
ANTONIO JARA ANDREU

J.-J. Rousseau: crítica social e ideología democrática

Pocos teóricos modernos han gozado, como J. J. Rousseau, de una presencia tan amplia, tan continuada y, a la vez, tan contradictoria en la literatura y la praxis política de nuestro tiempo (1). Los variados intentos de interpretación de su, al parecer, "polivalente" pensamiento político, y los frecuentes afanes por conciliar las "contradicciones", previa y conscientemente acentuadas, del mismo, han tenido un efecto indiscutible: queriendo o sin quererlo, han realizado una interesante reposición histórica y han vivificado, de alguna manera, las ambigüedades y las contradicciones más profundas de la civilización liberal y sus modelos teóricos. Esto, que nos parece indiscutible, nos parece también positivo y útil.

Es insuficiente, sin embargo, preguntarse si Rousseau se adelantó a su tiempo o fue consecuente con él, si se mantuvo en todo momento fiel a sus postulados teóricos o los traicionó irreflexivamente, si su alter-

(1) Véanse, en este sentido y sólo a título de ejemplo, las grandes líneas interpretativas presentadas por G. FRAILE en su *Historia de la Filosofía, III. Del Humanismo a la Ilustración*, B.A.C., Madrid, 1966, págs. 936 y sigs. También el apunte de las posibles «lecturas» de Rousseau realizado por L. ALTHUSSER en *Sobre el «Contrato social»*, recogido en *Presencia de Rousseau*, Nueva Visión, Argentina, 1972, pág. 60. Una referencia a los estudios más recientes puede verse en L. COLLETTI: *Rousseau, crítico de la «sociedad civil»*, recogido en *Ideología y Sociedad*, Fontanella, Barcelona, 1975, págs. 207 y sigs. Ha llegado un momento en que se ha hecho necesario multiplicar y nominar a Rousseau en base a sus intérpretes. P. PASQUALUCCI ha hablado del «Rousseau de Cassirer» en *Rousseau e Kant*, Giuffrè, Milano, 1974; no cabe duda que podría hablarse del «Rousseau de Derathé», del «Rousseau de Polin», etc.

nativa política es coherente o es contradictoria; cualquier respuesta puede ser formalmente documentada y tan válida como intrascendente. Quizá lo decisivo sea preguntarse por el sentido histórico e ideológico de la respuesta dada u obtenida, preguntarse por el alcance histórico-social e ideológico de un pensamiento individualmente diferenciado. Después de todo, fue el propio Rousseau quien, previendo el artificioso juego de argumentos e interpretaciones que el futuro podía descargar sobre su persona y su obra, advirtió: “esta argumentación será, lo reconozco, una amarguísima sátira, no de mí, sino de mi siglo” (2).

Por otra parte, enfrentarse a la teoría política o jurídica rusioniana, o a alguno de sus elementos básicos, para calibrar su concreta funcionalidad histórico-ideológica y descubrir sus componentes elípticos, es una tarea que exige ir más allá de un cotejo de textos o un sencillo análisis lingüístico. En las páginas que siguen queremos, en primer lugar y brevemente, volver sobre el viejo tema de las contradicciones, la incoherencia y el absurdo, de Rousseau. El choque frontal entre el lenguaje del *Discurso sobre el origen de la desigualdad* y el lenguaje del *Contrato social*, concretamente. Este tema, olvidado y superado ya por la literatura política, posee todavía la virtud de servir de reclamo para una profundización seria sobre el funcionamiento ideológico —un funcionamiento que adelantamos como específico— del esquema político propuesto por el ginebrino. A esa especificidad o particularismo ideológico dedicaremos alguna reflexión, en segundo lugar. Por último, intentaremos apuntar las “dificultades” internas que acompañan el paso de una crítica social a una institucionalización política consecuente con ella. Más concretamente: los conceptos de “voluntad general” y “soberanía popular”, conceptos medulares del *Contrato social*, pueden servir para demostrar que “de la teoría a la práctica un sistema ideológico se refracta y deforma al atravesar el prisma de las realidades sociales y políticas, de sus exigencias y de sus necesidades” (3).

Rousseau, crítico de la sociedad civil. El “Discurso sobre el origen de la desigualdad”

Es un lugar común la caracterización general de Rousseau como crítico de la Ilustración. Dejando aparte su proceso de ruptura personal con los “filósofos”, no cabe duda que el optimismo racional de los ilustra-

(2) *Narcisse, ou l'amant de lui-même (Préface)*, OO. CC., Paris, 1911, T. V., pág. 110.

(3) A. SOBOWL: *Las clases sociales en la Revolución francesa (Juan Jacobo Rousseau y el jacobinismo)*, Edit. Fundamentos, Madrid, 1971, pág. 167.

dos y su abierta confesionalidad progresista encontraron un violento freno en aquella profética amenaza de Rousseau, en las primeras páginas del *Discurso sobre el origen de la desigualdad*:

“Siento que hay una edad en la cual el hombre individual querría pararse. Tú bascarás la edad en la cual desearías que tu especie se hubiese detenido. Descontento de tu estado presente, por razones que anuncian a tu desgraciada posteridad aún mayores disgustos, quizá quisieras retroceder, y este sentimiento constituye, ciertamente, un elogio de tus primeros abuelos, la crítica de tus contemporáneos, y el espanto de los que tengan la desgracia de vivir después de ti” (4).

Sin embargo, la crítica rousoniana no se inicia, propiamente, con el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* (1753-54), sino con el *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1749-50), “punto de partida del desarrollo real de toda la obra de Rousseau” (5). En efecto, el carácter instrumental y subordinado que desempeña el despotismo de las ciencias y las artes —tema del primer *Discurso*— permite entrever ya cuál va a ser el verdadero centro de la crítica rousoniana: la sociedad civil. Las ciencias, las letras y las artes han fomentado, favorecido y encubierto un proceso de alienación y depravación que ellas no han creado y cuyo origen se encuentra en otro lugar:

“Mientras que el gobierno y las leyes proveen a la seguridad y al bienestar de los hombres reunidos, las ciencias, las letras y las artes, menos despóticas y más potentes acaso, tienden guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro de que están cargados, sofocan en ellos el sentimiento de esa libertad original para la que parecían haber nacido, les hacen amar su esclavitud y forman con ello lo que se llama «pueblos civilizados»” (6).

