

Rousseau: guerra, paz y libertad

Vera Waksman

Rousseau renuncia a escribir la segunda parte del *Contrato social*, aquella que habría tratado del derecho de gentes, del comercio, del derecho de la guerra y las conquistas, el derecho público, las ligas, las negociaciones, los tratados: cuestiones importantes que constituyen, según escribe en la Conclusión del *Contrato*, «un nuevo objeto, demasiado vasto para mi corta vista». Aun cuando resulte difícil creer que la vista de Rousseau fuera corta, lo cierto es que la segunda parte del texto, que debía mostrar el sostén del Estado en las relaciones exteriores, no fue publicada como tal. Con todo, el derecho de gentes, la guerra y la paz, el derecho de conquista o el cosmopolitismo, son problemas que están presentes en todos los escritos políticos de Rousseau, incluyendo, por supuesto, *Emilio* y más de un párrafo de las *Confesiones*. Los *Principios del derecho de la guerra* retoman algunos puntos ya tratados por Rousseau en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* pero presentan nuevos desarrollos respecto de la cuestión de la guerra en la filosofía política del autor. A continuación, proponemos, en un primer momento, un comentario de los *Principios* en el contexto de la filosofía política del autor para evaluar, luego, la posición de conjunto de Rousseau respecto de la cuestión de la paz

«No hay pues guerra general de hombre a hombre»

De esta contundente afirmación tomada de los *Principios* pueden derivarse dos problemas recurrentes de la filosofía política de Rousseau. En primer lugar, una

discusión con Hobbes que viene desde el segundo *Discurso* acerca de la naturaleza del hombre y de la condición natural del género humano. En segundo lugar, la negación de la guerra como relación entre personas particulares y su redefinición como relación de Estado a Estado, afirmación que se vuelve a encontrar en el primer libro del *Contrato social*, en la discusión con Grocio y Pufendorf acerca de la esclavitud. Hobbes y Grocio aparecen, entonces, como dos interlocutores centrales en este escrito.

Recordemos que en la primera parte del *Discurso sobre la desigualdad*, Rousseau le reprocha a Hobbes no tanto la descripción que hace de los hombres como seres egoístas y vanidosos sino el haber atribuido esas características a la naturaleza y no, como él cree que es el caso, a la vida social. Para desarmar el argumento de Hobbes, Rousseau propone un *primer* estado de naturaleza, que denomina «puro», «auténtico», en el que los hombres viven aislados unos de otros, desprovistos tanto de pasiones como de razón. Animados por el único principio del amor de sí, eventualmente moderado por la conmiseración o piedad, los individuos de la especie humana no presentan conductas violentas ni agresivas, por el contrario, son temerosos y pacíficos. En un segundo momento, cuando las diferentes contingencias de la autopreservación obligan a los hombres a generar lazos de dependencia mutua, se desarrollan la razón, el lenguaje y las pasiones, y en el marco de esas relaciones de hecho, azarasas e inestables, el amor de sí muta progresivamente en amor propio, pasión facticia, que genera enemistad y competencia.¹ Esta pasión inexistente en el primer estado da lugar, conforme avanza la socialización y la degradación de la especie, al tipo de hombre descrito por Hobbes. Esta objeción de Rousseau puede parecer menor, toda vez que hacia el final del *Discurso* termina concediendo al autor del *Leviatán* que los hombres llegan a ser tal como él los describe. Sin embargo, el argumento tiene su peso cuando se lo pone en el contexto más amplio de la antropología de Rousseau, tal como se desarrolla en *Emilio*, donde el tutor Jean-Jacques muestra de manera pormenorizada los caminos a recorrer para preservar el amor de sí o, mejor, para expandirlo de manera positiva a fin de evitar la concentración del amor propio. En términos políticos, pasar de una antropología negativa a una positiva permite,

1. En toda forma de socialización, también en la espontánea, el amor de sí requiere que el individuo pueda garantizar un lugar, una identidad no fluctuante desde la que pueda establecer relaciones con lo que lo rodea y ser reconocido por los demás. La imposibilidad de asegurar ese lugar en esa sociedad de hecho lleva al individuo a una empresa frustrante y destinada al fracaso. Si lo natural es que cada uno se dé preferencia a sí mismo, cuando las relaciones azarasas amenazan la propia identidad, el individuo la busca fuera de sí y procura lo imposible: que los otros le den preferencia a él en lugar de dársela a sí mismos. Eso es el amor propio, un amor de sí desvirtuado, mal entendido, no natural y, sobre todo, insaciable.

según entiende Rousseau, salir del corsé de la naturaleza humana cuya violencia hay que disciplinar para pensar la formación de un hombre libre a través de las instituciones del Estado. De este modo, Rousseau cree poder esperar más de los hombres, en la medida en que la naturaleza humana no es sino un haz de relaciones que las instituciones políticas pueden ir moldeando de acuerdo con una pasión no exclusiva o excluyente: «extendamos el *amor propio* a los otros seres y lo transformaremos en virtud», se lee en *Emilio*.² El punto de vista antropológico es, claro está, punto de vista político: qué puede la política, qué se espera de la vida social, qué forma de soberanía y de gobierno será posible proponer.

Este argumento no está ausente de los *Principios*: «el error de Hobbes y de los filósofos es confundir al hombre natural con los hombres que tienen ante sus ojos y transportar a un sistema a un ser que solo puede subsistir en otro» (p. 339). La idea de un derecho natural de cada uno sobre todas las cosas y de un consiguiente deseo de todas las cosas es, para Rousseau, inadecuada: la situación del primer estado de naturaleza, la única que tiene sentido recrear si se pretende razonar desde el derecho y no desde los hechos, es una situación de equilibrio entre los deseos y las necesidades, no hay por qué pensar que los hombres desean naturalmente más de lo que necesitan.³ La ruptura de ese equilibrio por la socialización y la progresiva concentración de las pasiones egoístas no anulan por completo eso que Rousseau llama las «inclinaciones naturales». Este es un argumento de peso en el planteo rousseauiano, porque permite ver que el principio del amor de sí sigue presente, a pesar de todo, en cualquier forma de vida social. Aquella imagen del dios Glauco completamente desfigurado que conserva su carácter divino reaparece aquí en ese principio que persiste a través de todas las perversiones del «estado de sociedad». Allí donde Hobbes podría sostener que solo gracias a la pacificación que el Leviatán impone entre los hombres es posible que afloren vínculos de afecto, Rousseau ve un resabio fundamental de una pasión inalterable: aquello que está inscripto en el corazón del hombre, única sede posible de una ley natural —que necesariamente ha de ser previa a la razón— sobrevive a todas las constricciones que la sociedad impone; de modo tal que, si

2. *Emile*, libro IV, OC III, p. 547. Subrayado nuestro. [Las obras de Rousseau se citan según la edición de las *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 5 tomos. Se indica el nombre del libro, el capítulo correspondiente (para facilitar la localización en otras ediciones), la edición OC seguida del número de tomo en números romanos y, por último, la página].

