

# ROUSSEAU Y HEGEL Y LA TEORÍA POLÍTICA BURGUESA

Carlos María Pérez\*  
José María Kleywegt\*\*

## RESUMO

*Este trabajo pretende discutir las contradicciones en los postulados políticos-filosóficos que sustentan Rousseau y Hegel con relación a las bases conceptuales que dieron sustentación a la teoría política burguesa. Tanto Rousseau como Hegel colocan en jaque, desde nuestro punto de vista, tanto la función de la propiedad privada cuanto del Estado que son pilares de la dominación burguesa.*

**PALAVRAS-CHAVE:** *Contractualismo. Estado. Propiedad privada. Razón.*

## INTRODUCCIÓN

En el curso de menos de dos siglos que, según creemos, comienza con el **Leviatán** de Thomas Hobbes, quedó cimentada, sin duda, la teoría política y social moderna. Fueron dos siglos casi vertiginosos no sólo en cuanto a la “producción intelectual”, sino a los cambios históricos a los que asistió la sociedad occidental.

\* Professor da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (Uesb). Mestre em Sociologia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: pablo\_jq@hotmail.com.

\*\* Mestre em Migrações Internacionais pelo convênio Universidad de Buenos Aires (UBA) e Organização dos Estados Americanos (OEA). E-mail: josem\_kleywegt@hotmail.com.

Los nombres de más brillo que caracterizan este período, como Hobbes, Locke, Rousseau, Hume, Spinoza, Hegel y Marx, entre otros, autores clásicos por excelencia, nos permitieron hacer un recorrido de modo genuino, abordando los fundamentos de nuestra cultura y, de esa manera, comprender como en el mundo de las ideas hay una historia en las que se fueron desplegando los problemas de la filosofía política moderna. Es decir, un punto de partida en el que se confrontan el orden idealista aristotélico del *zoon politikon*, pasando por la diastema del modelo medieval y por el radicalismo tenaz del revisionismo de la relación entre la ética y la política, por un lado, y la política y la ciencia, por el otro. Se trata pues, de una introducción sobre los quiebres y las creaciones que van delineando el entramado de la modernidad occidental y que, aún hoy, *mutatis-mutandis* de los grandes cambios estructurales que comienzan en los '70, nuestros sistemas políticos se definen de acuerdo con las mutaciones que proveyeron de las diversas interpretaciones de las obras de éstos pensadores. En el caso de este trabajo, autores como Rousseau y Hegel, citas obligadas para cualquier historia de la filosofía y teoría política moderna reúnen una “extraña” condición: son, en parte, pensadores de raíz burguesa porque se los inscribe dentro de la tradición de la sociedad alumbrada por los cambios acaecidos en el período del surgimiento y afianzamiento de la burguesía pero que sin embargo y curiosamente son, a nuestro juicio, teóricos “malditos” para esa misma tradición. Al decir “malditos” nos referimos al hecho de que son permanentemente sometidos a operaciones de re-significación y re-interpretación porque ocultan distintas lecturas que no conciden con la filosofía de la burguesía triunfante.

Somos conscientes de nuestros límites para acceder a obras que desbordan en más de un sentido nuestra capacidad. No obstante y aún teniéndola en cuenta, el objetivo de este artículo es intentar reflexionar teóricamente acerca de las razones que han relegado a Rousseau y Hegel a un lugar casi marginal en el reconocimiento de la historia del pensamiento liberal-burgués por comparación con la monumentalidad de sus respectivas obras.

## LA SOCIEDAD SEGÚN ROUSSEAU

A diferencia de sus contemporáneos, como Montesquieu, Diderot, Voltaire y D'Alembert, el autor del **Contrato Social**, más que un filósofo, es un pensador político por excelencia. Como tal, Rousseau es considerado la

bisagra entre el romanticismo y el racionalismo porque busca cambiar el *status quo* vigente con sus planteos sobre la democracia directa y una moral laica que exalta la mística de la naturaleza.