No obstante, es el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* el que condensa, de forma más expresiva y con carácter definitivo, el verdadero alcance de la inflexión teórica de Rousseau respecto de su tiempo, la

(4) *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Aguilar, Argentina, 1966, 4.ª ed., pág. 50. (En adelante citamos *Discurso sobre la desigualdad*, y por esta edición.)

(5) V. GERRATANA: *Investigaciones sobre la historia del marxismo*, Grijalbo, Barcelona, 1975, pág. 35.

(6) *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Aguilar, Argentina, 1962, pág. 29.

verdadera *pars destruens* de su esquema político. Veamos, brevemente, los extremos de esta crítica.

La respuesta de Rousseau a la pregunta por el origen de la desigualdad entre los hombres no puede ser más categórica: la civilización y la sociedad, que llevan, necesariamente, a los hombres a odiarse entre sí, son los verdaderos y únicos sujetos responsables. A esta tarea de crítica social y política vincula Rousseau la construcción *teórica* del “buen salvaje”, la reducción al hombre natural. Hay que atender a los caracteres específicos de esta construcción teórica, si se quiere obtener una cabal comprensión de su teoría política. El sentido radical de la reducción, el a-moralismo absoluto del hombre natural, la carencia de necesidades, etc., permiten un fundado pliego de descargo para el hombre y una remisión de responsabilidad, sin reservas, en contra de la sociedad civil. Si el hombre es un ente animal, desprovisto de responsabilidad moral, será la sociedad civil, la política, la culpable de inmoralidad. Porque una cosa es clara: “los hombres son perversos; una triste y continua experiencia hace innecesaria la prueba”:

“Sin embargo, el hombre es naturalmente bueno; creo haberlo demostrado. ¿Qué puede, pues, haberlo pervertido sino los cambios ocurridos en su constitución, los progresos que ha realizado y los conocimientos que ha adquirido? Admírese cuanto se quiera la sociedad humana, pero no será menos cierto que lleva a los hombres a odiarse entre sí a medida que sus intereses se encuentran, a prestarse en apariencia mutuos servicios y hacerse en realidad todo el daño imaginable” (7).

Aparte de la significativa ubicación política de la moral, hay que prestar atención a la peculiar concepción del desarrollo histórico que deja entrever el proceso de socialización descrito en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*. Lucio Colletti ha marcado, siguiendo a J. Starobinsky, las fases de ese proceso de socialización, que podían sintetizarse en la forma siguiente: Un primer paso hacia la socialización viene condicionado por el descubrimiento, por parte del hombre, de la utilidad y eficacia del trabajo, que le induce a asociarse ocasionalmente y a crear un orden provisional. En un segundo estadio los hombres construyen refugios, las familias se reagrupan y la humanidad entra en la edad patriarcal. Cuando el hombre, en un tercer momento, descubre las

(7) *Discurso sobre la desigualdad*, o. c., pág. 127, núm. 9.

ventajas de la división del trabajo, pasa de una economía de subsistencia a una economía de desarrollo productivo en la que, al producir más allá de sus necesidades actuales, disputa lo sobrante y desea poseer. Así se llega, finalmente, a la situación de guerra, que hace necesaria la creación del orden civil (8).

Quizá no sea necesario llamar la atención sobre la importancia que desempeñan los factores económicos en ese proceso de socialización. El proceso, que tendrá consecuencias morales, políticas y económicas, está impulsado, preferentemente, desde factores económicos. Pero sobre esto volveremos más adelante. En cualquier caso, el proceso de socialización ha tenido un desastroso final: el contrato social injusto que se describe en el *Discurso*, y que pone fin, artificialmente, al estado de guerra:

“Unámonos —dijo el rico— para proteger a los débiles contra la opresión, contener a los ambiciosos y asegurar a cada uno la posesión de aquello que le pertenece. Establezcamos leyes de justicia y de paz, a cuya conformidad se obliguen todos, sin excepción de nadie (...). En una palabra, en lugar de volver nuestras fuerzas contra nosotros mismos, reunámonas en un poder supremo que nos gobierne según sabias leyes, proteja y defienda a los asociados, rechace a los comunes enemigos y nos mantenga en constante armonía (...). Todos corrieron al encuentro de sus cadenas, creyendo asegurar su libertad” (9).

He aquí el acta de defunción del “buen salvaje”, mediante una trabajada ficción social. La solución adoptada es, a los ojos de Rousseau, tan injusta como racional, ya que el proyecto “más reflexivo que jamás ha entrado en el espíritu humano” tuvo un efecto nocivo: fundar, de manera irreversible, la desigualdad entre los hombres. El pobre aumentó sus trabas y el rico sus fuerzas, la libertad natural fue destruida, la propiedad fijada, la usurpación se convirtió en derecho. El botín de la razón moderna había sido mal repartido.

En la lógica interna del *Discurso* el proceso, y la situación a que conduce, es irreversible. La crítica analítica rusioniana parece sustanciarse

(8) L. COLLETTI: *Rousseau, crítico de la «sociedad civil»*, o. c., págs. 220-221; *Discurso sobre la desigualdad*, o. c., II Parte, págs. 88 y sigs.

(9) *Discurso sobre la desigualdad*, o. c., págs. 106-107.

en la impotencia, quizá la impotencia de toda una clase social: la pequeña burguesía; la reconstrucción interior del hombre natural aparece como la única salida posible, sin que, por el momento, esa ascesis interior pueda dinamizar una alternativa política de convivencia:

“¡Oh, vosotros a quienes no ha llegado la voz del cielo, y que no reconocéis a vuestra especie otro destino que el de acabar en paz esta corta vida; vosotros los que podéis dejar en medio de las ciudades vuestras funestas adquisiciones, vuestros espíritus inquietos, vuestros corazones corrompidos y vuestros deseos desenfrenados! ¡Volved a vuestra antigua y primera inocencia, puesto que depende de vosotros; id a los bosques a perder de vista y olvidar los crímenes de vuestros contemporáneos, y no temais envilecer a vuestra especie renunciando a sus luces por renunciar a sus vicios!” (10).