3. «Naturalmente el bienestar del hombre se limita a sus necesidades físicas: pues cuando su alma está sana y su cuerpo no sufre, ¿qué le falta para ser feliz según su constitución?», *Principios del derecho de la guerra*, p. 339. cf. también «La fuerza del hombre es a tal punto proporcional respecto de sus necesidades naturales y de su estado primitivo, que apenas cambia ese estado y aumentan sus necesidades, la asistencia de sus semejantes se le hace necesaria...», *Manuscrit de Genève*, cap. II, OC III, p. 281.

Hobbes estuviera en lo cierto, la hostilidad mutua reaparecería una y otra vez y «el odio a la humanidad corroería el corazón del hombre» (p. 338). En ese lugar, Rousseau ve, en cambio, la prueba de que la expansión del amor propio, es decir, el desarrollo positivo de esta pasión social, es posible: la enemistad de los hombres socializados no pudo evitar que los padres amen a sus hijos y que los hombres sufran frente a la muerte de sus seres queridos: el individuo sensible no es todavía un monstruo (*ibid.*).

Se reafirma así un primer punto: el estado natural del género humano es insoportable pero pacífico, el estado de naturaleza no es estado de guerra. El estado de guerra existe, pero nace del estado social, según rezaba el título tachado de uno de los fragmentos.⁴ Rousseau señala dos problemas ligados a esta concepción del estado de guerra de Hobbes: por un lado, la idea de una guerra de cada uno contra todos plantea una contradicción interna, por cuanto el deseo de apropiación ilimitada es «incompatible con el de destruir a todos sus semejantes». El hombre que describe Hobbes, vanidoso y en busca del reconocimiento, no puede prescindir de la mirada del otro, «¿qué hará con sus tesoros, quién consumirá sus provisiones, ante qué ojos desplegará su poder?» (p. 340). Por otro lado, la respuesta que sugiere Rousseau a esta pregunta resuelve la denunciada inconsistencia atribuyendo al argumento el propósito de justificar la servidumbre: el vencedor no mataría a todos, porque de nada le sirven las riquezas si no pueden ser comunicadas, sino que sometería a esclavitud a los vencidos, lo cual «cambia inmediatamente todo el asunto y puesto que ya no se trata de destruir, el estado de guerra es aniquilado» (p. 340). La hipótesis del estado de guerra generalizado se vincula, entonces, con la pretensión de «los partidarios del despotismo».⁵

Rousseau promete volver a tratar este punto, cosa que en este texto no hace. Si lo hace, en cambio, en el *Contrato social*, en el capítulo IV del libro I «De la esclavitud». El problema central de este capítulo, a pesar de su título, no atañe a los esclavos, cuestión que se acaba de tratar en el capítulo II,⁶ sino más bien a la posibilidad de pactar la propia servidumbre, es decir, se trata de la legitimidad o ilegitimidad de un pacto de sumisión. Detengámonos un momento en este texto central del primer libro del *Contrato*: después de dejar de lado cualquier funda-

4. Se trata de uno de los párrafos del apartado «Qué es el Estado de guerra», que comienza así: «Pero aun cuando fuera cierto que esa codicia ilimitada e indomable...» (p. 339). La expresión, como es conocido, aparece también en la segunda parte del segundo *Discurso*, cuando se muestra cómo «la sociedad naciente dejó lugar al más horrible estado de guerra», OC III, DOI, p. 176.

5. OC III, CS, I, V, p. 360.

6. Rousseau establece allí que la esclavitud no está justificada ni por la naturaleza ni por la fuerza: «Si hay esclavos por naturaleza [como pretendía Aristóteles tomando el efecto por la causa], es porque primero hubo esclavos *contra natura*», OC III, CS, I, IV, p. 353.

mento natural del cuerpo político («[p]uesto que ningún hombre tiene una autoridad natural sobre su semejante y puesto que la fuerza no produce ningún derecho»), Rousseau establece que la autoridad legítima solo puede basarse en las convenciones, pero eso supone cuestionar dos presuntos pactos propuestos, según entiende el autor, no por Hobbes sino por Grocio. El primero de ellos plantea que si un individuo puede *alienar* su libertad y entregarse a un amo que le garantice su subsistencia, del mismo modo, todo un pueblo puede entregarse a un rey a cambio de protección. Luego de objetar que los reyes garantizan su propia subsistencia antes que la de los súbditos, tanto respecto de los víveres como de la integridad física en la guerra, Rousseau opone un argumento lógico con el que pretende hacer ver que despojarse de la libertad equivale a anular la voluntad propia y privar, por eso mismo, de validez toda convención. En otras palabras, quien aliena su libertad no tiene con qué pactar legítimamente. En cuanto al segundo pacto que fundamenta el derecho de esclavitud, Rousseau lo remite a Grocio, pero la tesis se encuentra también en Hobbes, a quien se dirigía en los *Principios del derecho de la guerra*: «Grocio y los otros sacan de la guerra otro origen del presunto derecho de esclavitud. Como el vencedor tiene, según ellos, el derecho de matar al vencido, este puede recuperar su vida a expensas de su libertad».⁸ Definir las condiciones de una convención legítima significa para Rousseau conjurar toda forma de servidumbre voluntaria, ese es el problema fundamental del *Contrato* y el desacuerdo de fondo con Hobbes: la condición natural como estado de guerra convalida el despotismo porque pacta la seguridad a expensas de la libertad y porque legitima la servidumbre como forma del vínculo político. Por consiguiente, cuando Rousseau se propone refutar el estado de guerra y proporcionar una definición rigurosa del concepto de guerra no está teorizando sobre las relaciones externas de los Estados, sino sobre las condiciones mismas de la asociación política legítima.

«No hay guerra general de hombre a hombre», entonces. La guerra supone, en primer lugar, que «un ser dotado de razón esté convencido de que el cuidado de su conservación es incompatible no solo con el bienestar de otro sino también

7. OC III, CS, I, IV, p. 355.

8. *Ibid.*, p. 357. Es seguro que Rousseau leyó la versión francesa del *De Cive* de Hobbes, traducido del inglés por Samuel Sorbière en 1749. Puede estar refiriéndose en consecuencia al §1 del capítulo VIII «Del derecho de los señores sobre los siervos», en el que Hobbes escribe, al considerar los tres modos de tener dominio sobre otro: «El segundo modo se da si alguno, habiendo sido prisionero o vencido en la guerra, o desconfiando de sus fuerzas, promete al vencedor o al más fuerte que lo *servirá*, esto es, hará todo lo que le ordene para evitar la muerte. En este contrato, el beneficio que acepta el vencido o el inferior en fuerzas es sin duda la condonación de la vida, que pudo haberle sido quitada por el derecho de guerra en el estado natural de los hombres; y el bien que promete es servicio y obediencia», *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, Buenos Aires, Hydra, 2010, p. 214, trad. A. Rosler.

con su existencia» (p. 337). Si bien Hobbes podría estar de acuerdo con esta definición, el primer estado de naturaleza demostrado por Rousseau permite comprender que ese ser dotado de razón ya no es el hombre natural y que en aquel primer estado la existencia de otro no es nunca un obstáculo para la autopreservación. Esto último no tiene que ver con el hecho de que la naturaleza no es escasa para Rousseau, sino con la inestabilidad de ese estado pre-social, aun el que ya está corrompido y ha dejado de ser pacífico, en el que todo está «en un flujo continuo que cambia sin cesar las relaciones y los intereses» (p. 340).⁹ Por tanto, en segundo lugar, la guerra consiste en «la voluntad constante reflexionada y manifiesta de destruir a su enemigo» (p. 346), «un estado permanente que supone relaciones constantes», vuelve a decir un poco más adelante, constancia y reflexión que son ajenas a los vínculos solo interpersonales: esa permanencia solo es posible a través de la mediación de la institución, los hombres son soldados y están en guerra, solo después de ser ciudadanos, no antes. La guerra es, entonces, una relación entre Estados.

