y sociólogo* (México: F.C.E., 1983).

Las sociedades nacen de los pactos. La primera sociedad es la conyugal y se estableció “por un pacto voluntario entre el hombre y la mujer”. Entre el amo y el siervo también se da un pacto donde se cambian servicios por salario; pero no hay pacto entre el señor y el esclavo el cual está sometido al dominio absoluto y poder arbitrario de su amo. Dado que las sociedades se hacen por libre pacto o consenso, los esclavos no forman parte de la sociedad civil.

El **poder civil** procede del pacto de los ciudadanos.

Las personas que viven unidas formando un mismo cuerpo y que disponen de una ley común sancionada y de un organismo judicial al que recurrir, con autoridad para decidir en las disputas entre ellos y castigar a los culpables, viven en sociedad civil los unos con los otros.⁷²

Las personas por un pacto (con el que expresan su consentimiento, en forma expresa o tácita)⁷³ establecen un juez y este pacto social las constituye como **pueblo**. Pueblo no es el conjunto de personas que puebla o habita en un lugar o un grupo que busca sus propios intereses y no los de todos los socios. Pueblo es un grupo socialmente constituido por un pacto social, que debe tener en cuenta a todos los socios que libremente se asocian para un bien común (el de la propia protección de los bienes propios y la sobrevivencia en libertad). El pueblo es el único que tiene el poder absoluto; “es el único que puede señalar cuál ha de ser la forma de gobierno de la comunidad política” y eso lo hace por medio de las leyes. El poder del pueblo, por su parte, depende de la ley natural por la que “ningún hombre ni sociedad de hombres tiene poder para renunciar a su propia conservación”.

El **poder civil**, surge con el pacto; establece la primera ley y tiene fuerza para aplicar la ley o pacto fundamental que consiste en respetar la presencia y decisión del juez, y todo ello constituye el origen del Estado (*Commonwealth*) entendido como bien común. “Aquí nos encontramos con el origen del **poder legislativo** y el **poder ejecutivo** de la sociedad civil”.⁷⁴ El ejercicio del poder de la sociedad civil para organizarse y administrarse constituye el poder político. El poder civil ejecutivo puede organizarse de diversas formas y depositarse en una persona (monarquía), en pocas (oligarquía) o en la mayoría (democracia). La **división** del poder civil es fundamental para que los ciudadanos pue-

⁷² Locke, *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, VII, 87. Cf. Eugenio García Sánchez, *John Locke [1632-1704]* (Madrid: Ediciones del Orto, 1995), 56.

⁷³ Locke, *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, VIII, 119, 121.

⁷⁴ Ibid., VII, 88. Cf. John Yolton, *John Locke and the Way of Ideas* (Oxford: University of Oxford, 1956). Giovanni Zanone, *John Locke. Scienza e forma politica* (Bari: De Donato, 1975).

dan ejercer algún **control sobre el uso** del poder, que de otra manera se convertiría en absoluto.

El **poder legislativo** no necesita actuar en forma permanente, aunque es el **supremo poder** dentro del Estado. Para que una forma de vida se convierta en ley debe recibir el consentimiento de la sociedad. El poder de legislar sólo llega hasta el **bien público** de la sociedad. Las leyes deben ser fijas y promulgadas.

El **poder ejecutivo** debe ser permanente en su ejercicio y encargarse de la ejecución de lo que establecen las leyes. A él corresponde establecer **decretos**, para actuar donde y hasta tanto las leyes no lo han previsto. Pero no es conveniente que el pueblo otorgue al poder ejecutivo prerrogativas de poder demasiado extensas; ni siquiera para hacer el bien, sin control legal. Todo poder que no esté en el mismo pueblo es **peligroso** y puede ser “usado a capricho para fomentar otros intereses que los de la comunidad”.

La **prerrogativa** no es sino el poder de realizar el bien público sin norma previa, en caso de urgencia que luego el pueblo legitima aceptando lo actuado. El usar el poder absoluto contra el pueblo, para interés propio o partidario, es **tiranía** y “el pueblo tiene derecho a ofrecerle resistencia”.

El **poder federativo** se encarga de establecer pactos (*foedus*); posee el derecho de paz y de guerra en las tratativas con comunidades ajenas. No debe confundirse con el poder judicial del cual Locke casi no habla, ni con el enigmático poder de prerrogativa o prestigio que cierta persona (por ejemplo el rey, en un sistema parlamentario) o grupo posee (para actuar a discreción con vistas al bien público, incluso contra la ley), poder que queda cuando los otros entraron en crisis o en situaciones no previstas por la ley. Con esto, Locke indicaba ciertos límites del sistema democrático y representativo.

Mas la vida social requiere, por una parte, que quien una vez consintió, mediante un acuerdo o pacto formal y una declaración expresa, en formar parte de un Estado, pertenece a él en forma perpetua y no puede volver al estado de naturaleza (esto es, desconocer el pacto).⁷⁵ Por otra parte, se requiere que los poderes sean **distintos**, aunque resulta difícil “el separarlos y ponerlos simultáneamente en manos de distintas personas”, y el que no estén mutuamente en relación de subordinación.

Locke se inclina por otorgar el poder supremo al legislativo, pero el pueblo debe reservarse siempre el poder de cambiar a sus legisladores. El **pacto o**

⁷⁵ Locke, *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, VIII, 121. Cf. John W. Gouch, *John Locke Political Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1950).

consentimiento para elegir a un legislador, limitando el propio derecho, genera “la constitución del poder legislativo” es “el acto original y supremo de la sociedad”.⁷⁶ Se trata del pacto constitutivo de la sociedad, del cual depende la justicia, el derecho, y quienes en concreto sean elegidos para ejercer esas funciones y hacer respetar el pacto, no son más que representantes de esa voluntad fundacional del pacto social creado por los socios.

El **poder**, en última instancia, **reside en los socios y en el pacto** que mantienen con el cual forman la sociedad o pueblo y éste no puede perder nunca ese “derecho innato y primordial”. Los representantes de ese poder lo pierden “con el quebrantamiento de la misión que tienen confiada, el poder que le otorgó el pueblo. Este pueblo tiene derecho a adquirir su libertad primitiva y mediante el establecimiento de un nuevo poder legislativo (el que crea más conveniente) proveer a su propia salvaguardia y seguridad”.⁷⁷

EL CONTRATO SOCIAL SEGÚN JUAN J. ROUSSEAU

Juan J. Rousseau (1712-1778) no pretendió ser un gran filósofo, sino un “amigo de la verdad”. Estaba convencido de que sus escritos poseían una unidad esencial que hacía de sus pensamientos “un sistema interconectado” el cual podía ser cierto o falso, pero que “no era contradictorio”.

Le importaba partir de **verdades intuitivamente sentidas** en el fondo de su ser y luego desarrollarlas, de modo de no quedar ni en hechos aislados ni en vanas abstracciones metafísicas. Según Rousseau, la Naturaleza no se engaña nunca;⁷⁸ somos nosotros quienes nos engañamos. La razón humana se equivoca con frecuencia, no así lo que sentimos en lo profundo de la conciencia.

La realidad que le interesaba a Rousseau no ha sido la vida física, sino la humana y social contrapuestas. Este filósofo trató de comprender la realidad social de su tiempo, que veía como problemática, como profundamente injusta y egoísta. Hizo entonces la **hipótesis**, para él evidente, de que **el hombre nace bueno**, porque la naturaleza humana individual es buena, pero **las instituciones sociales lo corrompen**: “*Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des*

⁷⁶ Locke, *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, XIII, 157.

⁷⁷ Ibid., XIX, 222. Cf. John J. Jenkins, *Understanding Locke* (Edimburgo: University Press, 1983), 79. Mariano Novaro, *Representación y liderazgo en las democracias contemporáneas* (Rosario: Homo Sapiens, 2000).