Hasta aquí la trama fundamental del *Discurso sobre el origen de la desigualdad*. La “pars destruens” del esquema político rusioniano. A la vista de tal planteamiento, Rousseau es, qué duda cabe, “la primera voz potente igualitaria del mundo moderno” (11), y en su contexto se perfila, desde luego, “la forma más extrema de individualismo” (12). En cualquier caso, hay que concluir que Rousseau ha violado, de alguna manera, los cánones de la ortodoxia política de la modernidad, ya que si es cierto que la constitución del individualismo es la tarea a que la razón moderna se aplicó preferentemente, no es menos cierto la fragmentación aneja a esa operación mantuvo intactas las exigencias de “una adecuada ordenación social y política”. La razón moderna había concebido, simultáneamente, el individualismo y la institucionalización política, el individuo y el Estado, el espacio público y el privado, la moral y la política. La aplicación constructiva a cualquiera de estos dos “espacios” en exclusiva, o el intento de reforzamiento teórico de cual-

(10) *Discurso sobre la desigualdad*, o. c., pág. 133, núm. 9. En la actualidad se suele considerar errónea la interpretación que atribuye a Rousseau una propuesta de retorno a la naturaleza. Así lo ha hecho ver Colletti, apoyándose en Lovejoy y Derathé. Según Cotta, esta interpretación, que, por otra parte, no ha sido enteramente abandonada, estuvo motivada por la influencia de un primitivismo en moda y conserva aún elementos de credibilidad en el campo literario. Nuestro recurso, en este caso, a la propuesta rusioniana no supone la aceptación de tal interpretación; únicamente queremos indicar la posición extrema de su crítica y la ausencia de un planteamiento en términos de «deber ser» dentro del *Discurso*. Queremos destacar el carácter a-constructivo de su planteamiento.

(11) V. CERRONI: *Técnica y Libertad*, Fontanella, Barcelona, 1973, pág. 116.

(12) C. E. VAUGHAN, citado por M. EINAUDI: «*Alcune riflessioni sullo sviluppo del pensiero politico di Rousseau*», en *Studi in memoria di Gioele Solari*, Torino, 1954, I, pág. 221.

quiera de ellos, acabará poniendo en peligro la validez y, desde luego, la sanción social del intento teórico. Rousseau no sólo ha obviado el mecanismo de recomposición social, sino que ha radicalizado la descomposición de la sociedad civil hasta el extremo de hacer imposible su puesta en funcionamiento. Si el proceso de socialización descrito en el *Discurso* se presenta como irreversible, es inútil intentar "construir" a partir de él. Sin embargo, Rousseau también obedecerá el imperativo de delimitar, legitimar e institucionalizar el espacio político de la modernidad.

Legitimación e institucionalización. El "Contrato social"

El intento de Rousseau se sitúa ahora en un plano teórico distinto del mantenido en sus *Discursos*. Aunque es verdad probada que "el hombre ha nacido libre, y en todas partes está encadenado" (13), ello no debe cerrar las puertas a un intento constructivo de legitimación, que armonice el derecho y el interés, la justicia y la utilidad; después de todo, dirá Rousseau, "el orden social es un derecho sagrado que sirve de base a todos los demás" (14). La toma de partido a favor de la razón compositiva no puede ser más explícita: "quiero 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" (15).

En la filosofía política del iusnaturalismo era el orden natural, los derechos naturales individuales, el punto de partida de toda la construcción política; el punto de partida fijado por Rousseau en el *Contrato* parece certificar la primacía de la razón frente a la naturaleza. En principio, pues, hay que aceptar la quiebra del individualismo roussoniano, que había alcanzado su más alta cota en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, frente al organicismo social que se apunta en el *Contrato*.

¿Cuál es el verdadero y legítimo fundamento del orden social? El alcance de la cuestión es radical, ya que "antes de examinar el acto por el que un pueblo elige un rey, convendría examinar el acto por el cual un pueblo es un pueblo" (16). Ni la naturaleza, ni las conven-

(13) *El contrato social*, Aguilar, Madrid, 1970, pág. 5. (En adelante citamos *Contrato social*, y por esta edición.)

(14) *Contrato social*, o. c., pág. 6.

(15) *Contrato social*, o. c., pág. 5.

(16) *Contrato social*, o. c., pág. 15.

ciones ilegítimas, resultado de la violencia, pueden fundar, y mucho menos legitimar, una verdadera asociación civil, ni, en consecuencia, justificar una obediencia política. El problema se reduce a

“encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes. Tal es el problema fundamental, cuya solución da el contrato social” (17).

El acto por el que un pueblo es un pueblo es, pues, un contrato; un contrato capaz de proteger la persona y los bienes de los asociados, sin hipotecar su libertad; un contrato que se sustancia en la “enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad”; un contrato en el que “se gana el equivalente de todo lo que se pierde, y más fuerza para conservar lo que se tiene”; un contrato que, desprovisto de accidentes, “se reduce a los términos siguientes:

“Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y recibimos en cuerpo a cada miembro como parte indivisible del todo.

En el mismo instante, en lugar de la persona particular de cada contratante, este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad” (18).

No vamos a entrar aquí en la cadena de “desajustes teóricos”, ocasionada por la continua pretensión de coherencia interna, y que desfigura sensiblemente el paralelismo entre el “contrato social” y su modelo jurídico (19). Nos interesa destacar, particularmente, el intento de remodelar y reconducir la voluntad particular, definida como antisocial, a un cuerpo moral, colectivo, unitario, con vida y voluntad propias.

(17) *Contrato social*, o. c., pág. 16.

(18) *Contrato social*, o. c., pág. 21.

(19) Este es el problema abordado por Luis Althusser, que, demostrada la no correspondencia entre el concepto jurídico de contrato y el contrato social, se pregunta: «¿Por qué Rousseau está obligado a pensar lo que dice en un concepto que no es el concepto de lo que dice?». Para Althusser se trata de una necesidad de articular su filosofía política con la ideología jurídica existente. Véase L. ALTHUSSER: *Sobre el «Contrato social»*, cit., págs. 76-77.

Esta es, nos parece, la pretensión central y la aportación más original del pensamiento político expuesto en el *Contrato*; la articulación de ese "todo social" y su instrumentación política operativa vienen a ser la clave decisiva del nuevo esquema político. De la viabilidad de esa doble tarea dependerá el éxito o el fracaso de la propuesta política de Rousseau.

El estado de naturaleza se había degradado progresivamente hasta poner en peligro la propia supervivencia del género humano. Las "fuerzas" para mantenerse en ese estado se ven desbordadas por los "obstáculos" para su conservación. "El género humano perecería si no cambiase su manera de ser". Es el contrato social el que resuelve esta cuestión de supervivencia, colocando las voluntades particulares bajo el dominio soberano de la voluntad general, y transformando el interés particular en bien común, "desnaturalizando" al hombre y haciendo "de un animal estúpido y limitado un ser inteligente y un hombre" (20). De esta manera, la "alienación total" equivale a una regeneración y a una liberación:

"Es completamente falso, dirá Rousseau, que en el contrato social haya ninguna verdadera renuncia por parte de los particulares; lejos de ello, su situación, por efecto de ese contrato, resulta en realidad preferible a la que tenían antes, y en lugar de una enajenación no han hecho sino un cambio ventajoso de una manera de estar incierta y precaria por otra mejor y más segura; de la independencia natural, por la libertad; del poder de perjudicar a otro, por su propia seguridad; y de su fuerza, que otros podían superar, por un derecho que la unión social hace invencible" (21).