Estado de guerra, Estado y artificialidad

Hobbes y Rousseau coinciden en un punto: las relaciones entre los Estados pueden caracterizarse como un estado de guerra, esto es, «cuando dos enemigos declarados permanecen tranquilos y no realizan uno contra otro ningún acto ofensivo, pero su relación no cambia» (p. 338), las hostilidades pueden no estar presentes, y sin embargo no hay paz. Ahora bien, este acuerdo da lugar a un desacuerdo fundamental. Mientras que el autor del *Leviatán* entendía que el estado de guerra exterior era un mal menor comparado con la guerra de todos contra todos, para Rousseau la «condición mixta» en que se encuentran los hombres —viviendo por un lado, en el estado civil sometidos a las leyes y, por otro, «de pueblo a pueblo» en el estado de naturaleza—, constituye «el peor estado en el que pudiéramos encontrarnos», «sometidos a los inconvenientes de uno y otro sin encontrar seguridad en ninguno de los dos» (p. 336). La crítica más contundente al «horrible sistema de Hobbes» es probablemente esta: el *Leviatán* no termina con el estado de guerra, lo traslada puertas afuera y, con ello, amplifica la violencia. Esta «asociación parcial e imperfecta», ese «estado mixto», según se

9. En el mismo sentido, la mejor descripción de este aspecto del estado de naturaleza puede leerse en el capítulo II de la primera versión del *Contrato social* o *Manuscrito de Ginebra*: «como la existencia relativa de un hombre en el estado de naturaleza depende de otras mil relaciones que están en un flujo continuo, nunca puede estar seguro de ser el mismo durante dos instantes de su vida [...], nada es permanente salvo la miseria»

lee en *Emilio*, está en el origen de los dos mayores males que afectan a la humanidad, la guerra y la tiranía. Se ha hecho «demasiado o demasiado poco»,¹⁰ el mundo se organizó en Estados pero la manera que se encontró para regular la convivencia de los cuerpos artificiales es precaria: el derecho de gentes no corresponde a ninguna legalidad natural, no tiene posibilidad de recibir sanción alguna y solo se rige por el interés de cada Estado particular.¹¹ Al entrar en la asociación política los hombres perdieron independencia, pero esa independencia natural no desapareció, ahora se manifiesta en las relaciones interestatales.

Rousseau explica por qué el estado de guerra entre Estados es inevitable y la razón reside en la *naturaleza* de las cosas, en la *constitución* de los cuerpos políticos: «aunque cada uno en rigor alcance para su propia conservación, encontramos que sus relaciones mutuas son mucho más íntimas que las de los individuos» (p. 342). Rousseau lleva al extremo su argumento central, la guerra no es entre hombres sino entre Estados y razona desde sus principios. Desde allí, compara a los individuos como cuerpos naturales con los Estados como cuerpos artificiales. En primer lugar, los hombres pueden subsistir sin tener relación con sus semejantes (y aquí habría que poner particular énfasis en la idea de *semejante* como vínculo constituido con alguien de quien se espera reconocimiento), aun cuando sea como el animal «estúpido y limitado» al que se refería en el *Manuscrito de Ginebra*.¹² En segundo lugar, a los hombres corresponde por naturaleza una medida: son mortales, su tiempo es finito, así como sus facultades, su tamaño y su fuerza. Estas dos características se invierten en el caso de los cuerpos artificiales: los Estados no tienen ninguna medida fija y pueden expandirse sin límites definidos; su tamaño es, pues, relativo, y cada vez que un Estado crece, otro se achica. Si los hombres en su hipotética condición natural no dependen de otro para ser, porque el amor de sí es autosuficiente, no ocurre lo mismo con los Estados que, por su propia naturaleza artificial, se definen (en cuanto a su ser en el espacio, al menos) respecto de los otros. Hay un tercer aspecto que vale la pena mencionar y que se refiere a la unión en el caso del cuerpo humano y del cuerpo político. Rousseau entiende —a diferencia de Hobbes en este punto— que el Estado siempre es más débil que la suma de las fuerzas de los particulares: «por más que los ciudadanos se llamen miembros del Estado, no podrían estar unidos a él como los verdaderos miembros lo están al cuerpo» (p. 343). Esto es así porque, por una parte, la unión nunca es tan perfecta como para que la existencia

10. La expresión aparece en los *Principios* (p. 336) y en el libro V de *Emilio*, cuando se describe la educación política del discípulo. cf. *Emile*, OC IV, p. 848.

11. El segundo *Discurso* lo dice más claramente, el derecho de gentes consiste en algunas convenciones tácitas dispuestas para hacer posible el comercio, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, OC III, p. 178.

12. *Manuscrit de Genève*, OC III, p. 292.

separada sea inconcebible, y por otra, porque entre las partes hay un juego, un roce, que redundará en una pérdida de energía tal que «el hombre más débil tiene más fuerza para su propia conservación de lo que el Estado más robusto tiene para la suya» (p. 343). Rousseau añade a continuación, en los *Principios*, que «para que este Estado subsista es preciso que la vivacidad de las pasiones sustituya la de sus movimientos», resumiendo así en pocas palabras el complejo problema de las pasiones políticas. Si bien la unión del cuerpo político está dada por el pacto social, que compondrá la *razón pública*, las pasiones, que se dirigen al corazón y a la imaginación, contribuyen a cohesionar ese todo artificial que es preciso construir.¹³ Mientras los hombres individuales en el primer estado de naturaleza carecen de pasiones que den lugar a la hostilidad mutua, entre los cuerpos políticos la presencia de las mismas aumenta la intensidad de las disputas.¹⁴

A esto hay que añadir el proceso necesario descrito en el *Discurso sobre la desigualdad*, que con la misma lógica da cuenta de la apropiación de la tierra por parte de los particulares y de la expansión de la forma estatal hasta cubrir toda la superficie del mundo. A la división del trabajo y el cultivo de la tierra, le sigue de manera necesaria el reparto de la tierra y las reglas de justicia que regulan la propiedad privada. Este proceso conduce, como se sabe, a la división entre ricos y pobres y luego, al pacto propuesto por el rico, que es, en definitiva, el pacto que constituye el ordenamiento estatal vigente: «se ve fácilmente cómo el establecimiento de una sola sociedad volvió indispensable el de todas las otras [...] Al multiplicarse o extenderse rápidamente, las sociedades cubrieron pronto toda la superficie de la tierra».¹⁵ La propiedad privada genera una ola expansiva porque cambia las reglas de juego y el que no consigue jugar con las nuevas reglas, se queda fuera y se convierte en *supernumerario*.¹⁶ Parece evidente la relación que establece Rousseau entre la propiedad privada y el establecimiento del Estado: el ordenamiento jurídico-político está al servicio de garantizar la propiedad del

13. Para el rol de la imaginación como capacidad de hacer presente lo ausente, en este caso la unidad que no está dada pero que hay que lograr cf. Olivo-Poindron, I., «Du moi humain au moi commun: Rousseau lecteur de Pascal», *Les études philosophiques*, n° 4, 2010, pp. 557-595 y Baczkó, B., *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 1978, pp. 91-100.