John Locke había definido la propiedad privada como un derecho natural individual; en cambio, Jean Jacques Rousseau, pese a estar considerado también dentro de los pensadores iusnaturalistas, desestima, no la propiedad privada en sí, sino la base jurídica sobre la que ésta se sustenta.

En este sentido, Rousseau aduce que el derecho positivo es contrario a la ley natural y que las leyes apenas pueden contener la ambición desmedida y el odio entre los individuos, producto este de una sociedad que legitimó la desigualdad a favor de unos pocos en desmedro de los muchos: “Hicieron de una hábil usurpación un derecho irrevocable, y sometieron desde entonces para provecho de algunos ambiciosos, a todo el género humano al trabajo, a la servidumbre y a la miseria” (ROUSSEAU, 1990, p. 266).

Por esta razón, nuestro autor tiene pretensiones de una legislación que aporte a la equidad y la justicia, verdaderas víctimas de una sociedad fundada, desde sus mismos comienzos, en la legitimación de una desigualdad de nuevo tipo, a través de la idea del mérito y la capacidad personal en los que se sustentaba el individualismo burgués. Tales los fundamentos de la *sociedad civil*, como momento antitético del estado de naturaleza:

El que se atreva a emprender la obra de dar institución a un pueblo debe sentirse capaz de cambiar, por decirlo así, la naturaleza humana, de transformar a cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo más amplio, del que nadie recibe, en cierta forma, su vida y su ser debe sentirse capaz de alterar la condición humana para fortalecerla, de sustituir con una existencia parcial y moral la existencia física e independiente que recibimos de la naturaleza (ROUSSEAU, 1988, p. 89).

## EL ESTADO DE NATURALEZA Y LA TEORÍA POLÍTICA

Como hemos dicho, la sociedad civil, para Rousseau es ilegítima desde su misma base, ya que su contrato de fundación se asienta sobre el engaño y lo único que es tenido en cuenta es el interés privado por sobre los intereses generales.

Hobbes y Pufendorf parten de una idea negativa del estado de naturaleza, entendido como estado pre-social. Mientras el primero lo ve como

un estado de guerra constante, anárquico, donde el ser humano no puede sobrevivir, para el segundo es un momento, no de conflictividad, sino de pobreza y miseria (cf. BOBBIO; BOVERO, 1986).

En principio, John Locke concibe el estado de naturaleza de un modo enteramente distinto, ya que no lo describe como un estado de guerra constante, sino como un estado “racional, pacífico y social” (MACPHERSON, 1979, p. 171). Sin embargo, y no sin inconsistencias, señala el carácter hipotéticamente latente de sus contrarios – irracionalidad, lucha, destrucción –, ya que simultáneamente piensa que aquellos mismos hombres, racionales, ajustados a la ley natural, pueden no actuar con racionalidad en este estado, es decir, el estado de guerra hobbesiano está latente. Por lo tanto, la sociedad civil es un imperativo para la regulación de los desórdenes que puedan producirse en el estado de naturaleza, teniendo entre ambos una línea de continuidad.

Rousseau desecha estas ideas. El estado social que surge del pacto sólo es útil, dice, para aquellos que tienen algo, por lo cual es perjudicial para los que no poseen. Si bien se opone más frontalmente a Hobbes, lo hace también con Locke, concibiendo a la sociedad civil como el producto de un pacto “espúreo” (ROUSSEAU, 1988) y como inadmisibles que el hombre natural enajenó su libertad para sumirse en la miseria.

Es evidente que Rousseau parte, en este tema, de un punto de vista – teórico y hasta valorativo – absolutamente distinto del de otros autores: se contrapone a Hobbes en su concepción del hombre natural y del estado de naturaleza (que es para él, por otra parte, una hipótesis algo más histórica que puramente lógica) y a Locke en la consideración de la sociedad civil.

