
Al voltant del concepte rousseaunià de societat civil

Jordi Guiu i Payà

Departament de Ciències Polítiques i Socials
Universitat Pompeu Fabra

Resumen: en este artículo se hace un análisis de los diferentes sentidos que el término sociedad civil toma en la obra rousseauiana, básicamente en el Contrato Social. De estos sentidos, se estudian especialmente dos: uno de connotaciones claramente negativas, y que Rousseau identifica como la dsociedad injusta y desestructurada, y otro, más positivo y pragmático, que apunta hacia la buena sociedad.

Abstract: in this article the author wants to anlyze different meanings of the concept civil society in the work of Jean-Jacques Rousseau, basicaly in the Social Contract. Concretely, two diferent meanings are discussed: the first has a specially negative sense, that Rousseau identifies with an unjust and unbstructured society; the other, more positive is aimed towards the good society

Sovint els autors clàssics es veuen sotmesos a una certa tergiversació de les idees a causa de la divulgació simplificada del seu pensament. Aquest és també el cas de Jean-Jacques Rousseau, a qui se solen atribuir visions molt esquemàtiques de la història humana. Per exemple, aquella, amb tantes ressonàncies bíbliques, segons la qual procedim d'un passat feliç, harmònic i lliure del qual vàrem caure en el moment en què, amb l'aparició del sentit de propietat i el desenvolupament de l'egoisme possessiu, vàrem ingressar en les societats dites civils o civilitzades. Tanmateix, amb els textos de Rousseau a la mà, aquesta contraposició entre un estat de natura intrínsecament bo i una societat civil genuïnament per-

vertida resulta força inconsistent. En el conjunt de la seva obra, hi trobem diferents sentits de l'expressió «estat de natura» referits a diferents realitats i que, a més, hi mereixen valoracions ben diferents. I el mateix passa amb el terme «societat civil». A continuació assenyalaré dos sentits amb què Rousseau utilitza el terme «societat civil», tot seguit el que ell considera causes del mal en la societat civil i, per últim, el sentit més positiu i programàtic d'aquesta expressió.

El fil històric seguit per Rousseau en el seu *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*¹ comença en una primera definició de l'estat de natura de caràcter bàsicament hipotètic, segueix amb les diferents concrecions d'aquesta primera hipòtesi conceptual fins que, considerant pràcticament impossible el retorn a aquests estadis inicials, mostra com l'espècie humana inicia de manera irreversible el procés de socialització i civilització. Si bé la societat, en les primeres formes incipients —i més felices—, és anterior a la civilització, «societat» i «societat civil» són dos termes sovint utilitzats amb sentits equivalents. I en el *Discours*, efectivament, un i altre tenen una connotació negativa en la mesura en què el desenvolupament de la socialització i la civilització condueixen a una estat de malestar i corrupció generalitzats.

En la visió rousseauiana de la història no sembla que del pas del temps, del creixement de les societats, del desenvolupament dels aspectes materials i ideals de les civilitzacions, etc., se'n derivi necessàriament un increment del benestar i la felicitat humanes. Més aviat tot plegat sembla apuntar cap a una conclusió tràgica, segons la qual els humans som humans pel fet de viure en societat, però que precisament aquesta mateixa condició social és la causant de tots els mals. En qualsevol cas, Rousseau en aquest punt és clar: el primer home que va posar límits al seu territori i va imposar la idea que allò era seu, va crear la societat civil i fou a partir d'aquí que la història es desenvolupà segons una nova lògica de la depravació i el mal social.

Abans que Rousseau altres autors havien utilitzat el terme «societat civil». L'expressió es referia genèricament a la societat i a l'Estat, així com a unes determinades condicions de vida caracteritzades per: un cert desenvolupament tecnològic, una relativa urbanització, la disposició de lleis pròpies (*jus civile*) i l'existència d'unes relacions socials amb el refinament propi de la «vida civil» i la interacció pròpia de l'economia mercantil. En general la societat civil es veia com un pas positiu en relació a l'estat de natura o a d'al-

¹ A partir d'ara l'edició del *Discours* se citarà a partir de l'edició: J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, vol III, París, Gallimard, 1979. Les pàgines també seran d'aquesta edició, indicades entre parèntesis i precedides de la sigla D.

tres formes socials anteriors, sense que en qualsevol cas significués una degradació respecte de les primitives formes de socialitat.

En termes relatius, però, la noció de «societat civil» adquireix en Rousseau una significació i una valoració diferents de les que fins al moment li havien donat la majoria d'autors que l'havien emprat. Per ells —Hobbes, Puffendorf, Locke, per exemple— «societat civil» era quelcom que es contraposava a «estat de natura». Distinció que es corresponia amb l'apreciació de l'existència per un cantó de societats «salvatges» i per altre de societats «civilitzades». Amb tot, el que interessava a aquests autors no era tant la contraposició entre diferents tipus d'existència humana històricament existents, com les diferents fonamentacions del polític.

