

Del Determinismo a la Voluntad General*

Diana Paola Herrera Arroyave

Filosofía

Universidad de Antioquia

kantdi@yahoo.es

Resumen: a partir del contexto histórico-teórico de Rousseau, a saber, la relación entre voluntad y determinismo, el sentimiento moral como principio de la autonomía y la congruencia del sentimiento moral y la autonomía en la voluntad general, el presente artículo hace una reflexión crítica, en la obra de Rousseau, del paso del principio moral de la autonomía al campo de la política, entendido como autodeterminación en el caso de los individuos y de voluntad general en el caso de la comunidad. Así se pone de manifiesto la irreconcilable incongruencia entre autodeterminación individual y autodeterminación colectiva.

Palabras claves: filosofía política, filosofía moderna, Jean-Jacques Rousseau, determinismo, voluntad general, autonomía, autodeterminación, moral, política.

Summary: from Rousseau's historic and theoretic context, namely, the relationship between will and determinism, moral feeling as autonomy principle and the congruence of the moral feeling and the autonomy in the general will, the present paper proposes a critical reflection, in Rousseau's works, of the movement from the moral principle of autonomy to politics field, understood as self-determination in the individual's case and as general will in community's case. Therefore, it is evident the irreconcilable incongruence between individual self-determination and the collective one.

Key Words: political philosophy, modern philosophy, Jean-Jacques Rousseau, determinism, general will, autonomy, self-determination, moral, politics.

Nota Preliminar

En la introducción que hace Robert Derathé al *Du Contrat Social* de Rousseau, empieza por resaltar el carácter moral del sistema filosófico del ginebrino.¹ El Contrato Social, dentro de este sistema, es la aplicación de los principios morales al ámbito de lo político, al ámbito de las instituciones civiles.

Para Rousseau no hay separación posible entre moral y política. En un aparte de *l'Émile*, éste afirma que: “il faut étudier la société par les hommes, et les hommes

* Este escrito es el primer avance de mi trabajo de Monografía titulado *Las Paradojas de la Voluntad General en la Teoría Política de Jean-Jacques Rousseau*.

1 Robert Derathé, “Introducción al Contrato Social”, en: Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres Complètes, Écrits politiques*, vol. 3., notas y variaciones de Robert Derathé, Ginebra, Gallimard, 1959, p. xci.

par la société: ceux qui voudront traiter séparément la politique et la moral n'entendront jamais rien à aucun des deux".² Al partir de esta afirmación de Rousseau, según la cual la política y la moral no se pueden tratar separadamente, se asume el análisis del concepto de autonomía desde los contornos de la moral donde halla su mayor fuerza argumentativa, para explicar, luego, cómo se traslada al ámbito de lo político. Partir del análisis de este concepto desde el plano moral tiene su justificación, no sólo en el hecho de que allí es donde surge, sino también en la medida en que, desde esta óptica, se entiende mejor la intención con que se retoma para la teoría política. La autonomía es la facultad que como individuo tiene el hombre para decidir sobre sus acciones, es deliberación privada, pero tomada en términos de colectividad se convierte en voluntad general, en las deliberaciones de los ciudadanos. De este modo se puede afirmar que el punto crítico de toda relación social y política se mueve en la encrucijada de lo individual y lo colectivo, y que Rousseau trata de resolver este dilema y no lo consigue, porque es imposible. En efecto, el objeto de este trabajo es tratar de mostrar cómo el pensador francés trató de resolver este dilema y cómo da lugar a las paradojas que han permitido interpretar su pensamiento desde diferentes ángulos socio-políticos. Porque en definitiva el problema crucial consiste en cómo hacer congruente la autonomía individual con la autodeterminación colectiva, y ese problema es a mi modo de ver insoluble. De hecho si fuera soluble no habría necesidad de la política.

Para intentar salir de esa encrucijada, Rousseau parte de un principio que hoy podríamos considerar como propio de un liberalismo solidario: trata de demostrar que en el hombre hay una inclinación natural al bien, que sus acciones no están meramente orientadas por el interés egoísta. En *La Profesión de Fe del Vicario Saboyano* emprende la demostración de tal afirmación que tiene como sustrato la idea de que el hombre es bueno por naturaleza. En una carta a Ch. de Beaumont dice:

le principe fondamental de toute morale, sur lequel j'ai raisonné dans tous mes écrits, est que l'homme est un être naturellement bon, aimant la justice et l'ordre; qu'il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain, et que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits.³

Así, para Rousseau no es necesario que al hombre se le impongan las leyes desde afuera, pues en él hay una sensibilidad especial que lo hace susceptible de observar la ley. Este sentimiento interior es el que determina la condición sociable del hombre.

2 Jean-Jacques Rousseau, *Émile, Œuvres Complètes, Op. cit.*, p. 524: "Es necesario estudiar la sociedad por los hombres y los hombres por la sociedad: aquellos que quieran tratar separadamente la política y la moral no entenderán nada de ninguna de las dos".

