

R. Mate
Apuntes sobre Rousseau y la justicia
(Sesión del día 2 de febrero del 2007)

1. Hay que leer en correspondencia las dos obras mayores de J.J. Rousseau: *Discours sur l'origine de l'inégalité* y *el Contrat Social*.

- el primero no es un relato histórico (ni lo pretende: “busco el derecho y la razón . No me peleo por los hechos”), sino una ficción que tiene por objetivo aclarar la significación moral de las desigualdades de su tiempo. Eso no significa que su ficción no esté bien documentada históricamente.
- y el segundo quiere ser la respuesta política de un sujeto moderno consciente de su responsabilidad histórica.

2. El *Discours* habla del estado natural y el *Contrat* del estado civil (de la sociedad moderna):

- lo que caracteriza al estado natural es la independencia, es decir, no es un estado de dominio o dominación porque todos los hombres son iguales: “¹ Nota la ilazón lógica: como eran iguales, ninguno dominaba y todos eran, por tanto, libres. La raíz de la libertad es la igualdad
- es una igualdad natural, es decir, propia de un estado en el que la razón estaba sólo en potencia, donde no se daba “aucune sorte de relation morale” y donde dominaba el instinto o “amour de soi”: un sentimiento natural que tiende a la conservación pero que cuando sea informado por la razón producirá la humanidad y la virtud (no confundir con el “amour-propre”: un sentimiento artificial , nacido en la sociedad, que tiende al egoísmo)².

3. Lo que es importante señalar es que el hombre, en un momento dado, sale de ese estado natural y entra en sociedad, en el estado civil:

- es un momento de madurez, de salida de la infancia, y coincide con el uso de la razón y de la voluntad
- pero es un momento traumático porque el uso de la razón se substancia en una transgresión del orden natural. Es la sociedad la que "deprava y pervierte al hombre", es decir, es la sociedad la que acaba con aquella "independencia" de la que disfrutaban aquellos seres iguales y libres. El tono de Rousseau no deja lugar a dudas: "el primero que al vallar un terreno, se apresuró a decir esto es mío y se encontró con gentes lo bastante simples para

¹(Ils) “sont naturellement aussi égaux entre eux que l'étaient les animaux de chaque espèce avant que diverses causes physiques eussent introduit dans quelque-unes les variétés que nous y remarquons”, en *Discours sur l'inégalité* (D. 128)

² "Il ne faut pas confondre l'amour propre et l'amour de soi-même, deux passions très différentes par leur nature et par leurs effets. L'amour de soi-même est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation, et qui, dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu. L'amour-propre n'est qu'un sentiment relatif, factice, et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement, et qui est la véritable source de l'honneur", en J.J. Rousseau *Discours sur l'origine de l'inégalité* , Pléyade, pag. 219. Ver también R. Derathé *J.J.Rousseau el la science politique de son temps*, J. Vrin, Paris 1992, pag. 139.140.147.

creerle, fue el primer fundador de la sociedad civil. Cuántos crímenes, cuántas guerras, cuántas muertes, cuántas miserias y cuántos horrores habría ahorrado al género humano aquel que, arrancando los postes o rellenando el foso, hubiese gritado a sus semejantes: guardaos de escuchar a este impostor; estais perdidos si olvidais que los frutos son de todos y que la tierra no pertenece a nadie" J.J. Rousseau Discours sur l'origine de l'inégalité, 164. El acto fundador de la sociedad es una apropiación ilegítima, un robo.

4. Rousseau está estableciendo una relación entre
-pérdida de la igualdad natural
-y aparición de la sociedad civil

con el único objetivo de señalar que las desigualdades de nuestro tiempo no son naturales, son "morales e históricas", es decir, son producto de la acción humana. Las desigualdades sociales no son moralmente neutra sino que son injusticias. Este es el punto crucial de su estrategia argumentativa.

Esta relación entre historia de la libertad e historia de la injusticia evoca el mito de la **caída** bíblica de los primeros hombres. Jacob Taubes dice que la historia del hombre comienza el "octavo día" que es el primer día del uso de la libertad que es una transgresión: ese momento -inaugura la historia del hombre

- y también supone el fin del estado natural (la expulsión del Paraíso).

5. Rousseau piensa que una política responsable tiene que hacerse cargo de ese hecho: del hecho que es el hombre quien ha destruido la igualdad originaria. La respuesta moral a esa consciencia consiste en plantearse rehacer la igualdad pero no con las armas del estado natural: el instinto, (el Paraíso está cerrado) sino con las armas de la sociedad civil: la razón y la voluntad.

