

LA LEY NATURAL EN J. J. ROUSSEAU

POR AGUSTÍN DE ASÍS

Catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad de Granada

«Ou le droit et la liberté sont toutes choses, les inconvénients ne sont rien».

Du contrat social, III, 15

«La liberté n'est dans aucune forme de gouvernement, elle est dans le coeur de l'homme libre, il la porte partout avec lui».

Emile, V

I

Robert Derathé, recogiendo las conclusiones de un artículo de F. Haymann¹, completándolas y ampliándolas en cierto modo, ha demostrado un gran empeño en presentarnos a J. J. Rousseau como un teorizante de la Ley natural encuadrado en la filosofía jusnaturalista del XVII y XVIII². Sin embargo, la endeblez de sus razonamientos nos llevan a plantearnos el problema de si en efecto el filósofo ginebrino nos ofrece una verdadera teoría de la ley natural.

Tanto las páginas de R. Derathé, como el artículo de F. Haymann, tienen, más que propósito doctrinal, contenido polémico, respondiendo así a una característica general de los escritos sobre Rousseau, señalada por A. Testa: «E' accaduto a Rousseau (secondo un destino comune a tutti i grandi) di essere prevalentemente interpretato in senso univoco ed estremo, atto a soddisfare una delle estreme tendenze del ritmo alterno dell' «antino-

¹ F. HAYMANN, *La loi naturelle dans la Philosophie politique de J. J. Rousseau*, en «Archives de la Société J. J. Rousseau», T. XXX, 1943-45, pp. 65-109.

² R. DORATHÉ, *Jean Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. P.U.F. París, 1950, especialmente, pp. 151 y ss.

mia umana»³. Lo importante para éstos sería indicar los textos inequívocos por los que nuestro autor demostrase ser un sostenedor de la ley natural. Y estos textos inequívocos son :

1) Contestación a una carta anónima motivada por la «*Lettre de J. J. Rousseau, citoyen de Genève, à M. D'Alembert, sur son article Genève dans le septième volume de l'Encyclopedie*». Parece ser que los anónimos autores de la carta a que se responde son gentes de leyes, que manifiestan su descontento al filósofo ginebrino, pues suponen no admite en el Estado una autoridad soberana o, al menos, independiente de ella. La réplica dice así : «J'en admets trois seulement ; premièrement, l'autorité de Dieu ; et puis celle de la loi naturelle, qui dérive de la constitution de l'homme ; et puis celle de l'honneur, plus forte sur un coeur honnête que tous les rois de la terre... Non pas seulement indépendentes, mais supérieures. Si jamais l'autorité souveraine pouvoit être en conflit avec une des trois précédentes, il faudroit que la première cédat en cela. Le blphemateur Hobbes est en horreur pour avoir soutenu le contraire»⁴. Declaración personal de Rousseau que se contradice, por la ineficacia del conflicto, con otros pasajes de sus obras doctrinales⁵.

2) En *Lettres écrites de la Montagne* (carta VI) se dice : «Car il n'est pas plus permis d'enfreindre les lois naturelles par le contrat social, qu'il n'est pas permis d'enfreindre les lois positives par les contrats des particuliers»⁶. Lo que fundamentalmente quiere decir que, si en el contrato, mediante el que se estatuye la sociedad, se pacta algo en contra de la libertad individual, se invalida ; y esto puesto en relación con la tesis de que en el cambio del estado de naturaleza al civil se pierde la independencia, pero se gana la libertad —esto es, que la verdadera libertad es libertad civil—, nos arroja el diverso sentido de las presentes palabras de Rousseau⁷. Idea más claramente expuesta en la carta VIII, aunque sujeta a la posibilidad real de la Ley natural en el estado de naturaleza : «Il n'y a donc point de liberté sans lois, ni où quelqu'un est au-dessus des lois : dans l'état même de

³ A. TESTA, *Rousseau e l'equivoco della libertà*, en «Riv. inter. de Filo. del Dirit», II-III, 1949, pp. 292-297.

⁴ J. J. ROUSSEAU, *Oeuvres complètes*, Hachette, T. I. París, 1913, pp. 272-273.

⁵ Por ej., cfr. *Du contrat social*, II, 6 y III, 16, como se verá más adelante.

⁶ *Ibidem*, T. II, 1910, pp. 202-203.

⁷ ROUSSEAU, *Du contrat social*, I, 4 y 6, en relación, por ej., con el II, 4 u 8 del mismo.

nature, l'homme n'est libre qu'à la faveur de la loi naturelle, qui commande à tous»⁸.

3) Una serie de declaraciones (algunas meramente declamatorias) como: a) En la *nouvelle Héloïse* (II, 3) a propósito de una elección sentimental se dice que si el amor no reina es la cabeza (el cálculo) quien elige, y si el amor reina, ya la naturaleza ha elegido. «Telle est la loi sacrée de la nature, qu'il n'est pas permis à l'homme d'enfreindre, qu'il n'enfreint jamais impunément»⁹. También en *Emile*, a propósito de consejos amorosos proconyugales se escribe: «C'est le droit de la nature (la unión amorosa), que rien ne peut abroger»¹⁰. En la misma obra, ya no con motivo erótico, sino a propósito de una carta de Emilio a su padre, decepcionado por la tragedia del hombre y sus instituciones, éste le contesta que no mereciendo fiarse de las leyes de los hombres, pues no eran tales, ni respetadas, y en vez de liberar esclavizaban... «Mais les lois éternelles de la nature et de l'ordre existent. Elles tiennent lieu de loi positive au sage; elles sont écrites au fond de son coeur par la conscience et par la raison; c'est à elles-là qu'il doit s'asservir pour être libre»¹¹ —reminiscencia estoica—. En otros pasajes se afirma: «mais la loi de la nature, cette loi sainte, imprescriptible, qui parle au coeur de l'homme et à sa raison»¹², cuando se trata de establecer un principio del Contrato social; o la resistencia de un Derecho natural de las Sociedades¹³, que no hemos visto desarrollado ni planteado; y se transcribe la declaración siguiente que, como veremos, se ignora a qué se refiere exactamente: «Toutes les règles du droit naturel sont mieux gravées dans les coeurs des hommes que dans tout le fatras de Justinien»¹⁴.

4) Como prueba definitiva atribuible a este Derecho natural no de sociedades, sino de basamento de las mismas, se alega también un texto que no es precisamente claro para lo que se quiere probar y es que, al igual que Hobbes, Rousseau sostiene que el principio «pacta sunt servanda» es de Derecho natural: «Au reste, quand ce devoir de tenir ses engagements ne seroit pas af-

⁸ Idem, *Oeuvres cit.*, T. cit., p. 228.

⁹ Idem *Oeuvres cit.*, T. IV, 1913, p. 132.

¹⁰ Idem *Oeuvres cit.*, T. II, 1914, p. 372.

¹¹ Ibidem, p. 445.

¹² ROUSSEAU, *Consideration sur le Gouvernement de Pologne*, en «*Oeuvres*» cit.,

T. V, 1911, pp. 253-54.

¹³ Ibidem, p. 270.