⁷⁸ Cf. Oliver Toledo, “Rousseau: naturaleza y educación”, *Revista del Instituto de Investigaciones Educativas* 30 (1981): 43-57.

choses, tout dégénère entre les mains de l'homme".⁷⁹

A partir de la experiencia e intuición personal, Rousseau ha elaborado **una teoría filosófica** sobre lo que es, en última instancia, **la naturaleza humana**, para fabricar luego una concepción de lo social acorde. Trató de **intuir** o más bien de **crear** el concepto de "verdadera naturaleza humana", pues ésta no existe en forma pura y verdadera en ningún hombre o mujer civilizados.

No es empresa sencilla la de distinguir lo que hay de original y lo que hay de artificial en la Naturaleza actual del hombre, ni de conocer perfectamente un estado que ya no existe (*un état qui n'existe plus*), que tal vez no ha existido, que probablemente no existirá jamás, y del cual es necesario, sin embargo, tener nociones justas a fin de poder juzgar bien a nuestro estado presente.⁸⁰

Rousseau ha decidido, pues, abandonar los libros y opiniones acerca de lo que es la Naturaleza humana e intuir y "meditar sobre las primeras y más simples manifestaciones del alma humana". Pues bien, Rousseau cree intuir así lo esencial y primitivo de la naturaleza humana en **dos principios vitales** anteriores al uso de la razón: a) todo hombre busca el bienestar y la propia conservación; y b) siente repugnancia a la muerte y al sufrimiento de todo ser sensible y principalmente de sus semejantes.

Este **hipotético concepto de naturaleza humana** se halla en la base de todo el sistema filosófico rousseauiano. En función de él, tratará de elaborar una teoría educativa y una concepción de la sociedad y de su organización política.

Rousseau ha leído mucho acerca del modo de vida de los salvajes de América; ha visto el sufrimiento de los pobres campesinos de Francia y buscaba averiguar cuál es la naturaleza del hombre, independientemente de lo que la sociedad, en su transcurrir histórico, ha hecho de él. Para esto, es necesario fantasear sobre cuál ha sido la condición del **hombre primitivo**, el verdadero hombre aún **no corrompido por la interacción social**. Metodológicamente estima que no se comprende al hombre y a la sociedad sin una perspectiva histórica, sin describir cómo se originan el hombre y la sociedad actuales.

⁷⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou de l'éducation* (Paris: Flammarion, 1966), 35. "El hombre es un ser naturalmente bueno, amante de la justicia y del orden; no hay perversidad natural en el corazón humano [...] Nuestro orden social es del todo contrario a la Naturaleza que la tiraniza sin cesar" (Rousseau, *Carta al arzobispo de París*, citado por Ronald Grimsley, *La filosofía de Rousseau* [Madrid: Alianza, 1977], 92.).

⁸⁰ Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Paris: Flammarion, 1971), 151.

Este estudio del hombre primitivo, de sus verdaderas necesidades y de los principios fundamentales de sus deberes, es el único buen camino utilizable para vencer las mil dificultades que se presentan acerca del origen de la desigualdad moral, de los verdaderos fundamentos de la sociedad, de los derechos recíprocos verdaderos fundamentos de la sociedad, de los derechos recíprocos de sus miembros [...]

Considerando la actual sociedad humana con mirada tranquila y desinteresada, me parece que no se descubre en ella otra cosa que la violencia de los poderosos y la opresión de los débiles [...] Ahora bien, sin el estudio serio del hombre, de sus facultades naturales y de sus evoluciones sucesivas no se llegará jamás a descartar, en la actual constitución de las cosas, lo que es obra de la voluntad divina de lo que es adición del arte humano.⁸¹

Rousseau se decidió, pues, a hacerse una idea del hombre en su estado primitivo, como pura expresión de lo que el hombre es naturalmente. Él era consciente de que sus consideraciones no debían tomarse “como verdades históricas sino simplemente como **razonamientos hipotéticos y condicionales**”. No le interesaba tanto demostrar cómo ha sido el verdadero origen del hombre, sino defender la hipótesis por él intuida, de que el hombre es naturalmente bueno y luego degenera en una sociedad que lo pervierte.

El **hombre primitivo** vive en armonía con la Naturaleza que le rodea. Vive solo, ocioso y siempre rodeado de peligros; pero no ataca ni es atacado por los animales instintivamente, a no ser por hambre extrema. Vive sin violencias ni antipatías, durmiendo, jugando o pensando concretamente en su conservación, lo que agudiza sus sentidos. Pero el hombre es superior a los animales por su **libertad**. “La Naturaleza ordena a todos los animales y la bestia obedece. El hombre experimenta la misma impresión, pero se reconoce libre de acceder o de resistir, siendo especialmente en la conciencia de esa libertad donde se manifiesta la espiritualidad de su alma”.⁸²

El hombre primitivo se identificaba con el hombre que sufre: poseía sin raciocinio el **sentimiento** de piedad. El amor, en el hombre natural, se apoya menos en la imaginación y en elaboraciones abstractas, rigiéndose más bien por el **impulso de la naturaleza** para satisfacer sus necesidades, sin que surgieran ardores o celos impetuosos debidos a la represión. El hijo no era nada para la madre tan pronto como podía prescindir de ella. El hombre primitivo poseía pasiones buenas como el amor de sí (*l'amour de soi*) y la conmiseración. De este modo, mantenía su individualidad sin dañar a los demás; pero al crear-

⁸¹ Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (Buenos Aires: Fabril, 1963), 59.

⁸² Ibid., 69. Cf. Simon Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social* (Barcelona: Paidós, 1995).

se una interdependencia entre los hombres y surgir la sociedad, el amor de sí se convirtió en **amor propio**, naciendo la avaricia, la ambición. He aquí en qué sentido **el origen del mal es social**: el hombre ya no pudo satisfacerse sino dañando a los demás (*ne cherche plus à se satisfaire par nôtre bien, mais seulement par le mal d'autrui*). La riqueza de uno comenzó a provenir de la pobreza del otro. Disminuyó la compasión natural y se acrecentaron los sentimientos hostiles.

En realidad, **la maldad y la injusticia no proceden de la sociedad**, como de una entidad aparte de lo que es el hombre; proceden del corazón del hombre que entra en relación con los demás, dañando a los demás.

El hombre primitivo se bastaba a sí mismo, sin industria, palabra, domicilio, guerras, alianzas, sin ningún deseo de hacer mal. “El arte parecía con el inventor. No había educación ni progreso”. Pero el hombre poseía lo que es esencial: la **libertad**. “Renunciar a la libertad es renunciar a la condición de hombre”.⁸³

El hombre primitivo es fundamentalmente **sentimiento de sí** que busca satisfacerse sin dañar a los demás; pero luego ese sentimiento se divide en **dos principios**: a) el ser que siente y ama su cuerpo sensible; y b) el ser que ama el orden y que originará la conciencia y la moral.

Por amor a este orden reconocido en todas partes, el hombre será capaz de autolimitarse en sus deseos, de ser libre dominándose a sí mismo y así ser capaz de formar parte de una sociedad sin renunciar a su libertad.

Antes que educar al ciudadano hay que educar al hombre para que con su trabajo sea autosuficiente y frugal, permaneciendo independiente de las riquezas, del poder y del reconocimiento de los demás. “El salvaje encuentra satisfacción en sí mismo; el hombre civilizado está siempre fuera de sí”.