Esa es la tarea del Contrat Social: propone un acuerdo entre los hombres de su tiempo que garantice la igualdad pero desde una decisión libre. No vale cualquier consenso sino sólo el que parte de la libertad y llega a la igualdad. Se trata de "hallar una forma de asociación que defienda y proteja con todas sus fuerzas a la persona y a los bienes de cada asociado y por lo cual, cada uno de ellos, uniéndose a todos, no obedezca más que así mismo y continúe siendo libre como antes", es decir, que siga siendo el hombre independiente como lo era en el estado natural.

Se trata de pasar de "la desigualdad moral" existente a una igualdad racional o justicia que no admita más desigualdad que la que "proporcionalmente" derive de su talento o mérito o, más exactamente, "des services proportionnés à leurs talens et à leurs forces" (de los servicios proporcionales a su talento o fuerza), *Discours*, note 188 pag 22. El término "proporcional" no debe pasarse a la ligera: es como el indicador de la diferencia tolerable por una igualdad radical. La tarea del *Contrat Social* es instituir una "igualdad moral y legítima" entre los hombres , de suerte que éstos "aún pudiendo ser desiguales en fuerza y en talento, se vuelven todos iguales por convención y de derecho" (lo dice al final de Livre I, ch IX; cf Galgano della Volpe *Rousseau y Marx*, Ed Martínez Roca, 30)

6. Hay algo en este planteamiento, tan decisivo para la reflexión política posterior, que no encaja.

No me refiero sólo a ese "algo" que ha sido objeto de crítica en la tradición marxista, tan atenta ella, a la figura de Rousseau.

Della Volpe señala, por ejemplo, que *Rousseau asimila justicia a igualdad e igualdad a libertad*, libertad de un sujeto "independiente, abstracto, presocial, el hombre por esencia ajeno a ese modo de existencia que es la coexistencia, convivencia o socialidad" (ib 29).

Resuena ahí la crítica de Marx en la *Cuestión Judía* cuando examina el significado de los Derechos Humanos, que sería una de las líneas fecundadas por el pensamiento de Rousseau. Dice que se trata de la libertad del hombre miembro de la sociedad burguesa”, es decir, del “hombre remitido a su particular interés y a su albedrío particular, separado de la comunidad”.

Recordemos que Marx distingue entre el hombre como “citoyen” y como “burgués”. El primero sería el miembro de una sociedad democrática en la que se reconoce sobre el papel a todos y cada uno de sus miembros todos y cada uno de los derechos políticos y civiles. El segundo sería el hombre real, considerado en si mismo, con lo que es y tiene. Rousseau, según esta interpretación del marxismo, cuando habla de la igualdad o de la libertad del “citoyen” estaría pensando en la del “bourgeois”. Podrían estar influenciados por el mismísimo Hegel convencido de que “el hombre como burgués...es la concreción de la representación que se llama hombre” (Hegel *Filos del Derecho*, & 190).

Ahora bien, la sociedad burguesa esta caracterizada por una libertad que es la libertad de los productores que se substancia en libre iniciativa económica, que exige seguridad de la propiedad y que reclama libertad de asociación, opinión, culto etc. Es decir, es la libertad de una clase, la que posee.

De esta crítica marxista conviene retener dos elementos:

- primero, la reducción de justicia a libertad: la respuesta a la injusticia que suponen las desigualdades es la igualdad, pero una igualdad entendida como independencia, es decir, como libertad. Kant lo vió bien: “igualdad innata o sea independencia”. Reducción de la igualdad a la libertad.

- segundo, la igualdad moral que propicia el *Contrat Social* no es universal sino muy particular. Marx critica la igualdad burguesa por “abstracta” y por “particular”. Parecen términos contradictorios porque el idealismo nos ha llenado la cabeza con la idea de que sólo lo abstracto es universal. Pues no, el hombre abstracto es el que hace abstracción de sus vínculos con los demás; el que remite sólo a sí mismo: es lo que tiene. Dice Marx: la igualdad burguesa está fundada “no en lo que relaciona al hombre sino, por el contrario, en la separación del hombre para con el hombre. Es el derecho a la separación, el derecho del individuo segregado y remitido a si mismo”. Si la igualdad afecta al hombre que es lo que tiene, el que no tenga nada no será igual. Lo abstracto es particular.