Per Puffendorf i la tradició iusnaturalista (Althusius, Groci) l'obligació política no es podia imposar per la força, havia de respondre a l'interès i la voluntat del propi obligat. Així l'obligació envers els altres havia de basar-se en un pacte que les parts subscrivien lliurement. Poc importa que aquest pacte o contracte no fos més que una ficció històrica o metodològica, el fet és que amb ell es feia veure que la societat civil era quelcom construït, no derivat directament de la «natura humana». És discutible fins a quin punt podem situar Rousseau dins la tradició iusnaturalista, però no hi ha dubte que el seu pensament social i polític és clarament deutor d'aquesta tradició². Per començar pel tipus de problemes tractats i els conceptes teòrics amb què els planteja. Així com altres autors, directament o indirectament relacionats amb l'Escola del Dret, i tan diferents entre si com ara Hobbes, Spinoza, Puffendorf i Locke, també Rousseau parla d'un estat de natura i d'una societat civil. Des de la perspectiva iusnaturalista, però, societat civil i societat política eren expressions utilitzades pràcticament com a equivalents. L'important era remarcar que la realitat que cadascuna designava era quelcom radicalment diferent de l'estat de natura. Per tant, entre estat de natura i societat civil o política no hi havia continuïtat. I per això entre un i altre hi situaven un acte voluntari realitzat per aquells individus interessats en sortir del primer.

En Rousseau, en canvi, aquesta dicotomia no és tan clara i el trànsit entre l'estat de natura i el polític no es reduïble a un simple acte de voluntat. De fet, en l'explicació rousseauniana de l'emergència de la societat civil es troben diferents factors causals, i es desenvolupa en diferents fases. Fins i tot, podem dir que aquesta transició

² Per a les relacions entre l'Escola del Dret Natural i el pensament rousseaunià Cfr. la important obra de R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, París, Vrin, 1970.

té la seva pròpia història. Així bona part de la reconstrucció històrica seguida en el segon *Discours* es refereix al procés de civilització, sense que aquest impliqui immediatament la formalització de relacions polítiques i l'emergència de l'estat. De fet, per més que en diferents pàgines de la seva obra hi puguem detectar múltiples contraposicions teòriques entre estat de natura i societat civil com a models d'existència humana prou diferenciats, quan Rousseau reconstrueix situacions històriques concretes aquesta contraposició s'esborra. Així, en determinades condicions, la societat civil implica un tipus de relació que s'escauria plenament a l'estat de natura hobbessià³. En canvi, en el *Discours* trobem algunes descripcions de l'estat de natura on hi ha un tipus de relació social, a l'interior de les grans «famílies-nació», que altres autors situarien com a plenament civilitzada.

La historiarització que Rousseau fa del pas de l'estat de natura a l'estat civil també és força diferent del plantejament iusnaturalista. Així, allò que en alguns autors d'aquest corrent apareix com una institucionalització puntual, establerta per mitjà del pacte social, resulta en ell un procés més gradual. I això per més que el propi Rousseau jugui en altres moments amb la contraposició teòrica i crítica entre els termes «estat de natura» i «societat civil», tot remarquant-ne la diferència qualitativa.

Quines són, doncs, les principals característiques de la societat civil segons Rousseau? Aquesta pregunta es pot respondre de dues maneres: atenent a la seva contraposició global (teòrica) amb l'estat de natura o resseguint la seva història. Perquè, efectivament, la societat civil rousseauiniana té història; és pròpiament la història. En el seu curs, les qualitats positives i negatives de l'home civilitzat s'aniran desenvolupant progressivament i en un moment donat emergirà l'estat polític, fruit d'un dubtós contracte estipulat en condicions de desigualtat i dominació. Aquest primer estat polític no farà sinó ratificar el pendent negatiu on es van situar les societats humanes des que van emprendre el camí de la civilització. Després, la societat civil corrupta pot mutar, per mitjà d'un altre contracte, aquest establert entre iguals, en una societat regenerada, tutelada per un estat legítim: la república.

Rousseau entén sempre la societat civil com un estadi «artificial» del desenvolupament humà, en el sentit que és producte de la cultura i no de la naturalesa. Si «civil» vol dir al mateix temps polític de *civitas* i civilitzat de *civilitas*, Rousseau tendeix a accentuar-ne la segona accepció. Així la societat civil, diferent de la natural, no és necessàriament una societat política. La societat política és aquella

que respon a un «ordre» i aquest pot ser o bé imposat, i llavors estem davant una societat il·legítima, o bé instaurat per tothom i per a tothom, autoimposat col·lectivament, i llavors estem davant una societat legítima

Així, doncs, en Rousseau hi ha tres estadis diferents que caben dins el terme «una societat civil»: el primer constituït per una societat prepolítica, en el sentit que no ha desenvolupat un ordre estatal, però que ja no és un estat de natura perquè hi ha propietat privada, els individus intercanvien els seus productes i viuen pendent dels uns dels altres; el segon, que històricament té les seves arrels en l'anterior, i que consisteix en una societat on ja hi ha un poder estatal, però on aquest no és sinó simple expressió de les relacions de poder existents en la societat; finalment, el darrer estadi està constituït per una societat política justa, això és, en la qual l'esfera política, l'estat, ja no representa els interessos d'una fracció social, sinó els de tots, els interessos públics.