Retomaremos este punto más adelante, pues resulta útil observar cómo, en esta polémica, Rousseau se separa, también, de sus colegas iluministas encontrándose sus principales defensores e ideólogos como Montesquieu, Buffon y Diderot entre otros. Y ello opera, fundamentalmente, a través del concepto de Razón.

Efectivamente, la tradición enciclopedista contemporánea de Rousseau postulaba una Razón que sería la encargada de barrer con la tiranía religiosa; la inteligencia quedaba, entonces, por encima de todo. Pero esta razón y tal inteligencia eran depositadas en una élite intelectual que no hacía mucho hincapié en las formas de desigualdad de su época. Inclusive, no tenían un buen concepto del hombre común: Voltaire, por ejemplo, denostaba el orden teológico pero sentía un profundo

desprecio por la “chusma”, por lo cual la apelación a la Razón como una liberación del hombre – como en el resto de los autores – quedaba reservada a unos pocos. Es razonable interpretar que sea este el punto a partir por el cual ignoran las diferencias entre los hombres, construyendo una utopía.

En rigor, Rousseau también construye un modelo abstracto del hombre natural; no obstante, se dirige al hombre común y a su realidad objetiva. Es así como sostiene, en relación con los iluministas, que a partir de “un hombre ficticio [...] no saben ser hombres antes que sabios, sólo saben ser filósofos” (GROETHUYSEN, 1985, p. 54). Y así, asigna a la razón iluminista carácter degradante, corrupto y negativo; tanto como a la “cultura del mérito” de la incipiente sociedad burguesa.

La gran diferencia de Rousseau con los otros filósofos no es tan sólo un punto de partida antropológico radicalmente distinto, sino el hecho de que la moral y la sensibilidad se impongan sobre los otros proyectos. Tal como lo plantea Mornet (1969, p. 93), “amaba su moral, su concepción de la vida con todas las fuerzas de su ser, de un ser ardiente y apasionado”.

Volvamos al hombre natural rousseauiano, el que, si bien para él también tenía una buena parte de abstracción, estaba “lleno de vida”. Con esto queremos decir que Rousseau hace un análisis antropológico de este hombre pero para advertir que “no es liviana empresa separar lo que hay de originario y de artificial en la naturaleza actual del hombre, ni conocer bien un estado que ya no existe, que quizás no haya existido” (ROUSSEAU, 1990, p. 195).

El hombre natural de Rousseau no es bueno ni malo: vive aislado, es un *amoral* (en el sentido socio-cultural del término moralidad), mientras para los demás contractualistas, por diversas vías, el hombre natural tenía los defectos de la sociedad civil. No obstante, también admite que el Estado de naturaleza era un estado que no podía durar mucho, ya que esta “edad de oro” de la humanidad llevaría a ésta a una evolución que “[...] va a derivar en producción especializada, en propiedad, en desigualdad” (ARMIÑO, 1990, p. IX). He aquí el punto en el que Rousseau se escinde de sus predecesores. Y en el que lo hacen, de él, muchos de sus supuestos herederos.

## PROPIEDAD, DESIGUALDAD Y CONTRATO

Rousseau concibe dos clases de desigualdad: la física y la moral. Es en ésta en la que habremos de detenernos.

A diferencia de Hobbes y Locke (para quien el contrato es la defensa del fundamental derecho de propiedad, que precede a la sociedad), Rousseau considera que la sociedad civil y la propiedad son la fuente de las desdichas del hombre. Es ya célebre aquella afirmación (que evoca el ardor del que habla Mornet): “El primero que, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir ‘esto es mío’, y encontró personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil” (ROUSSEAU, 1990, p. 248).