Podemos ahora calibrar el grado de distanciamiento entre el *Discurso* y el *Contrato*, mediante algunas apreciaciones generales. El estado de naturaleza no es ya una situación a recuperar, sino el elemento generador de una demanda mucho más serena y profunda: "alterar la constitución del hombre para mejorarla" (22). No se trata, pues, como en el modelo político del iusnaturalismo, de una simple asunción del orden jurídico natural para protegerlo; la pretensión rusioniana se dirige, como ha dicho Colletti con cita de Solari, a "la creación de un

(20) *Contrato social*, o. c., pág. 21.

(21) *Contrato social*, o. c., págs. 35-36.

(22) *Contrato social*, o. c., pág. 43.

nuevo orden moral y social" (23). De otro lado, el nuevo contrato social no es ya el acta de nacimiento de un gobierno o un Estado, como lo era el contrato injusto descrito en el *Discurso*; ahora se trata de la creación de un cuerpo moral, en el que la oposición competitiva de intereses se diluye en la armonía del interés común. No se trata de delimitar formalmente el campo de lucha por los intereses individuales; se trata de encontrar un suelo común para intereses comunes. También el concepto de libertad se ha transformado. La libertad no es ya libertad frente a la sociedad, "lo que quiere decir, escribe Colletti, que el hombre se libera liberando a la sociedad, es decir, que su libertad no es una esfera «excluyente» para los demás, sino que se realiza implicando «positivamente» la libertad de todos" (24). Ya André Vachet apuntaba esta idea al señalar que la libertad rousoniana, tal y como se definía en el *Contrato*, no era sólo ausencia de dependencia, sino también dominio, autolegislación y autorregulación (25). Finalmente habría que decir que, supuesta la efectiva socialización de intereses, necesariamente hay que contar con una teoría orgánica de la obligación política (26), en la que deber e interés quedan identificados.

"Por cualquier lado que nos remontemos al principio, llegamos siempre a la misma conclusión: que el pacto social establece entre los ciudadanos tal igualdad que todos se obligan en las mismas condiciones y deben gozar todos de los mismos derechos. Así, por naturaleza del pacto, todo acto de soberanía, o sea, todo acto auténtico de la voluntad general, obliga y favorece igualmente a todos los ciudadanos, de suerte que el soberano conoce solamente el cuerpo de la nación y no distingue a ninguno de los que la componen. ¿Qué es, pues, propiamente un acto de soberanía? No es un convenio del superior con el inferior, sino un convenio del cuerpo con cada uno de sus miembros" (27).

Hasta aquí la propuesta política del *Contrato social*. Su interés no está en la corrección o incorrección formal del planteamiento; no hay inconveniente alguno en admitir que Rousseau ha legitimado formalmente la sociedad civil, el cuerpo político. La ha legitimado y la ha

(23) L. COLLETTI: *Rousseau, crítico de la «sociedad civil», cit.*, pág. 220.

(24) L. COLLETTI: *Rousseau, crítico de la «sociedad civil», cit.*, págs. 219-220.

(25) A. VACHET: *La ideología liberal*, Fundamentos, Madrid, 1972, T. I., pág. 149.

(26) Sobre este concepto véase A. QUINTON: *Filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1974, págs. 25 y sigs.

(27) *Contrato social*, o. c., pág. 35.

justificado, pero legitimación y justificación no equivalen a institucionalización; es preciso definir claramente la voluntad general y su realización material para apreciar el alcance y sentido de la propuesta política de Rousseau. Es necesario delimitar el juego de la voluntad y los intereses particulares para revalidar prácticamente esa legitimación teórica. La teoría de la voluntad general y su actualización mediante la soberanía popular devienen así en conceptos clave de la teoría política rusioniana y posibilitan su instrumentación ideológica, como veremos más adelante.

Antes, sin embargo, volvamos sobre el desnivel entre el *Discurso* y el *Contrato*. Veamos qué razones han podido influir en ese desplazamiento del eje teórico del pensamiento político de Rousseau.

Contradicción y particularismo ideológico en Rousseau

La dificultad para conciliar el lenguaje del segundo *Discurso* con el lenguaje del *Contrato* es indudable. Sin embargo, más allá de un enfrentamiento aislado de retazos de una y otra obra, es posible encontrar una lógica interna que permita hablar de un proceso continuo, nada armónico, desde luego, “semejante, en expresión de Valentino Gerratana, a una serie de reacciones en cadena” (28). Hoy parece definitivamente abandonada la línea interpretativa de Rousseau, empeñada en destacar las “contradicciones” y las “incoherencias”, hasta el punto de convertirlo en un pensador ininteligible. Desde luego, no parece consistente el intento de reducir el posible problema interpretativo de Rousseau al terreno de una psicología patológica, como algún autor ha querido. La tesis tendente a desvalorizar el alcance de la propuesta propiamente política del ginebrino, para incardinarla en el marco de una preocupación moral estrictamente subjetivista, también parece haber perdido vigencia. Tampoco ha resuelto nada el intento de anteponer, cronológicamente, el *Contrato* al *Discurso*, intento igualmente abandonado.

La consideración y el tratamiento unitario del pensamiento de Rousseau es hoy, sin lugar a dudas, una postura generalizada. Postura que, además, tiende a destacar la proyección estrictamente política de su pensamiento (29). En esta línea interpretativa, uniformada por la base,

(28) V. GERRATANA: *Investigaciones sobre la historia del marxismo*, o. c., pág. 35.

(29) Esta orientación es la sobresaliente en la celebración rusioniana de Dijon, en 1962, en la que destacan los nombres de Cotta, Dehaussy, Burgelin, Bourdeau,

destacan versiones que van del totalitarismo (30) al utopismo (31), sin olvidar las valiosas aportaciones encaminadas a reconstruir los vínculos Rousseau-Marx (32). En cualquier caso, siempre hay que cumplir con esa difícil tarea que consiste en establecer el nexo entre el *Discurso* y el *Contrato*.