La **sociedad ideal** ha sido la sociedad de pastores. Luego cada cual trató de adquirir sus ventajas por la fuerza o por la astucia. El origen de la sociedad civil actual surgió con la usurpación de la tierra. “El primero que, habiendo cercado un terreno, descubrió la manera de decir: Esto me pertenece, y halló gentes bastantes sencillas para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil”.⁸⁴

Antes de este hecho, la tierra no era de nadie y los frutos pertenecían a todos. Los hombres construyeron viviendas: se engendraron sentimientos fami-

⁸³ Rousseau, *El contrato social* (Buenos Aires: Fabril, 1963), 158.

⁸⁴ Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, 89.

lires nuevos. Surgieron nuevas comodidades: “fue éste el primer yugo que se impusieron sin darse cuenta de ello, y fue el **principio y origen de los males** que prepararon a sus descendientes”. Cada cual comenzó a mirar a los demás y a desear ser mirado. Nació la vanidad y el **deseo de poseer rivalmente**. Surgieron las ofensas y la necesidad de jueces y sanciones para defender las posesiones. La acumulación de posesiones de uso exclusivo originó la **desigualdad** entre los hombres. “Desde el instante en que un hombre se dio cuenta de que era útil a uno solo tener provisiones para dos, la igualdad desapareció, la propiedad fue un hecho”.⁸⁵

Esta desigualdad creció con la invención de la metalurgia y la agricultura. Éstas generaron la distinción y distribución del trabajo y luego las relaciones de mutua dependencia.

Rousseau admite **dos clases de desigualdades** en la especie humana: una **natural o física** establecida por la misma naturaleza (diferencia de edad, de salud, de fuerzas corporales o espirituales); y otra desigualdad **moral o política**, que depende de convenciones y ha sido consentida por los hombres. Ésta consiste en privilegios que gozan unos en perjuicio de otros como el ser más rico, más respetado o poderoso.

Surgió así el hombre **artificial o socializado** diferente del hombre **natural**. Rota la igualdad, nació el desorden: las usurpaciones de los ricos, los latrocinios de los pobres, las pasiones desenfrenadas de todos, ahogando el sentimiento de piedad natural. Surgió el derecho del más fuerte y del primer ocupante, que dio lugar al estado de guerra y que no pudo volver sobre sus pasos.

Tal situación hizo surgir un **primer pacto o contrato social**. No se trató, ciertamente, de un contrato social para promover la libertad, la igualdad y la fraternidad; sino de un contrato que legalizaba la ausencia de esos tres valores para una parte de la sociedad que había sido engañada. El rico, no pudiendo contrarrestar a sus enemigos, concibió el proyecto de **hacer de sus adversarios sus defensores**: unir a los débiles, contener a los pobres ambiciosos, asegurarles la vida, mientras el rico se quedaba con sus posesiones. Para esto se establecieron reglamentos de justicia y de paz. Los hombres pobres, pero libres, **vendieron la libertad por la seguridad**.

Unámonos, les dijo el rico. En vez de emplear las fuerzas contra nosotros mismos, unámonos en un poder supremo que nos gobierne mediante sabias leyes, que proteja y defienda a todos los asociados, rechace a los enemigos comunes y nos mantenga en

⁸⁵ Ibid., 96.

eterna concordia.⁸⁶

Tal debió ser el **origen de la sociedad injusta** que proporcionó nuevas trabas al débil y nuevas fuerzas al rico, destruyó la libertad natural y estableció para siempre la ley de propiedad y desigualdad. La sociedad injusta nació del engaño de los desposeídos y fortaleció las diferencias existentes generando la desigualdad social y política. De hecho, con las leyes resultaron útiles a los que poseían: “*Dans le fait, les lois sont toujours utiles à ceux qui possèdent et nuisibles à ceux qui n'ont rien*”.

Ante tal situación imaginada y descrita por Rousseau, él propone un segundo y **nuevo contrato social**, una nueva **manera de organizar la sociedad sin renunciar a la libertad**. No se trata ni de volver a las selvas ni de despreciar a la sociedad. La **maldad** de la sociedad se halla en la **injusticia** y en el **sometimiento** forzoso de los hombres que genera la apropiación del hombre egoísta, y no en el hecho mismo de asociarse. Según Rousseau, el **problema** se halla en “cómo encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos los demás, no obedezca más que a sí mismo y permanezca por tanto tan libre como antes”.⁸⁷

Pues bien, es posible pensar a la sociedad como regida por un nuevo contrato social: éste consiste en que cada individuo se pone bajo la suprema dirección de la **voluntad general** y es considerado como parte indivisible del todo.⁸⁸

El concepto de voluntad general, sin embargo, puede llevar a malentendidos y a un cierto populismo infundado que Rousseau trata de distinguir.

El pueblo quiere indefectiblemente el bien, pero no siempre lo comprende. Jamás se corrompe al pueblo, pero a menudo se le engaña, y es entonces cuando parece querer mal. Frecuentemente surge una gran diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general: ésta sólo atiende al interés común, aquella al interés privado.⁸⁹

El interés común se expresa en las leyes, y éstas se refieren a las accio-

⁸⁶ Ibid., 101.

⁸⁷ Rousseau, *El contrato social*, 161.

⁸⁸ Ibid., 162.

⁸⁹ Ibid., 171. Cf. Héctor Quiroga y otros, comps., *Filosofías de la ciudadanía* (Rosario: Homo Sapiens, 1999).

nes y conductas, y no señala a un individuo en particular.⁹⁰ Establecerá, por ejemplo, las características que debe tener una persona para gobernar, pero no señalará a fulano o mengano para que gobierne.

El pueblo (o sea, la mayoría en cuanto busca el bien común) es el soberano y él establece lo que es de interés común y lo que es de interés privado o particular. La voluntad particular no puede representar la voluntad general; ésta, a su vez, cambia su naturaleza si busca lo individual. La voluntad general, para ser tal, “debe partir de todos para ser aplicable a todos”: respeta a todos y a cada uno, lo común y lo privado. Lo que “generaliza la voluntad no es tanto el número de votos cuanto el interés común que los une”; este acuerdo de interés y de justicia da a las resoluciones comunes un carácter de equidad.⁹¹

El **populismo**, por el contrario, es una mayoría que busca apropiarse injustamente de los bienes privados, porque no busca el bien común, que exige respetar también lo privado. El *privatismo* está constituido por la mayoría que busca el bien de cada uno sin bienes comunes que superan lo que puede lograr cada uno.

Las leyes –fundamentalmente el contrato social– son “las condiciones de la asociación civil” y lo que constituye al pueblo. “El pueblo, sumiso a las leyes, debe ser su autor”.⁹² En ese sentido, **el pueblo nunca se corrompe**, porque nadie desea buscar su propia destrucción. Nadie se asocia a otro deseando estar peor de lo que ya está, aunque con su razón puede engañarse. De aquí que es importante deliberar, teniendo en cuenta el bien general.

En realidad, lo que Rousseau deseaba era que todo el pueblo, lo más directamente posible, legislara o aprobara las leyes. El legislador debería ser “un hombre extraordinario”; pero como nadie lo es, se requiere que “el pueblo no se despoje de un derecho que le es inalienable, porque según el **pacto fundamental**, solo la voluntad general puede obligar a los particulares”.⁹³

⁹⁰ Rousseau, *El contrato social*, 178. Cf. Ulrich Bech, *La invención de lo político* (Buenos Aires: F.C.E., 1999).

⁹¹ Rousseau, *El contrato social*, 171-172, 173.

⁹² *Ibid*, 178.