Efectivamente, para el filósofo ginebrino, de la propiedad derivan todos los males: el de la guerra, que sería llevada a cabo por los Estados para justificar (por medio de las leyes) el poder de unos pocos y la desgracia de los muchos; el de las pasiones feroces y sufrimientos, que determinarían un exceso; tanto de ocio, cuanto de trabajo (situación que no existía en el estado natural en el que el hombre sólo se preocupaba por la subsistencia). En la expansión de estas pasiones, el hombre natural pierde la inclinación a “la piedad”, sentimiento autorreflexivo por el cual se sufre con el sentimiento del “otro”.

En la lucha política, económica e ideológica de la burguesía contra el orden feudal se encuentra una apelación recurrente a la idea de “abolición de privilegios”. Esta idea, a su vez, conducía a la reivindicación de la igualdad entre los hombres. Sin embargo, en manos de la escuela iusnaturalista, la igualdad fue más un argumento legitimador que un principio fundante de construcción de la nueva sociedad: efectivamente, mediante la operación de emergencia del concepto de ciudadanía, la igualdad devino en formal, ignorando la desigualdad real entre las personas. Al develamiento de este fenómeno dedicó Marx uno de sus análisis más brillantes en **La Cuestión Judía**.

Rousseau, heredero de la escolástica iusnaturalista, la transgrede violentamente, con arreglo a una nueva concepción de igualdad, a la que no es ajena la participación, tal como lo afirma Carole Pateman: “toda la teoría política de Rousseau se articula sobre la participación individual de cada ciudadano en la toma de decisiones políticas y la participación es, en su teoría mucho más que una protección agregada a un conjunto de disposiciones institucionales” (apud WOLFE, 1980, p. 23).

El igualitarismo radical que Rousseau plasma en su obra hace, de su propuesta, un contrato social fundamentalmente distinto del de sus predecesores. Las leyes en las que piensa no llevarían la historia atrás, al estado de naturaleza, pero sí a una felicidad posible y al surgimiento de un “hombre

nuevo”. Se trataría de una legalidad que asumiera como propia, y por sobre todo, la libertad; libertad sólo posible en la medida en que se tendiera “a la abolición de las estructuras jerárquicas y opresivas” (WOLFE, 1980, p. 23), pues Rousseau, padre del democratismo revolucionario, intuía mejor que nadie que no existe libertad sin igualdad. Y, en este sentido, y a pesar de sus limitaciones temporales, su obra es la piedra de toque para el pensamiento socialista.

Rousseau resume mejor que nadie, claro está, el sentido de esta libertad, sólo enajenada por el prioritario interés general: “Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo” (ROUSSEAU, 1988, p. 23). No sólo en un hombre nuevo: Rousseau también soñaba con una nueva sociedad.

## LA SOCIEDAD SEGÚN HEGEL

La Alemania que constituye el punto de partida imprescindible para comprender el pensamiento político hegeliano era, en realidad, una multitud de más de trescientos pequeños estados, a cuya cabeza se encontraban Austria y Prusia, todos ellos con gobiernos despóticos de tipo feudal. Mientras Inglaterra y Francia se hallaban (si bien en distintas etapas) en el pleno desarrollo de su Revolución Burguesa, Alemania, que carecía de una “clase media poderosa, conciente y políticamente educada” (MARCUSE, 1986, p. 19), se encontraba sumida en el atraso.

Precisamente Francia, con su Revolución, es objeto de la admiración de Hegel, en dos momentos de su producción: con el inicio de la Revolución Francesa, cree estar en presencia de la resurrección de la *polis* griega (con el surgimiento del jacobinismo, sin embargo, replantea su posición); posteriormente en Jena (1806), cree ver en Napoleón Bonaparte a la figura modernizadora que cambiaría la historia de Alemania y la de la humanidad toda. Nos referiremos a ello más adelante.

La gran preocupación política de Hegel, en consecuencia, era la reunificación del pueblo alemán tras su fragmentación, el atraso político, económico y social y el fin de una lucha fratricida en la que los intereses particulares de cada principado y/o estamento se imponían sobre los intereses nacionales. Sobre la situación social alemana de la época, Kant había señalado: “De todos los pueblos civilizados, el alemán es el más fácilmente y más

constantemente gobernable; es enemigo de las novedades y de la resistencia al orden establecido” (apud DIAZ, 1985, p. 28).