Lucio Colletti ha apuntado recientemente una de las fuentes de la contradictoriedad y ambivalencia del *Discurso sobre el origen de la desigualdad*: “el escrito rusioniano implica en la crítica simultáneamente dos objetos tan distintos entre sí como son, por una parte, la «sociedad civil» propiamente dicha y, por otra, las instituciones del *ancien régime*” (33). Si el segundo objeto de crítica puede hacer del *Discurso* una obra asimilable y concordante con la teoría política de sus contemporáneos, su crítica de la sociedad civil convierte, al autor y a la obra, al menos a primera vista, en elementos reactivos. Ya hemos hablado de la dosis de heterodoxia que, en este sentido, albergaba el *Discurso*. Y, sin embargo, es esa crítica desmedida a la sociedad civil, elemento específico del *Discurso*, la que permite establecer el nexo de continuidad con el *Contrato social*. Recordemos los términos de la parte crítica.

La sociedad civil “pactada”, cuyo proceso se describe en el *Discurso*, no es otra cosa que la formalización jurídica de la desigualdad. El proyecto de la razón consistía, en definitiva, en derivar y reforzar los vínculos sociales de y mediante los intereses personales antagónicos. La función del contrato descrito por Rousseau en el *Discurso* no es otra que la de crear un orden formal externo, que garantice y proteja,

Davy, Chevallier, Lacharrière y otros. Véanse los *Etudes sur le Contrat social de J. J. Rousseau* (Actes des journées d'études tenues à Dijon les 3, 4, 5 et 6 de mai 1962), París, 1964.

(30) Entre los exponentes de esta interpretación pueden citarse: J. L. TALMON: *The origins of Totalitarian Democracy*, Londres, 1955; J. J. CHEVALLIER: *Jean Jacques Rousseau ou l'absolutisme de la volonté générale*, «Revue Française de Science Politique», núm. 1, vol. III, 1953, págs. 5-30; S. COTTA: «*La position du problème de la politique chez Rousseau*», en *Etudes sur le Contrat social de J. J. Rousseau* (Actes), París, 1964; L. G. CROCKER: *Rousseau et la voie du totalitarisme*, en *Rousseau et la philosophie politique*, P.U.F., París, 1965, págs. 99-136.

(31) Destacamos, en esta línea, el reciente trabajo del Prof. A. OLLERO TASSARA: *Rousseau: democracia y utopía*, «Revista de Estudios Políticos», núm. 203, 1975, páginas 225-235.

(32) Esta es la línea que, arrancando de Antonio Labriola, se manifiesta en el conocido ensayo de G. DELLA VOLPE: *Rousseau y Marx*, Edic. Martínez Roca, Barcelona, 1969. En el mismo sentido, aunque quizá con un alcance filosófico más amplio, puede interpretarse el trabajo de L. ALTHUSSER: *Sobre el «Contrato social»*, ya citado. A esta corriente interpretativa pueden añadirse los nombres de Cerroni, Gerratana y Colletti, así como muchos de los participantes en las sesiones de Dijon, en 1962.

(33) L. COLLETTI: *Rousseau, crítico de la «sociedad civil»*, cit., pág. 243.

encubriéndola, una situación de disociación real. Se trataba de fundar una libertad que, a la postre, se sustentaba en una independencia *respecto de* la sociedad; libertad que era, por lo mismo, la libertad *de y para* la propiedad privada. La igualdad quedaba reducida al mundo de lo jurídico: igualdad ante la ley (34). Esa asociación, concluirá Rousseau, no es una verdadera sociedad. La sociedad civil nunca podrá hacer buenos, manteniéndolos, los impulsos competitivos de sus miembros.

¿Es tan absurdo ahora, tras haber visto la línea fundamental de la propuesta política del *Contrato*, aceptar la "crítica" como punto de partida de la "construcción"? Es verdad que cuando Rousseau constata, nada más comenzar el *Contrato*, que el hombre se halla sometido y encadenado, asegura ignorar las causas de esa situación (35). Es cierto, pues, que Rousseau ha renunciado a la utilización expresa de su análisis crítico, pero no es tan claro, sin embargo, que lo ignore, lo olvide o lo niegue. Si no en continuidad lineal, por lo menos en paralelo, Rousseau intenta resolver, racionalmente, el problema desatado por su crítica. No hay que olvidar que en el cuadro de los deseos de Rousseau, que figura al frente del *Discurso*, figura el de "nacer en un país en el cual el soberano y el pueblo no pudiesen tener más que un solo y único interés, con objeto de que todos los movimientos de la máquina no se encaminaran nunca a otra cosa que al bien común" (36). Así pues, como ha escrito Gerratana, la variación de tono que se aprecia entre el *Discurso* y el *Contrato* no equivale a una negación del primero por el segundo; se trata simplemente de un cambio de estructura en el pensamiento político rusioniano. "El segundo *Discurso* de Rousseau es, por tanto, un precedente lógico, pero no un presupuesto necesario" (37).

Sin embargo, por más explícita que sea la continuidad interna y la interdependencia lógica entre el *Discurso* y el *Contrato*, siempre quedará en pie la pregunta de por qué Rousseau sintió la necesidad de

(34) Una visión amplia de este tema en U. CERRONI: *La libertad de los modernos*, Edic. Martínez Roca, Barcelona, 1972, especialmente las págs. 69 y sigs.; también es útil, en este sentido, la interpretación de C. B. MACPHERSON sobre el pensamiento de Hobbes y Locke: *La teoría política del individualismo posesivo*, Fontanella, Barcelona, 1970, especialmente las págs. 17 y 27 y sigs.; puede verse también L. COLLETTI: *Rousseau, crítico de la «sociedad civil»*, cit., especialmente las págs. 235 y sigs.

(35) «El hombre ha nacido libre, y en todas partes está encadenado. Hay quien se cree señor de los demás y es más esclavo que ellos. ¿Cómo se ha producido este cambio? Lo ignoro. ¿Qué es lo que puede hacerlo legítimo? Creo que puedo resolver esta cuestión», *Contrato social*, o. c., pág. 6.

(36) *Discurso sobre la desigualdad* (Dedicatoria a la República de Ginebra), o. c., página 26.

(37) V. GERRATANA: *Investigaciones sobre la historia del marxismo*, o. c., pág. 57.