¹⁴ Ibidem, p. 273.

fermi dans l'esprit de l'enfant par le poids de son utilité, bientôt le sentiment intérieur, commençant à poindre, le lui imposerait comme une loi de la conscience, comme un principe inné qui n'attend pour se développer que les connoissances auxquelles il s'applique. Ce premier trait n'est point marqué par la main des hommes, mais gravé dans nos coeurs par l'auteur de toute justice. Otez la loi primitive des conventions et l'obligation qu'elle impose, toute est illusoire et vain dans la Société humaine»¹⁵.

Por otra parte, en una magnífica Historia del Contrato social hecha por S. W. Gough, se lee, cuando se trata de Rousseau, que no admite la ley natural¹⁶, como ya antes había sostenido Schinz¹⁷ y Reiche en un buen estudio sobre el concepto de Derecho Natural en el ginebrino¹⁸. Sobre todo es C. E. Vaughan en su magnífica introducción y notas a los escritos políticos de Rousseau¹⁹, quien elogiosamente sostiene que el autor del Contrato social negó la misma ley natural ofreciendo «un monumento de clarividencia especulativa» y siendo una obra maestra de crítica filosófica el *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, cuando critica las nociones de ley natural. Los argumentos más importantes de Vaughan son :

1) El haber dado de lado en la segunda parte del *Discours sur l'inégalité*, la idea de ley natural tan querida para la Academia de Dijon, haciendo del hombre primitivo una criatura puramente impulsiva e instintiva. «Respecto a este punto capital —añade el inglés— la obra de Rousseau señala el comienzo de una nueva época en la historia de la Filosofía política. Es un punto por el que Rousseau merece más crédito del que se le ha dado»²⁰. El consciente destierro de esta noción en el Discurso es un hecho bastante significativo, si se tiene en cuenta que el tema objeto del certamen de la Academia de Dijon decía : «Quelle est

¹⁵ ROUSSEAU, *Emile*, cit., p. 68, nota.

¹⁶ J. W. GOUGH, *The social contrat. A critical study of its developement*, Oxford, 1936, p. 156.

¹⁷ A. SCHINZ, *La Pensée de J. J. Rousseau*, París, 1929, p. 378.

¹⁸ Cfra. cap. III del *Rousseau und das Naturrecht* de E. Reiche. Berlín, 1935.

¹⁹ C. E. VAUGHAN, *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, 2 vols., Cambridge, 1915.

²⁰ *Ibidem*, I, pp. 16-17.

l'origine de l'inegalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle?» (el subrayado es nuestro).

2) La supresión en su *Contrato social* del capítulo «sobre la Sociedad general del género humano» (que sería: libro I, cap. II), se debe a que en él refutaba la ley natural incluso como fundamento del contrato, prefiriendo dejar la sola doctrina de éste que abandonarlo en el aire, lo que resultaría de la crítica de dicha ley²¹.

3) Rousseau señala el origen del estudio de las leyes en general no en la ley natural, sino en la consideración del estado de naturaleza, donde el hombre no está sujeto a ley ninguna, ni tiene la noción de justo o injusto, ya que esto nace con la constitución del Estado; constitución que se pone de fundamento, habiendo así una repulsa implícita, pero fecunda por ser doctrinal, de la ley natural.

Menos radical que Vaughan y demás autores señalados es sin duda la crítica que el Profesor de la Universidad de Lovaina y Presidente del Instituto Superior de Filosofía de la misma, ya fallecido, hace del concepto de ley natural de Rousseau, reduciéndolo a una ineficacia doctrinal. En efecto, se trata de S. Deploige, de grato recuerdo para sus alumnos y feliz memoria para todos los que hemos estudiado en aquella Universidad, quien en su libro *Le conflit de la Morale et de la Sociologie*²², hace una crítica del concepto de Derecho Natural en Rousseau para poner en evidencia la ineficacia e inexactitud de su doctrina. Los puntos fundamentales de esta crítica son:

1) El recurso a la abstracción que siempre emplea el ginebrino; 2) El empleo exclusivo y excesivo del procedimiento geométrico y de la lógica deductiva; y, por último, el hecho de que Rousseau siempre toma como punto de partida determinado concepto abstracto del hombre²³.

Este mismo abstraccionismo de Rousseau, aunque con propósito y signo distinto, es el que ve H. Cobban al criticar la posición general de los estudios de Vaughan señalando que Rous-

²¹ Ibidem, I, pp. 441-442. Obsérvese la apreciación, que indica desconocimiento de la doctrina clásica del Derecho Natural.

²² S. DEPLOIGE, *Le conflit de la Morale et de la Sociologie*, 4.ª ed., con prólogo de J. Maritain y un apéndice. París, 1929, cap. VI, pp. 177-195.

²³ Ibidem, pp. 190-195.



seau es un individualista y notando con éste²⁴ la no aceptación de la Ley natural. De aquí el que escriba : «Rousseau no somete al Estado a ninguna clase de ley *a priori* —y este fue su mayor crimen— ; los únicos límites que le reconoce son los impuestos por la esencia misma de la naturaleza humana y por las condiciones positivas del Estado»²⁵.

Por ello cabe que nos preguntemos : ¿Hasta qué punto son legítimas estas aspiraciones? ¿Es que Rousseau niega la ley natural? ¿Qué significa la crítica de la noción tradicional de la ley natural? ¿Qué contenido tienen las declaraciones de la ley natural? ¿Cuál es su fundamento, qué realidad posee ésta en el estado civil?, etc.

II

En efecto, Rousseau dirige su crítica frente a las distintas concepciones de la ley natural. Y así invalida el concepto romano de Derecho natural porque : 1), «qu'ils considèrent plutôt sous ce nom la loi que la nature s'impose à elle-même, que celle qu'elle prescrit» ; 2), dan a la palabra «ley» una acepción particular, puesto «qu'ils semblent n'avoir pris en cette occasion que pour l'expression des rapports généraux établis par la nature entre tous les êtres animés, pour leur commune conservation»²⁶. Es decir, que los romanos tomaron por ley la estructura formal de la naturaleza en su enunciado «enunciativo» o descriptivo, faltando el carácter imperativo, por lo que la segunda objeción al concepto latino de ley natural no es más que una consecuencia de ésta en cuanto que aclara el alcance del contenido de lo que se consideró como precepto de la ley natural : «relaciones generales establecidas por la naturaleza entre todos los seres animados para su común conservación».

²⁴ A. COBBAN, *Rousseau and the modern state*, 2.^a ed. London, sin fecha, pp. 144 y 147.

²⁵ *Ibidem*, pp. 149.

²⁶ J. J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine...* en «Oeuvres», T. I., en la edición de París 1793, con dedicatoria de du Peyrou de Neuchâtel, pp. 40-41. Conviene tener en cuenta que todas las citas del «Discours» están tomadas de esta edición y no de la Hachette.

