

DERECHOS NATURALES Y FORMALISMO EN EL PENSAMIENTO JURIDICO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Por: Dr. Mariano Fazio Fernández

El pensamiento político de Rousseau -de tanta influencia en los movimientos sociales y en las categorías del pensar contemporáneo- está encaminado hacia una revalorización de los derechos naturales de libertad e igualdad. La crítica a la sociedad artificial y la búsqueda de la naturaleza humana original llevada a cabo en el **Discours sur l'inegalité**¹, las alabanzas a la rectitud moral de la voluntad general que se encuentran en su **Economie Politique**^e, y sobre todo, los primeros capítulos del **Contrat social**³, donde Rousseau realiza la crítica de **la** esclavitud, del derecho de la fuerza y de los intentos contractualistas anteriores, son una prueba de la finalidad de su sistema político.

El fruto de **la** búsqueda en pos de la naturaleza humana original **se encarna** en el **hombre natural**, que posee una libertad concebida como independencia, libertad que es la realidad última del hombre, su constitutivo esencial. Por las características mismas del **état de natura** -perfecto equilibrio entre necesidades y medios, ausencia de razón, orden de las pasiones-, el hombre goza de dicha libertad como un derecho **absoluto**: la independencia es total, pues la perfectibilidad aún no ha desarrollado en nada su potencialidad. Asimismo, el hombre en ese estado carece de moralidad.

La sociedad ficticia -la del siglo XVIII en que vive el ginebrino- posee su origen en un primer pacto. Dicho contrato debe considerarse nulo, pues contraría directamente la naturaleza humana degradando al hombre a la categoría de esclavo.

Toda la elaboración teórico-constructiva del **Contrat social** está encaminada a otorgar a la organización social -ya que un regreso **al état de natura** es imposible- una estructura acorde a la dignidad

humana , que consiste, fundamentalmente, en la libertad. Y esta libertad, en la nueva sociedad pergeniada por Rousseau, se ha transformado de un derecho absoluto natural en un derecho limitado por la voluntad general. En el E mile⁴ escribe que "se es más libre en el pacto social que en el estado de naturaleza". El aumento de la libertad consiste en la moralidad que el hombre al fin ha alcanzado. Y decimos "al fin", pues según su planteamiento de su "historia mítica de la humanidad"⁵ , de los tres estados que atraviesa el hombre -état de nature, sociedad artificial, sociedad del Contrat- el único en el que el ser humano alcanza la moralidad es en este último.

Moralidad, en el estado republicano, se equipara a libertad, concebida no ya como ausencia de vínculos de subordinación, o lo que es lo mismo, mera independencia, sino como autonomía de la voluntad: "la obediencia a la ley que uno mismo se prescribe es

más importantes del desarrollo de la teoría política rousseauiana.

En el estado social el ciudadano posee sus derechos en forma limitada. Esta limitación viene impuesta por la misma convivencia social. Mis derechos terminan allí donde comienzan los de los demás. Por eso Rousseau fundamenta la obligatoriedad de los vínculos sociales en la reciprocidad. A su vez, la limitación de los derechos naturales se concreta en la necesidad de situarlos bajo "la suprema dirección de la voluntad general"

La voluntad general es la fuerza directiva del cuerpo político, su principio de conservación. Pero, ¿es una voluntad real, de la persona pública concebida como un todo (Hegel, Bosanquet) o más bien una máxima, una línea directiva a la que los ciudadanos deben acomodar su conducta (Kant, Stammler)? Si nos atenemos a la distinción que Rousseau realiza entre la **volonté de tous** y la **volonté**

otra, habría que concluir que la voluntad general es el conjunto, o mejor dicho, la expresión común de las voluntades particulares en tanto que estén inclinados a un interés común.

Si se la considera de esta manera, se entiende sin dificultad, o al menos resulta coherente, afirmar que la voluntad general siempre

tiende al interés común. Es en base a este interés común que Rousseau fundamenta la rectitud de la voluntad soberana. Con esta argumentación se da cabida, en el sistema rousseauiano, al formalismo.

La justicia intrínseca de un interés común no se encuentra en su contenido objetivo. Por lo menos, en ninguna de sus páginas políticas Rousseau ha sostenido otra tesis. Cuando afirma que toda justicia viene de Dios, o que la bondad se fundamenta en la naturaleza de las cosas, inmediatamente sostiene la imposibilidad de que dicha justicia pueda encontrar sitio en una regulación jurídica humana.

Si descartamos la posibilidad de fundamentar la rectitud de la voluntad general en los contenidos a los que tiende, nos queda como única escapatoria posible fundamentarla en su forma. El interés común es justo en tanto que es común; la voluntad general es recta en tanto que es general. La generalidad del sujeto -la totalidad del pueblo-, la generalidad del objeto -la comunidad de intereses-: he aquí los únicos límites del Poder Soberano, y la única salvaguardia posible de los derechos individuales.