En la interpretación de este desarrollo es donde se encuentra el punto de partida de todo el pensamiento hegeliano, tanto desde el punto de vista filosófico cuanto histórico y político: “la desconexión entre lo particular y lo universal” (DRI, [s.f.], p. 19), la patética soledad del hombre escindido del todo.

Como Rousseau en su juventud, Hegel presta atención a dos grandes temas que pone en relación: la religión y el derecho positivo (las leyes). Apoyándose en el ginebrino, Hegel cree que el papel que debe cumplir la religión es el de cohesionar a la sociedad civil. Esto, sin embargo, no ocurría en Alemania, donde se había convertido en motivo de profundización de la discordia y dispersión. El cristianismo es visto no sólo como incapaz de cumplir esta función, sino como pervertido en ella: “La desgracia de Alemania en particular y el problema que enfrenta la sociedad burguesa en general es la incapacidad del cristianismo para cumplir esa función [...]. En vez de liberar, oprime, en vez de cohesionar, disuelve” (DRI, [s.f.], p. 19).

Es así como Hegel extrae, de la tradición de la Ilustración, el concepto de Positividad, al que da un nuevo sentido: es positivo en tanto oprime y restringe la potencialidad de la realización humana. Esta condición del cristianismo, repensada a través del concepto de Destino, ejercerá fuerte influencia respecto de las leyes positivas y su propuesta de salida de la contradicción que las apresa (HEGEL, 1967, p. 318-ss).

Efectivamente, el filósofo alemán encuentra que el espíritu del judaísmo ha obstruido el intento de Jesús de superar todas las escisiones<sup>1</sup> cayendo en una nueva escisión que las leyes materializan: la oposición entre ley y crimen. Esta oposición es fruto de la unilateralidad del Entendimiento (y se observa aquí un claro intento de superación del pensamiento kantiano), que fija las contradicciones, no pudiendo incorporarlas como momentos de una misma y única totalidad.

Esta es una facultad que sólo tiene la Razón, que encuentra una contradicción no-excluyente entre ley y naturaleza (pues la esencia humana

<sup>1</sup> La reconstrucción del período de Francfort, al que pertenece estrictamente el análisis del “espíritu del judaísmo”, de “Jesús” y de “los discípulos”, excede largamente los objetivos y lógica de nuestro trabajo. En consecuencia, los consignamos como “datos” en lo que se refiere al punto de estudio (las leyes), recomendando la lectura de Dri ([s.f.]), Marcuse (1986) y Hegel (1967).



participa de ambas) y excluyente entre ley y crimen (pues la oposición es de contenido y no de nueva forma). Así, el crimen destruye la naturaleza y, como esta es única, se destruye tanto en el criminal cuanto en la víctima. Obsérvese que dada aquella no-exclusión entre naturaleza y ley, con el crimen la primera se pierde y la segunda se conserva, pero vaciada de su contenido; queda entonces, con su forma de pura ley punitiva. Se ha consumado la escisión:

El criminal se colocó a sí mismo fuera del concepto que es el contenido de la ley [...] pero como la ley es, en su forma inmediata, meramente algo pensado, es solamente el concepto del criminal el que pierde el derecho; para que lo pierda en la realidad, es decir, para que también la realidad del criminal pierda lo que perdió su concepto, hay que vincular a la ley con la vida, hay que investirla de poder [...] (HEGEL, 1967, p. 319).

Esta operación aparece como un “hueco”, frente al cual Hegel enumera (y descarta), sucesivamente, cuatro “falsas soluciones”: a) la punición (el castigo); b) la acción de un juez; c) el indulto (bondad) y; d) el chivo expiatorio. Falsas soluciones, todas ellas, porque ninguna satisface, sino desigualmente, la necesidad del universal y del particular (ley y criminal, respectivamente).