⁹³ *Ibid.*, 180. Cf. Andrés Bernal Martínez, *Educación del carácter / Educación moral. Propuestas educativas de Aristóteles y Rousseau* (Pamplona: EUNSA, 1998). Aristóteles había visto con buenos ojos a la democracia cuando, en ésta, la igualdad se basaba en la ley, donde todos por igual tenían derecho a la ciudadanía. Pero la democracia lindaba con la demagogia cuando la multitud no admitía la supremacía de la ley, sino que ella misma intervenía ejerciendo directamente el poder mediante decretos, y los magistrados no podían tomar decisión alguna sin dar intervención en la asamblea. Cf. Orlandi, *Democracia y poder en la polis griega y constitución de*

Cada ciudadano se somete necesariamente a las condiciones que impone a los demás: No robaré pero no me robarán, no mentiré pero no me mentirán, podré apropiarme de todo lo que los demás, en iguales circunstancias puedan apropiarse. El pacto social hace a los ciudadanos, igualmente ciudadanos e igualmente libres en sus conductas; pero la igual libertad puede generar justamente desigualdad en los resultados del ejercicio de las acciones. Todos son libres de comprar y vender, de libre acuerdo, pero ello, a largo plazo y según el consumo o inversión que se hace de los bienes, puede generar una desigualdad no injusta.

En cuanto a la igualdad, no debe entenderse por tal el que los grados de poder y de riqueza sean absolutamente los mismos, sino que el primero esté al abrigo de toda violencia y que no se ejerza jamás sino en virtud del rango y de acuerdo con las leyes; y en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea suficientemente opulento para poder comprar a otro, ni ninguno lo bastante pobre para verse obligado a venderse, lo cual supone en los grandes, moderación de bienes y de crédito, y de parte de los pequeños, mesura en la ambición y la codicia.⁹⁴

“El contrato social tiene por fin la conservación de los contratantes”, pero no suprime sus libertades. Sin embargo, una parte de la libertad individual será decidida por el bien común: quien vive protegido por la seguridad del Estado, debe estar dispuesto a morir por este Estado en momentos en que peligra.⁹⁵

En realidad, **un individuo no hace un contrato con otro individuo**; ningún individuo se somete a otro sino que **se da a todos** (en una voluntad general) no dándose a nadie en concreto. La soberana es la voluntad general, no el individuo que momentáneamente ejerza el gobierno.

El **soberano es el pueblo** en cuanto expresa esa voluntad general, asegurando la **igualdad legal** de los ciudadanos y la **libertad** de los mismos al ingresar y estar libremente en la sociedad. El pueblo quiere indefectiblemente su bien, pero no siempre lo comprende; por ello la **voluntad de todos** no es siempre la **voluntad general**. “Esta sólo atiende al interés común, aquella al interés privado, siendo en resumen una suma de las voluntades particulares”.⁹⁶ El contrato social establece entre los individuos una igualdad tal, que todos se

Atenas, 41.

⁹⁴ Rousseau, *El contrato social*, 189.

⁹⁵ *Ibid.*, 175.

⁹⁶ *Ibid.*, 171. Cf. Alfredo Ferreyra, “Los principios pedagógicos de la modernidad desde el punto de vista de Rousseau, Kant y Pestalozzi”, *Revista del Departamento de Ciencias de la Educación* 8 (1999): 110-138.

obligan bajo las mismas condiciones y todos gozan de idénticos derechos.

La sociedad tiene por objeto la voluntad general (el interés común) y este se reduce “al mayor bien de todos [...] a la **libertad** y la **igualdad**. La libertad, porque toda dependencia individual (dependencia de sí) es otra tanta fuerza sustraída al cuerpo del Estado; la igualdad, porque la libertad no puede subsistir sin ella”.⁹⁷

La voluntad general se expresa en las leyes. El poder legislativo es el corazón del Estado. No siendo la **ley** sino la **declaración de la voluntad general**, el poder legislativo del pueblo no puede ser fácilmente representado; pero puede y debe serlo en el poder ejecutivo, que no es otra cosa que la fuerza aplicada a la ley.⁹⁸ La participación en la elaboración y aprobación de las leyes debería ser la más directa posible.

La **forma** de gobierno político es un problema secundario. Lo importante es la **soberanía del pueblo**, la cual garantiza los derechos individuales. La declaración de la voluntad general, en el contrato social, constituye el “acto de soberanía y es ley”.⁹⁹

Entre los derechos individuales que el pueblo debe garantizar se halla el derecho a elegir una religión. Rousseau ve en el cristianismo un espíritu demasiado favorable a la tiranía. Casi anticipando la concepción de Nietzsche, Rousseau afirma: “Los verdaderos cristianos están hechos para ser esclavos: ellos lo saben, pero no se inquietan, porque esta vida, corta y deleznable, tiene muy poco valor a sus ojos”.

Por su parte, al Estado pensado y secularizado por Rousseau, le es suficiente defender un deísmo. Rousseau termina, de este modo, dando el cierre al corte epistemológico de la justificación del poder y la sociedad. Éstos ya no proceden de Dios, sino de los hombres y las virtudes religiosas se han convertido simplemente en valores sociales.

Existe, pues, una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos deben ser fijados por el soberano (el pueblo) no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad (fraternidad) sin los cuales no se puede ser buen ciudadano ni súbdito fiel. Sin poder obligar a nadie a creer en ellos, puede expulsar del Estado a quienquiera que no los admita o acepte; puede ser expulsado no como impío, sino como insociable, como incapaz de amar sinceramente las leyes, la justicia y de inmolar, en

⁹⁷ Rousseau, *El contrato social*, 189.

⁹⁸ *Ibid.*, 222.

⁹⁹ *Ibid.*, 169. Kenneth Strike y Kieran Egan, “La autonomía como objeto de la educación”, en *Ética y política educativa* (Madrid: Narcea, 1981), 101-118.

caso necesario, su vida en aras del deber [...]

Los dogmas de la religión civil deben ser sencillos, en número reducido, enunciados con precisión, sin explicaciones ni comentarios. La existencia de la Divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, previsora y providente, la vida futura, la felicidad de los justos, el castigo de los malvados, la santidad del contrato social y de las leyes: he ahí los dogmas positivos. En cuanto a los negativos me limito a uno solo: la intolerancia [...]. Hoy que no hay ni puede haber religión nacional exclusiva, deben tolerarse todas aquellas que toleran a las demás, en tanto que sus dogmas no sean contrarios en nada a los deberes del ciudadano.¹⁰⁰

El contrato social es un contrato **entre el individuo y la sociedad entera** (no con los individuos en cuanto particulares, ni con el gobernante). La unidad política que surge de este contrato se denomina **República** (y Estado en cuanto es activa). Los asociados tomados colectivamente, reciben el nombre de **pueblo o sociedad**.

“La oposición de los intereses particulares ha hecho necesario el establecimiento de sociedades”; pero el Estado tiene por fin promover lo que hay de **común** (el interés o bien común) en el encuentro de los intereses particulares. El Estado social es ventajoso a los hombres en cuanto todos poseen algo y ninguno demasiado.

El primer contrato social de la sociedad injusta se proponía defender la propiedad creciente de los ricos y sólo aseguraba una vida miserable a los pobres. La sociedad que Rousseau propone, acorde a un segundo y nuevo contrato social, defiende la **libertad** autolimitada de y por cada ciudadano, y la **igualdad** por las leyes que controlan e imposibilitan la excesiva riqueza y la excesiva pobreza.

Rousseau ya se opone (en pleno auge de la sociedad liberal burguesa) a los burgueses que hacen de la libertad un medio para adquirir sin obstáculos y poseer en la seguridad: “*Bourgeois pour qui la liberté n'est qu'un moyen d'acquérir sans obstacle et de posséder en sûreté*”. Políticamente veía con simpatía una república pequeña, con democracia directa que, sin anular la propiedad privada, la limitase.¹⁰¹

El contrato social genera al pueblo como cuerpo político. El pueblo, así formado, se da legitimidad; esto es, genera la “ley fundamental” constitutiva del pueblo y obligatoria para todo el pueblo; pero éste puede cambiarla si así lo decide: por esto, el pueblo es soberano, teniendo todo el poder y no

¹⁰⁰ Rousseau, *El contrato social*, 256.