14. «Como buen profeta, Rousseau comprendió que lo que mueve al cuerpo político no es la fría razón de Estado, sino las pasiones, de allí la ferocidad de las guerras [...] lo que hace del Estado, según la expresión de Nietzsche, el más frío de los monstruos fríos, no es la razón de Estado, sino el horror de pasiones que ninguna conmiseración logra atenuar», cf. Stanley Hoffmann, «Rousseau, la guerre et la paix», en AAVV, *Annales de philosophie politique* 5, Paris, PUF, 1965, p. 210.

15. *Discours sur l'inégalité*, OC III, p. 178.

16. «Cuando las heredades fueron creciendo en número o en extensión al punto de cubrir todo el suelo y tocarse unas a otras, los unos ya no pudieron agrandarse sino a expensas de los otros, y los supernumerarios, a quienes la debilidad o la indolencia habían impedido adquirir nada, se volvieron pobres sin haber perdido nada», *ibid.*, p. 175.

rico; no se trata, después de todo, de procesos paralelos sino de dos momentos de un solo proceso.

Ahora bien, y a riesgo de cometer una digresión, exploremos brevemente este problema ligado a la historia narrada en el *Discurso*. La posición de Rousseau respecto de la propiedad privada puede parecer ambigua. En efecto, después de denunciar enfáticamente los daños que provoca la propiedad privada en el célebre comienzo de la segunda parte del *Discurso sobre la desigualdad*, se lee en el *Discurso sobre la economía política*, también publicado en 1755: «el derecho de propiedad es el más sagrado de todos los derechos de los ciudadanos y, en algunos aspectos, más importante que la libertad misma»,¹⁷ y por dar solo un ejemplo más, en el *Contrato social* se propone como una de las ganancias del pacto para el hombre «la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee».¹⁸ El contraste no es contradicción: en el *Discurso* Rousseau narra una historia a fin de mostrar cómo se ha llegado a la desigualdad del presente. Un hito insoslayable en ese devenir es el reparto de la tierra, que consagra la desigualdad; dado que la extensión del globo terráqueo es limitada, la posesión del fondo de la tierra (y no solo de los frutos) inevitablemente genera desigualdad. Ahora bien, a lo largo de la historia hipotética de la humanidad que allí se narra, el autor da cuenta de una serie de adquisiciones respecto de las cuales no se retrocede. Esto queda muy claro en la segunda parte del *Discurso*, donde se expone el desarrollo del lenguaje, de la racionalidad, de la imaginación, y también de ciertos sentimientos como los que surgen en el marco de la familia, o ciertas valoraciones, como la belleza, que tienen lugar con los primeros intercambios sociales. Si, como se vio, a partir de la división del trabajo acontecida con la agricultura y la metalurgia, el devenir de los cambios se presenta como encadenado, porque de manera necesaria un momento conduce al otro, puede afirmarse que aun aquellos momentos que resultan del azar, sea este más o menos funesto, van constituyendo una serie, un desarrollo que no tiene vuelta atrás. Rousseau muestra una historia contingente, que podría haber sido de otra manera y que, incluso, puede llegar a ser de otro modo en el futuro. Lo que no parece posible es desandar el camino, volver atrás respecto de lo adquirido; esto es obvio en el caso del lenguaje, la razón o el amor: no se desaprende a hablar, una vez que se adquirió lenguaje. Menos evidente resulta esta lógica aplicada a la propiedad, pero bien puede pensarse el problema en estos términos. La propiedad, muestra el *Discurso*, no es una institución necesaria para la vida humana, pero una vez que los hombres aprenden a tener y cuidar de lo suyo, es preciso garantizar desde el Estado alguna forma de

17. *Discours sur l'économie politique*, III, OC III, p. 263.

18. *Du contrat social*, OC III, I, VIII, p. 364.

propiedad, sobre la tierra o sobre los frutos de la tierra. Y lo mismo puede decirse de la asociación política, aun cuando esta sea no solo imperfecta, sino también francamente injusta, «aunque las leyes de la justicia y de la igualdad no sean nada para quienes viven a la vez en la libertad del estado de naturaleza y sometidos a las necesidades del estado social», la única posibilidad de remediar esta situación es «por medio de nuevas asociaciones, [corregir], si se puede, el defecto de la asociación general».¹⁹ Esto significa que la propiedad privada y el Estado son un punto de no retorno para Rousseau: resultado contingente pero adquisición irrenunciable.

Así las cosas, volviendo a nuestro asunto, el estado de guerra es inevitable y, como se ve, no deriva de la naturaleza de los individuos sino del modo de ser de los cuerpos políticos, los cuales resultan de las precauciones que han tomado los hombres en procura de la paz. La guerra es, en consecuencia, una relación (irreductible) de Estado a Estado, en la cual, como se dijo, la existencia de uno es incompatible con el bienestar del otro. La guerra ataca el corazón del Estado cuya existencia hay que destruir, ataca por tanto el pacto social, el alma de la soberanía. En otras palabras, tal como afirma el autor, se podría matar al Estado sin que muriese un solo hombre. ¿Hay alguna salida a esta situación? ¿Cuál es la propuesta de Rousseau? ¿Cuáles son las posibilidades de una paz internacional para un autor que afirma que «todo patriota es duro con los extranjeros» y que advierte que hay que desconfiar «de esos cosmopolitas que van a buscar lejos, en sus libros, deberes que desdeñan cumplir en torno a ellos»?²⁰ ¿En qué medida la soberanía y el patriotismo son compatibles con los proyectos de paz, forzosamente cosmopolitas?

Cosmopolitismo, patriotismo y soberanía de la voluntad general

Para intentar responder a estas preguntas debemos tener en cuenta distintos elementos. Será importante, en primer lugar, volver sobre el intento de Rousseau de delimitar un sentido legítimo de la guerra. En segundo lugar, habrá que matizar la oposición que acabamos de establecer entre el cosmopolitismo y el patriotismo, para caracterizar el sentido de esta última pasión, vital para el cuerpo político, en el marco de los proyectos de paz, como el del Abate de Saint-Pierre, que Rousseau publica bajo la forma de un *Extracto* y sobre el que pronuncia un *Juicio*, aunque solo publicado de manera póstuma. Por último, teniendo en

19. *Manuscrit de Genève*, OC III, p. 288.