“construir”, después de haber “destruido”. Hay que intentar explicar ese “desplazamiento del eje teórico” del pensamiento político rusioniano. ¿Por qué oculta Rousseau las conclusiones de su “pars destruens”? ¿Por qué el “científico” cede su puesto al “legislador”? En autores como Hobbes y Locke los dos momentos, lógicamente separados, se funden en un único movimiento mental; descomponen *para* componer; en Rousseau, en cambio, no se da, o al menos no es tan explícita, esa consonancia. Cuando Rousseau cerraba su segundo *Discurso* lo hacía en unos términos inconcebibles para la razón moderna: “Me basta con haber probado que éste no es el estado original del hombre y que solamente el espíritu de la sociedad y de la desigualdad que ésta engendra son los que cambian de este modo todas nuestras inclinaciones naturales” (38). El “debe ser” no había entrado todavía en los cálculos de Rousseau.

Nicos Poulantzas se ha mostrado contrario al tipo de interpretación ideológica “que refiere la unidad de la ideología predominante en una formación a su pureza de producto de la clase-sujeto predominante”. Por otra parte, Poulantzas, al referirse al modelo francés de revolución burguesa, ha puesto de relieve que éste no supone, ni el establecimiento de un modo de producción capitalista propiamente tal, ni la consecución de una verdadera hegemonía política por parte de la burguesía, ni la instauración de un estado capitalista tipo, ni, en consecuencia con la afirmación que hemos anotado sobre la unidad de las ideologías, la conformación de un bloque ideológico monolítico, en lo que al pensamiento político se refiere (39). Quizá, y lo apuntamos aquí con todas las reservas de una hipótesis, esta indefinición del modelo francés de revolución burguesa, puede ser útil para aclarar, de alguna manera, el pensamiento político de J. J. Rousseau y el desequilibrio de su formulación.

Dentro de esta línea interpretativa puede contarse el estudio de las relaciones entre Rousseau y el jacobinismo, llevado a cabo por Albert Soboul. “El rusionianismo, afirma Soboul, fue la base ideológica del jacobinismo. Tanto el uno como el otro traducen las mismas contradicciones, la misma impotencia” (40). El triunfo de la pequeña burguesía y del compesinado en Francia ponen de relieve la existencia

(38) *Discurso sobre la desigualdad, o. c.*, pág. 128.

(39) N. POULANTZAS: *Poder político y clases sociales*, Siglo XXI, Madrid, 1972, páginas 25 y sigs.

(40) A. SOBOUL: *Juan Jacobo Rousseau y el jacobinismo, o. c.*, pág. 160.

de unas fuerzas sociales distintas de la burguesía comercial e industrial, fuerzas que dificultan su consolidación como clase dominante. La propuesta rusioniana, asumida por el jacobinismo, entra de esta manera en clara contradicción “con la profunda evolución de la economía a que tendía la concentración capitalista”, y esa contradicción bien pudiera ser el elemento amortiguador entre la crítica rusioniana y la subsiguiente construcción política. Estaríamos ante un pensamiento *particular*, incrustado dentro de una formulación ideológica *universal*. El propio Poulantzas ha subrayado que “el contenido social del jacobinismo está en clara contradicción con la democracia política burguesa —lo que puede tematizarse muy esquemáticamente como contradicción entre la ideología rusioniana y la ideología política de Montesquieu y de B. Constant—, pero en la medida en que ese contenido social se debe a la inserción, en la ideología política burguesa, de elementos ideológicos relativos a clases diferentes, cuyos intereses están en contradicción con los de la burguesía” (41).

Aceptar lo anterior facilita notablemente la apreciación del sentido y alcance del radicalismo rusioniano, su crispado individualismo y su igualitarismo. La conclusión última del *Discurso*, la única posición teórica que podía haber enfrentado y disociado radicalmente *Discurso* y *Contrato*, es más una huida impotente que una postura beligerante. Ahora bien, éste no es un obstáculo insalvable que impida una remisión a la ideología universal dominante. Como bien ha aclarado Poulantzas, ese aspecto social —esa crítica social, radical, resignada e impotente— no excluye una formulación política propiamente burguesa, lo que ocurre es que “este aspecto político «burgués» del jacobinismo —y del rusionianismo en este caso— está enmascarado por el hecho de que su lenguaje es un lenguaje ético y no político” (42). Para nosotros la polaridad no se da, precisamente, entre “ética” y “política”, sino entre “política” y “economía”. En cualquier caso, la conclusión a subrayar sería que la dependencia ideológica de la construcción rusioniana está en relación directa con la ambigüedad de su pertenencia social de clase: “demasiado cerca del pueblo para no desconocer sus necesidades —tema del *Discurso*—, pero separándose ya de él lo suficiente para no perjudicar los intereses de la burguesía —tema del *Contrato*—” (43). Es la dialéctica entre “lo vivido y lo pensado”, que acaba por dar lugar a una situación de dependencia ideológica.

(41) N. POULANTZAS: *Poder político y clases sociales*, o. c., págs. 227-228.

(42) N. POULANTZAS: *Poder político y clases sociales*, o. c., pág. 228, nota 10.

(43) A. SOBOL: *Juan Jacobo Rousseau y el jacobinismo*, o. c., pág. 160.

Así las cosas, el planteamiento rusoniano, indudablemente conformado por elementos utópicos, no es propiamente una utopía; en todo caso cabría hablar de una "utopía relativa" (44). La estructura del pensamiento político de Rousseau comporta una formulación ideológica que, denunciando la inminente guerra de las necesidades y la alienación propia del predominio de relaciones cosales, busca una salida digna para el orden social existente, sin destruirlo (45). Su salida no incluye, desde luego, ni un igualitarismo a ultranza ni una exigencia de libertad tan universales y absolutas que excluyan la existencia de necesidades.

Existe, pues, un nexo entre el *Discurso* y el *Contrato social*. Y si es verdad que el primero no había negado la posibilidad del segundo, también habría que decir que el segundo no ha invalidado completamente el contenido del primero. El intento superador del *Contrato* no podía dejar impune su pertenencia y adscripción al suelo que deseaba superar. La socialización política del individualismo es una tarea que, necesariamente, había de enfrentar el ideal con la realidad y sacrificar, en gran medida, ésta a aquél. Los conceptos de "voluntad general" y "soberanía popular" se nos presentan como los elementos centrales de esa operación ideológica.