Es así como Hegel propone elevar la oposición a la reconciliación del Destino. Para ello, es necesario pensar la vida por encima de la ley y su destrucción, no como un “hueco”, sino como una separación, una escisión. Lo que hace el criminal al destruir la vida en otro es transformarla en enemigo: ha destruido lo que la vida tiene de amistoso. Esta “conciencia de sí mismo como de un enemigo” es lo que Hegel denomina Destino, que aparece entonces como negatividad, sólo pensable por la razón. Claro está que la propuesta hegeliana sobre las Leyes y el Derecho adquiere proyección en otros de sus conceptos fundamentales, que revisamos a continuación.

### **EL “ESTADO ETICO” DE HEGEL ANTE LA “VOLUNTAD GENERAL” DE ROUSSEAU**

Suele afirmarse que con Hegel el iusnaturalismo llega a su fin. Sin embargo, cabe analizar si se trata, efectivamente, de un “corte” o si debe ser entendido como la culminación de un mismo proceso.

Si bien el origen del contractualismo no se sitúa en el ascenso de la burguesía (ya que Guillermo de Ockham y Masilio de Padua son precursores

de esta teoría en el medioevo), puede decirse que es con Tomás Hobbes que se produce el clivaje entre el antiguo modelo y el Derecho Natural.

La crítica de Hegel a los iusnaturalistas está guiada por su afirmación de que éstos sólo delinearon una idea del “deber-ser”, quedando sin comprender el Estado tal como es. Coincidimos con Bobbio en que “con Hegel el modelo iusnaturalista llegó a su conclusión; pero la filosofía política de Hegel no es solamente antítesis, sino también síntesis. Todo lo que la filosofía política del iusnaturalismo ha creado no es excluido del sistema, sino incluido y superado” (BOBBIO; BOVERO, 1986, p. 141).

Para los teóricos del Derecho Natural, el contrato era el móvil para crear el Estado. No obstante, no percibieron que el contrato es un instrumento del Derecho Privado y que con la sola voluntad de los individuos no basta para fundar un Estado real. El contractualismo, en fin, “no es una teoría totalizadora sobre los orígenes de la sociedad y su evolución hacia formas políticas avanzadas” (DI TELLA, 1989, p. 116).

Hallamos aquí el gran esfuerzo hegeliano de síntesis/superación, mediante el cual se critica con igual pasión las ideas de “Contrato” y “Voluntad General” de Rousseau, pero no para desecharlas, sino finalmente para recuperarlas en un nivel superior. Sobre el “Contrato” dirá que, dependiendo de los individuos que lo celebran, no puede crear la “unidad orgánica” que distingue al Estado como forma unitaria de la conciencia de un pueblo; sobre la “Voluntad General” rousseauiana, diría que ninguna concepción sumatoria de individualidades podría dar lugar a la totalidad encarnada en el Estado.

Sin embargo, qué es el “Estado Ético” de Hegel? Es la forma institucional que la historia ha concebido para que la Voluntad General se constituya. Y, qué es la Voluntad General? Es el espíritu mismo – la totalidad –, fundamento de la forma institucional más perfecta. Pero no es este el único punto de contacto entre Rousseau y Hegel; sino también, un punto de llegada. Trataremos de aclarar esto observando el camino recorrido por ambos autores.

Como quedó dicho anteriormente, el tiempo de Hegel es un tiempo de “desgajamiento” por el desarrollo del individualismo, que se convierte en un tema opresivo y angustiante frente al cual Hegel intenta fusionar el mundo moderno con la “bella totalidad” de la antigüedad.