A diferència d'allò que era normal en la tradició iusnaturalista, doncs, la concepció rousseauniana del desenvolupament històric no és dual —estat de natura versus societat civil— sinó, com a mínim triàdica —estat de natura, societat civil, societat política legítima o República—³. I pel que fa a les valoracions, Rousseau també se separa de les dels pensadors de l'Escola del Dret, els quals solien valorar negativament l'estat de natura i positivament l'estat polític. Rousseau, però, no es limita a capgirar aquesta valoració, tal i com a vegades s'ha pensat⁴. Podem dir que la seva valoració de l'estat de

³ Segons Norberto Bobbio, en aquest punt, Rousseau trenca clarament amb el model iusnaturalista. Cfr. «El modelo iusnaturalista» a N. Bobbio / M. Bovero, *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna*, México, FCE, 1986, p.79. Tanmateix, Bobbio es queda curt. No només una part de la dualitat —la civil-política— es divideix en dos, també, com hem vist a l'anterior capítol, l'estat de natura es divideix, com a mínim en dues. Altres autors s'han referit a la concepció triàdica de la història que manté Rousseau. P. Bénichou, per exemple, («Réflexions sur l'idée de nature chez Rousseau» a AA.VV. *Pensée de Rousseau*, Paris, Seuil, 1984, pp. 128-129) considera que Rousseau conserva, dins una visió purament humana de les coses els tres termes de la tríada cristiana Edèn-Caiguda-Redempció. A l'estat de natura succeeix una llarga decadència, que arriba fins al present, i a la qual haurà de succeir un temps de reparació.

⁴ Aquesta interpretació només pot ser fruit d'una lectura superficial. Tanmateix, Bobbio, en el comentari abans citat, es mou dins un esquema semblant. «L'estat originari de l'home era un estat feliç i pacífic perquè no tenint l'home altres necessitats que aquelles que podia satisfer en contacte amb la naturalesa, no havia hagut d'unir-se ni combatre amb els seus semblants; però era una condició que no podia durar; per una sèrie d'innovacions, de les quals la principal fou la institució de la propietat privada, va degenerar en la societat civil (entesa com a societat civilitzada) on va sobrevenir allò que Hobbes havia imaginat per a l'estat de natura, és a dir, el desencadenament de conflictes continus i destructius per la possessió de béns, els

natura no és globalment positiva, però que tampoc la civilització li mereix una consideració globalment negativa: en ella i només en ella, els homes són pròpiament humans, éssers dotats de consciència moral i de pensament racional. Precisament, segons Rousseau, un dels millors estats humans possibles és aquell que resultaria de l'ordenació de la societat civil a partir d'aquestes capacitats específicament humanes.

Així doncs, contraposant globalment els diferents tipus rousseauinians de societats civils i les diferents variants d'estats de natura, podem dir que el que caracteritza les primeres és fonamentalment el predomini de l'artifici —d'allò creat pels humans— i el desplegament de les qualitats humanes —positives i negatives—. Des d'un altre punt de vista, es podria citar també el desenvolupament tecnològic, l'existència de la propietat privada, o la divisió social del treball com a definitoris de la societat civil, tal i com de fet el propi Rousseau sembla indicar en diferents punts de la seva obra. En qualsevol cas, totes aquestes característiques estan estretament lligades, sense que es pugui atribuir a cap d'elles en exclusiva una funció causal sobre les altres⁵.

El mal de la civilització.

Segons Rousseau, els homes s'haurien pogut quedar per sempre més en l'última fase de l'estat de natura «l'època més feliç i durable

quals amb el progrés tècnic i la divisió del treball havien augmentat enormement.» Bobbio, op, cit, pp. 79-80. En part és una parafrasi del text de Rousseau, però aquesta manera de presentar les coses contribueix a la simplificació abans al·ludida. D'aquesta manera, és fàcil presentar tota la proposta del Contrat Social com la fase positiva —la política pròpiament dita— que ha de succeir a la condició negativa de la societat civil. D'altra banda, aquest esquema és el mateix que va seguir Engels en la seva reconstrucció «dialèctica» i hegeliana de Rousseau. Segons ell, allò que unificaria el tipus de pensament de Hegel, Marx i Rousseau seria «la consideració de processos que són per la seva naturalesa antagònics, que contenen en si una contradicció, mutació d'un extrem en el seu contrari i, finalment, com a nucli de tot, la negació de la negació», F. Engels, *La subversión de la ciencia por el señor Eugen Düring* (Anti-Düring), Barcelona, Crítica, 1977, p. 143. Cfr. sobre aquest punt, J. Guiu, «Engels, Rousseau y la Dialéctica», *Mientras Tanto*, n° 23, Barcelona 1985.