Esta es la razón, señala el ginebrino, por la que indebidamente se incluyó en el mundo clásico a los animales dentro de la ley natural. Y esta objeción que Rousseau dirige a los romanos arroja, en principio: a) la consideración no unitaria, es decir metafísica, de la naturaleza que le lleva a, b) no ver en la estructura formal de la naturaleza en cuanto se plasma como principios para seres racionales y libres, el carácter imperativo que le es inherente, y por lo que Santo Tomás, por ejemplo, había indicado la derivación metafísica incluso de este principio de conservación recogido en la ley natural²⁷.

Por otra parte, los modernos —escuela racionalista XVII y XVIII— si bien limitan el ámbito de la ley natural al único animal dotado de razón, entendiéndola como regla prescrita a un ser moral, es decir, inteligente, libre y considerado en sus relaciones con los otros seres, no se ponen de acuerdo sobre la misma. El monumento de clarividencia metafísica que, según Vaughan significa la crítica de Rousseau al concepto de ley natural, se cifra en la crítica que éste hace de la ley natural a través de Grocio, Pufendorf, Barbeyrac, Burlamaqui, etc., condensada y ordenada en los siguientes principios: a), un desacuerdo absoluto sobre lo que sea la ley natural, estableciéndola sobre principios tan metafísicos como difíciles de comprender y no digamos de encontrar²⁸; b), deducción de un acuerdo implícito de la imposibilidad «d'entendre la loi de nature, et par conséquent d'y obéir» sin ser un gran metafísico²⁹; c), son necesarias para entender esta doctrina y para establecer, por tanto, la Sociedad, luces especiales que no se desarrollan, y con mucho esfuerzo, sino en el seno de la Sociedad misma³⁰; d), también es inadecuado el procedimiento para establecer los principios de la Ley natural, pues se basa en la búsqueda de «des règles dont pour l'utilité commune il serait à propos que les hommes convinissent en-

²⁷ Cfra. A. DE ASÍS, *Manual de Filosofía del Derecho. Derecho Natural*, vol. I, 1959, cap. Ley.

²⁸ «Mais définissent cette loi chacun á sa mode, ils l'établissent tous sur des principes si métaphysiques, qu'il y a, même parmi nous, bien peu de gens en état de comprendre ces principes, loin de puouvoir les trouver d'eux-mêmes». *Discours sur l'origine*, cit., pág. 41.

²⁹ *Ibidem*, p. 41.

³⁰ *Ibidem*, pp. 41-42.

tr'eux, et puis on donne le nom de loi naturelle à la collection de ces règles, sans autre preuve que le bien qu'on trouve qui résulterait de leur pratique universelle»³¹; e), de aquí la «perpétuelle contradiction entr'elles»³².

Evidentemente con esta crítica rechaza el ginebrino también el concepto racionalista de la Ley natural. «Así todas ellas (las definiciones de ley natural) que se encuentran en los libros, además del defecto de no ser uniformes, tienen aún el de estar sacadas de muchos conocimientos que los hombres no poseen naturalmente, y de ventajas cuya idea no la pueden concebir más que después de haber salido del estado de naturaleza»³³. En definitiva, el error de la doctrina de la ley natural se debe fundamentalmente a que sus pregoneros «parlaient de l'homme sauvage, et ils peignaient l'homme civil»³⁴.

Pero es que la misma ley natural nada significa sin la sociabilidad, que en Rousseau sólo se manifiesta en el estado civil. Ello no quiere decir que se niegue de plano la existencia de una ley natural o de una «justicia universal emanada de la sola razón», sino que se pone en precario hasta que se cumplan las condiciones de reciprocidad³⁵. Lo que se evidencia aún más con lo que se dice en otro pasaje del mismo *Contrato social*, libro y capítulo II, 6: «Il faut donc des ces *conventions* et des *lois* pour unir les droits aux devoirs et ramener la justice à son objet», teniendo en cuenta que las leyes «son propiamente las condiciones de la asociación civil»³⁶.

Ahora bien, conviene tener en cuenta que en el estado civil tampoco posee la ley natural demasiada eficacia, como se afirma en otro pasaje diciendo que todo «compromiso recíproco» hecho bajo «la sola ley de la naturaleza» y sin ningún garante, «repug-

³¹ «He aquí —exclama Rousseau— una manera muy cómoda de componer definiciones y de explicar la naturaleza de las cosas por conveniencias casi arbitrarias». *Discours sur l'origine*, cit., pp. 42-43.

³² *Ibidem*, p. 41.

³³ *Ibidem*, p. 42.

³⁴ *Ibidem*, p. 54.

³⁵ ROUSSEAU, *Le contrat social*, II, 6, ed. de la Bibliothèque Nationale, París, 1875. Todas las citas de esta obra están tomadas de dicha edición. Siempre se citará por libros y capítulos.

³⁶ *Ibidem*, II, 6.

na de todas las maneras al estado civil»³⁷. ¿Qué valor, pues, tiene la ley natural o el Derecho natural, después de haber señalado su precariedad antes de las asociaciones y estado civil, y su ineficacia en el estado civil mismo? Por de pronto Rousseau nos da una contestación limitándola al derecho de gentes: «Le droit civil étant ainsi devenue la règle commune des citoyens, la loi de nature n' eut plus lieu qu' entre les diverses sociétés, où sous le nom de droit de gens»³⁸. Sin embargo, conviene una revisión más detallada de la doctrina de Rousseau para ver si, en efecto, implica ella misma negación de la ley natural, o abarca por sus propios principios la imposibilidad de dicha ley, o, por el contrario, es una nueva concepción que obra posibilidades también nuevas.

III

Frente a las negaciones implícitas o explícitas de la existencia y eficacia de la ley natural, pueden señalarse otras afirmaciones de la misma. Estas han constituido, como hemos visto, el nervio argumental de Derathé y Haymann. Tal vez la más clara es aquella del *Emilio*: «Pero las leyes eternas de la naturaleza y del orden existen. Tienen rango de ley positiva para el sabio; están escritas en el fondo de su corazón por la conciencia y por la razón; es a ellas a lo que hay que someterse para ser libre»³⁹. Afirmaciones que, hasta cierto punto, se pretenden legitimar, cuando Rousseau trata de exponer lo que llamaríamos fundamentación de la ley natural.

Se observa en la obra del ginebrino una repulsa absoluta a fundamentar la ley natural sobre la razón, constituyendo esta manera de justificarla el objeto de sus críticas a las «doctrinas metafísicas». La ley natural no puede ser así una «ordinatio rationis» en el sentido de participación racional de la criatura (Santo Tomás), pero tampoco un principio lógico (escuela racionalista). A nuestra manera de ver, aquella «racionalidad» de la ley natural no fue conocida, ni siquiera, por nuestro autor, que la

³⁷ *Ibidem*, III, 16.

³⁸ ROUSSEAU, *Discours sur l'origine*, pp. 143-144.