Dos conceptos necesariamente imprecisos: "voluntad general" y "soberanía popular"

En el planteamiento teórico inicial del *Contrato social* nos encontramos con una dialéctica que penetra, sugerentemente, todo el esquema político de Rousseau. Se trata del enfrentamiento, a conciliar, entre *legitimidad y seguridad, derecho e interés, justicia y utilidad*. Este propósito conciliador obligará a Rousseau a una frecuente toma de tierra que permita mantener el equilibrio, por definición inestable, de una ordenación socio-política más o menos idealizada. De otro lado, esas polaridades apuntan la existencia de dos niveles teóricos distintos dentro del *Contrato social*: el nivel de la legitimación y el nivel de la

(44) Véase K. MANNHEIM: *Ideología y Utopía*, Aguilar, Madrid, 1958, págs. 272-273.

(45) Véase la interpretación fichteana de Rousseau, expuesta en *El destino del sabio*, Conferencia 5.ª, Madrid, Victoriano Suárez, 1913. La crítica de la presión cosal de las relaciones sociales, terminología común a muchas corrientes de pensamiento, es explícita en Rousseau. «Es la relación de las cosas —leemos en el *Contrato social*— lo que constituye la guerra, y como el estado de guerra no puede nacer de simples relaciones personales, sino solamente de relaciones reales, la guerra privada de hombre a hombre no puede existir, ni en el estado de naturaleza, en el que no hay propiedad constante, ni en el estado social, donde todo está bajo la autoridad de las leyes», *Contrato social*, o. c., pág. 12.

institucionalización política. Es indudable que, como ha escrito Habermas, en la edad moderna “las condiciones formales de justificación tienen en sí mismas fuerza legitimadora” (46). Sin embargo, este principio debe ser completado, y Habermas lo hace, cuando se hable de Rousseau, porque “evidentemente Rousseau no concibió su contrato ideal solamente como definición de un nivel de justificación; ha mezclado la introducción de un nuevo principio de legitimación, con propuestas de institucionalización de una dominación justa. La *volonté générale* no deberá explicar solamente los motivos de validez, sino que deberá señalar también dónde reside la soberanía” (47).

Este es, nos parece, el auténtico nudo central del pensamiento político rusioniano. Hay que delimitar justamente el punto *a quo* de la voluntad general e instrumentar adecuadamente el ejercicio de la soberanía popular, si no se quiere anular toda la operación legitimadora y falsear el fin que le da sentido. A fin de cuentas, el eje central de la propuesta política de Rousseau, se ha dicho repetidamente, no es el *contrato social*, sino la *voluntad general*. Veamos cómo se define y cómo se forma.

Lo que da valor al pacto no es el consentimiento, sino su finalidad. Finalidad que no es otra que la de defender y proteger “la persona y los bienes de cada asociado”, manteniéndole libre. Pues bien, esa finalidad queda satisfecha cuando “cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general” (48).

A poco que se examine el capítulo VI, libro I, del *Contrato social*, se observará que es el acto de sometimiento a la voluntad general, esencia del contrato, el que da origen al cuerpo moral colectivo. La voluntad general se presenta, pues, como anterior y preexistente al acto constitutivo de la sociedad, y presidiendo tanto el nacimiento como el desarrollo del cuerpo social. Como ha señalado Hans Barth, “lo que Rousseau llama voluntad general es una realidad preexistente, una realidad que escapa a la experiencia individual, que está por encima de todo arbitrario, más allá de las inclinaciones afectivas y emocionales”, y que, desde luego, “aparece bruscamente, como una divinidad” (49). Aceptar, sin más, esta versión supone colocar la voluntad

(46) J. HABERMAS: *La legitimidad hoy*, «Revista de Occidente», núm. 9, 1976, pág. 6.

(47) J. HABERMAS: *La legitimidad hoy*, l. c., pág. 7.

(48) *Contrato social*, o. c., pág. 17.

(49) H. BARTH: «*Volonté générale et volonté particulière*», en *Rousseau et la philosophie politique*, o. c., págs. 40-41.

general al nivel del *imperativo categórico* kantiano (50), o al nivel del *espíritu objetivo* de Hegel (51). La remisión del concepto de soberanía popular al ámbito de una metafísica idealista exige mantener una interpretación del pensamiento rusioniano distinta a la propuesta en estas páginas. Completemos, antes de seguir adelante, la definición dada por el propio Rousseau:

“La primera y más importante consecuencia de los principios que acabamos de exponer, escribe Rousseau al comenzar el libro II del *Contrato*, es que la voluntad general es la única que puede dirigir las fuerzas del Estado según el fin de su institución, que es el bien común; (...). Afirmo, pues, que la soberanía, no siendo más que el ejercicio de la voluntad general, no puede nunca ser enajenada, y que el soberano, que no es más que un ser colectivo, no puede estar representado más que por sí mismo: el poder puede transmitirse, pero no la voluntad (...). Por la misma razón que la soberanía es inalienable, es indivisible, pues la voluntad es general o no lo es; es la del cuerpo del pueblo o sólo la de una parte. En el primer caso, esa voluntad declarada es un acto de soberanía y hace ley. En el segundo, no es más que una voluntad particular” (52).

El concepto de voluntad general, así expuesto, produce las consecuencias siguientes. En primer lugar, contribuye a seguir manteniendo el carácter colectivo y unitario del cuerpo político en su proceso de desarrollo y actualización. Por otra parte, impidiendo la “*traslatio*” aneja al “*pactum subjectionis*” del iusnaturalismo, genera un concepto de soberanía distinto, y en parte extraño, a la teoría política de su tiempo. Además, la tipificación de la soberanía como “soberanía popular”, inalienable e indivisible, añade a la condena del absolutismo monárquico la condena del régimen representativo; el primero ignora la libertad individual, y el segundo la niega al hacer imposible un ejercicio continuado de la misma. También aquí ha abandonado Rousseau la línea política del iusnaturalismo, incluidos Hobbes y Pufendorf, como ha notado Derathé (53).

(50) R. POLIN: *La politique de la solitude. Essai sur J. J. Rousseau*, Editions Sirey, París, 1971, págs. 167-169.

(51) Véase L. LEGAZ LACAMBRA: *Prólogo a «La Filosofía contemporánea del Derecho y del Estado»*, de K. Larenz, «Revista de Derecho Privado», Madrid, 1942, páginas 3 y 5.

(52) *Contrato social*, o. c., págs. 27 y 28.

(53) R. DERATHÉ: *Jean Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, París, 1970, pág. 292.