⁵ Es fa difícil ponderar el diferent pes causal que Rousseau atribueix a cadascuna d'aquestes característiques. Per un cantó, al començament de la segona part del *Discours sur l'inégalité* hi ha l'afirmació contundent segons la qual el primer que cridà: Això és meu!, fou l'autèntic fundador de la societat civil (D. 164). Però en el mateix *Discours*, unes pàgines més enllà (D. 174 i ss.), situa l'origen de la societat civil en la revolució tecnològica que va representar l'agricultura i la metal·lúrgia. I, en estreta relació amb ella, la divisió social del treball. La idea d'una revolució amb diferents factors causals en interacció sembla la més ajustada a l'hora d'explicar el sorgiment de la societat civil.

que havia viscut la humanitat». Però la «gran revolució» que es va produir amb la invenció de la metal·lúrgia i l'agricultura i que va suposar importants transformacions socials: augment de la divisió social del treball, desigualtat, propietat privada, etc. va posar fi a aquest feliç període. «Des que calgueren homes per a fondre i forjar el ferro, en calgueren d'altres per alimentar-los» (D.173). Amb l'avanç tecnològic, el nombre d'obers va anar augmentant, en detriment dels braços dedicats a la producció agrària. Així, els qui treballaven el ferro van trobar el secret per emprar-lo en l'augment de la producció (agrària i també metal·lúrgica). A la vegada l'interès en el cultiu de les terres va conduir a la seva repartició i posterior apropiació. Va ser en aquest moment que s'originà la propietat privada, causant, segons Rousseau, de bona part dels mals socials de la civilització. I amb ella, amb el sorgiment de la propietat privada, va aparèixer la primera forma de societat civil:

«El primer que havent tancat un terreny gosà dir: això és meu, i trobà gent prou beneïda per creure'l, fou el veritable fundador de la societat civil.» (D. 164)

Rousseau creu que cal localitzar l'origen de la propietat en l'ús repetit i continuat de les terres. El treball dóna dret al cultivador sobre el producte de la terra que ha llaurat, i li'n dóna també sobre el predi, almenys fins a la collita. En succeir això d'any en any, «la possessió contínua es transforma fàcilment en propietat» (D. 173). A partir d'aquí tothom ja tenia quelcom a perdre i, per tant, quelcom a protegir de l'abast dels altres. D'aquesta nova situació en sorgí el dret de propietat.

En qualsevol cas, les coses s'haguessin pogut quedar en aquesta situació: tothom manté i defensa la seva propietat, i, com que resulta productiva, intercanvia els excedents amb la resta de propietaris-productors. Però els individus no són iguals en talents i capacitats. Així «el més fort feia més obra; el més hàbil treia millor partit de la seva obra; el més enginyós trobava mitjans per abreujar el treball, (...) el llaurador tenia més necessitat de ferro, o el ferrer més necessitat de blat; i en treballar si fa no fa, l'un guanyava molt mentre que l'altre tenia dificultats per viure (...) i les diferències entre els homes, desenvolupades per les de les circumstàncies, es fan més ostensibles, més permanents en llurs efectes, i comencen a influir en la mateixa proporció sobre la sort dels particulars.» (D.174) Així, confrontats amb les circumstàncies adverses i competint entre ells amb diferent eficàcia, els individus tradueixen les diferències naturals en desigualtat social. El vell ordre natural muta així en una primera forma de desordre social. És el que Rousseau anomena «la

desigualtat de combinació»⁶ constitutiva de la primera societat civil.

L'emergència de la societat civil, però, no només determina un nou tipus de relacions socials. L'actualització de totes aquelles capacitats i qualitats humanes, fins al moment latents, que es produeix en aquest nou ordre de coses suposa, per a bé o per a mal, una autèntica mutació antropològica. Amb la societat civil, on es desenvolupen totes les facultats humanes —la memòria, la imaginació, l'amor propi, la raó activa, l'enteniment—, creixen noves necessitats i s'estableix un nou tipus de relació entre els humans: el rang i la sort dels individus s'estableix ara no només d'acord amb la quantitat de béns i de poder que posseeixen, sinó d'acord també amb «l'enteniment, la bellesa, la força o l'enginy, d'acord amb el mèrit o els talents» (D. 174).

La consideració social que mereixen aquestes qualitats en la nova societat civil genera en aquells que no les tenen la necessitat de simular-les davant els altres. La confrontació social pel reconeixement és la base la hipocresia social: «ésser i semblar esdevingueren dues coses del tot diferents; i d'aquesta distinció el fast imponent, l'astúcia enganyadora, i tots els vicis que en són el seguici» (ib.).

No és que Rousseau refusi el fet que es valorin aquestes qualitats humanes. Al contrari, en aquest punt el seu plantejament no és igualitarista i és conscient que no tothom té les mateixes qualitats naturals ni els mateixos mèrits. El problema rau en què la seva sobrevaloració per sobre del que en podríem dir els drets bàsics i iguals de les persones fa que hi hagi una propensió a la seva exhibició, tant si de debò es posseeixen com si no. I aquí sí que apareix un dels mals de la societat civil: sentiment de superioritat i orgull entre els que posseeixen qualitats i mèrits; simulació i hipocresia en aquells que no: «aquest desig universal de reputació, d'honors i de preferències... ens devora a tots» (D. 192).