20. *Emile*, OC IV, libro I, p. 248-9.

cuenta la posición de Rousseau sobre las conquistas y las situaciones concretas de invasión de un Estado a otro, como en el caso de Polonia, propondremos una respuesta posible de Rousseau, en estrecha conexión con su concepción de la soberanía de la voluntad general.

a) *El derecho de la guerra*

Un primer elemento a tener en cuenta es la delimitación de la guerra y lo que traducimos como *bandidaje* [*brigandage*]. En su afán de establecer qué puede volver legítima la guerra, Rousseau deja en claro que el problema no es determinar las ventajas de la misma, lo que sería una observación empírica, sino su legitimidad.

La tierra, el dinero, los hombres, todos los despojos de los que es posible apropiarse llegan a ser así los principales objetos de las hostilidades recíprocas y como esa baja avidez cambia de manera insensible las ideas de las cosas, la guerra termina degenerando en bandidaje y poco a poco se pasa de ser enemigos y guerreros a ser tiranos y ladrones (p. 346).

¿Dónde está el límite? El punto de partida es la necesidad de proteger la vida de un Estado atacando la vida de otro que lo amenaza. Lo que mantiene vivo al Estado es el pacto social, «escrito en la voluntad general», pero ante la dificultad de ese ataque, las hostilidades se dirigen a todo lo que pueda debilitar el cuerpo político y alterar su bienestar. En los hechos, el límite *degenera* fácilmente, porque los medios de los que se parte no son del todo ilegítimos.²¹ Es preciso considerar el asunto desde el punto de vista de los principios y Rousseau responde aquí de frente a los argumentos de Grocio y Pufendorf, quienes ven las acciones evocadas por Rousseau como autorizadas por el derecho de gentes, ya sea dañar al enemigo desarmado o apropiarse de sus bienes.²² En términos de Rousseau, esto equivale a

21. Cf. Bachofen, B., «Les raisons de la guerre, la raison dans la guerre», en Rousseau, J.-J., *Principes du droit de la guerre. Ecrits sur la paix perpétuelle*, Paris, Vrin, 2008, p. 180-181.

22. En el libro III del *Droit de la guerre et de la paix*, Grocio dedica varios capítulos (del I al VI, este último tiene como título «Del derecho de apropiarse de lo que ha sido tomado al enemigo»), a lo que permite en cuanto al trato a los enemigos el derecho de gentes, luego dedica los capítulos siguientes al derecho sobre los prisioneros de guerra y el derecho de soberanía por la conquista. En el mismo sentido, y en continuidad con Grocio, Pufendorf, en *Le droit de la nature et des gens*, libro VIII, cap. VI se ocupa del «Derecho de la guerra», allí se puede leer en el §XVII, por ejemplo: «En una guerra justa, se adquiere por derecho natural, y se puede conservar a conciencia, cosas que se han tomado del enemigo, lo que se nos debe o el equivalente [...] Así, cuando la confianza que el enemigo tenía en sus fuerzas lo llevó a hacernos daño o a insultarnos, después de haberlo vencido, bien se puede debilitarlo o despojarlo de sus riquezas [...] Según las costumbres recibidas de los pueblos, quienquiera hace la guerra dentro de las formas y con autoridad pública, se vuelve amo absoluto y sin restricción de todo lo que puede tomar del enemigo, aun cuando el valor del botín exceda con mucho las pretensiones que fueron objeto de la disputa y el daño o los gastos de la guerra».

particularizar la contienda, a caer una vez más en el conflicto privado, sin mediación y característico de las relaciones interpersonales. La legitimidad de la guerra no puede pensarse fuera del marco de la legitimidad del Estado y de la soberanía de la voluntad general, porque lo que está en juego en la disputa bélica es la soberanía y porque la guerra no es un capricho del príncipe sino un asunto de Estado. Rousseau parece estar delineando aquí, en la distinción entre lo público y lo privado respecto de la guerra, una relación entre los modos de ser, de regirse, de los Estados y la posibilidad de la paz. En efecto, a fin de cuentas todo depende de si el Príncipe está sometido a las leyes o por encima de ellas, esto es si «vive en el puro estado de naturaleza y no debe dar cuenta ni a los súbditos ni a nadie de ninguna de sus acciones» (p. 341); o lo que es lo mismo, si el poder ejecutivo es soberano o está sometido a la soberanía de la voluntad general. Declarar la guerra o hacer la paz, establece Rousseau en el *Contrato social*, no son actos de soberanía «puesto que cada uno de estos actos no es una ley sino solamente una aplicación de la ley, un acto particular que determina el caso de la ley»,²³ pero esos casos particulares están sometidos a la generalidad de la voluntad que legisla sobre el interés común y no a la voluntad de un individuo particular.

b) *Patriotismo y cosmopolitismo*

¿Por qué introducir en este punto la cuestión del patriotismo y el cosmopolitismo? Según se ve hasta ahora, el estado de guerra entre los Estados es irreducible. Aun cuando no surja del texto de los *Principios* una respuesta a la cuestión de la paz, debemos intentar reponer el punto de vista de Rousseau al respecto. Lo primero que aparece, sin embargo, es una posición ambivalente ante el cosmopolitismo como noción tendiente a superar la división interestatal, y por otro lado, una exigencia de patriotismo hacia dentro del cuerpo político como pasión cívica fundamental. Rousseau no solo estaría bosquejando un «sistema mixto» de orden civil dentro del Estado y estado de naturaleza fuera de él, situación que según su propia concepción provoca el más nefasto desgarramiento moral,²⁴ sino que estaría además llevando al extremo la condición natural externa al rechazar las posiciones cosmopolitas e incentivar el amor a la patria.

Exploremos brevemente esta hipótesis. Es cierto que Rousseau critica, e ironiza, respecto del cosmopolitismo. En la primera versión del *Contrato social* se refiere a

23. *Du Contrat social* II, 2, OC III, p. 370.

24. La posibilidad de autonomía que se da en el orden interno, donde el ciudadano puede esperar que la ley que se ha dado por la voluntad general y la fuerza se unan, no existe en el plano internacional por la fragmentación de las soberanías. Inclusive para el ciudadano del Estado del *Contrato social* no sería posible la acción moral más allá de los límites del Estado. Cf. Hoffmann, S., *op.cit.*, p. 211.

«esos presuntos cosmopolitas que justificando su amor por la patria por medio de su amor por el género humano, se precian de amar a todo el mundo para tener el derecho de no amar a nadie»,²⁵ y en el mismo tono en *Emilio* insta al lector a desconfiar de «aquel filósofo [que] ama a los tártaros para estar dispensado de amar a sus vecinos».²⁶ En la opción que se plantea al comienzo de *Emilio*, educar al hombre o al ciudadano, el cosmopolitismo parece inclinar del lado del hombre, como si se pudiera ser hombre antes de ser ciudadano.²⁷ La crítica de Rousseau se dirige a esta suerte de optimismo ilustrado que juzga políticamente ingenuo, cuando no pernicioso;²⁸ por su parte, promueve un compromiso con la pertenencia al cuerpo político y toda extensión más allá de las fronteras debe partir de fronteras adentro. No hay ciudadanos del mundo que no sean antes ciudadanos de su patria.