3 *Ibid.*, p. xcii. "El principio fundamental de toda moral, sobre el cual he razonado en todos mis escritos, es que el hombre es un ser naturalmente bueno, ama la justicia y el orden; que no hay perversidad original en el corazón humano, y que los primeros movimientos de la naturaleza son siempre justos".

Esta sociabilidad corresponde a las intenciones de la naturaleza, pero aun así requiere de una fundamentación racional de la moral: "L'homme est (...) un être social auquel il faut une morale faite pour l'humanité".⁴

Teniendo en cuenta las anteriores consideraciones he decidido plantear los siguientes problemas: (1) Exponer cómo Rousseau demuestra que existe un sentimiento moral inherente al hombre. (2) Mostrar a qué causa atribuye su efecto. (3) Cuál es el fin al que tiende el sentimiento moral, y finalmente (4) mostrar cómo el principio moral de la autonomía se traslada al campo de la política como autodeterminación, mirada en términos de individuos y, en Voluntad General, a la luz de la comunidad. Sin embargo, no podríamos entender la legitimidad del planteamiento de estos problemas en el orden que se presentan, sin analizar el contexto histórico-teórico en el cual adquieren su pleno sentido. Rousseau se plantea como básicos tres temas sobre la relación entre política y moral que en su época son de común discusión. En primer lugar, la relación entre voluntad y determinismo; en segundo lugar, el sentimiento moral como principio de la autonomía y, por último, cómo el sentimiento moral y la autonomía son congruentes con la voluntad general.

I. Voluntad vs Determinismo

En el siglo XVIII se da un cambio metodológico respecto de la forma de abordar el conocimiento propio del siglo XVII. Para éste el parámetro de medida del conocimiento verdadero era la razón en su condición *pura y a priori*. Para el siglo de las Luces el conocimiento sólo es posible sobre la base de la experiencia. Este debate filosófico influye decisivamente en el planteamiento teórico de Rousseau en razón del cual se constituye.

El proyecto epistemológico y metodológico más común del pensamiento filosófico de la modernidad y en particular del siglo XVII fue la construcción de "sistemas filosóficos". *L'esprit de système* delimitaba todas las construcciones conceptuales de la época a partir del método deductivo. En éste de lo general se deduce, o se intenta deducir, lo particular, tanto en lo que se refiere al comportamiento de la naturaleza en general como de la naturaleza humana en particular. Hace de la razón *pura y a priori* la base del conocimiento verdadero. El siglo XVII:

entiende que no se ha logrado un verdadero saber 'filosófico' hasta que el pensamiento no alcanza, partiendo de un ente supremo y de una certeza fundamental, máxima, intuible, expandir la luz de esta certeza sobre todos los seres y saberes derivados. Esto se consigue cuando, mediante el método de la demostración y de la consecuencia rigurosa, se enlazan a la certeza primordial, de manera mediata, otros principios y, por la vía de este encadenamiento, se recorren todos los eslabones de lo cognoscible, sin que pueda destacarse de la totalidad ningún miembro de esta cadena. Ni puede explicarse por sí mismo. La única explicación posible consiste en la 'derivación', en la rigurosa deducción sistemática.⁵

4 *Ibidem.*, "El hombre es (...) un ser social al cual le hace falta moral hecha para la humanidad".

5 Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 21.

Como se ve en la cita de Cassirer, el camino hacia el conocimiento utilizado por el racionalismo del siglo XVII es aquel que parte de principios y conceptos generales que mediante deducciones abstractas llega hasta el conocimiento de lo particular, de lo fáctico. Los mayores representantes del pensamiento sistemático o metafísico del siglo XVII son Descartes, Malebranche, Leibniz y Spinoza; todos ellos pensaban que lo fáctico era simple materia, una masa inconexa de singularidades; el único lenguaje que podía decir algo sobre la verdad era el lenguaje matemático, en su relación con el número y la medida. Así, para la construcción del conocimiento en los sistemas filosóficos de este siglo no se concedía ni el más mínimo espacio a la materia (lo fáctico) ni, consecuentemente, a los sentidos. El conocimiento se expresaba en conceptos y se construye bajo los parámetros de la razón pura y *a priori*.