A la societat civil la relació entre els individus passa a ser presidida per la dependència i la falsedat, situant-los així en una especial forma de falsa consciència i en una existència alienada : «El salvatge viu en ell mateix; l'home sociable sempre fora d'ell mateix, només sap viure en l'opinió dels altres; i és, per dir-ho així, d'aquest judici que ell en treu el sentiment de la seva pròpia existència.» (D. 195) En aquesta situació els homes van teixint al seu voltant una xarxa de lligams múltiples, que va més enllà de la dependència que provoca necessàriament la divisió social del treball.

⁶ «Així és com la desigualtat natural es desplega insensiblement ensems amb la de combinació, i com les diferències entre els homes, desenvolupades per les circumstàncies, es fan més ostensibles, més permanents en llurs efectes, i comencen a influir en la mateixa proporció sobre la sort dels particulars.» (D. 174)

Hi ha, en primer lloc, una dependència de les coses produïda per l'augment de necessitats generades pels nous productes. En aquest sentit, el desenvolupament tecnològic que va lligat a l'aparició de la societat civil provoca una autèntica explosió de les necessitats humanes⁷. Allò que inicialment eren uns «primers invents» que oferien alguna comoditat puntual i extraordinària, amb el temps i la força del costum crearen noves necessitats. Rousseau no creu en una natural insaciabilitat humana, però sí en el fet que unes relacions socials centrades en la consideració que hom obté dels altres i la competència per a l'obtenció i apropiació de béns relativament rars, tornen els individus insaciabls. D'altra banda, un cop desfeta l'autarquia primitiva, la satisfacció d'aquestes necessitats creixents depèn cada vegada més d'allò que fan els altres i no de la pròpia producció. I així com la inicial «dependència de les coses» condueix també a la «dependència dels homes»: «...de lliure i independent que era abans l'home, ve-te'l ara, per un fotimer de noves necessitats, subjectant per dir-ho així a tota la natura i, sobretot, als seus semblants, dels quals es torna l'esclau en un sentit, àdhuc en tornar-se llur amic, ha de menester els serveis: pobre, ha de menester llur ajut, i la mediocritat no el posa en condició d'estar-se d'ells. (D. 174-175)

Aquesta relació de dependència característica de la societat civil afecta en certa manera tots els individus, tant si aquests juguen un paper de dominats com de dominadors, tants si són rics com miserables, perquè uns i altres es requereixen mútuament⁸. En ella els homes ja viuen plenament fora de si: identifiquen els seus interessos amb els objectes i la seva vida està pendent d'altres subjectivitats.

La lògica de fons de la societat civil és per Rousseau la següent: cada individu està interessat a fer treballar els altres al seu servei i que aquest treball —«en realitat o en aparença» (D.175)— els resulti també profitós a ells mateixos. Es tracta, en altres paraules, d'aconseguir que els altres treballin per a mi tot creient que ho fan per al seu propi profit; de polsar l'egoisme del proïsme, per tal de poder satisfer el meu. Aquest tipus de relació que hom estableix enfront

⁷ «...Havent aquestes comoditats perdut gairebé tot el seu atractiu degut al seu ús continuat, i havent, a la vegada, degenerat en autèntiques necessitats, la seva privació esdevé molt més cruel que la dolçor de la seva possessió, i hom se sent desgraciat en perdre-les sense ser feliç per posseir-les.» (D. 186). Una excel·lent síntesi de la paradoxal satisfacció a què condueix el descontrol sobre les necessitats. Aquesta és, d'altra banda, una de les problemàtiques centrals de l'Émile. Sobre la generació de noves necessitats en la societat civil, Cf. A. Horowitz, *Rousseau, nature, and history*, Toronto, University of Toronto Press, 1987, pàgs. 108 i ss.

⁸ Rousseau estableix aquí una primera versió del que anys després Hegel recollirà en la cèlebre exposició de la dialèctica amo-esclau.

dels altres és la font de tota mena de mals i vicis propis de la vida social: «Traficant i artificiosos amb els uns, imperiós i dur amb els altres» (ib.), en aquesta situació l'individu és conduït per l'ambició, l'afany de possessió i notorietat, la gelosia, etc..⁹

Com veiem, Rousseau ens presenta el joc de passions que regeix la vida dels humans des de l'albada de la societat civilitzada amb uns termes prou moderns: «competència i rivalitat d'una part, de l'altra oposició d'interessos, i sempre el desig amagat de treure el seu benefici en detriment d'altri» (ib.). I tal vegada això ens podria fer pensar que Rousseau manté una concepció ahistòrica del mal civilitzatori: abandonat l'estadi natural ja tot seria igual fins als nostres dies. Per contra, però, és en aquestes mateixes pàgines on ens mostra el sentit històric del curs de la civilització. De la mateixa manera que el *Discours* reconstrueix diacrònicament l'estat de natura —des d'uns postulats originaris purament conceptuals fins a les societats primitives realment existents—, la seva aproximació a la societat civil es mou també en dos plans, no sempre suficientment diferenciats: una caracterització general, abstracta, feta en contraposició a l'estat de natura i un seguiment aproximatiu de la història de la societat civil.