³⁹ *Idem*, *Emile*, cit., p. 445.

repulsa de la razón como fundamento de la ley natural le lleva a plantearla en un orden sensitivo. Y aquí se muestra una vez más, el equívoco sentido que se da al concepto de naturaleza. Así dice que la justicia y bondad son «de véritables affections de l'âme éclaircée par la raison, et qui ne sont qu' un progrès ordonné de nos affections primitives ; que par la raisen seule, indépendamment de la conscience, on ne peut établir aucune loi naturelle : et que tout le droit de la nature n'est q'une chimère, s'il n'est fondé sur un besoin naturel au coeur humain»⁴⁰. De esta manera la ley natural se basa sobre : a) «d' amour de soi», que se manifiesta, por ejemplo, en el principio de no hacer a otro lo que no queramos que nos hagan a nosotros, base «más sólida y más segura que la razón»⁴¹; y b), la «pitié». Se trata de dos sentimientos atribuídos a la conciencia, pero en todo caso fenómenos subjetivos.

De esta fundamentación de la Ley natural, se comprende fácilmente que Rousseau, a pesar de la crítica al concepto de Ulpiano, dé también participación a los animales, si bien sólo como sujetos a dicha ley. «Por este medio —dice—, se terminan también las antiguas disputas sobre la participación de los animales en la ley natural ; pues está claro que desprovistos de luces y de libertad, no pueden conocer esta ley ; pero participando de alguna manera en nuestra naturaleza por la sensibilidad de que están dotados, se juzgará que deben también participar en el derecho natural, y que el hombre está sujeto frente a aquéllos con alguna especie de deberes. Parece, en efecto, que si yo estoy obligado a no hacer mal alguno a mi semejante, se debe menos a que éste sea un ser racional, que a que sea un ser sensible ; cualidad que siendo común a la bestia y al hombre, debe dar a este último el derecho al menos de no ser maltratado inútilmente por el otro»⁴².

Subjetivismo de los principios en que se basa la ley natural y subjetivismo de la forma en que estos principios son percibidos. No es un orden natural, una estructura esencial de los seres, lo que da motivo a la ley natural, sino un sentimiento innato que,

⁴⁰ Ibidem, p. 205.

⁴¹ Ibidem, p. 205, nota.

⁴² ROUSSEAU, *Discours sur l'origine*, cit., p. 43.

por otra parte, lejos de ser racionalmente captado y puesto como norma de conducta, viene sentido casi en su sensación biológica, por la que los animales pueden ser sujetos, diríamos, receptores del mismo. ¿Es posible hablar de un sentimiento en el que participen los animales, sin referencia a lo puramente físico, o a lo que la filosofía tradicional, para expresar un conocimiento inferior o una conducta amoral, aunque ontológica, llamó «apetito sensitivo»? Sólo que en los clásicos este «apetito sensitivo» no está referido a un sentimiento, sino al principio de obrar de los seres que se llamó naturaleza. En definitiva es la pura sensibilidad nervio central de la ley natural en Rousseau, ya como punto de apoyo, ya como procedimiento perceptivo de la misma. Es posible que la razón de este subjetivismo esté en el mismo planteamiento de la ley natural, pues, si en una postura objetiva la naturaleza significa *esencia* —como principio de movimiento—, pudiéndose descubrir por debajo de la accidentalidad de los elementos culturales con que la civilización reviste al hombre, en Rousseau esta accidentalidad es tan sustantiva que opone como realidades distintas la naturaleza —estado de naturaleza— y el hombre «civilizado». Así que manifieste de manera clara que «mientras no conozcamos al hombre natural, es inútil que queramos determinar la ley que él ha recibido o que conviene mejor a su constitución»⁴⁴. El no haber separado como sustantividades distintas estos dos momentos es, para el ginebrino, el error fundamental de la Escuela racionalista del Derecho natural.

Tampoco se salva este subjetivismo sensualista en los requisitos de la ley natural, sino que está referido al segundo, si bien por el primero se pone de manifiesto al conocimiento como condición de la moralidad. Es decir, son dos las exigencias de la ley natural para ser tal: 1), «il faut que la volonté celui qu'elle oblige puisse s'y soumettre avec connaissance»; 2), «mais il faut encore, pour qu'elle soit naturelle, qu'elle parle immédiatement par la voix de la nature»⁴⁵. El hablar por la voz de la naturaleza se refiere a la fundamentación de la ley natural, según hemos indicado más arriba, momento en el que el subjetivismo se manifies-

⁴³ Por ej., cfra. St. Tomás, *In III Eth.*, lec. 19, n.º 595. *In I Eth.*, lec. 10, n.º 237, etc.

⁴⁴ ROUSSEAU, *Discours sur l'origine*, cit., p. 43.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 43.

ta más conscientemente. Y no se puede invocar el primer requisito que está aquí puesto como condición de la moralidad y juridicidad, el sometimiento a la ley conociéndola.

IV

Ahora bien, todavía cabe una cuestión crítica fundamental en la obra de Rousseau. El planteamiento sería, si es posible esta doctrina de la ley natural en el engranaje lógico de toda la teoría del ginebrino. Es decir, puesto que la condición del conocimiento de la Ley natural está referida a la inteligencia del estado de naturaleza, conviene preguntarse si es posible hablar de ley natural en dicho estado de naturaleza; y si la base de la ley natural está en el amor de sí y en la piedad, debemos investigar si estos principios pueden ofrecernos las condiciones de moralidad y juridicidad que exige aquella ley.

Por lo que respecta a que si es posible hablar de la ley natural en el estado de naturaleza, lo primero que se observa es que dicho estado es fundamentalmente una abstracción, por el procedimiento de descubrirlo y por la hipótesis de su existencia. Es una abstracción por el procedimiento de plantearlo, ya que se trata de «separar» de abstraer, «lo que hay de originario y de artificial en la naturaleza actual del hombre». Por la hipótesis de su existencia es también una abstracción, pues Rousseau declara seguidamente que se trata de «conocer un estado que no existe, que quizás no ha existido, que probablemente no existirá jamás»⁴⁶.

En la tarea de abstracción del hombre, lo primero de que se le despoja es del pensamiento o del uso de razón. En el estado de naturaleza el hombre no raciocina, su conocimiento es de imágenes, puesto que «j'ose presque assurer que l'état de réflexion est un état contre nature —indica con una plasticidad abrumadora—, et que l'homme qui médite est un animal dépravé»⁴⁷. Ello exige, por tanto, la abstracción de otra facultad humana, la posibilidad de creación, «poeticidad» como la hemos llamado en

⁴⁶ Ibidem, p. 38..

⁴⁷ Ibidem, p. 66.

otras publicaciones apropiándonos la significación original del término griego⁴⁸.