En el siglo XVIII o el siglo de las Luces se inicia una crítica a los grandes sistemas del siglo XVII y a su notable fracaso. Este fracaso se atribuía a su pretensión de fundar el conocimiento en los conceptos matemáticos y no en los hechos, de elevar cualquier principio único a la categoría de dogma. El siglo XVIII se cuestiona el método de la filosofía, y para resolver esta cuestión ya no acude a Descartes sino a los postulados de Newton. Para éste, los fenómenos son lo dado y los principios lo derivado. El punto de partida unívoco para acceder al conocimiento “no nos lo pueden proporcionar la abstracción y la ‘definición’ física, sino tan sólo la experiencia y la observación (...) la observación es el *datum*, lo dado, el dato; el principio y la ley el *quaesitum*, lo buscado”.⁶ El cambio que propone el siglo XVIII respecto del siglo XVII está dado por una inversión metódica, no por una proscripción de la razón de los campos del conocimiento, sólo se despoja a ésta de su carácter de absoluta y *a priori* y se somete a los controles de la experiencia. La razón se muestra ahora como ese elemento de enlace entre los fenómenos y los conceptos que los designan. El cambio no consiste en el abandono de la rigurosidad, propia del conocimiento científico, sino en la inversión de la jerarquía metodológica. Al respecto dice Cassirer que no se desestima *L'esprit systématique*, ni menos aún se le hace a un lado; pero con el mayor rigor se le diferencia de *L'esprit de système*.⁷ En adelante la experiencia se constituye como condición del conocimiento.

Por medio del análisis empírico sabía Newton que podía establecer principios, que a diferencia de los cartesianos, y esto en virtud del nuevo método, serían temporales, relativos y perentorios. Al respecto afirma Cassirer que Newton “se contenta con una validez relativa; no pretende sino señalar el último punto de apoyo a que ha llegado el pensamiento en su marcha, con la reserva de que puede abandonarlo de nuevo y rebasarlo”.⁸ Lo que pretende este relativismo es que la

6 *Ibid.*, pp. 22–23.

7 *Ibid.*, p. 23.

8 *Ibid.*, p. 37.

razón se renueve constantemente, que cada principio por ella alcanzado sea, a su vez, un punto de partida, “un nuevo comienzo”. Con esta inversión hecha por Newton se difunde la idea de que las propiedades de la materia se establecen por la experiencia. En razón de esta inversión en la forma de acceder al conocimiento florecen corrientes como el sensualismo, el materialismo y el utilitarismo que comparten el mismo tronco conceptual del empirismo que, como se dijo, fundamenta el conocimiento en la observación de los fenómenos, en la experiencia empírica.

Toda esta explicación precedente adquiere sentido en relación con el tema de la confrontación entre voluntad y determinismo cuando consideramos que lo que empieza Newton como crítica a los principios absolutos de Descartes se convierte con los materialistas en la negación de la libertad humana; es decir, la negación de toda libertad diferente de la determinación causal, en el sentido de que todo cuanto existe se halla determinado por las leyes naturales y que fuera de tal rango no hay acción posible. El materialismo, con el empirismo como sustrato teórico, pretendía dar cuenta de la naturaleza del comportamiento humano aplicando los mismos criterios utilizados en el análisis del comportamiento de la naturaleza en general y la de los fenómenos físicos en particular. El resultado que arroja tal método aplicado al accionar humano es la negación de la libertad de la voluntad y la reducción de la voluntad humana al deseo como expresión simple de una pulsión bruta, sin ninguna elaboración. El reduccionismo al que llega el materialismo es tan “crudo” que reduce la voluntad al deseo y, como consecuencia,

toda finalidad o propósito y, consecuentemente, todo mérito, sería pura ilusión y no quedaría otro móvil para la acción distinto del interés egoísta (...) creyeron [los materialistas] que con la sensación como elemento básico podían recomponer la complejidad de la vida espiritual, pero dejando por fuera como una ilusión la idea de libertad y la esfera de la moralidad.⁹

A corregir este desatino dedicó Rousseau su fundamentación racional de la moral, en la que el sentimiento sigue ocupando un lugar importante, pero con connotaciones diferentes a las del materialismo y el sensualismo de Condillac. Para el ginebrino el sentimiento no está referido a la pasividad propia del materialismo, donde el sentimiento no es más que percepción de sensaciones; para él el sentimiento es una actividad mental, referida a las evidencias inmediatas que se tienen sobre la existencia de Dios (o principio que ordena la naturaleza), la libertad de la voluntad y la inmortalidad del alma. Y pueden denominarse sentimientos porque prescinden de la demostración en virtud de su carácter de inmediatos. Como puede verse, el conocimiento de los fenómenos y del mundo no depende sólo de la intuición, demanda también la facultad de juzgar. Además, dirá Rousseau que el conocimiento de los fenómenos no es el único conocimiento que interesa al hombre, éste tiene

9 Iván Darío Arango, *El Enigma del Espíritu Moderno*, Medellín, Universidad de Antioquia, 2000, p. 45.

otras necesidades que determinan su existencia y obedecen a otras lógicas. El hombre no sólo mira fuera de sí, también reflexiona sobre su espíritu y las fuerzas que lo mueven.

Descartes estableció que la duda era el estado adecuado para acercarse al conocimiento teórico; Rousseau, por su parte, dijo que éste era el estado más insoportable y penoso para el espíritu humano cuando se trataba del conocimiento práctico, de los asuntos morales.