Vegem aquí només com comença aquesta història. Rousseau situa els seus orígens «abans que hom hagués inventat els signes representatius de les riqueses» (ib.). Llavors la propietat privada es limitava pràcticament a la possessió de les terres i el bestiar. Des dels inicis les possessions anaven creixent, però arribà un punt en el qual ja no podien créixer sinó a càrrec dels altres. A partir d'aquí es va desencadenar un conflicte generalitzat, en el qual participaven els diferents propietaris que enfrontats entre si per augmentar les se-

⁹En aquest text, Rousseau apareix com un clar antecedent de la concepció hegeliano-marxiana de l'alienació. I no només en els sentit que habitualment li ha estat reconegut: l'alienació com a acte de sessió o venda de determinats drets (Cf. A. Schaff, *La alienación como fenómeno social*, Barcelona, Crítica, 1979, p. 48). Aquesta concepció ja era present en altres teòrics iusnaturalistes. El que aquí expressa Rousseau és el fet de l'alienació de la pròpia subjectivitat, d'allò que un hom és. Aquesta línia l'aproxima molt més als plantejaments més radicals de Hegel i el jove Marx. Cf. Bronislaw Baczko, *Rousseau-Solitude et communauté*, Paris, Mouton, 1974.. A tall d'exemple, Cf. el text de Rousseau amb les següents línies de Marx: «Cadascú especula sobre com crear-li a l'altre una nova necessitat per imposar-li un nou sacrifici, per lligar-lo a una nova dependència i per seduir-lo amb nous plaers fins a la ruïna econòmica. Cadascú tracta d'adquirir una facultat aliena sobre l'altre per tal de satisfer les pròpies necessitats egoistes. El regne dels éssers aliens a què l'home es veu sotmès creix per tant amb la massa d'objectes, i cada nou producte és un nou grau de l'engany mutu i de l'explotació.», *Manuscritos de París*, OME-5, Barcelona, Crítica, 1978, p. 389.

ves propietats i entre aquests i aquells que per feblesa o indolència no n'havien aconseguit. Des dels més rics als més miserables participaven en una guerra de tots contra tots, sense més llei que la del més fort: els uns per preservar les propietats, els altres per obtenir-ne. Els rics es comportaven respecte als miserables com «aquells llops que havent tastat una vegada la carn humana rebutgen tot altre aliment i no volen més que devorar homes» (D.175-176).

Gairebé de forma explícita: «l'home llop per a l'home». La lluita de tots contra tots. La referència a Hobbes sembla inevitable. Sobretot si tenim en compte que també Rousseau pensa en un «contracte» com a sortida d'aquesta situació de barbàrie generalitzada. Resulta, però, que pel ginebrí l'estat de violència se situa justament després de l'estat de natura, en començar la societat civil¹⁰, i que la primera forma de contracte que segons ell es produeix —el que dóna lloc a la societat civil—, lluny d'instaurar un ordre legítim no fa sinó aprovar la desigualtat i l'opressió.

Així, per Rousseau, la primera societat civil manté una certa relació de correspondència amb l'estat de natura hobbessià. Però l'esquema de Hobbes: estat de guerra —pacte social— ordre social, que es corresponia a la successió: estat de natura —contracte— societat civil, pateix en Rousseau un corriment endavant de tal manera que a la societat civil li correspon l'estat de guerra. Ara bé, a diferència de l'estat de natura hobbessià, la societat civil rousseauniana suma a la guerra de tots contra tots l'existència d'unes determinades relacions jurídiques —el dret de propietat—. I a diferència també de l'anarquia, que segons Hobbes caracteritzava la situació prèvia a l'establiment del contracte, la societat civil de Rousseau, basada en la força i el conflicte, no està renyida amb l'establiment d'un Estat polític, el qual, lluny de significar la cohesió i la pacificació socials, no fa altra cosa que expressar les relacions de força que governen el vincle entre els individus.

La societat civil i l'estat

Per Rousseau, doncs, Estat polític i societat civil poden coexistir. Tanmateix, a diferència d'allò que era habitual en Hobbes i la tradició iusnaturalista, no identifica societat civil amb societat política, sinó que fa aparèixer la segona a partir de la primera. D'acord amb això, la concepció rousseauniana s'aproximaria més a la noció de societat civil posteriorment desenvolupada per autors com ara

¹⁰Vegeu: J.-J. Rousseau, «L'état de guerre» a *Oeuvres complètes*, vol III, pàg 601.

Adam Smith, Kant, Hegel i Marx. Per tots aquests, el que definiria la societat civil seria una determinada formació econòmica, de la qual l'estat en seria un epifenomen. Així, les pàgines del *Discours* coincideixen amb d'altres d'aquests autors en caracteritzar-nos la societat civil com un teixit de relacions socials on cada individu esdevé per als altres un mitjà per satisfer les seves pròpies necessitats.