En contra del formalismo se podría argumentar que hay un contenido que toda regulación jurídica debe respetar, según las categorías mentales de Rousseau: la libertad y la igualdad. Pero hay que considerar que la libertad, tal como la entiende Rousseau, radica esencialmente en una forma de la voluntad: cuando una voluntad se da a sí mismo sus leyes, entonces es libre. La libertad es autonomía, autolegislación. De igual modo, en el estado republicano, igualdad equivale a igualdad legal, mera forma de estar sometido a las leyes.

La voluntad general, según Jean-Jacques, sólo puede actuar mediante leyes, que no son más que su declaración. Así, en el sistema republicano, la salvaguardia de los derechos individuales está encomendada a la ley: la libertad está salvada, pues la ley se la da cada ciudadano a sí mismo, en cuanto miembro de *u souverain*, la igualdad también está garantizada, por la estricta reciprocidad de las obligaciones, y por la idéntica sumisión al soberano.

Si partimos de la noción rousseauiana de libertad como autonomía, el propósito de su obra debe considerarse como alcanzado.

Pero este juicio se realiza sólo si entramos en el sistema y respetamos las reglas del juego: es decir, si partimos, en primer lugar, de su concepción antropológica; si compartimos con Rousseau su teoría contractualista; si entendemos la libertad tal como él la entiende; si nos parece imposible que la moralidad de la voluntad general pueda ser tomada de contenidos objetivos. Y las oraciones condicionales podrían extenderse aún más.

Salgamos del coherente sistema rousseauiano y adoptemos una actitud crítica. La voluntad general no puede ser verdadero principio directivo de la sociedad por el simple hecho de que la voluntad general -no se identifica con la voluntad del bien común. Según nos parece observar, para Rousseau el elemento determinante de la rectitud de la voluntad soberana es su generalidad. Esta generalidad tendría una dinámica immanente que haría de principio autolimitador del interés individual, permitiendo la armonización de los distintos individuos y su integración *en el* todo social. Así, la generalidad concebida como principio de justicia se mantiene dentro del marco de un estricto individualismo: el interés común o bien común de la sociedad se reduce a la salvaguarda de la libertad y de la igualdad, que se logra mediante la armonización de los intereses particulares a través de unas leyes generales.

Ahora bien, del vaciado de la noción de naturaleza se sigue el vaciado de la noción de bien común: sólo permanece la mera forma, la generalidad, como único criterio de justicia. Como bien ha afirmado Welzel, carecemos en este sistema de un criterio "material", pues hay una ausencia de contenidos objetivos'. Los derechos de libertad e igualdad son en tal manera indefinidos que no consiguen erigirse en criterios objetivos de moralidad.

Ante esto cabe decir que el bien común es ante todo un bien: es la bondad el fundamento de lo común, y no viceversa. Que el bien fundamenta lo común significa que sólo existirá una comunidad, distinta de la simple suma o agregación de individuos, allí donde exista un bien específicamente diverso y superior a los bienes individuales y a su mera agregación o yuxtaposición. Ciertamente, el bien común no podrá oponerse a los bienes individuales, pero es específicamente diverso de ellos en cuanto alcanzable exclusiva-

mente a través de la cooperación social que él mismo hace éticamente obligatoria para los individuos. En el fondo de la cuestión se encuentra la apertura del ser racional hacia el Bien Sumo o Bien Universal, de la que se desprende que todos los seres racionales han de considerarse necesariamente como mutuamente ordenados, como parte de una comunidad.

La sola generalidad como criterio único de justicia no contiene en sí misma ninguna garantía de rectitud. Si deslindamos el plano teórico del práctico, es cierto que en el primero la voluntad general podría alcanzar cierta validez. En efecto, el hombre tiende naturalmente a la verdad y al bien. Por lo tanto, la decisión de la entera comunidad o de su mayor parte estaría también inclinada hacia el bien. Pero si descendemos al terreno de lo práctico, junto a esas tendencias del hombre se encuentran un sinnúmero de pasiones desordenadas, intereses egoístas o ambiciones menos rectas que vician la supuesta rectitud de la voluntad del pueblo.

El optimismo naturalista que profesa Rousseau le hace pensar que con una serie de garantías formales el enunciado de la voluntad general saldría, por así decirlo, automáticamente. Sin embargo, este optimismo carece de fundamentación en la experiencia cotidiana. La determinación de los valores sociales y el contenido del bien común de la sociedad no radica en la decisión de la voluntad general. Sólo a partir de un análisis ético-metafísico de la naturaleza humana podremos obtener los criterios de justicia y bondad moral de los valores sociales.