Sin embargo, la ponderación del cosmopolitismo tiene también un aspecto positivo. En efecto, además de la ironía, el cosmopolitismo suscita admiración. En el *Discurso sobre la desigualdad*, al mostrar que una vez que el derecho civil se instala como regla, la ley de naturaleza solo tiene lugar entre las sociedades bajo el nombre de Derecho de gentes, convenciones que es necesario establecer para compensar la pérdida de la conmiseración natural que, en este punto de la historia «solo reside en algunas grandes almas cosmopolitas que trasponen las barreras imaginarias que separan a los pueblos y que, siguiendo el ejemplo del ser soberano que las ha creado, abrazan a todo el género humano con su benevolencia».²⁹ El cosmopolitismo es un ideal noble, pero solo los grandes hombres pueden alcanzarlo en un sentido auténtico. Para la mayoría, en cambio, las fronteras no son imaginarias y solo dentro de esas fronteras se construye la pertenencia a un todo que da sentido a la vida del individuo. En un sentido análogo, la educación cívica, el apego a la ley, supone una educación de las emociones y la imaginación por medio de instituciones, es privilegio de hombres excepcionales como Sócrates ser capaces de «adquirir la virtud por la razón»,³⁰ de comprender la conducta virtuosa por los principios mientras que la mayoría de los hombres aprende antes el qué que el porqué.³¹

25. *Manuscrit de Genève*, OC III, p. 287.

26. *Emile*, I, OC IV, p. 249.

27. «solo llegamos a ser hombres después de haber sido ciudadanos», *Manuscrit de Genève*, OC III, p. 287.

28. «Los cosmopolitas fueron legión en el siglo XVIII : Grimm, Galiani, Ligne, Caraccioli, eran cosmopolitas, pero ellos no lo eran por pesimismo escéptico, sino por el contrario, por generosidad optimista», cf. Suratteau, Jean-René, «Cosmopolitisme et patriotisme au siècle des Lumières», en *Annales historiques de la Révolution française*, n°253, 1983, p. 381.

29. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, OC III, p. 178.

30. *Ibid.*, p. 156.

31. Entendemos que Rousseau podría, en este punto, coincidir con Aristóteles cuando escribe: «Para ser capaz de ser un competente discípulo de las cosas buenas y justas y, en suma, de la política, es menester que haya sido bien conducido por sus costumbres. Pues el punto de partida es el qué, y si

En el proyecto de un Estado legítimo, en consecuencia, la educación pública es «el quehacer más importante del Estado»³² y un componente esencial de esa educación es el patriotismo. El objetivo de la educación es el amor a la patria, que se manifiesta en el amor a las leyes. Lo que se llama *patria*, entonces, «no es simplemente el lugar, no son simplemente las cosas, el objeto de ese amor está más cerca de nosotros», escribe Rousseau en uno de los textos de los llamados *Fragmentos políticos*.³³ En una carta al coronel Pictet, que el editor Derathé vincula con este fragmento, el concepto queda más claro: «Ni las murallas ni los hombres son quienes hacen la patria: son las leyes, los hábitos, las costumbres, el gobierno, la constitución, la manera de ser que resulta de todo ello. La patria está en las relaciones del Estado con sus miembros; cuando estas relaciones cambian, la patria se desvanece».³⁴ La patria no refiere a ningún apego territorial ni nacional, tiene que ver con las instituciones políticas y el apego a la ley dado por la voluntad general. El patriotismo es lo que enseña a los ciudadanos a verse a sí mismos «por medio de sus relaciones con el cuerpo del Estado y a no percibir, por así decir, su propia existencia, sino como parte de la de aquel».³⁵ Por otro lado, como educación de las pasiones públicas, tiene el sentido de la extensión del amor de sí al cuerpo político: el patriotismo es al cuerpo político lo que el amor de sí es al individuo. Por eso, podría pensarse que provee aquel límite que Rousseau reconoce en los cuerpos humanos y que está ausente en los cuerpos políticos, dando de este modo un límite natural a la expansión del amor de sí, porque ser parte de un cuerpo político exige para Rousseau la limitación de la preferencia amorosa y «todo patriota es recio con los extranjeros», como advierte *Emilio*. El patriotismo impone límites, porque, entre otras cosas prepara a los ciudadanos para la defensa del Estado, es decir, para la guerra; vale, por tanto, dentro de una comunidad, pero no equivale a una pasión odiosa derivada del amor propio.

La educación pública es una educación de las pasiones cívicas, pero en los *Principios del derecho de la guerra* Rousseau no solo atribuye pasiones a los ciudadanos sino también al cuerpo político:

Mil escritores se han atrevido a decir que el cuerpo político no tiene pasiones y que la única razón de Estado es la razón misma. Como si no se viera por el contrario que la esencia de la sociedad

esto está suficientemente claro no habrá ninguna necesidad del porqué», *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos, 2000, trad. J. Pallí Bonnet, 1095 b.

32. *Discours sur l'économie politique*, OC III, p. 261. Según las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, la educación es «el artículo importante» al que dedica todo el capítulo IV, cf. *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, OC III, p. 966.

33. *Fragments politiques* IX. [De la patrie], OC III, p. 536.

34. *A Pictet*, 1º de marzo de 1764, citado por Derathé en OC III, nota 1 de p. 536, p. 1535.

35. *Discours sur l'économie politique*, OC III, p. 259.

consiste en la actividad de sus miembros y que un Estado sin movimiento no sería más que un cuerpo muerto [...] De modo que, para que ese Estado subsista, es necesario que la vivacidad de sus pasiones supla la de sus movimientos y que su voluntad se anime en la misma medida en que se debilita su poder. (p. 343)

Esas pasiones que hacen vivir al Estado, son también las que están en el origen de los «choques» violentos que anuncia Rousseau en el mismo texto. El patriotismo que promueve está exento de nacionalismo,³⁶ es expansión del amor de sí del cuerpo político dentro de las fronteras y no incita a la expansión ni al enfrentamiento, se trata, entonces, de un patriotismo *no odioso*. Con todo, no se le escapa al autor que la vertiente *odiosa* de esa pasión es una posibilidad bastante cercana. Así como el patriotismo se opone al cosmopolitismo, del mismo modo, se opone a la *humanidad*. Las críticas de Rousseau al Cristianismo, como religión favorable a la «Sociedad humana en general»³⁷ pero incapaz de promover el lazo social dentro de las sociedades particulares, es bien conocido.³⁸ Las sociedades políticas son sociedades particulares y como todas las instituciones humanas «están fundadas en las pasiones de los hombres y se conservan por ellas»;³⁹ son las pasiones las que dan fuerza al lazo social y, por esa misma razón, es imposible hacer compatibles las virtudes del patriotismo y la humanidad: «no se puede dar dos objetos a la misma pasión».⁴⁰ Por tanto, se comprende que el patriotismo *no debe ser odioso*, precisamente porque *puede* llegar a serlo; de ahí la insistencia en distinguir el plano religioso, generador de fanatismo, y el plano político, en el que la guerra debe atacar la soberanía, y no constituir relaciones de odio entre los individuos.⁴¹ El rechazo del cosmopolitismo y la defensa del patriotismo se apoyan, en consecuencia, en una posición realista de Rousseau, que entiende que el estado de guerra interestatal corresponde a la naturaleza misma de los Estados. Ese estado es, por lo tanto, insuperable. Lo que puede moderarse, sin embargo, es la violencia de los choques, pero esto requiere mirar el cuerpo político hacia adentro.