En definir la societat civil a les pàgines del *Discours*, Rousseau parteix dels tres pressupòsits següents: el tecnològic —un cert desenvolupament de l'agricultura i de les arts—; el demogràfic —una certa densitat i extensió de la població—; i el jurídic —l'emergència del sentiment, i immediatament el dret, de la propietat privada. La interacció entre aquests tres factors genera, per un cantó un relatiu alliberament de les constriccions imposades per la natura i per altre una creixent dependència entre els humans, que necessiten cada vegada més intercanviar els seus productes. En aquest context, els individus entren en competència per tal d'assegurar-se millors oportunitats presents i futures. Aquesta competència, més la propietat privada sobre els avantatges materials obtinguts, fa que les petites desigualtats naturals inicials esdevinguin desigualtats econòmiques, d'estatus i de poder i que es desencadeni la lluita de tots contra tots.

Per Rousseau aquest «l'horrible estat de guerra» en que s'havia convertit la societat naixent i que havia posat el gènere humà «al llindar de la seva pròpia ruïna» (D. 176) necessàriament havia d'induir als humans algunes reflexions. Sobretot als rics, els quals s'havien d'adonar que aquest estat de guerra permanent era perillós no només per les seves vides, sinó també pels seus béns. Les seves propietats no estaven legitimades i sabien que no es basaven sinó en «un dret precari i abusiu i que, havent estat adquirides per la força, la força els les podia treure sense que tinguessin raó de lamentar-se'n» (D.176). Sense arguments per justificar-se, exposat al setge dels miserables, sense poder-se'n defensar unint-se amb els seus semblants —«a causa de les mútues gelosies»—, els rics, efectivament, es van veure forçats a la reflexió i així van concebre «el projecte més reflexionat que mai ha entrat a l'esperit humà: emprar a favor seu les forces mateixes d'aquells que l'atacaven, fer dels seus adversaris els seus defensors, inspirar-los d'altres màximes, i donar-los altres institucions que fossin tan favorables com contrari li era el dret natural.» (D. 177)

Així, com a primer producte d'aquestes reflexions del ric apareix la idea d'un contracte. I ràpidament mitjançant «raons especioses» la idea es va propagar. S'anunciava la necessitat d'una unió que protegís els febles, contingués els ambiciosos i, sobretot, que fos capaç «d'assegurar a cadascú la possessió d'allò que li pertany» (ib). És el ric, doncs qui proclama: «Instituïm reglaments de justícia i de pau

als quals tots siguin obligats a conformar-se, que no facin excepció de ningú i que reparin d'alguna manera els capricis de la fortuna, en sotmetre igualment el potent i el dèbil als deures mutus. En poques paraules, en lloc de girar les nostres forces contra nosaltres mateixos, apleguem-les en un poder suprem que ens governi segons sàvies lleis, que protegeixi i defensi tots els membres de l'associació, repel·leixi els enemics comuns, i ens mantingui en una concòrdia eterna. » (D. 177)

Però aquest contracte havia de ser establert amb uns homes bastos i fàcils de seduir, que tenien prou necessitat d'àrbitres i d'amos per contenir els seus propis conflictes, prou raó com per entendre la necessitat d'una institució política, però escassa experiència per intuir-ne els seus perills. Així, «tots van córrer a l'encontre de llurs cadenes, tot creient assegurar llur llibertat» (D.177). Lluny, doncs, de suposar el fonament racional de l'ordre i la convivència social que Hobbes atribuïa al seu pacte fundacional, la gènesi de la institució política va suposar, segons Rousseau, la consolidació de la desigualtat i la dependència. I també en aquesta línia, considera que l'aparició d'un codi legislatiu lligat a l'estat no va fer sinó crear «nous entrebancs als febles i noves forces al ric», va significar fixar per sempre la propietat i la desigualtat i «per al benefici d'alguns ambiciosos, supeditar des d'aleshores tot el gènere humà al treball, a la servitud i a la misèria» (D. 178).

La valoració rousseauniana d'aquest primer contracte és, doncs, força diferent de la de Hobbes. Per aquest el pacte té per objecte aconseguir posar fi a l'estat de guerra tot construint una autoritat capaç de frenar els impulsos dels individus i, a la vegada, oferir-los seguretat. Però els valors fonamentals no són els mateixos per Rousseau que per Hobbes. Per aquest són la seguretat i la simple preservació de la vida, mentre que pel ginebrí són la llibertat i la igualtat. La llibertat entesa com la submissió voluntària¹¹ a una llei impersonal —com les de la natura— i la igualtat, entesa sobretot com a igualtat de drets.¹²

¹¹ «Hauria volgut viure i morir lliure, és a dir, fins a tal punt sotmès a les lleis que ni jo ni ningú pogués alliberar-se de l'honorable jou, aquest jou dolç i saludable que les testes ben altives porten més dòcilment com més fetes estan a no portar-ne cap altre» (D. 112). «Llibertat» en aquest sentit vol dir no submissió a cap voluntat diferent de la d'un mateix. Les lleis de la natura, en la mesura que no responen a cap voluntat humana, serien arquetípiques d'aquelles que haurien de guiar qualsevol legislació civil. Per això la institució d'un pacte que respon a la voluntat d'un sector social contradiu el valor fonamental de la llibertat. Sobre aquest punt Cf. l'assaig de Franck Tinland, *Droit naturel, loi civile et souveraineté*, Paris, PUF, 1988, p. 103.