¹⁰¹ Cf. José Fernández Santillán, *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia* (México: F.C.E., 1992).

habiendo otro poder superior a él.

Pero derivando todo el cuerpo político o soberano su existencia únicamente de la legitimidad del contrato, no puede obligarse jamás, ni aun con los otros, a nada que derogue ese acto primitivo, tal como enajenar una parte de sí mismo o someterse a otro soberano.¹⁰²

En el contexto de esta ley fundamental, que es el contrato social, tiene sentido la justicia y los demás derechos. Por ejemplo, el derecho a la libertad tiene un sentido y un límite hasta el punto que “la obediencia a la ley es la libertad”.

El contrato social hace a los socios iguales en cuanto son socios (ante el contrato), pero manteniendo otras desigualdades naturales o físicas: “Pudiendo ser desiguales en fuerza o talento, vienen a ser todos ellos iguales por convención y derecho”. Es pues, justo ser tratado igualmente en cuanto se es socio, pero es igualmente justo ser desigual en otros aspectos. Ser social no lleva a un igualitarismo en todos los aspectos. La sociedad se constituye para defender al menos algunos derechos a todos; en caso contrario, “el estado social no es ventajoso a los hombres, sino en tanto que todos ellos poseen algo y ninguno demasiado”.¹⁰³

En el mutuo límite que los individuos ponen a su libertad y la correspondiente responsabilidad de la comunidad para con el individuo, se concilia interactivamente al individuo con la sociedad, la libertad con la ley. Pero Rousseau no es tan utópicamente romántico –como a veces se le atribuye– como para pensar que la búsqueda de bienes comunes **suprime** el interés privado de los socios.

Los compromisos que nos ligan con el cuerpo social no son obligatorios sino porque son mutuos, y su naturaleza es tal, que al cumplirlos, no se puede trabajar para los demás sin trabajar para sí mismo [...] No hay nadie que no piense en sí mismo al votar por el bien común.¹⁰⁴

El Estado, siendo una creación humana, no puede hallarse tiránicamente sobre las personas. “No hay en el Estado ninguna ley fundamental que no pueda revocarse, incluso el pacto social, pues si todos los ciudadanos se reuniesen para romperlo de común acuerdo, es indudable que ese acto sería

¹⁰² Rousseau, *El contrato social*, 164. Cf. Carlos Thiebaut, *Vindicación del ciudadano* (Barcelona: Paidós, 1998).

¹⁰³ Rousseau, *El contrato social*, 168.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 173. Cf. Víctor Ruiz Rodríguez, “La vida humana, la ética, la ley”, *Revista de Filosofía* 82, (1995): 36-60.

legítimo”. Excepto en el caso de defensa del Estado, cada cual puede renunciar al Estado y recuperar su libertad natural, saliendo del país.

El Estado es el estado social generado por el pacto social, ley fundamental que le da poder político. El gobierno, por su parte, consiste en ser intermediario ante el Pueblo soberano para “la ejecución de las leyes y el mantenimiento de la libertad tanto civil como política”.¹⁰⁵

Para que la interacción sea justa no es conveniente que un solo ciudadano posea todo el poder (absoluto). El poder del pueblo debe ser **dividido** entre sus comisionados para que **mutuamente se controlen**. Estas normas deben establecerse en la **Constitución** de la sociedad civil o Estado. La interacción pública de los individuos debería estar reglada por la Constitución y centrarse básicamente en la defensa de la **libertad e igualdad** de los individuos.

La **igualdad** consiste: a) en que el poder esté protegido de la violencia y de las presiones; b) en que el poder se ejerza de acuerdo a las leyes que constituyen a la sociedad; c) en que la riqueza de ningún ciudadano sea tan opulenta para comprar a otro y nadie sea tan pobre para verse obligado a venderse.

Rousseau estima que aunque esto constituye un **ideal inalcanzable**, la legislación debe tender a lograrlo. La libertad y la igualdad deberían lograr que en las relaciones cada ciudadano se halle en independencia respecto de los demás y en dependencia respecto de la ciudad o república.

Formar al pueblo y a los ciudadanos es posibilitar que se eduquen para que sepan integrar una sociedad fundada en el interés común, sin renunciar a ser ellos mismos, defendiendo tanto la libertad como cierta igualdad, en un clima fraterno.

Rousseau estima que el hombre es bueno y en él está la fuente de su propia felicidad: “La fuente de la verdadera felicidad está en nosotros”.¹⁰⁶ Pero es una felicidad que implica el uso de la racionalidad y de la libertad, en el dominio de sí. “Nunca ha creído que la libertad del hombre consista en hacer lo que quiere, sino en no hacer nunca lo que no quiere”.¹⁰⁷

Ninguna forma de gobierno hará felices a los hombres, aunque una puede estar más cercana al bienestar general que otra. “Un pueblo que gobernara siempre bien, no tendría necesidad de ser gobernado”. En la realidad, más allá

¹⁰⁵ Rousseau, *El contrato social*, 192.

¹⁰⁶ Rousseau, *Las ensañaciones del paseante solitario* (Madrid: Alianza, 1979), 37.

¹⁰⁷ Rousseau, *El contrato social*, 107.

de los buenos deseos, “no ha existido ni existirá jamás verdadera democracia”. Por un lado, porque la igualdad nunca es ni puede ser perfecta y “la libertad no puede subsistir sin ella”;¹⁰⁸ por otro, el pueblo no puede permanecer incesantemente reunido para ocuparse de las cosas públicas; deberá hacerlo en ciertos momentos; en realidad, “el poder legislativo no puede ser representado”.¹⁰⁹ Rousseau proponía formar sociedades pequeñas con participación democrática directa en las leyes (“cuando un pueblo se da representantes deja de ser libre y de ser pueblo”) y con división de poderes. Al tener que ser representado surgirán dificultades, pero el control mayor deberá estar en la elección de los legisladores, que deberían ser hombres extraordinarios, pero como no los hay, habrá que controlarlos. El poder legislativo es el corazón del Estado. Cuando él se corrompe todo está perdido, se ha roto el contrato social, las personas no participarán en los acontecimientos democráticos, “ya que prevé que la voluntad general no dominará”.¹¹⁰

CONCLUYENDO

Ya Mariano Moreno –en el *Prólogo* al *Contrato Social* de Rousseau que hemos citado– advertía el **corte epistemológico** que se había dado en la Modernidad. Si la gnoseología estudia el origen de los conocimientos humanos, la epistemología estudia el *valor* de los mismos y Mariano Moreno prevenía contra la actitud de asignarse valor de los tiranos, en el ejercicio del poder, atribuyendo “un origen divino a su autoridad”; pero en la Modernidad, “los pueblos aprendieron a buscar en el pacto social la raíz y el único origen de la obediencia”. Se corta, así, con la creencia en la validación del poder de la sociedad fundado en el origen divino del mismo, y se lo funda desde la Modernidad en el **pacto social** que realizan los ciudadanos en la búsqueda de consensos.¹¹¹

Como se advierte en el origen de la época moderna, la realidad fue llevando a pensar (y los filósofos elaboraron esta forma de pensar) que no hay sociedad posible:

a) Sin socios.

¹⁰⁸ Ibid., 189.

¹⁰⁹ Ibid., 222.

¹¹⁰ Ibid., 217, 221, 223.