La abstracción de estas propiedades esenciales del hombre le lleva, por tanto, a hacer lo mismo con la sociabilidad. Que la sociabilidad es natural al «género humano», no tiene el mismo significado del «animal político» aristotélico. En el Estagirita se trata de una característica metafísica del hombre, por la que éste, por el mero hecho de ser hombre, es social; en el ginebrino la sociabilidad sólo se manifiesta por motivos exteriores al hombre. Lo que puede entenderse en la distinción de sociabilidad natural metafísica y sociabilidad natural cultural. Este hecho de la sociabilidad cultural de Rousseau es absolutamente patente y se ha puesto de relieve en diversas obras suyas: así afirma: «la société est naturelle à l'espèce humaine comme la décrépitude à l'individu... (la) Société décolle de la nature du genre-humaine; non pas immédiatement, comme vous le dites, mais seulement, comme je l'ai prouvé, à l'aide de certaines circonstances extérieures qui pouvaient être ou n' être pas, ou du moins arriver plutôt ou plus tard»⁴⁹. De esta forma se explica cómo, si para Aristóteles la palabra era el signo de la sociabilidad, en Rousseau la palabra no hiciera nada en el estado de naturaleza; «cualesquiera que sean estos orígenes se ve, al menos, el poco cuidado que ha puesto la naturaleza en acercar a los hombres por necesidades mutuas, y de facilitar el uso de la palabra, qué poco ha preparado su sociabilidad, y qué poco de su parte ha puesto en todo lo que aquéllos han hecho para establecer los lazos»⁵⁰.

Se comprenderá, por lo tanto, que se trata de un hombre absolutamente abstraído cuyas características se entienden a base de estas separaciones. El hombre es, en estado de naturaleza, un ser absolutamente «isolé», aislado, porque no es social. La soledad, sin embargo, con que nos pinta Rousseau al hombre natural,

⁴⁸ Ibidem, p. 65. Así se desprende del pasaje que dice: «La mayor parte de nuestros males son nuestra propia obra y que hubiéramos evitado casi todos conservando la manera de vivir simple, uniforme y solitaria que nos era prescrita por la naturaleza».

⁴⁹ ROUSSEAU, *Lettre à M. Philopolis*, en «Oeuvres», T. I, ed. París, 1793, con dedicatoria de Du Peyrou, Neuchâtel, pp. 238-239.

⁵⁰ Ibidem. *Discours sur l'origine*, cit., p. 91, y en la 82, negando la Sociedad conyugal en el estado de naturaleza.

es metafísica, absoluta : 1), *soledad relacional*, «c'est à dire d' un état où les hommes vivaient isolés, et où tel homme n'avait aucun motif de demeurer à côté de tel homme, ni peut-être les hommes de demeurer à côté les uns des autres»⁵¹; 2), *soledad de desarraigo* que se manifiesta en una soledad nómada que hace difícil el reencuentro de dos hombres⁵²; y 3), *soledad de consciencia*, «et tous les individus se présentèrent isolés à leur esprit, comme ils le sont dans le tableau de la nature»⁵³. Si bien se trata del estado en que el hombre es realmente autosuficiente : «si él se basta a sí mismo, es el caso del hombre que vive en el estado de naturaleza»⁵⁴. Autosuficiencia y autonomía explicadas por que «el primer sentimiento del hombre fue el de su existencia, su primer cuidado el de su conservación. Las producciones de la tierra le proporcionaban todos los recursos necesarios, el instinto le llevó a hacer uso de ellos»⁵⁵.

La vida intelectual del hombre, elevada sobre la negación de la razón, queda reducida también por las condiciones de su soledad y autosuficiencia. Así se comprende que sus conocimientos se basen sobre la percepción y sensación «comunes a todos los animales»⁵⁶. A vuelta de página se afirmará naturalmente que el entendimiento humano debe mucho a las pasiones, que de común acuerdo le deben también mucho; por su actividad es por lo que nuestra razón se perfecciona; no tratamos de conocer más que por qué deseamos gozar, y no es posible concebir por qué quien no tiene ni deseos ni temores se tomase el trabajo de razonar. Las pasiones, por su parte, se originan por nuestras necesidades y sus progresos se deben a nuestros conocimientos»⁵⁷. Pero ello nos da pie para indicar que el estado de naturaleza no reduce pura y simplemente al hombre a la animalidad, sino que se indican dos diferencias específicas entre el hombre y el animal : 1), la facultad de perfeccionarse, que con ayuda de las circunstancias desarrolla todas las otras⁵⁸ circunstancias que tam-

⁵¹ Ibidem, p. 82, nota m.

⁵² Ibidem, p. 80.

⁵³ Ibidem, p. 87.

⁵⁴ ROUSSEAU, *Emile*, cit., I, III, p. 52.

⁵⁵ Idem. *Discours sur l'origine*, cit., p. 116.

⁵⁶ Ibidem, p. 54.

⁵⁷ Ibidem, p. 75.

⁵⁸ Ibidem, p. 73.

bién condicionan esta facultad⁵⁹; 2), la libertad con la que concurre el hombre a las operaciones de la naturaleza, en calidad de agente libre⁶⁰.

A pesar de estas dos diferencias entre hombre y animal, las condiciones en las que es pensado aquél en el estado de naturaleza, nos llevan a sostener que Rousseau convierte a este estado en «amoral», en él no pueden darse las características necesarias para la moralidad, es algo aparte de esto. Hay varios pasajes de Rousseau, sobre todo en la más exigente de sus obras a este respecto, en los que el desarrollo lógico de su pensamiento le lleva a afirmar esta «amoralidad» o «premoralidad» cuando escribe que «en este estado, no teniendo entre ellos clase alguna de relación moral, ni deberes comunes, no podían ser ni buenos ni malos y no tenían ni vicios ni virtudes, al menos que se tomen estos términos en un sentido físico»⁶¹; o cuando sencillamente se asevera que los hombres en el estado de naturaleza, «n'avaint... ni aucune véritable idée de la justice»⁶². De donde se deduce que este sentido de «premoralidad» es el que debe darse a la bondad natural del hombre, según se describe en el *Discours sur l'origine*⁶³ y la dificultad de plantear por este camino la posibilidad de una ley natural, que es siempre moral.

Pero, ¿puede tener algún otro significado la «naturaleza» en nuestro autor? Si lo tiene es casi imposible precisarlo. Se encuentran muchos momentos en los que se hace una referencia a «la naturaleza de las cosas», a «dos fines de la naturaleza» a «la naturaleza» a «la naturaleza del acto», «a la naturaleza del hombre», pero siempre referido a la libertad e independencia del hombre. Así, cuando se opone a Grocio en lo relativo a la guerra de dominación, a que el vencedor no puede matar a los vencidos y a la no esclavitud por derecho de guerra, se dice que están estos

⁵⁹ Ibidem, pp. 112-113.

⁶⁰ Ibidem, p. 71.

⁶¹ Ibidem, p. 93.

⁶² Ibidem, p. 102.