Hemos visto la voluntad general *funcionando*, pero no la hemos visto *formarse*. La voluntad general aparece dinamizando toda la construcción política, pero su proceso constitutivo no está suficientemente explicitado. La voluntad general forma parte, como agudamente ha señalado Chevallier, del necesario proceso de desnaturalización a que debe someterse el hombre civil, el paso de *hombre a ciudadano* (54). ¿Qué alcance tiene, para Rousseau, esa desnaturalización? ¿Qué ha sido del individualismo original? ¿Qué distancia separa la “voluntad general” de las “voluntades particulares”? La respuesta a estas preguntas es la que debe decantar, en definitiva, el alcance de la propuesta política de Rousseau.

No hay que olvidar, de entrada, que el punto de partida del acto asociativo no es otra cosa que “una suma de fuerzas”, creada por “agregación”. “Como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino solamente aunar y dirigir las que existen, no les queda otro medio, para subsistir, que formar por agregación una suma de fuerzas que pueda superar la resistencia, ponerlas en juego mediante un solo móvil y hacerlas actuar de consuno. Esta suma de fuerzas no puede nacer más que del concurso de varios” (55). A primera vista, esto no se parece demasiado a una “alienación total”, y, desde luego, no apunta para nada la pretensión de “alterar la constitución del hombre”, en tanto que individuo, para servir a la propuesta del *Emilio*: “Las buenas instituciones sociales son aquellas que mejor saben desnaturalizar al hombre, quitarle su existencia absoluta para darle una relativa, y transportar el *yo* a la unidad común; de manera que cada particular no se crea nunca uno, sino parte de la unidad, y no se sienta más que dentro del todo” (56).

Cuando Rousseau se refiere al *dominio real*, suscribe también la enajenación total, pero añade: “Lo singular de esta enajenación es que la comunidad, al aceptar los bienes de los particulares, no sólo no los despoja de ellos, sino que les asegura su legítima posesión, convierte la usurpación en un verdadero derecho, y el disfrute en propiedad” (57). El individuo ha cambiado, ventajosamente, dirá Rousseau, la independencia por la libertad y la posesión por la propiedad. El hombre se

(54) J. J. CHEVALIER: *Jean Jacques Rousseau ou l'absolutisme...*, o. c., pág. 27

(55) *Contrato social*, o. c., pág. 16.

(56) *Emile*, OO.CC., edic. cit., tomo II, pág. 6.

(57) *Contrato social*, o. c., pág. 24.

encuentra a sí mismo en la sociedad, como ciudadano y, no lo olvidemos, como propietario. Los intereses particulares, la voluntad particular, no ha sido erradicada.

“... si la oposición de los intereses particulares ha hecho necesaria la creación de las sociedades, es el acuerdo de estos mismos intereses lo que la ha hecho posible. Es lo que hay de común en esos diferentes intereses lo que constituye el vínculo social, y, si no hubiera algún punto de coincidencia en todos los intereses, no podría existir ninguna sociedad.” “Como el soberano está formado únicamente por los particulares —había dicho ya Rousseau— que lo componen, no tiene ni puede tener interés contrario al de éstos” (58).

Como insinuía Vachet, “se reintroduce así la teoría de la armonía de los intereses, en virtud de la cual la sociedad adquiere una finalidad externa que no es otra que la del individuo, el cual puede entrar en sociedad e incorporarse a un todo, perderse en él, pero sólo para reencontrarse” (59). Hay, pues, una paradoja que consiste en aceptar la necesidad del interés particular en el punto de partida, y negarle absolutamente toda funcionalidad en el desarrollo del proceso. Althusser ha explicado esta paradoja como un intento teórico de negar la existencia y las posibilidades de acción de grupos humanos dentro de la sociedad. Esta existencia, que no es cuestionable, puede ser minimizada en la práctica, mediante la artificiosa elaboración del “interés general”. De esta manera, la voluntad general es artificial porque artificial es su objeto, el interés general. La soberanía de la voluntad general viene exigida por la necesidad de anular, no tanto la “voluntad particular”, como la “voluntad de todos”.

Resumiendo. Si es cierto, y los capítulos VIII, IX y X del *Contrato social* pueden apoyarlo, que, como ha dicho Albert Soboul, “el estado social de Rousseau estaba concebido a la medida de la Francia rural, artesanal y tenderil de la segunda mitad del siglo XVIII: una sociedad de pequeños productores independientes, cada uno de los cuales fuera amo de su campo, su tienda o sus herramientas y capaces de mantener a su familia sin recurrir al trabajo asalariado” (60); si de lo que se trata es de “que ningún ciudadano sea lo bastante rico como para

(58) *Contrato social*, o. c., pág. 27 y pág. 20.

(59) A. VACHET: *La ideología liberal*, o. c., pág. 153.

(60) A. SOBOUL: *Juan Jacobo Rousseau y el jacobinismo*, o. c., pág. 164.

comprar a otro, y ninguno lo bastante pobre como para verse obligado a venderse"; si se trata de "aproximar todo lo posible los grados extremos", no tolerando "ni gentes opulentas ni pordioseros" (61); si todo esto es así... igualitarismo, contrato social, bien común, voluntad general, soberanía popular, ley, legislador y pueblo, son otros tantos conceptos a revisar. Della Volpe ha escrito que "hallar una forma de asociación que defienda con toda la fuerza común *a la persona y a los bienes* de cada asociado, es una formulación en la que resultan contradictorios los conceptos principales de «voluntad general» y «soberanía popular»" (62). Personalmente no creemos en la contradicción, sino en la especificidad que les confiere su incardinación en un esquema ideológico concreto como el rusioniano.

Rousseau ha redescubierto, efectivamente, la comunidad (63), pero lo ha hecho a través de un proceso de socialización escrito y descrito en términos morales y políticos, no económicos. Ello no impide reconocerle el mérito de haber apuntado los centros más débiles y vulnerables de la sociedad burguesa moderna, sin amenazarla. Es ocioso pretender dislocar su propuesta política; lo acertado es localizarla adecuadamente. No es fácil tarea la de ubicar un pensamiento ideológico, y mucho menos lo es si ese pensamiento ha logrado, como en el caso de Rousseau, una permeabilidad histórica que lo ha convertido en "familiar" para nosotros.

(61) *Du contrat social*, OO.CC., *edic. cit.*, pág. 334. Citamos este texto por la edición francesa por encontrar defectuosa la transcripción que del mismo se hace en la edición española que venimos citando en todo el trabajo.

(62) G. DELLA VOLPE: *Rousseau y Marx*, o. c., pág. 38.

(63) G. H. SABINE: *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963, 2.ª ed., págs. 423 y sigs.