¹¹¹ Mariano Moreno no estaba libre de paradojas, pues, mientras lucha por la libertad y la ilustración de las personas, no teme quitar la libertad de lectura y opinión a sus lectores y, al editar el *Contrato Social* de Rousseau, afirma en el prólogo que “como el autor (Rousseau) tuvo la desgracia de delirar en materias religiosas, suprimo el capítulo y principales pasajes donde ha tratado de ellas”.

- b) Los cuales para serlo deben ser previamente libres para decidir su forma de vida,
- c) pactando o constituyendo un contrato social que expresa el consenso mutuo
- d) y qué derechos se transfieren al gobierno de la organización social y cuáles no se ceden.

Sería interesante que toda Constitución de la sociedad nacional estableciera, ante todo, **si va a conservar o sacrificar la vida de sus socios**: los socios sabrían entonces claramente a qué atenerse. Esta afirmación primera dejaría en claro la cuestión de si existen o no derechos o pactos preexistentes, si existe una vida moral y una justicia previa a la vida de la sociedad civil. De hecho se da por sentado que los socios, al asociarse son libres, poseen derechos y responsabilidad moral. Esta cuestión no es de poca importancia, pues define la preeminencia (no la exclusión o separación) del hombre sobre el ciudadano o viceversa. Políticamente define la línea del liberalismo o del socialismo.

El contrato social de los ciudadanos es la ley fundacional y fundamental –la Constitución– de las sociedades modernas. Este contrato supone a socios que –según Hobbes– hacen surgir y ceder sus derechos (pues antes del contrato social, la moral es sólo una cuestión de palabras si no estuviese acompañada por “la constitución de un poder civil suficiente para obligar a los hombres a su cumplimiento”).¹¹² Según Locke y Rousseau, el contrato social hace ceder solo parte de sus derechos, preexistiendo y subsistiendo algunos derechos naturales e individuales, lo que presupone a su vez una vida moral.

En coherencia con las ideas de la modernidad, las naciones modernas establecen constituciones –se constituyen en tales– a partir de la **Constitución Nacional** la cual, en tanto ley fundante y fundamental, organiza el poder social mediante la forma de gobierno y aclarando previamente los derechos y deberes que la nación y Estado considera respetables.

El contrato hecho por los socios, fue pensado de diversas maneras; ante todo, por la forma de concebir el **origen del poder** social y político que derivaba del contrato.

Originariamente fue pensado a partir de dos fuentes. La primera fuente procedía de los griegos (según la cual a la sociedad la construyen los hombres con diversas formas de gobierno –y en la elección democrática es solo una de ellas– en la búsqueda de un bien común. Esta concepción cuadraba también

¹¹² Hobbes, *Leviatán*, Cap. XV, 241.

con la que procede históricamente de los romanos y que se daba a través de la elección de senadores o del ejército y por aclamación del emperador por el pueblo romano. A esta fuente recurre preferentemente Guillermo de Ockham. La segunda fuente pensaba el poder desde una perspectiva teológica, según la cual el poder procede de Dios, tal como se manifestó en el pacto realizado en el Sinaí por Yahvéh y el pueblo judío, y luego mediante la elección que Dios hacía a través de profetas o enviados, o incluso los ancianos, considerándose al rey como un representante de Dios. Pero la voluntad de Dios sigue siendo aún la ley suprema, a la que el pueblo debe atenerse. A esta fuente recurre especialmente Francisco Suárez.

Mas los pensadores modernos –y aquí consideramos solamente a Hobbes, Locke y Rousseau–, bajo el yugo de los reyes con poderes absolutos, diversamente perseguidos por pertenecer a una u otra facción dominante o en desgracia, estuvieron concordes en pensar que la sociedad surgía de **un pacto, alianza o contrato social**.

Pero el pacto o contrato social, en la Modernidad, significó **un corte epistemológico en la forma de justificar el uso del poder político**. En la concepción griega, el poder procede de la búsqueda de un **bien común**. El bien común es algo objetivo que da fundamento moral a los actos políticos. En la concepción cristiana, además, el poder en cuanto buscaba el bien común procedía de Dios. El corte epistemológico de la Modernidad, en este punto, se halla en prescindir de estas ideas y admitir que la sociedad se constituye por un contrato o pacto humano. Esto significa la **secularización** del poder, de la política, del funcionamiento social. La realidad política y social que se vivió entre el siglo XII y el siglo XVIII dio evidencias y motivos para una separación del poder político respecto de las ideas religiosas acerca del mismo, cuando católicos y protestantes se quemaban mutuamente en nombre de Dios.

La sociología premoderna está anclada en la búsqueda del bien común y motivada por él; y, no obstante la debilidad de los hombres, éstos siguen siendo pensados como seres buenos. La sociología moderna está centrada en el pacto realizado por los hombres en estado de conflicto (de guerra para Hobbes; de conflicto por las propiedades que requieren un juez según Locke; de injusticia social para Rousseau). Para el hombre premoderno, la causa eficiente de la unión social se halla en la búsqueda de bienes comunes por parte de los socios; para el hombre moderno, esa causa es el espanto de la situación social ya vigente; pero, en ambos casos, la causa final es el bien común (obtención de la paz para Hobbes; obtención de la justicia, según Locke; libertad y obtención de una cierta igualdad según Rousseau), sin el cual no hay sociedad.

Ahora bien, más allá de las causas que producen el pacto social, la causa fi-

nal del mismo –si es un pacto humano, consciente y libre– es el **bien común** que da derecho, al cual se conciente y es también el **bien social**. El pacto social es la institución de una **constitución** social fundada en un bien objetivo que da derecho al sujeto y posibilita el consenso en un bien común (o comunión) en la utilidad particular de los socios. Sólo de este modo es humana la finalidad de una sociedad. Así lo afirmaba Cicerón: “La cosa pública (la república) es cosa del pueblo; pero el pueblo no es todo grupo multitudinario, sino el grupo asociado por el consenso del derecho y la comunión de la utilidad”.¹¹³

En el mundo clásico, griego y cristiano, la obediencia a la ley era la obediencia a la naturaleza, a la razón y a Dios,¹¹⁴ teniendo el derecho un fundamento objetivo. En el mundo de la Modernidad, la vida social requiere también obediencia a la ley, pero ésta es el resultado de un pacto o convención humana y el derecho termina teniendo un fundamento solo subjetivo, convencional, social e histórico. La igualdad de los seres humanos se fundaba antiguamente en un ser objetivamente igual; por ejemplo, en la igual luz de la razón dada a todos los hombres (aunque el uso de la razón los hacía luego diferentes); o en la igualdad objetiva de facultades espirituales, porque éstas tenían los mismos ser-objetos que las formaban, que les daban la forma y el ser (la verdad, el bien, etc.). Pero, en la modernidad, por ejemplo, en Hobbes, “la igualdad de capacidades surge de **la igualdad en la esperanza** de alcanzar nuestros fines”.¹¹⁵ La bondad no surge de un ser objetivo, sino de las decisiones pactadas por los sujetos, las cuales se constituyen en objetos sociales.¹¹⁶ La Modernidad, en este contexto significa la **subjetivización** de lo objetivo, la **secularización** de lo sagrado, la **inmanentización** de lo trascendente. Se trata de un cambio cultural, de una revolución en las creencias y no de una simple evolución o prolongación de las anteriores.

Lo que prima en la Modernidad es **la inmanencia de los pactos y la subjetividad como factor determinante** de los mismos: los hombres construyen su propia historia de vida individual, social y política. Como el derecho

¹¹³ “Res publica est res populi; populus autem non omnis coetus multitudinis, sed coetus iuris consensu et utilitatis communione sociatus” (Cicero, *De Republica*, L. I), citado por Rosmini, *Filosofía della política* (Roma: Città Nuova, 1997), 186, 188.