⁶³ Ibidem, pp. 127-128. «Tandis que rien n'est si doux que lui dans son état primitif, lorsque placé par la nature à des distances égales de la stupidité des brutes et des lumières funestes de l'homme civil, et borné également par l'instinct et par la raison à se garantir du mal qui le menace, il est retenu par la pitié naturelle de faire lui-même du mal à personne, sans être porté par rien».

principios derivados de «la naturaleza de las cosas, y fundados sobre la razón»; o la posibilidad de dar el padre a los hijos irrevocablemente y sin condición «es contrario a los fines de la naturaleza»; el renunciamiento a la libertad, a la calidad de hombre «es incompatible con la naturaleza del hombre»⁶⁴; aún, la garantía de la libertad individual es el contenido de las cláusulas del contrato social y «están determinadas por la naturaleza del acto»⁶⁵. Pero el ginebrino no llega aún así a despojar esta libertad tan amada de un abstracto subjetivismo que imbuje su doctrina del estado de naturaleza e incluso de la naturaleza misma, pues hace correlativos en intención y no en extensión la «naturaleza del hombre», pues la noción de justicia que produce la igualdad jurídica «deriva de la preferencia que cada uno se da»⁶⁶.

En definitiva, el soporte al que sería referible la ley natural resulta absolutamente movedizo, en principio, por la abstracción mediante la que se piensa y se pretende descubrir el estado de naturaleza, después por lo subjetivo que significa lo que se atribuye al hombre natural. La misma «premoralidad» de este estado hace que, al menos por lo que a él se refiere, es cierta la apreciación de A. Testa respecto a la libertad, que es mera voluntad⁶⁷. Y ello porque Rousseau carece de un concepto metafísico de naturaleza que distintamente de lo que cree E. Cassirer⁶⁸, se daba en la doctrina del medievo referente a la ley natural, tratando el ginebrino de llenar a aquélla si no de un contenido físico, como indica P. Hazard, al menos puramente verificable en la subjetividad.

V

Esta situación se pone de manifiesto también en lo que podríamos llamar «naturalidad de la Ley natural». Nos referimos a lo que de meramente real, no subsumido por la razón, haya en la ley natural, es decir, al aspecto material de la ley. En efecto,

⁶⁴ ROUSSEAU, *Du Contrat social*, I, 4.

⁶⁵ *Ibidem*, I, 6.

⁶⁶ *Ibidem*, II, 4.

⁶⁷ A. TESTA, *op. cit.*, p. 295.

⁶⁸ E. CASSIRER, *La Filosofía de la Ilustración*, trad. esp. de E. Imaz, México, 1943.

como hemos indicado, Rousseau cree «apercibir dos principios anteriores a la razón de los que uno nos interesa ardientemente a nuestro bienestar y a nuestra conservación, y el otro nos inspira una repugnancia natural a ver perecer o sufrir cualquier ser sensible y principalmente a nuestros semejantes. Es de la unión y combinación que nuestro espíritu puede hacer de estos dos principios, sin que sea necesario que entre el de sociabilidad, que me parece derivar todas las normas del derecho natural»⁶⁹. Estos dos principios no son otros que el de «l'amour de soi même» y el de la «pitié», observado éste ya por Mandeville, aunque no advirtiese se derivaran de él todas «las virtudes sociales»⁷⁰.

Un examen elemental de estos dos principios anteriores a la razón nos arrojará resultados parecidos. Comencemos por la «piedad», que es «disposition convenable á des êtres aussi faibles et sujets à autant de maux que nous le sommes ; vertu d'autant plus universelle et d'autant plus utile a l'homme, qu'elle précède en lui l'usage de toute réflexion, et si naturelle que les bêtes mêmes en donnent quelque fois des signes»⁷¹. En principio se trata de algo preracional, es decir, anterior a la razón, no exclusivo, por tanto, del hombre, sino perteneciente a cualquier ser sensible, lo que constituye la naturalidad de este sentimiento haciéndolo extensivo a los propios animales no como materia meramente, sino como formalidad en su sentido de operatividad. También los animales dan muestra de «piedad» y en esta pristina y elemental fórmula preracional es donde se encuentra su razón de universal. En definitiva, «la piedad es un sentimiento natural» que se pone «como ley en el estado de naturaleza», a cuya «dulce voz nadie desobedece»⁷². Lo que no queda muy aclarado es que siendo un sentimiento tan natural que participan de él los animales, cuya ley se obedece irresistiblemente, se ponga como ley natural que por ser moral exige conocimiento y libertad. Por otra parte, la misma fecundidad de la «pitié» en preceptos o máximas, nos muestra su razón subjetiva, como por ejemplo en la regla inmediata que dicta : «fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible».

⁶⁹ ROUSSEAU, *Discours sur l'origine*, p. 44.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 99.

⁷¹ *Ibidem*, p. 97.

⁷² *Ibidem*, p. 101-102.

Las mismas características se muestran en el examen del otro principio anterior a la razón y fundamento del Derecho Natural, «l'amour de soi même». «L'amour de soi même est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller á sa propre conservation»⁷³. Son las mismas notas, prerracionalidad, animalidad, universalidad, sentimiento natural. Es también un principio subjetivista, pues el sentimiento es fundamento de una exigencia metafísica, «la propia conservación», o la permanencia en el ser, derivada del principio de identidad, en vez de ser la propia conservación el origen del sentimiento o del instinto natural. Parece ser, por otra parte, que la razón de naturaleza de este principio es aún más elemental que la de la «pitié», pues se pone como último fundamento de la anterior máxima en cuanto que es el amor lo que subyace en el precepto de «justicia razonada» no hacer a otro lo que no queramos que nos hagan a nosotros, derivado de la anteriormente transcrita»⁷⁴.

Sin embargo, estos sentimientos, bases del Derecho natural, como el Derecho natural mismo, necesitan y exigen una especie de sociabilidad para manifestarse, lo que sitúa a Rousseau contra sí mismo y esclarece lo que hemos dicho de la premoralidad del estado de naturaleza. «Así el primer sentimiento de la justicia no nos viene de la que nosotros debemos, sino de la que nos es debida»⁷⁵, lo que es incompatible con las tres formas de soledad típicas del estado de naturaleza. O como cuando afirma que las sociedades conyugal y paternofamiliar tienen su origen en el hábito de vivir juntos⁷⁶, si bien la patria potestad no tiene más justificación que la físico-elemental de la subsistencia⁷⁷, pues la independencia de padres e hijos es una consecuencia «de la naturaleza del hombre».

VI

¿Es posible, pues, que con el nacimiento de las Sociedades surja el Derecho natural y, por tanto, la ley natural? En prin-

⁷³ Ibidem, p. 96, nota p.

⁷⁴ ROUSSEAU, *Emile*, I, IV, 205, nota.

⁷⁵ Ibidem, I, II, p. 65.

⁷⁶ ROUSSEAU, *Discours sur l'origine*, cit. pp. 122-123.

⁷⁷ Ibidem, pp. 151, y *Du Contrat social*, I, 2.

cipio digamos que para Rousseau «del cultivo de la tierra se siguió necesariamente su partición, y de la propiedad, una vez reconocida, las primeras normas de justicia»⁷⁵. Del cultivo de la tierra surge el derecho de propiedad que expresa las primeras normas de justicia, pero tengamos en cuenta que este derecho, justificado por el trabajo, es «different de celui qui résulte de la loi naturelle»⁷⁹, como que no es más que de convención e institución humana⁸⁰. Con lo que queda absolutamente indeterminada la ley natural, que no es posible ni en el estado de naturaleza, ni en situación intermedia al estado civil.