36. Cf. Derathé, OC III, p. 1535 nota 1.

37. Cf. «Lettre à Ustéri. 18/7/1763», en Rousseau, J.-J., *Lettres philosophiques*, Paris, Vrin, 1974, ed. H. Gouhier, p. 111.

38. Cf. *Du Contrat social*, IV, cap. VIII, «El Cristianismo es una religión solo espiritual, ocupada únicamente de las cosas del Cielo: la patria del cristiano no es de este mundo [...] Si el Estado es floreciente, apenas se atreve a gozar de la felicidad pública, teme enorgullecerse de la gloria de su país», OC III, p. 466.

39. *Lettres écrites de la montagne*, I, OC III, p. 704.

40. *Ibid.*, p. 706 en nota.

41. Cf. Guénard, F., «Puissance et amour de soi», en Rousseau, J.-J., *Principes du droit de la guerre. Ecrits sur la paix perpétuelle*, Paris, Vrin, 2008, p. 223.

c) *Soberanía, voluntad general y paz*

¿Es posible, entonces, sacar alguna conclusión en cuanto a las perspectivas de paz? Aun cuando sea difícil establecer la contribución exacta de Rousseau al texto mismo del *Extracto del Proyecto de paz perpetua* del Abate de Saint-Pierre,⁴² hay al menos dos testimonios que permiten evaluar su posición respecto de un tal proyecto: el *Juicio*, publicado póstumamente, y una página del libro V de *Emilio* en la que Jean-Jacques se pronuncia de este modo sobre el plan del Abate:

«El abate de St. Pierre había propuesto una asociación de todos los Estados de Europa para mantener entre ellos una paz perpetua. ¿Era practicable esa asociación? Y suponiendo que se hubiera establecido ¿podía presumirse que habría durado?»⁴³

Saint-Pierre proponía tomar como punto de partida el hecho de que en Europa existe una sociedad real, imperfecta, que es necesario perfeccionar por medio de la razón; perfeccionamiento que es factible porque «todos los miembros podrían extraer su felicidad de lo que actualmente constituye su miseria»⁴⁴ y hacer del estado de guerra presente, un estado de paz. Diversos factores contribuyen a cimentar esa unidad: las naciones europeas surgieron de un mismo imperio, en el que compartían una unidad jurídica y a partir del cual, gracias al cristianismo, compartieron una unidad religiosa. Como es evidente, esa sociedad real no fue capaz de superar los conflictos y las guerras. El proyecto propone entonces cinco artículos a través de los cuales se constituye la confederación. Rousseau resume en *Emilio* la objeción central que formula en el *Juicio*: las ventajas de la confederación están fuera de duda, no así su factibilidad, la posibilidad misma de su realización. Estos impedimentos pueden resumirse en dos preguntas: quién firmaría y cuándo. La primera pregunta exige evaluar la autoridad que decide en el Estado. La monarquía tiene dos únicos objetivos, «extender su dominación hacia afuera y hacerla más absoluta hacia adentro».⁴⁵ En otras palabras, hay una relación demasiado estrecha entre, por un lado, la guerra y las conquistas y, por otro, el despotismo.⁴⁶ No habría por tanto *quién* firme, porque ningún monarca estaría dispuesto a sacrificar los recursos que le da la guerra. Por otro lado, tampoco

42. Cf. sobre este problema Spector, C., «Le *Projet de paix perpétuelle* de Saint-Pierre à Rousseau», en Rousseau, J.-J., *Principes du droit de la guerre*, op. cit., pp. 229-294.

43. *Emile*, OC IV, p. 848.

44. Cf. «Extrait du *Projet de paix perpétuelle*», en Rousseau, J.-J., *Principes du droit de la guerre*, op. cit., pp. 98-99.

45. «*Jugement sur la paix perpétuelle*», op. cit., p. 118.

46. La monarquía podría ser una forma de gobierno legítima si y solo si el Príncipe fuera un magistrado a cargo del poder ejecutivo y la soberanía estuviera en manos de la voluntad general. Cuando evalúa la consideración de St. Pierre sobre los monarcas europeos, Rousseau no ve la sociedad real

sería factible encontrar un momento oportuno para firmar, pues eso requeriría un acuerdo de sabiduría y un concurso de intereses altamente improbable: «Aunque el proyecto fuera muy sabio, los medios para ejecutarlo dejaban ver la simplicidad del autor», sentencia Rousseau.⁴⁷ Pensar la paz requiere, a fin de cuentas, pensar la soberanía, esto es, la voluntad general. Solo la soberanía popular puede proteger de la ambición de los príncipes capaces de iniciar una guerra en la que no morirán sus propios hijos sino los de otros.

Rousseau desconfía tanto del *equilibrio europeo*, que no puede terminar con la inestabilidad del estado de guerra, como de un proyecto de confederación que no tome en cuenta la forma de soberanía de los Estados. Recordemos, además, que Rousseau reconoce un derecho de la guerra, porque la naturaleza de la misma implica reglas formales (declaración, condición de los combatientes y todo lo que permite diferenciar la guerra del bandidaje) y reconoce también la naturaleza expansiva de los Estados, como cuerpos relativos. Aun cuando sea inevitable admitir que Rousseau no propone una solución que permita superar de manera duradera la «contradicción fundamental» o «condición mixta»,⁴⁸ de orden civil dentro del Estado y estado de guerra internacional, es posible establecer al menos algunos puntos tendientes a la reducción del conflicto. Podría pensarse en este punto que la reflexión de Rousseau en torno a la guerra tiene un tono *negativo*, entendiendo lo *negativo* a la manera de la educación propuesta en *Emilio* o del «dogma negativo» de la intolerancia en la religión civil: la acción negativa (como la capacidad preventiva del Legislador) trata de evitar que nazcan los vicios, evitar que surja el mal, en lugar de actuar para combatirlos. Más aún, en *Emilio*, luego de la educación negativa, la educación de las pasiones propuesta por el tutor apunta a que el niño aprenda a expandir su amor de sí mismo para evitar que se transforme en amor propio egoísta. Para lograrlo, lo más importante es que el niño conozca su lugar, afiance una identidad como un sitio desde el cual establecer relaciones con lo que lo rodea y los que lo rodean, de manera de no ser presa de la mirada del otro. La relación con los otros es fundamental, pero es más fundamental no perder el lugar propio, como sede desde donde parten todas las relaciones. Evitar la guerra, entonces, como primera acción negativa y, en paralelo, fundar el lugar propio, en el caso del Estado, las relaciones internas del Estado, el derecho político, desde el cual podrán establecerse relaciones hacia afuera.

que ve el abate, sino más bien que «los príncipes conquistadores hacen la guerra por lo menos tanto a sus súbditos como a sus enemigos», *ibid.*, p. 119.

47. *Ibid.*, p. 121.