[A]unque haya padecido peores males muchas veces, jamás he llevado una vida tan constantemente desagradable como en aquellos tiempos de turbación y ansiedades cuando, errante sin cesar de duda en duda, no obtenía de mis largas meditaciones más que incertidumbre, oscuridad contradicciones sobre la causa de mi ser y sobre la regla de mis deberes.¹⁰

La duda existencial como aquel estado de incertidumbre y perturbación por el desconocimiento de la causa de la acción y de lo que prescribe el deber, es un estado muy “violento” en el que el hombre no puede permanecer; tiene que salir de él y enfrentarse a la reflexión de sí mismo. La indagación sobre la causa del ser, es decir, de la acción no se hace en la naturaleza, ni en la religión, se hace en el interior del espíritu humano, y es el primer llamado de la razón.

La crítica del ginebrino a las teorías precedentes se refería principalmente a la despreocupación por el principio que orienta la acción humana. Si bien era común el interés por los principios que rigen la naturaleza, era también común dejar de lado aquellos que rigen las relaciones humanas, aquellos que son el fundamento de las relaciones sociales y de las instituciones civiles.

Rousseau introduce la diferencia entre los dos usos de la razón —que serán posteriormente trabajados por Kant— la razón teórica y la razón práctica. La primera se ocupa de los objetos que se dan en la experiencia, la segunda se ocupa, por su parte, de los objetos que están más allá de la experiencia. Para el ginebrino hay intereses y preocupaciones del espíritu humano que están por encima de la experiencia posible. Afirma, en efecto que el principio activo que guía al hombre no es cognoscible por la razón teórica puesto que no es sensible: misterios impenetrables nos rodean por todas partes, que están por encima del nivel sensible.¹¹ Reconoce en el individuo una facultad superior a la mera percepción sensible que ordena, compara, relaciona, diferencia y hasta yuxtapone las sensaciones; esta facultad es la facultad de juzgar, que si bien opera con ocasión de las sensaciones no es equivalente a ellas.

Existe una diferencia entre percibir y juzgar:

10 Jean-Jacques Rousseau, *Profesión de Fe del Vicario Saboyano*, traducción de José Manuel Bermudo, Barcelona, Montesinos, 1990, p. 51.

11 *Ibid.*, p. 52.

percibir es sentir, comparar es juzgar: juzgar y sentir no son la misma cosa. Por la sensación los objetos se me ofrecen separados, aislados tal como están en la naturaleza, por la comparación los muevo, los traslado, por decirlo así, los pongo uno sobre otro para decidir sobre su diferencia o su similitud y, generalmente, sobre todas sus relaciones.¹²

El ser activo o inteligente es aquel que es capaz de dar un sentido a aquello que percibe. Este sentido está mediado por el juicio que es una facultad meramente humana. De allí que el hombre sea el único ser activo de la naturaleza. Afirma Rousseau sobre la condición del hombre en el ordenamiento del mundo y sus facultades que:

Me encuentro indiscutiblemente en el primero por mi especie, puesto que por mi voluntad y por los elementos que tengo en mi poder para ejecutarla, poseo más fuerza para actuar sobre todos los cuerpos que me rodean, o para aceptar o negar su acción según me plazca, que ninguno de ellos tenga para actuar sobre mí a mi pesar, por el sólo impulso físico; y, debido a mi inteligencia, soy el único que tengo inspección sobre el todo. ¿Qué ser en este mundo. Excepto el hombre, sabe observar a todos los demás, medir, calcular, prever sus movimientos y efectos, y unir, por así decirlo, el sentimiento de la existencia común con el de su existencia individual?¹³

Es sencillamente imposible estudiar al hombre, a diferencia de los animales, sin tener en cuenta la voluntad, la razón y la imaginación; pues son estas facultades las que facilitan las relaciones entre los seres humanos y potencian la moralidad. En el hombre actúan a la vez fuerzas que obedecen a distintos órdenes: de un lado las pasiones y del otro la voluntad libre. Es en virtud de esta contradicción que de un lado incita y del otro sanciona, que se puede establecer que el hombre es un ser complejo; con esto demuestra al materialismo que éste es más que un ser sensitivo, es un ser activo. La propuesta del racionalismo moral, a diferencia del racionalismo esencialista y del materialismo, hace una lectura del hombre como un ser integral, con unicidad. Su apuesta es por conciliar las inclinaciones naturales con el deber moral, las sensaciones con el juicio como condiciones del conocimiento.

Resumiendo la argumentación del ginebrino en favor de la moralidad, ésta consiste en defender la posibilidad de la libertad frente al determinismo expuesto por el materialismo. Para ello era preciso dejar claro que hay acciones movidas por el deber y el respeto a la ley, es decir, que es factible la acción moral. La moralidad es una actividad preponderante en la vida humana pues cuida del destino entero del hombre. De esta manera el conocimiento práctico prima sobre el conocimiento teórico, toda vez que sin éste quedarían sin respuesta las cuestiones fundamentales que preocupan al hombre, sin explicación el dinamismo humano en su totalidad; y en consecuencia, quedaría incompleto el sistema de la razón.