«Il y deux sortes de dépendance; celle des choses, qui est de la nature; celle des hommes, qui est de la société. La dépendance des choses, n'ayant aucune moralité ne nuit point à la liberté et n'engendre point de vices: la dépendance des hommes étant désordonnée les engendre tous, et c'est par elle que le maître et l'esclave se dépravent mutuellement. S'il y à quelque moyen de remédier à ce mal dans la société, c'est de substituer la loi à l'homme, et d'armer les volontés générales d'une force réelle, supérieure à l'action de toute volonté particulière. Si les lois des nations pouvoient avoir, comme celles de la nature, une inflexibilité que jamais aucune force humaine ne pût vaincre, la dépendance des hommes redeviendrait alors celle des choses; on réunirait dans la république tous les avantages de l'état naturel à ceux de l'état civil: on joindrait à la liberté qui maintinait l'homme exempt de vices, la moralité qui l'élève à la vertu»⁸¹.

Las condiciones de moralidad que exige la ley natural y el Derecho no se dan más que en el estado civil. Ya Gurvitch había visto algo de esta particularidad en Rosseau⁸². Pero de todas formas se encuentra explícitamente formulado en la obra de nuestro autor. Así se dice que a medida que iba aumentando la sociabilidad, la moralidad comenzaba a introducirse en las acciones

⁷⁸ ROUSSEAU, *Discours sur l'origine*, cit., p. 133.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 134.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 155.

⁸¹ ROUSSEAU, *Emile*, I, II, p. 52.

⁸² G. GURVITCH, *Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten*, en los «Kant-studien», vol. XXVII, 1922, p. 138.

humanas⁸³, como si aquélla paulatinamente y a medida de su propio progreso fuera determinando a ésta. Lo que queda definitivamente aclarado cuando habla de la significación a este respecto del contrato social: «Ce passage de l' état de nature à l' état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant»⁸⁴. Paso decisivo que a la inflexibilidad y neutralidad del instinto, le sucede la flexibilidad y determinación positiva o negativa que significan la moralidad y la justicia. Pasaje, por otro lado, que pone de manifiesto la imposibilidad de una ley ética natural en el primer caso, aunque P. L. León haya hablado de dos clases de Derecho natural en Rousseau, perteneciendo al estado de naturaleza un Derecho natural, *secundum motus sensualitatis*, y al estado civil un derecho natural *secundum motus rationis*⁸⁵. ¿Cómo se puede hablar de la existencia de un derecho o una ley natural en un estado donde no son posibles las virtudes, ni la bondad o maldad, ni la justicia o injusticia? En otro momento se dice que al crear la sociedad instituimos las normas de justicia y de paz a las que todos estamos obligados a conformarnos⁸⁶.

No podemos entrar en lo que significa la doctrina del contrato social en Rousseau⁸⁷, pues no es objeto ni siquiera tangencialmente de nuestros estudios actuales. Sin embargo, el orden por él creado, sí que es determinante para llegar a comprender hasta qué punto Rousseau creía conscientemente en la existencia de la ley natural. De mala manera se puede hablar de la ley natural en

⁸³ ROUSSEAU, *Discours sur l'origine*, p. 128.

⁸⁴ Idem. *Du Contrat social*, I, 8.

⁸⁵ P. L. LEÓN, *Rousseau et les fondements de l'Etat Modern*, en «Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie juridique», n.º 3-4, 1934.

⁸⁶ ROUSSEAU, *Discours sur l'origine*, p. 141.

⁸⁷ La misma polémica alrededor del contrato social no nos resuelve nada. Cfra. G. del Vecchio, *Des caracteres fondamentaux de la Philosophie politique de Rousseau*, en el n.º de mayo de 1914, de la «Revue critique de Legislation et de Jurisprudence»; H. Hoffding, *Jean Jacques Rousseau et sa Philosophie*, ed. fran. Alcan. París, 1912. P. L. León, *Le probleme du contrat social chez Rousseau*, en «Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie juridique», n.º 3-4, 1935, pp. 157-201; M. Reale, *O Contratualismo. Posição de Rousseau e de Kant*, en el vol. «Horizontes do Direito e da Historia», Sao Paulo, 1956, pp. 145-172.

el estado civil, pues el orden por él creado, el «orden social es un derecho sagrado que sirve de base a todos los demás. Sin embargo, este derecho no viene de la naturaleza ; está, pues, fundado en las convenciones»⁸⁸. Así que sea el pacto el origen de la Sociedad, ésta el de las leyes⁸⁹. Se entiende, por tanto, que se nos presente Rousseau como el primer gran cantor de las leyes positivas.

Es con la positivación de las leyes cuando surgen los reglamentos de justicia⁹⁰, y es la ley positiva del contrato social, o una forma particular del Derecho, lo que en el Estado sirve de base a todos los derechos⁹¹. Y la ley es «cuando todo el pueblo estatuye para todo el pueblo»⁹², o las leyes son propiamente las condiciones de la asociación civil, por lo que el objeto de la ley es siempre general, no considerando a los sujetos como individuos ni a las acciones como particulares, sino a aquéllos en conjunto y a éstas de manera abstracta. Lo general y lo abstracto pertenecen a la ley, lo particular, aunque sea hecho por el pueblo, es un acto o determinación de gobierno : «Ainsi l'acte par lequel le souverain statue qu'on élira un chef est une loi ; et l'acte par lequel on élit ce chef en exécution de la loi n'es qu'un acte de gouvernement»⁹³. Si bien tanto el fin de aquélla como el de ésta es la seguridad y el bienestar de los hombres asociados⁹⁴.

Aun más, cuando Rousseau nos ofrece una división y clasificación exhaustiva de las leyes en el *Contrato social*, no da cabida a la ley natural. Así enumera : 1) *Leyes políticas o fundamentales*, son las condiciones de la Sociedad ; 2) *Leyes civiles* tratan de las relaciones de los ciudadanos entre sí y con la unidad ; 3) *Leyes penales*, dirigidas a la desobediencia, y 4) *Las Leyes más importantes*, que no están escritas y son las costumbres, los hábitos y «sobre todo» la opinión⁹⁵. Éstas son las leyes que si no

⁸⁸ ROUSSEAU, *Du Contrat social*, I, 1.

⁸⁹ Idem, *Discours sur l'origine*, p. 143.

⁹⁰ Ibidem, p. 141.

⁹¹ ROUSSEAU, *Du Contrat social*, I, 9.

⁹² Ibidem, II, 6.

⁹³ ROUSSEAU, *Emile*, I, V. p. 434.

⁹⁴ Idem, *Discours sur les sciences et les arts*, en «Oeuvres». Hachette, T. I. París, 1913, p. 3.