48. «La filosofía política de Rousseau no se propone ofrecer una solución que permita la superación definitiva [de aquel estado mixto]», cf. Silvestrini, G., «Guerra, diritto e politica in Rousseau», en *Filosofia Politica*, XXVI, n°2, agosto 2012, p. 197.

Evitar la guerra significa hacer de la guerra, llegado el caso, un elemento de defensa y no de conquista. En la Dedicatoria del segundo *Discurso*, Rousseau expresa el deseo de «una Patria, apartada por una feliz impotencia del feroz amor de las conquistas y, por una posición todavía más feliz, protegida del temor de llegar a ser ella misma la conquista de otro Estado». Ni conquistadora ni conquistada. Pero, se podría objetar, si la naturaleza de los Estados es relativa y la expansión, por eso mismo, una tendencia inevitable, ¿por qué sería «feliz» la impotencia del Estado que no aspirara a conquistar? La soberanía, es preciso recordar, no se mide por el alcance territorial. Rousseau es taxativo en este sentido: en primer lugar, las consideraciones sobre «El pueblo» en el *Contrato social* indican que lo importante no es la extensión de un Estado, sino la proporción entre el territorio y la población, la fuerza de un Estado no se mide por su extensión, «son los hombres los que hacen el Estado».⁴⁹ El único signo indudable, a juicio del autor, de la prosperidad y el vigor de un Estado es el aumento de la población y no el lugar que ocupa en el espacio;⁵⁰ las conquistas no redundan en una mayor salud estatal. Esto se confirma, en segundo lugar, en el texto de los *Principios*, en el que se establece que el objetivo de la guerra es atacar lo que constituye la unidad del Estado, el contrato social, único modo de disolver la soberanía. En este sentido —digámoslo una vez más— hay que entender la pasión del patriotismo, pasión que ocupa un lugar muy importante en las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, nación rodeada de potencias bélicas dispuestas a atacar: nada de tropas regulares, dirá Rousseau, nada de milicia profesional, los verdaderos defensores del Estado deben ser sus propios miembros. Se trata de establecer la República en el corazón de los polacos, para que subsista allí a pesar de todos los esfuerzos de sus opresores. A este aspecto hay que sumar la intención pragmática de fomentar, con el mismo objetivo, gobiernos federativos entre los pequeños Estados a fin de establecer asociaciones defensivas.⁵¹

Si el horizonte del estado de guerra internacional es insuperable, la única manera de mitigar la violencia de las relaciones es que, en cada Estado, la ley dirija

49. Cf. *Du Contrat social* I, X, OC III, p. 389, y en el capítulo anterior: «En general, un Estado pequeño es proporcionalmente más fuerte que uno grande», *ibid.* p. 387. En la *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, Rousseau considera la extensión como un «Vicio radical», según el título del capítulo V, en el que se lee: «¡Grandeza de las Naciones! ¡Extensión de los Estados! Primera y principal fuente de desgracias del género humano y sobre todo de las innúmeras calamidades que azotan y destruyen a los pueblos civilizados», cf. OC III, p. 970.

50. A tal punto separa Rousseau el crecimiento poblacional de la conquista territorial que aclara que no se trata de la incorporación de nuevos miembros sino de la multiplicación de los propios: «el gobierno bajo el cual, sin medios ajenos, sin naturalizaciones, sin colonias, los ciudadanos pueblan [el territorio] y se multiplican más, es infaliblemente el mejor», *Du Contrat social*, III, IX, p. 420.

51. *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, cap. III, OC III, p. 959 y cap. V, p. 971.

a la fuerza, esto es, que el gobierno se someta a la voluntad general. ¿Significa esto, como sugiere Stanley Hoffmann, que la propuesta de Rousseau es ideal y utópica?⁵² Hoffmann propone que la respuesta del autor del *Contrato social* a la cuestión de la guerra consiste en cubrir la tierra de «pequeñas repúblicas capaces de bastarse a sí mismas dotadas de un orgullo cívico pero no de vanidad nacional, equipadas de milicias solo defensivas».⁵³ Si algo así llegara a ocurrir, el mundo estaría inmediatamente en paz. Si bien es posible comprender la posición de Rousseau de esta manera, coincidente por lo demás, con la imagen extendida del ginebrino como un autor que solo preconiza la transparencia en las relaciones sociales dentro de pequeñas repúblicas, también es posible cuestionar el sentido *utópico* de la propuesta. Por un lado, Hoffmann realiza una operación que puede cuestionarse y que consiste en trazar una analogía entre el estado de naturaleza de los hombres y de los Estados: así como los hombres gozan de una autarquía o independencia en ese estado primigenio, los Estados deben aspirar a gozar también de esa autosuficiencia, que no equivale al aislamiento, pero sí a no necesitar nada de otro. Sin embargo, está claro en los *Principios* que esa analogía no es válida, por las características de los cuerpos naturales y las de los cuerpos artificiales: Rousseau no pretende la autosuficiencia de los Estados —eso sí sería utópico o, sencillamente, imposible—, a pesar de que entienda que los intercambios comerciales son fuentes potenciales de conflicto. Por otro lado, tiene clara conciencia de las condiciones reales de los Estados europeos a los que se está refiriendo, lo cual no significa, va de suyo, que establezca el derecho a partir de los hechos; su modo de argumentar es, por el contrario, «examinar los hechos por el derecho»,⁵⁴ dicho de otro modo, establecer las relaciones necesarias dentro y fuera de los Estados para la paz interestatal. El orden de los principios no es equivalente a la utopía: Rousseau no sueña con un estado de cosas imposible, plantea antes bien las condiciones desde las cuales pensar las relaciones entre los Estados. Si bien, en lo que hace a las cuestiones interestatales, habría que admitir que los problemas aparecen planteados con más claridad que las soluciones

La sombra de Hobbes acompaña la reflexión desde el principio hasta el fin: cuando este cree pacificar estableciendo el orden, Rousseau le responde que el sistema mixto que genera es peor que el estado de naturaleza. El orden hacia adentro y el desorden hacia afuera no dan paz, dan guerra y el miedo a la muerte violenta persiste, porque los reyes disponen de la vida de sus súbditos como si

52. Hoffmann, S., «Rousseau on war and peace», *The American Political Science Review*, vol.57, n°2, 1963, p. 330.

53. *Ibid*, p. 329.

54. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, OC III, p. 182.

fueran su propiedad. En consecuencia, los lazos de obediencia pueden generar orden, pero no paz. La soberanía de la voluntad general procura un orden de libertad, condición indispensable para la pasión necesaria del patriotismo, como amor de sí del cuerpo político: este es amor a la ley y, por tanto, a la autonomía como forma de la libertad. Los *Principios del derecho de la guerra* quedaron inconclusos, o integrados en la reflexión sobre los principios políticos. La reflexión de Rousseau sobre la guerra no se aleja de su reflexión sobre las condiciones de la libertad dentro del Estado. Tal vez su interés más profundo no sea la paz perpetua, sino las maneras de regular y de evitar la guerra, porque «lo que hace verdaderamente prosperar a la especie no es tanto la paz cuanto la libertad».⁵⁵

Universidad Nacional de La Plata

55. *Du Contrat social*, III, IX, p. 420 en nota.