¹¹⁴ “En la medida que (la ley) se apartase de la razón, sería preciso declararla injusta, pues no verificaría la noción de ley; sería más bien una forma de violencia” (Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, 93, a, ad 2).

¹¹⁵ Hobbes, *Leviatán*, Cap. XIII, 223.

¹¹⁶ “Es así tanto en las leyes de una República como en las leyes del juego: ninguna cosa que todos los jugadores acuerden es injusticia para ninguno de ellos” (Hobbes, *Leviatán*, Cap. XXX, 418).

romano fue construido ante las **necesidades históricas** por los gobernantes romanos,¹¹⁷ el derecho eclesiástico y las formas de gobierno recibieron un **tratamiento humano** en manos de los canonistas. Dios no intervenía en esto, sino los hombres. La historia establecía las condiciones de posibilidad a las que se les trataba de dar una justificación. Por dar otro ejemplo, la idea de la tierra como bien **común** para todos los hombres (teológicamente admitida) y la justificación –filosófica y jurídica– de la propiedad **privada** como lo mejor que se podía admitir de hecho, es paradigmática. La separación de la realidad y la reducción de las ideas universales a nombres, según Ockham; y la reducción de la verdad como un problema del lenguaje según Hobbes,¹¹⁸ parecen ser mas bien expresiones particulares de una vivencia social más universal. Parece sensato admitir que las ideas reflejan la realidad e, interactivamente, ésta hace aceptables ciertas ideas antes inaceptables. En la Modernidad, los pensamientos ya no buscan su justificación en la metafísica o en la Biblia, sino en la experiencia sentida y vivida: “El arquetipo de todos los pensamientos es lo que llamamos sentido [...] El resto deriva de este arquetipo”.¹¹⁹

Sin el pacto social, realizado por personas libres que se reúnen y lo establecen, no existe la sociedad. Estos tres grandes pensadores de la política moderna estaban también de acuerdo en que las personas forman alianzas o pactos para **estar mejor** que en el caso de no hacerlo.

Del pacto surgía un interés común que era la finalidad misma de ese pacto social, origen de la sociedad civil o civilizada que renunciaba al uso de la fuerza, para atenerse a un beneficio que no arriesgara sus vidas.

Estos pensadores acordaban que el pacto lo realizaban los socios libres; pero los tres no pensaron lo mismo respecto de con quién se hacía el pacto.

Según Hobbes, los hombres se hallan naturalmente en estado de guerra de todos contra todos. En consecuencia, **el pacto lo realizaba cada uno con cada uno** eligiendo un gobernante, –en forma explícita generándose un gobernante o tácita aceptando un gobernante–; y éste adquiría, por este pacto, plenos y absolutos poderes. El gobernante era el soberano que como tal, dictaba leyes, las hacía cumplir y las juzgaba (aunque lo hiciera a través de sus ministros). Él decidía sobre la verdad y el error, sobre materia de religión, de reuniones libres, de censura, etc.; todo en vistas a lograr el supremo bien: la

¹¹⁷ Cf. Villey, *El derecho romano* (Buenos Aires: EUDEBA, 1969), 8-13.

¹¹⁸ “La verdad consiste en el orden correcto de los nombres en nuestras afirmaciones”. (Hobbes, *Leviatán*, Cap. III, 143).

¹¹⁹ *Ibid.*, Cap. I, 123.

paz. El contrato social hobbesiano tiene por fin y deber poner fin a la guerra (que es el estado natural del hombre antes de constituir la sociedad civil y política) y asegurar la paz. Con la paz, sería posible el comercio y los demás bienes. Con el contrato, en este caso, se entregan todos los derechos individuales al soberano, y los socios son libres sólo en aquellos espacios que el soberano no ha legislado.

Por su parte, para Locke la sociedad se constituye mediante un contrato social, libremente **entre los socios**, para asegurar el ejercicio de la libertad que produce mediante el trabajo bienes propios. Los socios no son ni buenos ni malos, sino **débiles** para dirimir con justicia los conflictos personales o de grupo. La sociedad surge con el pacto, mediante el cual se establece un acuerdo entre los socios a fin de delegar en alguien el oficio de juez, estableciendo, con autoridad e imparcialidad, leyes dentro de este acuerdo o pacto fundacional. Locke parece, normalmente, ignorar la presencia de la violencia y la conquista por la fuerza en la historia de la humanidad y en la gestación de las sociedades. Estima que cuando aparece la violencia, surge entonces la sociedad imponiendo un juez imparcial y con autoridad. La idea de que el capital se hace trabajando y por medio de trueques o negocios es pacíficamente aceptada como una realidad histórica. Este punto será el talón de Aquiles de su teoría.

El bien común, en este caso, está dado por el contrato mismo que asegura el ejercicio de la libertad con seguridad, sin necesidad de recurrir a la fuerza en primera instancia. En el contrato, los ciudadanos **pactan entre sí** la elección de una forma de gobierno (fundamentalmente legislativo, el cual posibilita la imparcialidad en el poder judicial) que los escuche y sea imparcial, pero no entregan todos los derechos al soberano. Desde esta perspectiva, la debilidad de las sociedades se halla: 1) en la mala elección de personas incompetentes para generar leyes, que por su misma naturaleza tiendan a posibilitar el ejercicio de la imparcialidad; 2) en la no clara división de poderes y control mutuo independiente.

La forma de gobierno que propone, es la que divide los poderes de modo que alguien confeccione las leyes, otro las haga cumplir y un tercero juzgue sobre su cumplimiento. En esto, la forma de gobierno lockeana se acerca a lo que es una democracia parlamentaria; con alguien (el rey, por ejemplo) que conserva el poder de prerrogativa para casos críticos del sistema.

Según Rousseau, la sociedad surge de un contrato. El hombre, creado por Dios, es considerado como naturalmente bueno. En un primer momento, hipotéticamente histórico, los hombres vivían en un estado natural pacífico, pero rodeados de peligros naturales y sin muchos bienes naturales. Rousseau admite la existencia de Dios y de la naturaleza humana, pero la situación social

actual nada tiene que ver con ellas. La sociedad es producto de un pacto o contrato entre hombres.

Con el deseo de posesión, surgió en los poseedores la necesidad de asegurarse sus posesiones y realizaron un primer contrato con aquellos que poseían en abundancia. Con este primer pacto, el poseedor se aseguró sus bienes; y el no poseedor cambió la libertad por la seguridad, sometiéndose al trabajo que beneficiaba al poseedor para quien trabajaba, pero gozando de su protección.

Rousseau propone, entonces, la creación de un segundo contrato social en el cual todos los socios son libres e iguales. La igualdad –aun sin ser un igualitarismo– es un requisito para una verdadera democracia de modo que nadie tenga poder para comprar a otros ni nadie tenga necesidad de venderse para vivir.

De hecho, como la igualdad perfecta no es posible tampoco lo es la libertad perfecta ni la democracia perfecta.

Cada ciudadano hace un contrato con todos los demás, con la voluntad general (con los que atienden al bien común), considerada como un todo. En esa voluntad general cada uno es una parte indivisible, un miembro solidario. Cada socio no hace un contrato con otro ciudadano, ni se somete a ninguno. “Cada asociado (está ligado) con todos sus derechos a la comunidad entera”.¹²⁰

Rousseau busca con su nuevo contrato social evitar dos extremos. Por un lado, el **populismo**; que es una mayoría que busca apropiarse injustamente de los bienes privados, porque no busca el bien común, el cual exige respetar también lo privado. Por otro, el **privatismo** que está constituido por la mayoría que busca el bien de cada uno sin bienes comunes los cuales superan lo que puede lograr cada uno.