La Revolución Francesa marcó definitivamente al filósofo, que creyó que con ella resurgía la *polis* griega. Sin embargo, como antes Kant, el terror

jacobino lo obliga a revisar esta postura, que tendrá una primera culminación en su admiración por Napoleón: ve en él la fundación del Estado Moderno y en sus reformas el mecanismo por el que se barrerían los vestigios feudales. “Qué Napoleón era un extranjero y además invasor? Lo importante es que condensaba la razón, que no tiene patria” (DIAZ, 1985, p. 30).

La Revoluciones Burguesas habrían marcado la escisión entre la “sociedad civil y la sociedad política”; y, ante esta conclusión, Hegel realiza aquella revisión a la que hicimos mención en términos de pensar estos hechos como una “mediación entre ambos mundos”; si la sociedad civil es la esfera de “lo privado”, la que los hombres se relacionan a través de sus intereses y necesidades, empezará a pensarla como un momento necesario, pero también “necesariamente superable” por otro. “En la sociedad civil cada uno es fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él. Pero sin relación con los demás no puede alcanzar sus fines” (HEGEL, 1975, p. 227).

### **ESTADO, DESIGUALDAD Y TOTALIDAD**

El núcleo del aporte hegeliano a la teoría política, vale decir, es el replanteo entre lo particular y lo universal. En efecto, ante la evidencia de que el “bien común” se destruye tanto cuanto se constituye por las contradicciones de la sociedad civil (“la mano invisible” del mercado)<sup>2</sup> Hegel postula una instancia superior para la solución de los conflictos: el Estado, real (racional) residencia de lo universal.

A simple vista, podría parecer que lo que hace Hegel no es más que una nueva “vuelta de tuerca” sobre la tradición liberal-burguesa, convalidando aquella escisión. Nada más errado: Hegel ve en el Estado, la culminación de un proceso en el que el individuo alcanza la plena libertad. “Un pueblo carece de cultura, tiene necesidad de ser educado, conducido al sentido de lo universal que expresa la verdadera libertad” (HYPPOLITE, 1981, p. 113).

Y aquí recogemos lo que consideramos parte de un camino común entre Rousseau y Hegel: porque la libertad y la totalidad que deben ser recuperadas, fueron antes perdidas (en el mundo republicano antiguo) por la desigualdad relativa de las fortunas, “idea rousseauiana del efecto cualitativo que tiene en las democracias la extensión cuantitativa” (LUKACS, 1970, p. 88).

<sup>2</sup> Acerca de la eventual influencia de los escritos de Adam Smith sobre Hegel, ver Lukacs (1970).

Por supuesto no se trata de suscribir la visión fetichizada del Estado que constituyera Hegel; sobre ella, podríamos decir que terminó viendo a éste como pudiendo imponerse a los conflictos de clase en tanto (y aquí sí cayó en la “trampa” liberal) independiente de los mismos. De lo que se trata es de reconocer que este Estado, estos individuos y esta libertad son radicalmente diferentes del Estado, el individuo y la libertad del pensamiento burgués “clásico”. A nuestro juicio, es esto lo que se oculta cuando se vuelve a él y lo que explica, también, que ello suceda en tan escasas ocasiones.

## CONSIDERACIONES FINALES

Sin burguesía no hay liberalismo; sin clase obrera no hay democracia  
Alan Wolfe

Pese a lo precario de nuestro análisis, creemos que surge, con alguna evidencia, que aquella “extraña condición” de Rousseau y Hegel, de la que hablaríamos en el comienzo de este trabajo, se refuerza – y comienza a explicarse – por un segundo fenómeno: fueron ambos, hijos indiscutidos de las burguesías francesa y alemana del siglo XVIII; resultaron, sin embargo, hijos bastardos de ellas, convirtiéndose en virtuales padres de las teorías socialistas.