El formalismo de fondo del sistema rousseauiano -es decir, la elevación de la generalidad como único criterio de justicia, sin necesidad de invocar ningún principio trascendente, ni contenidos materiales objetivos- puede desarrollarse en dos direcciones diversas: un sistema político basado en un relativismo ético jurídico, o un sistema totalitario.

Si nos atenemos a la primera línea de desarrollo, la voluntad general rousseauiana llevaría a establecer el principio de que cualquier ley consagrada por el censo popular es necesariamente justa, ya que es fruto de la voluntad del pueblo y nadie puede ser injusto.

to consigo mismo. Las obligaciones recíprocas de los miembros del Estado, afirma Rousseau en una de sus *Lettres de la Montagne*, "siendo absolutas, sin condición, sin reservas, no pueden, sin embargo, ser injustas, ni susceptible' de abusos, ya que no es posible que el cuerpo se quiera dañar a sí mismo, en tanto que el cuerpo siempre quiere por todos" .

Así, cobra aún más claridad cómo la naturaleza ha perdido su valor en cuanto criterio de moralidad: las convenciones generales han sustituido a las exigencias naturales. Y mientras en la sociedad dirigida al bien común los límites de la autoridad los marca el Derecho Natural, Rousseau puede afirmar que "el poder Soberano, absoluto, sagrado, inviolable, tiene como límite las convenciones generales" ° . Sin duda, estas conclusiones del formalismo rusioniano se pueden atisbar en el desarrollo histórico de las legislaciones de las democracias occidentales. Como bien afirma Straus, "si la voluntad general es el criterio supremo para determinar lo que es justo, el canibalismo es tan justo como otra política cualquiera. Cualquier institución santificada por el concenso popular tendría que considerarse sagrada"

En consecuencia, no sólo la sociedad democrática liberal, deudora de la moral y de la Filosofía del Derecho de Kant serían un producto del sistema rousseauiano, mediatizado por la interpretación del filósofo de Königsberg. Los sistemas totalitarios de corte hegeliano también se desprenderían válidamente de los principios filosóficos de Rousseau. En la medida que se carezca de parámetros objetivos para establecer la justicia o injusticia de un ordenamiento jurídico determinado, no hay porqué destacar al nazismo, fascismo o stalinismo de los sistemas políticos viables. Todo depende de la generalidad de la voluntad.

Por otra parte, la imposibilidad práctica de la democracia directa que propone Rousseau -una asamblea popular en la que participen todos los ciudadanos sólo sería posible en comunidades de mínima extensión- abre las puertas para que la voluntad general se encarne arbitrariamente en algún órgano de opinión concreto. Aplicación que hizo Robespierre en la Convención Nacional cuando afirmó de los jacobinos que "nuestra voluntad es la voluntad gene-

ral" ². Fácil es vislumbrar lo peligroso de dicha aplicación: se está a un paso de la idea de "la voluntad nacional infalible que encuentra expresión articulada por boca de algún caudillo" ³.

Si la Filosofía Política y la Filosofía del Derecho pretenden aportar, mediante la radicalidad de sus puntos de vista, elementos valiosos para la construcción de una sociedad justa, respetuosa de los derechos naturales de la persona, no hay más camino que retornar a una meditación ético-metafísica de la naturaleza humana, que llenará de contenidos concretos al bien común, no sólo en su aspecto trascendente y supra-temporal, sino también en sus dimensiones históricas y coyunturales.

1. ROUSSEAU, J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes*, Garnier, París 1960.
2. ROUSSEAU, J.-J., *De l'économie politique*, en "Oeuvres complètes", Firmin-Didot, París 1875, I, pp. 587-8.
3. ROUSSEAU, J. J., *Du contrat social ou Principes de Droit Politique*, Garnier, París 1960, libro I, caps. I-V.
4. ROUSSEAU, J.-J., *Emile ou de l'éducation*, Bureaux de la Publication, París 1865, libro V, p. 205.
5. BURGELIN, P., *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Vrin, París 1973, p. 200.
6. ROUSSEAU, J.-J., *Du contrat social*, libro I, cap. VIII.
7. ROUSSEAU, J.-J., *Emile*, libro V, p. 203.
8. WELZEL, H., *Derecho Natural y justicia material*, Apilar, Madrid 1957, p. 157.
9. ROUSSEAU, J.-J., *Lettres écrites de la Montagne*, lettre no6, en VAUGHAN, C., *The Political Writings of J.J. Rousseau*, Cambridge University Press, Cambridge 1915, p. 202-3.
10. ROUSSEAU, J.-J., *Du contrat social*, libro I, cap. VI.
11. STRAUSS, L., *Qué es filosofía política*, Guadarrama, Madrid 1970, p. 67.
12. SABINE, G., *Historia de la Teoría Política*, F.C.E., México 1981, p. 434.
13. COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía*, Ariel, Barcelona 1981, p. 90