El marxismo ha entendido que Rousseau no se agota en esa recepción democrático-liberal sino que su dimensión democrático-igualitaria (republicana) da mucho más de sí. Lo que queda por estrenar y desarrollar sería entonces la idea de una igualdad radical que no fuera obstáculo para un desarrollo diferenciado en función de los servicios que prestara cada cual a la comunidad en razón del mérito, talento etc. Esto sería nuevo porque en el *Contrat Social* sólo les es permitido este desarrollo a una clase ya que lo que busca expresamente Rousseau es un tipo de sociedad “que defienda y proteja con todas sus fuerza a las personas y a los bienes de cada asociado” (Della Volpe 38).

7. Pero no es eso lo que a mí más me interesa ahora.

Me interesa profundizar algo más en la reducción de la justicia a igualdad y de la igualdad a libertad.

Que un planteamiento responsable de la política, en una sociedad con desigualdades “morales y históricas”, sea la *isegoría*, un contrato en que todas las partes sean considerados iguales, me parece un fraude lógico.

Hay que reconocer a Rousseau la genialidad de ver bajo las desigualdades existentes una historia de injusticias. El *Discours* tiene un alcance epocal. Ahora bien, una respuesta política a la altura del *Discours* exigiría un proyecto político basado en la justicia, entendiendo por justicia hacerse cargo de las injusticias materiales. En Rousseau hay, sin

embargo, un peligroso corrimiento del término “desigualdad” que empieza significando riqueza ilegítima y acaba siendo asimetría en la decisión, de ahí que igualdad acabe siendo igualdad en la libertad. Se trueca justicia por igualdad o libertad, lo que de hecho supone un pasar página. Se canjea justicia por olvido. Habría que recordar aquí al Levinas que no ve el la igualdad ninguna fuente de moralidad porque esa igualdad solapa la cruda realidad del “pobre, el extranjero, la viuda y el huérfano”³.

Recordemos que la igualdad originaria no se ha disuelto al contacto con la sociedad civil. en un acto automático, sino que ha sido concienzudamente destruida por actos injustos que no merecen ninguna consideración específica en el *Contrat Social*.

El problema de Rousseau (y con él de todo el neocontractualismo moderno) es ese desliz del concepto de desigualdad que empieza siendo robo y acaba siendo dominación. Esa mutación altera la esencia del concepto de justicia que en vez de enfrentarse a las desigualdades materiales va a plantearse una estrategia de igualdad en la libertad contra la dominación.

8. Pues bien, una lectura materialista de la desigualdad moral es la que hace Hermann Cohen cuando traduce la negación de la igualdad natural por el hombre en términos de pobreza. La desigualdad

-no es sólo ni en primer lugar pérdida de independencia (dominación),

-sino que es pobreza . Y los sujetos de esa operación son hombres que se hacen ricos y otros, pobres. Desglosemos su significado:

a) La pobreza es el gran problema moral de la filosofía. “Los profetas y los psalmos”, dice Cohen, “tienen el convencimiento de que la pobreza representa el mayor sufrimiento del género humano...que la pobreza y no la muerte constituyen el auténtico enigma de la vida humana” Cohen 1988, 156).

La centralidad de la pobreza se explica porque es la forma extrema de sufrimiento injusto, de injusticia. Y esto ¿por qué? primero porque es gratuito, evitable; y segundo porque es invisible, es decir, es considerado in-significante, como si formara parte del paisaje. Como decía Nietzsche, frente al sufrimiento caben dos posturas: o el escándalo o la normalidad. O Dionisios o El Crucificado. Ocio ha optado por verlo como parte del paisaje. “Se sufre pero se aprende”, decía el Gran Wayomín...esa es nuestra mentalidad. Con esos dos ingredientes está garantizada la producción industrial (o histórica) del sufrimiento.

b) Es una categoría casi-metafísica. Digo “casi” porque es histórica y no substantiva; pero casi lo es porque es una constante en la condición humana. Si es casi metafísica, también la encontraremos en la política y debe ser tratada políticamente.

c) El pobre es el símbolo de la condición humana. “El pobre se convierte en el tipo ideal del hombre”, dice Cohen (Cohen 1988, 158). Si queremos entender al hombre “desigual” de la sociedad civil tenemos dos opciones:

- fijarnos en el hombre abstracto, en una idea abstracta de hombre, en el hombre ideal. Para Marx, siguiendo en esto a Hegel, ese hombre que hace abstracción de sus circunstancias, es el burgués, que es monadológico y va a lo suyo, es decir, no es un hombre universal. El burgués no puede ser modelo de la especie humana porque los individuos que la componen son, como dice el *Discours*, desiguales.