Tanto Locke como Rousseau consideran que los hombres nacen libres y desean que los socios sigan siendo libres. Por ello, Locke estima como **valor supremo a la libertad**, sin la cual –en el mejor de los casos– no se logrará mantener una cierta igualdad mediante las leyes que establezcan los socios.

Rousseau, por su parte, estima que solo la **igualdad** asegura la libertad. La diferencia de posesiones no es una injusticia en sí misma, no se acompaña de una rivalidad desleal que asegure al poseedor una provisión excesiva que dañe injustamente a quien no posea. El origen de la desigualdad es un objeto de especial consideración para Rousseau. Según él, ella nació de la vanidad y del

¹²⁰ Rousseau, *El contrato social*, 162.

deseo de poseer rivalmente. Surgieron las ofensas y la necesidad de jueces y sanciones para defender las posesiones. La acumulación exclusiva de posesiones de uso originó la **desigualdad** entre los hombres. “Desde el instante en que un hombre se dio cuenta de que era útil a uno solo tener provisiones para dos, la igualdad desapareció, la propiedad fue un hecho”.¹²¹

Mas en la concepción rousseauiana del contrato social aparecen algunas contradicciones, quizás de una no muy clara idea de la “voluntad general”.

Por un lado, la voluntad general atiende al interés común, y la voluntad de todos los socios al interés privado.¹²² Pero, en otras partes del Contrato Social, admite “la voluntad general, que es la de todos ellos. Cada cual al dar su voto, emite su opinión, y del cómputo de ellos se infiere la declaración de la voluntad general”. Entonces la voluntad general ya no es la que busca el interés general, sean pocos o muchos, sino que “el carácter esencial de la voluntad general está en la mayoría”.¹²³ En este caso, el pueblo (constituido por la búsqueda del interés general) se confunde con la mayoría y convierte o puede convertirse en populismo que busca el interés particular sobre el general, aun siendo mayoría.

Sin la **soberanía de la constitución** (constituida por el contrato social y rectificable mediante él) y sin la **soberanía de la ley** no hay sociedad ni república estable que esté protegida contra los vaivenes de la opinión pública y de las pasiones de los grupos. Ella establece la soberanía de la ley sobre los decretos, frecuentemente tentados de arbitrariedad por motivos –reales o aparentes– de necesidad y urgencia.

La misma democracia no se conserva si ella, como sistema de gobierno, no se pone límites en el poder supremo de sus socios. Esto exige educación, esto es, dominio moral de sí capaz de autolimitarse. Si esto no es posible sólo queda la ley de la jungla o la de las mafias. Si en los tiempos premodernos, se creía en una igualdad por naturaleza o en una igual dignidad humana y se recurría a Dios, para justificar el poder y su uso (estimado legítimo en el ámbito de la justicia), en la Posmodernidad que hoy vivimos, esto parece ser “una excentricidad Occidental”,¹²⁴ pues se afirma que la igualdad es sólo etnocéntrica (siendo igual un norteamericano para un norteamericano y un islámico para un

¹²¹ Ibid., 96.

¹²² Ibid., 171. Cf. Quiroga y otros, *Filosofías de la ciudadanía*.

¹²³ Rousseau, *El contrato social*, 231.

¹²⁴ Richard Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos* (Barcelona: Paidós, 1996), 281.

islámico). Más aún, para los posmodernos (para los cuales no tienen valor los grandes fundamentos, pues no los hay objetivamente) es deseable y aconsejable la terapia educativa de ampliar nuestra igualdad etnocéntrica, aunque esta igualdad y dignidad no tengan otro fundamento que nuestros deseos. Por otra parte, fue también el deseo de los socios lo que constituyó el pacto social en la Modernidad. Se ha terminado con la teoría de los derechos objetivos y la Modernidad se ha centrado en los derechos subjetivos que ahora en la Posmodernidad se trata de ampliar.

Se puede seguir soñando –porque las utopías de ayer pueden hacerse realidades en el mañana– el sueño incumplido de la Modernidad: Igualdad, Libertad, Fraternidad. Posiblemente no exista –al menos no parece existir hasta ahora– un sistema perfecto, mecánicamente aplicable y sin limitaciones que no requiera tener una concepción amplia y compleja que supere el esquematismo simple de los sistemas. La concepción del hombre como naturalmente malo o naturalmente bueno, capaz de un seguro dominio de sí o incapaz de ello, se manifiesta como una reducción simplificadora que no describe plenamente la conducta de todos los hombres.

No obstante, los seres humanos siguen teniendo la posibilidad de tomar diversos caminos y deben pagar luego las consecuencias de sus actos; siguen estando en sus manos los derechos individuales, pero éstos requieren una regulación de modo que la justicia social se halle en el respeto, por parte de todos los socios, de todos los derechos que a cada socio le corresponde por ser persona individual y/o por haber cedido la regulación de algunos de ellos mediante un pacto de sociedad.

AUTOR	ESTADO NATURAL	ORIGEN INDIVIDUAL DEL MALESTAR	PACTO SOCIAL
Hobbes	Los hombres tienen igualmente una inclinación general de deseo de poder “perpetuo e insaciable”. Esto genera un estado natural belicoso.	En su camino hacia su fin (que es principalmente su propia conservación, y a veces sólo su delectación) los hombres se esfuerzan mutuamente en destruirse o subyugarse.	Encontramos tres causas principales de riña en la naturaleza del hombre: la competición, la inseguridad y gloria. Cuando los hombres viven sin un poder común que les obligue a todos al respeto, están en aquella condición que se llama guerra de todo hombre contra todo hombre. La transferencia mutua de un derecho es lo que los hombres llaman contrato. El contrato establece un soberano con poderes absolutos.

Locke	Los hombres nacen iguales y libres; pero pueden abusar de su poder. El estado de naturaleza es un estado de paz, de benevolencia, de ayuda y defensa mutua. Los hombres viven juntos, guiándose por la razón pero sin un jefe común con autoridad para ser juez entre ellos.	El malestar necesariamente se deriva de que los hombres sean jueces de sus propias causas. El hombre no es ni bueno ni malo, sino débil y difícilmente llega a ser imparcial.	El estado de naturaleza termina sólo por "el único pacto de ponerse todos de acuerdo para entrar a formar una sola comunidad y un solo cuerpo político". En realidad, lo que pactan los hombres es aceptar un juez para dirimir los conflictos, quedando a salvo la libertad y los bienes individuales.
Rousseau	Todo es bueno saliendo de las manos del Creador y todo degenera en manos de los hombres. Todo hombre busca el bienestar y la propia conservación; y siente repugnancia a la muerte y al sufrimiento de todo ser sensible y principalmente de sus semejantes. El hombre en su estado natural mantenía su individualidad sin dañar a los demás.	El aceptable amor de sí se convirtió en un inaceptable amor propio, naciendo la avaricia y la ambición. He aquí en qué sentido el origen del malestar es social: el hombre ya no pudo satisfacerse sino dañando a los demás. Se generó la violencia de los poderosos y la opresión de los débiles.	En un primer contrato social, los hombres pobres, pero libres, convinieron en vender la libertad por la seguridad. En un segundo contrato se podría generar una asociación que defienda y proteja con la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos los demás, no obedece más que a sí mismo y permanece, por tanto, tan libre como antes. El contrato social es hecho por cada uno con todos los demás en general, buscando el interés común. Allí tienen cabida la libertad (no ser obligado a hacer lo que no se quiere) y la igualdad legal con cierta desigualdad en las posesiones.

William R. Daros
CONICET

Dirección: Amenábar 1238
2000 Rosario, Santa Fe

ARGENTINA

E-mail: daroswr@hotmail.com

Recibido: 20 de octubre de 2003
Aceptado: 31 de marzo de 2004