Ya se ha demostrado la existencia de un principio activo en el hombre que le permite dar un sentido a lo que percibe, ahora bien, ¿cómo es que este principio es el fundamento de la moral?

¹² *Ibid.*, pp. 56–57.

¹³ *Ibid.*, p. 67.

II. El sentimiento interior como principio de la autonomía

La moral no necesita de ningún fundamento material de determinación de libre albedrío, esto es: de ningún fin, ni para reconocer qué es debido, ni para empujar a que ese deber se cumpla.¹⁴

En el movimiento ubica Rousseau la evidencia inmediata de que es posible una acción libre. Toda acción tiene una causa ¿Cuál es la causa del movimiento? Con esta pregunta comienza el ginebrino su disertación sobre el sentimiento interior. En efecto hay dos tipos de movimientos, a saber: (1) El movimiento espontáneo y (2) El movimiento comunicado. El primero halla su causa motriz en el mismo cuerpo, en el segundo ésta es ajena a él. Los primeros, son cuerpos animados; los segundos, cuerpos inanimados; a los primeros el movimiento les es propio, a los segundos les es transmitido.

¿Cómo sé que hay movimientos espontáneos? Os diré que lo sé porque lo siento. Quiero mover mi brazo y lo muevo sin que este movimiento tenga otra causa inmediata que mi voluntad. Sería inútil querer razonar para destruir en mí este sentimiento que es más fuerte que toda evidencia; valdría lo mismo probarme que yo no existo.¹⁵

El hombre es un ser animado y activo que tiene movimientos espontáneos en razón de los cuales es libre. Pero, las causas del movimiento no se aprehenden a través de la experiencia y la observación. La persuasión interior hace saber que hay relaciones que no se perciben por la observación directa, como la idea de tiempo y espacio. Y esto es porque la causa de dichas ideas no es corpórea aunque sí lo sean sus efectos.

El movimiento es la expresión de un acto libre y espontáneo. En términos morales el movimiento no es otra cosa que la voluntad, sin la cual no es posible la acción. Pero ¿cómo es que la voluntad produce acciones? Dar una explicación teórica a este hecho no es posible, pero sí lo es dar una explicación práctica: la voluntad es conocida no por su naturaleza sino por sus actos, “quiero actuar y actúo, quiero mover mi cuerpo y mi cuerpo se mueve”.

El hombre no está sometido a la naturaleza. Tiene una voluntad independiente de ella que le permite dar una justificación y un fin a sus acciones. En la voluntad halla su causa motriz y la conciencia de sí. La afirmación de que el movimiento del hombre es espontáneo y no transmitido tiene una consecuencia importante que permite el vínculo con el sentimiento moral: conduce a que él mismo determine sus acciones y les dé un sentido. Pero, ¿conforme a qué fin las orienta? ¿Hay en su naturaleza una disposición al bien o al mal? ¿En qué argumentos soporta la idea según la cual en el ser humano hay una inclinación a la moralidad? Sostener que en

14 Immanuel Kant, *La Religión dentro de los Límites de la mera Razón*, Madrid, Alianza, 1991, p. 20.

15 Jean-Jacques Rousseau, *Profesión de Fe del Vicario Saboyano*, *Op. cit.*, p. 59.

el hombre hay una disposición innata a la moralidad supone que son posibles acciones desinteresadas, pero ¿cómo son posibles?

Efectivamente Rousseau afirma que el hombre ama el bien y puede hacerlo. Es decir, reconoce una bondad natural en el hombre que lo inclina al bien y no al mal. “¿Cómo! Puedo observar, conocer los seres y sus relaciones, puedo sentir qué es orden, belleza y virtud, puedo contemplar el universo, elevarme hasta la mano que lo gobierna, puedo amar el bien, hacerlo”.¹⁶ ¿Cómo descubre el hombre esta inclinación al bien?, la descubre reflexionando sobre sí, escuchando su voz interior que se configura como su conciencia. Esta conciencia es el producto de una dicotomía del espíritu. Dos principios distintos rigen la naturaleza humana: el sentimiento de lo bueno y el sentimiento de lo malo. El primero incita al estudio de las verdades eternas, a reflexionar sobre lo bello y lo justo, a amar el bien, lo acerca al reino de la libertad. El otro, por su parte, somete al hombre al dominio de los sentidos, lo reduce a la animalidad. Estos dos sentimientos combaten al hombre y dan la sensación de que es un ser fragmentado, dividido entre el bien y el mal. Por el contrario, el hombre es un ser unívoco, y esto en virtud de su libertad de elección. El mérito de hacer el bien consiste en el hecho de que se pudo hacer el mal.