⁹⁵ Idem, *Du Contrat social*, II, 12.

reinan en el corazón de los ciudadanos no habrá nunca buena y sólida constitución⁹⁶, o si cesa el rigor y la autoridad de sus defensores no habrá ni seguridad ni libertad para nadie⁹⁷. ¡Ingenua creencia, un tanto platónica, en el poder de las leyes! : «Il es certain que les peuples sont à longce ce que le gouvernement les fait être ; guerriers, citoyens, hommes, quad il le veut ; populache et canaille, quad il lui plaît : et tout prince qui méprise ses sujets se deshonne lui-même en montrant qu'il n'a pas su les rendre estimables. Formez donc des hommes, si vous voulez commader à des hommes ; si vous voulez qu'on obeisse aux lois, faites qu'on les aime, et que pour faire ce qu'on doit, il suffise de songer qu'on le doit faire. C'étoit là le grand art des gouvernemens anciens, dans ces temps reculés où les philosophes donnoient des lois aux peuples et n'employoient leur autorité qu'à les rendre sages et heureux»⁹⁸. En definitiva, queda al margen la ley natural como tal en el estado civil y su valor no merece cantos en la Sociedad.

VII

No obstante esta imposibilidad ambiental de la Ley natural, tanto en el estado de naturaleza como en el civil, y mediatizado por el subjetivismo inherente a ambos, como a la total construcción filosófica de Rousseau, se habla de un derecho natural universal, que es el mismo para todos los hombres, habiendo recibido todos de la naturaleza una medida común y unos límites que no se pueden pasar, si bien en contradicción manifiesta con lo que se había afirmado de que este Derecho natural pasaba a ser derecho de gentes en el estado civil, se afirma renglón seguido un relativismo absoluto para el mismo : «pero el derecho de gentes, pertinente a medidas de institución humana y que no tiene término absoluto, varía y debe variar de nación a nación»⁹⁹. En fin, ¿es posible considerar aquellos límites y medidas como los principios de la ley natural?

En el *Discours sur l'origine de l'inégalité*¹⁰⁰, se afirma que

⁹⁶ Idem, *Gouvernement de Pologne*, cit., p. 241.

⁹⁷ Idem, *Discours sur l'origine*, cit., p. 24.

⁹⁸ Idem, *De l'Economie politique*, en «Oeuvres», Hachette. T. III, p. 285.

⁹⁹ Idem, *Lettre à M. Malesherbes*, en «Oeuvres», Hachette, T. X. París, 1910, p. 237.

¹⁰⁰ P. 155.

hay dones esenciales de la naturaleza, como la vida y la libertad, de los que a cada uno se les permite gozar y de los que es por lo menos dudoso que se tenga derecho a despojarse. Y en el *Contrato social*, cuando se habla de una posible distinción de derechos, en cuanto ciudadano y en cuanto hombre —Derecho natural—, se pone entre estos últimos también la vida y la libertad¹⁰¹.

Ahora bien, ¿qué es la libertad de Derecho natural? Parece ser que la libertad del estado de naturaleza no es más que mera independencia, mera voluntad, y en todo caso, una característica premoral; y sólo es auténticamente libertad como libertad política y civil. En apoyo de nuestra tesis podríamos aportar la premoralidad del estado de naturaleza, si no hubiera pasajes de Rousseau que lo confirmaran. «Ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède. Pour ne pas se tromper dans ces compensations, il faut bien distinguer la liberté naturelle, qui n'a pour borne que les forces de l'individu, de la liberté civile, qui est limitée par la liberté générale, et la possession, qui n'est que l'effet de la force ou le droit du premier occupant, de la propriété, qui ne peut être fondée que sur un titre positif»¹⁰². La preponderancia de la libertad política es aún más claramente expuesta en otro lugar, en el que ya paladinamente se reduce la libertad natural a mera independencia: «ils n'ont fait (con el contrato social) qu'un échange avantageux d'une manière incertaine et precaire contre une autre meilleure et plus sûre, de *l'indépendance naturelle contre la liberté*, du pouvoir de nuire à autri contre leur propre surété et de leur force que d'autres pouvaient surmonter contre un droit que l'union sociale rend invincible»¹⁰³. De nuevo el valor de la libertad está creado por el hombre con la constitución de su politicidad.

Parece ser que otro principio de Derecho natural señalado por Rousseau es el de la igualdad, «sobre la igualdad que la naturaleza ha puesto entre los hombres, y sobre la desigualdad que éstos han instituido»¹⁰⁴. No obstante, cuando se señala dicha igualdad natural se hace a base de una serie de abstracciones que

¹⁰¹ ROUSSEAU, *Du Contrat social*, II, 4.

¹⁰² *Ibidem*, I, 8.

¹⁰³ *Ibidem*, II, 4. El subrayado es nuestro.

¹⁰⁴ ROUSSEAU, *Discours sur l'origine*, cit., p. 11.

reducen al hombre a unas características físico-biológicas, pues se reconoce expresamente una desigualdad natural, por ejemplo: «se sigue aún, que la desigualdad moral autorizada por el solo derecho positivo es contraria al derecho natural siempre que no concorra en la misma proporción con la desigualdad física»¹⁰⁵. Amén de que únicamente habría igualdad en el momento del contrato y por él ante la ley positiva.

Otros derechos naturales se deducen de la obra de Rousseau. Así el de cuidar de la propia conservación¹⁰⁶, el de poseer, por tanto, todo lo que le es necesario¹⁰⁷; y, entre los negativos, que sea cualquier parte de la sociedad la que se imponga en el gobierno¹⁰⁸, el duelo o las guerras privadas¹⁰⁹, etc. Pero nada nos dicen para el examen de la posibilidad de la ley natural en J. J. Rousseau.

VIII

Las sucesivas explícitas e implícitas afirmaciones por parte de Rousseau de la ley natural, no son más que la expresión de un romanticismo político que baña toda su obra, pues las condiciones en que se mueve su pensamiento hacen imposible una teoría de la ley natural, como creemos haber probado, y sin que, por otra parte, haya gran profundidad especulativa en la tragedia que acosa a su obra entre naturalidad y artificialidad con el definitivo triunfo de esta última. Lo cierto es que, si Rousseau despertó a Kant del prejuicio de la preValencia de lo especulativo frente a lo práctico, es posible que se encuentre también en aquél, por ser el directo inspirador de la razón práctica kantiana, el motivo por el que durante un buen período de tiempo queda en suspenso la doctrina de la Ley natural.

Incítanos el pensamiento a la religión del hombre, «sans temples, sans autels, sans rites, bornés au culte purement intérieur du Dieu suprême et aux devoirs éternels de la morale, est la pure et simple religion de l'Évangile, le vrai théisme, et ce qu'on peut appeler le droit divin naturel»¹¹⁰... ¿No quedará reducida a papel semejante la ley ética natural?

¹⁰⁵ Ibidem, pp. 174-175.

¹⁰⁶ ROUSSEAU, *Du Contrat social*, I, 2.

¹⁰⁷ Ibidem, I, 9.

¹⁰⁸ Ibidem, III, 4.

¹⁰⁹ Ibidem, I, 4.

¹¹⁰ Ibidem, IV, 8.