En el planteo de nuestro trabajo nos referíamos a los mecanismos de re-significación de los contenidos de las obras que estudiamos; mecanismos que, sospechábamos, desvirtuaban sus sentidos más profundos. Creemos que esto es particularmente fuerte en el caso de Rousseau, al que se reconoce como inspirador de las “teorías democráticas”, pero sin explicitar sus diversos significados; vale decir, vaciando de contenido la democracia en la que Rousseau pensaba, reduciéndola a un conjunto de procedimientos y apropiándose del término cuando entonces sí, ya “no hace temblar a las clases dominantes” (WOLFE, 1980, p. 25).

Tal es así – insistencia, fructífera, en definir a la democracia instrumentalmente – que el lugar reservado “oficialmente” a Rousseau gira a menudo, mucho más alrededor del “tipo” de democracia (“democracia directa para pequeñas ciudades-estado”) que del perfil social que entraña su concepción sobre la propiedad y la desigualdad.

Con Hegel el procedimiento ha sido más complejo y menos exitoso a la vez. Paradójicamente ambas cuestiones se presentan sobre un fondo en el

que los contenidos “subversivos” están más implícitos que explícitos: es necesario someterlos – y estar dispuesto a hacerlo – a un proceso de análisis. Sin embargo, la vinculación entre el pensamiento hegeliano y marxista son insoslayables: aún en medio de la fervorosa crítica, Marx no deja de remitirse a Hegel, quien le proporciona los instrumentos metodológicos para construir la única teoría que ha conmovido el edificio de la dominación burguesa.

En resumen: cuestionamiento acorralador de la idea de propiedad privada individual; propuesta de un Estado en el que se realice *la libertad*; instrumental metodológico ante el cual se derrumba la convivencia burguesa entre intereses particulares – propiedad – y el “bien común”. Cómo podrían, Rousseau y Hegel, ser autores predilectos de la burguesía?

## ROUSSEAU AND HEGEL AND THE BOURGEOIS POLITICAL THEORY

### ABSTRACT

*This paper intends to discuss the political-philosophical postulates defended by Rousseau and Hegel, with relationship to the conceptual bases that sustained the bourgeois political theory. In our point of view, both Rousseau and Hegel questioned the function of private and State property which are the pillars of the bourgeois dominance.*

**KEY-WORDS:** *Contractualism. Private property. Reason. State.*

### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARMIÑO, M. Prólogo. In: ROUSSEAU, J. J. **Del contrato social; Sobre las ciencias y las artes; Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres**. Madrid: Alianza, 1990.

BOBBIO, N.; BOVERO, M. **Sociedad y Estado en la filosofía moderna: el modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano**. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

DIAZ, C. **Hegel, filósofo romántico**. Madrid: Cincel, 1985.

DITELLA, T. y otros. **Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas**. Buenos Aires: Puntosur, 1989.

DRI, R. **Revolución burguesa y nueva racionalidad**. Buenos Aires: [mimeo.], [s.f.].

GROETHUYSEN, B. **J. J. Rousseau**. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

HEGEL, G. F. **Escritos de juventud**. México: Fondo de Cultura Económica, 1967.

\_\_\_\_\_. **Principios de la Filosofía del Derecho**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1975.

HYPOLITE, J. **Introducción a la Filosofía de la Historia**. Montevideo: Caldén, 1981.

LUKACS, G. **El joven Hegel**. Los problemas de la sociedad capitalista. México: Grijalbo, 1970.

MACPHERSON, C. B. **La teoría política del individualismo posesivo**. De Hobbes a Locke. Barcelona: Fontanella, 1979.

MARCUSE, H. **Razón y revolución**. Madrid: Alianza, 1986.

MORNET, D. **Los orígenes intelectuales de la Revolución Francesa**. Buenos Aires: Paidós, 1969.

ROUSSEAU, J. J. **El Contrato Social**. Buenos Aires: Editorial Clásicos Petrel, 1988.

\_\_\_\_\_. **Del contrato social; Sobre las ciencias y las artes; Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres**. Madrid: Alianza, 1990.

WOLFE, A. **Los límites de la legitimidad**. México: Siglo XXI, 1980.