Ningún ser material es activo por sí mismo y yo lo soy. Por más que me lo discutan, lo siento así y este sentimiento que me habla es más fuerte que la razón que me combate (...) mi voluntad es independiente de mis instintos, consiento o resisto, sucumbo o venzo y siento perfectamente en mí mismo cuando hago lo que he querido hacer y cuando simplemente cedo a mis pasiones (...) Cuando me abandono a las tentaciones, actúo sobre el impulso de los objetos externos. Soy esclavo por mis vicios y libre por mis remordimientos.¹⁷

La voluntad halla su causa en el juicio, éste en la capacidad de Juzgar. La imbricación de estos dos elementos da como resultado la libertad de la voluntad. Pero la libertad a que apela Rousseau es una libertad limitada a la propia conservación. La “libertad consiste (...) en que sólo puedo querer lo que me conviene, o lo que yo estimo como tal, sin que nada ajeno a mí me determine”.¹⁸ La libertad consiste en la posibilidad de actuar por sí mismo, pero en busca de un fin específico: de aquellas disposiciones que contribuyan a su bienestar y conservación. Así —dice Rousseau— la providencia hizo al hombre libre, no para que hiciera el mal sino el bien por elección. Hacer el bien pudiendo hacer el mal es muestra de la moralidad que le ennoblece y lo distingue.

Siguiendo el hilo argumentativo de Rousseau, la autonomía consiste en la libertad de la voluntad para decidir sobre las acciones que más conviene a su existencia. El límite a las acciones del individuo que busca la propia conservación está en el

16 *Ibid.*, p. 68.

17 *Ibid.*, p. 72.

18 *Ibidem.*

mismo sentimiento moral que, como se dijo, tiene una causa superior al mero impulso egoísta. “[N]uestro primer cuidado es para con nosotros mismos: no obstante, ¡cuántas veces la voz interior nos dice que obramos mal procurando nuestro bien a expensas del ajeno!”.¹⁹ La discusión de Rousseau con las teorías filosóficas precedentes era que tenían como base antropológica la idea de un hombre malo por naturaleza. Ya es un lugar común la idea de que Rousseau construye su sistema filosófico por oposición al de Hobbes cuya máxima es *homo homini lupus*; la condición natural del hombre es el estado de guerra de todos contra todos. Según el pensador inglés el hombre es un ser orientado por el interés racional en busca de la consecución de sus propios intereses. Rousseau afirma lo contrario, el interés racional es mero cálculo y sí son posibles las acciones desinteresadas. El hombre es bueno por naturaleza, el fin que orienta su acción no es hacer el mal, aunque algunas de sus acciones conduzcan a él. No actúa con la única intención de dañar aunque, en su intención de conservarse, dañe. En varios pasajes del *Contrato* desmiente la base antropológica de un hombre deliberadamente malo e ilustra la bondad natural a que se refiere. Allí se pregunta: “¿Qué espectáculo nos causa mayor satisfacción: el de la dicha o el de los tormentos ajenos? ¿Qué nos es más agradable realizar y nos deja mejor impresión una vez hecho, un acto de beneficencia o uno de maldad?” Y más adelante afirma:

la iniquidad sólo nos place mientras nos aprovechamos de ella; en todo lo demás queremos que el inocente sea protegido ¿vemos en la calle o en un camino, algún acto de violencia o de injusticia? Al instante surge del fondo del corazón un arrebato de cólera e indignación y nos induce a tomar la defensa del oprimido no sólo queremos ser felices sino que deseamos la felicidad ajena, y cuando esta felicidad nada cuesta a la nuestra, nos la incrementa.²⁰

Es claro que el pensador francés no desconoce que el hombre pueda actuar dando prioridad a sus intereses sobre los de los demás; pero esto no niega que haya en él un principio innato a la justicia y a la virtud, que no sólo le permite juzgar sus acciones sino también las de los demás y valorar si han sido o no buenas. El premio que recibe el hombre a su recta acción no es otro que complacerse en haber obrado bien: “esta tentación es tan dulce y natural que es imposible resistirse siempre, y el recuerdo del placer que ha producido una vez basta para llamarla sin cesar”.²¹

Sabe también que no es suficiente este mero sentimiento moral para armonizar y ordenar las relaciones sociales; pero su contribución a la fundamentación de la moral consiste en haber sostenido que en el ser humano hay algo, una sensibilidad que coopera con la ley y que ésta no se impone pese a su voluntad.

19 *Ibid.*, p. 82.

20 *Ibid.*, p. 85.

21 *Ibid.*, p. 90.