- o fijarnos en el pobre, que es un ser marginal y ciertamente particular.

¿Cómo se le ocurre decir a Cohen que este sujeto representa a la humanidad?

d) Porque el pobre no puede ser pensado monadológicamente sino en relación a los

³ Levinas: la moralidad no nace en la igualdad, sino en el hecho de que las exigencias infinitas, las de servir al pobre, al extranjero, a la viuda, y al huérfano, convergen en un punto del universo” Levinas (1998) *Ethique como philosophie première*, 260

demás, sobre todo a los ricos. El pobre no es alguien que tiene menos que el rico sino alguien al que se le ha desprovisto de lo suyo. Es un **Unter-Mensch** que remite al **Über-Mensch**. En sí mismo es una interpelación que espera una respuesta o que plantea la responsabilidad. Esa interpelación es muy exigente hasta el punto que es constitutiva de nuestra propia subjetividad. El Yo se constituye desde el Tu, dice Cohen mucho antes que Buber o Levinas.

Pero no es un Tu cualquiera: es aquel cuyo **Leid** nos interpela y de cuyo **Leid** tenemos que hacernos cargo.

Ese hacerse cargo del sufrimiento del otro se substancia en dos gestos:

-uno que llama **Mit-Leid** (com-pasión) que no un movimiento del Yo hacia el Otro, sino del Otro hacia el Mi (no es reflexivo sino interpelativo). En esa respuesta o responsabilidad el Yo deviene "prójimo" (**Mit-Mensch**), en el sentido neotestamentario.

-El otro gesto se llama **conversión**: la pobreza del otro desvela mi culpa. La asunción de esa culpa se traduce en **Um-Kehring** o conversión, esto es, abandono del lugar rico en el que me encuentro.

9. Decía antes que al considerar a la pobreza como categoría casi metafísica, debería afectar a la reflexión política.

La pobreza como injusticia no puede cristalizar en un *Contrat Social* basado en la *isegoría* por dos razones:

-así no se hace justicia a las desigualdades existentes (sólo se aprovecha de ellas su valor hermenéutico no su significación material)

-y nada impide que se perpetúen y reproduzcan (a no ser que realizáramos el ideal democrático de Rousseau: que fuéramos gobernados por la "volonté générale" cosa imposible ya que ésta es un constructo racional).

Lo que ofrece prácticamente la *isegoria* es la igualdad de oportunidades o una justicia procedimental que por definición no entra a considerar las miserias del mundo⁴. Las injusticias no pertenecen a la ética política.

Lo que queda por explorar es cómo representarse una política que quiera responder a las desigualdades presentes con justicia. Sospecho que para que injusticias pasadas puedan determinar la política presente hay que resolver el problema de la relación entre justicia presente y memoria, hay que aclarar la significación políticas de las injusticias pasadas. En Rousseau no hay memoria sólo una ficción literaria, un artefacto al servicio del presente. Esa ficción convierte el pasado histórico en un "estado natural" cuya función es explicar el carácter histórico de las desigualdades presentes, pero no le permite tomarse en serio las injusticias pasadas porque son una ficción. La ficción sustituye a la memoria.

Reyes Mate

⁴Escribe Habermas: "En vistas de las cuatro grandes vergüenzas político-morales que afectan a nuestra propia existencia: en vista del hambre y la miseria en el Tercer Mundo; en vista de la tortura y la continua violación de la dignidad humana en los "Estados de no-derecho"; en vista del creciente desempleo y de las disparidades en la distribución de la riqueza social en las naciones industrializadas de Occidente; en vista finalmente, del riesgo de autodestrucción que el armamento atómico representa para la vida en nuestro planeta: en vista de hechos tan provocadores como éstos, la concepción restrictiva que acabo de exponer acerca de lo que puede dar de sí una ética filosófica quizá resulte decepcionante; pero en todo caso también representa un aguijón: la filosofía no releva a nadie de su responsabilidad política". En J. Habermas Escritos sobre moralidad y eticidad (Paidós, Barcelona 1991, p. 131). Ver también H. Cohen o.c. 165, 19, 160.