Antes se había afirmado que la obediencia a la ley estaba determinada cuando menos por la razón o la conveniencia. Rousseau es categórico al afirmar que la inclinación moral no prescinde de prescripciones de libre albedrío u otras, externas al propio sentimiento: éste se basta a sí mismo como fundamento de la moral. Para que este sentimiento sea debidamente conducido y aprovechado en beneficio de todos es indispensable un Estado bien constituido. Su propuesta política es un intento por mostrar cuáles son las condiciones sociales aptas que permitan la constitución de un orden civil justo y conveniente para que esta inclinación natural al bien, propia de cada hombre sea aprovechada en beneficio de todos. Así queda claro que su investigación está orientada a “averiguar si en el orden civil puede haber alguna regla de administración legítima y segura, tomando a los hombres tal como son, y a las leyes tal como pueden ser”.²²

En conclusión, en la argumentación sobre el sentimiento moral se estableció que el hombre tiene una voluntad libre que le permite orientar sus acciones a la conservación de la vida. Se dijo, además, que este derecho–deber es propio de todos los individuos. Por tanto, para que este mandato natural no genere contradicción entre ellos se precisa de un estado que regle sus acciones y garantice a todos por igual la conservación de su vida y sus propiedades, evitando el desorden y la anarquía. Este orden civil se construye sobre la base de la autodeterminación individual, que consiste en la participación activa de los ciudadanos en la elaboración de las leyes que habrán de regir su vida en sociedad. La reunión de los ciudadanos en ejercicio de su autonomía recibe el nombre de soberanía y de sus disposiciones surge la Voluntad General. En *Del Contrato Social*, Rousseau establece paralelo entre la persona moral y el Estado:

Si el Estado o la ciudad no es más que una persona moral cuya vida consiste en la unión de sus miembros, y si el más importante de sus cuidados es el de su propia conservación, necesita una fuerza universal y compulsiva para mover y disponer cada parte de la forma más conveniente al todo. Igual que la naturaleza da a cada hombre un poder absoluto sobre todos sus miembros, el pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos, y es este mismo poder el que, dirigido por la voluntad general lleva, como he dicho, el nombre de soberanía.²³

Como se observa en esta cita, para explicar el funcionamiento del Estado el autor recurre a las mismas figuras morales de que se sirvió para demostrar la voluntad humana ¿cómo es que hace esta trasposición?

²² Jean–Jacques Rousseau, *Del contrato Social Discursos*, traducción de Mauro Armiño, Madrid, Alianza, 2000, p. 25.

²³ *Ibid.*, p. 54.

III. Consideraciones generales sobre la voluntad general

Rousseau indaga cuáles serían las condiciones sociales aptas para el establecimiento de un orden civil justo. Esto por cuanto del establecimiento del orden civil dependerán los demás derechos de que es fundamento y condición: no es posible reclamar o poseer un derecho sin un ambiente social propicio que lo avale y garantice, “el orden es un derecho sagrado que sirve de base a todos los demás. Sin embargo, tal derecho no viene de la naturaleza; está, pues, basado en las convenciones. Se trata de saber cuáles son esas convenciones”.²⁴ Esta afirmación supone dos cosas: primero, que en el estado de naturaleza el hombre no puede gozar de sus derechos naturales; segundo, que la sociedad civil tiene como único fin poder garantizar a los individuos el ejercicio de los derechos de que por naturaleza es depositario. Pero este ordenamiento civil es producto de una convención y no del estado natural del hombre ¿cuál es el estado natural del hombre? y ¿por qué consiente en salir de él? ¿por qué quiere abandonar su estado precedente?

Antes de establecer las condiciones óptimas que validan el contrato, Rousseau descarta aquellas condiciones bajo las cuales de ninguna manera sería válido. Así establece una discusión con las teorías políticas de Grocio y de Hobbes. Del primero critica que, basándose en la teoría aristotélica según la cual unos nacen para ser esclavos y otros para dominar, defina al jefe de una comunidad política como el titular del beneficio que de tener esclavos se deriva, no como el responsable de las funciones que le han sido encomendadas. La inconveniencia del poder de dominación como base de la sociedad civil radica en su inestabilidad. El poder del dominador se funda en la fuerza, que para ser derrotada no precisa más que de otra fuerza que le supere; al no ser un derecho puede ser desobedecido y superado. A Hobbes le critica haber fundado toda su teoría del pacto social sobre un acuerdo unilateral “absurdo e inconcebible”,²⁵ ¿qué hombre renunciaría a su libertad gratuitamente? Ninguno, por una razón de peso que trasciende, incluso, su propia voluntad: la libertad es un derecho inalienable cuya renuncia implica, a su vez, renunciar a la condición humana.

Renunciar a su libertad es renunciar a su calidad de hombre, a los derechos de la humanidad, incluso a sus deberes. No hay compensación posible para quien renuncia a todo. Semejante renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre, y es privar de toda moralidad a sus acciones el privar a su voluntad de toda libertad. En fin, es una conveniencia vana y contradictoria estipular por un lado una autoridad absoluta, y por otro una obediencia sin límites.²⁶

24 *Ibid.*, p. 26.

25 *Ibid.*, p. 31.

26 *Ibid.*, p. 32.

No queda más que un camino para erigir un marco normativo legítimo: el convenio, cuyo corolario es que sólo se depone algo a cambio de lo cual se recibirá una utilidad, en su defecto el acuerdo es nulo. En el estado de naturaleza los hombres hallan su conservación incierta al punto que ven necesario prescindir de él; unen sus fuerzas en favor de un acuerdo que, con la fuerza que deriva de su unidad, garantiza a cada uno de los asociados la protección de su persona y sus bienes. Esta convención es el origen de la sociedad civil, cuya existencia demanda que los hombres sacrifiquen su libertad natural.

Si como se dijo sólo se depone algo en favor de lo cuál se recibirá una utilidad, ¿qué gana el hombre al renunciar a su libertad natural? La participación en el contrato social confiere al hombre algunas prerrogativas como parte integral de la comunidad, a saber: podrá decidir sobre cómo se empleará la fuerza común, podrá sancionar las leyes que han de regirle y el tipo de régimen por el que quiere ser gobernado. Perderá su libertad natural de acceder a todo lo que quiere y ganará una libertad civil. La libertad civil está dada en términos de participación en la concreción normativa como autonomía. Esta autonomía ostenta un doble movimiento, a saber: de un lado, permite al hombre ser libre, y del otro, lo exhorta a obedecer la ley que él mismo se ha dado. Esta doble relación determina y diferencia toda la teoría política de Rousseau de las teorías precedentes, pues hace del Estado el resultado de un doble pacto: el pacto de asociación y el pacto de sumisión. Por el primero los individuos son soberanos, por el segundo, súbditos; por el primero hacen la ley y vigilan; por el segundo, la obedecen. Pero el pacto de sumisión no los somete ante el gobierno sino ante el Soberano, es decir, ante ellos mismos en su estado activo. La lógica que aquí emplea Rousseau es una lógica propia de la esfera moral. Allí el hombre en ejercicio de su voluntad decide sobre sus acciones; pero es, en consecuencia, responsable de ellas. Sin embargo, en la sociedad civil esta responsabilidad no se deja al buen juicio de los ciudadanos, es reglamentada y punible. El hombre o cumple con lo que dispuso como Soberano o se le obliga a hacerlo: como Soberano decide, como súbdito obedece. El Soberano goza de total autoridad para hacerlo obedecer mediante la fuerza pública, en la medida en que la ley es producto de un acuerdo, sobra decir bilateral, y no de una imposición. Es el resultado de la libertad moral.

¿Cómo se entiende la Voluntad General y qué relación tiene con la autonomía?

La Voluntad General son las disposiciones que surgen de la deliberación del Soberano. La soberanía popular es la suma de todos los ciudadanos reunidos en Asamblea. Única depositaria legítima del poder legislativo, este poder actúa mediante leyes. Éstas no son más que actos de la Voluntad General. "Sólo la voluntad general

puede dirigir las fuerzas del Estado, según el fin de su institución, que es el bien común”.²⁷

En estos términos, la Voluntad General es un mecanismo de acción política que garantiza al pueblo que las instituciones políticas y sus dirigentes orientarán sus disposiciones conforme al bien de todos. Es una figura activa que no sólo permite a los ciudadanos decidir sobre lo que les es más conveniente, sino que también se perfila como un contrapoder que pone límites a la acción del gobierno. La Voluntad General es al Estado lo que la voluntad es al individuo. Es el principio motor que orienta sus movimientos hacia su propia conservación y se reconoce como una tendencia moral al bien común. Tanto en el ámbito de la política como en el ámbito de la moral, el hombre consulta su legalidad interior para decidir sobre su conservación.

Como consecuencia de que Rousseau reconoce que hay una tendencia moral en el hombre establece que la Voluntad General es siempre recta: no tiene otro parámetro de acción que la utilidad pública. Aparece como una entidad moral que procura por el bien del todo y de las partes. En palabras muy simples la Voluntad General es la suma de todas las autodeterminaciones individuales.

Bibliografía

Arango, Iván Darío, *El Enigma del Espíritu Moderno*, Medellín, Universidad de Antioquia, 2000.

Cassirer, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Derathé, Robert, “Introducción al Contrato Social”, en: Rousseau, Jean-Jacques, *Œuvres Complètes, Écrits politiques*, vol. 3, notas y variaciones de Roberth Derathé, Ginebra, Gallimard, 1959.

Rousseau, Jean-Jacques, *Del Contrato Social Discursos*, traducción de Mauro Armiño, Madrid, Alianza, 2000.

_____, *Émile, Œuvres Complètes*, vol. 4, Ginebra, Gallimard, 1959.

_____, *Profesión de Fe del Vicario Saboyano*, traducción de José Manuel Bermudo, Barcelona, Montesinos, 1990.

²⁷ *Ibid.*, p. 49.