¹² El que més preocupa Rousseau no és tant la desigualtat econòmica com el fet que aquesta desigualtat es pugui traduir en domini i submissió. D'aquí també la perversitat d'aquest primer pacte, donat el seu contingut de submissió.

Més que no pas en Hobbes, el pacte inicial descrit per Rousseau en el segon *Discours* més aviat fa pensar en la visió de Locke sobre l'aparició del govern civil. Aquest compartia un pressupòsit amb Hobbes: per ambdós la llibertat natural degenera en arbitri i engany. Per això consideren que els homes de l'estat de natura podien estar disposats a renunciar a una part de la seva il·limitada llibertat natural i a establir un «poder comú». L'autoritat hauria de garantir els drets de cadascú (sobretot el dret de propietat), per tal que els individus poguessin interactuar lliurement sense ser molestats pels altres. Però Locke, a diferència de Hobbes, considerava que els homes en estat de natura ja eren dipositaris de drets «originaris»¹³. Per ell, doncs, el contracte vindria a ratificar i preservar uns drets ja existents en l'estat de natura. El contracte de què parla Locke no dóna lloc a una «societat», sinó a un «estat», encara que sigui un «estat mínim».

Hi ha, doncs, una certa semblança entre aquest plantejament i el de Rousseau en el seu *Discours*. L'únic que allà on Locke hi veu, sense cap crítica, la consolidació de la propietat privada, ja existent en l'estat de natura, Rousseau hi veu un esdeveniment especialment desgraciat de la història de la humanitat. Ara bé, per Rousseau aquest primer contracte establert a instàncies dels rics no és inicialment un veritable contracte de govern sinó més aviat una simple convenció destinada a garantir la no agressió entre els particulars i a protegir la propietat privada: «D'antuvi la societat va consistir únicament en algunes convencions generals que tots els particulars es comprometien a observar, i de les quals la comunitat es feia fiadora envers cadascú d'ells» (D.180). Tanmateix, la feblesa d'aquest compromís fa que els particulars puguin infringir-lo fàcilment sense que, d'altra banda, hi hagi una autoritat prou forta com per castigar l'infractor. D'aquí va sorgir, doncs, la necessitat d'una autoritat pública que fes valer entre els particulars el principis acordats. Segons la narració rousseauiana, però, aquesta autoritat pública finalment va ser

¹³ «...procuraré demostrar que els homes poden arribar a adquirir propietat sobre diverses parts d'allò que déu donà a la humanitat en general, àdhuc sense cap pacte exprés entre tots els membres de la comunitat. [...] Si bé la Terra i totes les criatures inferiors són comunes a tots els homes, en canvi cada home és propietari de la seva persona, i ningú fora d'ell mateix no hi tindrà cap dret. El treball del seu cos i de les seves mans són, per dir-ho així, propietat seva. Aleshores, en sostreure, amb el seu treball, qualsevol cosa de l'estat en què la natura l'havia deixada, combina aquella cosa amb quelcom que li pertany i fa que esdevingui, en conseqüència, propietat seva. El fet d'haver-la sostreta de l'estat natural i haver-hi aportat el seu esforç exclou els altres homes del dret a posseir-la.», John Locke, *Assaig sobre el govern civil*, Barcelona, Laia, 1983, Cap V, f. 27.

confiada a particulars. Així, el compromís col·lectiu —la sobirania, com dirà Rousseau més endavant— va ser transferida a particulars.

En resum, aquest procés es resol de la manera següent: primer s'estableix un pacte —ofert pels més poderosos als més febles— entre particulars desiguals —en propietat, en poder— d'on surten unes convencions que obliguen a tothom, però que no fan sinó ratificar els avantatges que prèviament els uns tenien sobre els altres i oferir-los un marc on poder seguir desenvolupant els seus interessos particulars —que generen més desigualtat—, després uns particulars —presumiblement els més rics i poderosos en l'àmbit de la societat civil— passen a ocupar el poder polític, ara ja separat, per sobre de la col·lectivitat.

Rousseau, doncs, presenta l'organització estatal com a derivada dels conflictes inherents a la societat civil, al regne de l'interès privat, la propietat i la concurrència. L'Estat apareix com un intent de superar l'enfrontament entre particulars. En aquest sentit pretén establir una veritable associació. Però, l'Estat instituït des d'una relació de desigualtat, des del domini dels uns sobre els altres, no pot ser altra cosa que un reflex d'aquestes relacions. I per això aquest Estat —il·legítim— tampoc pot assolir una veritable socialització dels individus.

Segons Rousseau, una societat civil estable només serà possible amb l'establiment d'un poder legítim, això és, que parteixi de la igualtat, si més no jurídica, de totes les persones i que mantingui fins a les últimes conseqüències el principi de sobirania popular. Mentre no sigui així l'estat polític mai no podrà sobreposar-se del tot a l'estat de natura hobbessia.

El Contracte Social

Així, doncs, el fil històric seguit per Rousseau en el seu *Discours sur l'inégalité* sembla abocar a un atzucac. La socialització i la civilització condueixen a una estat de malestar i corrupció generalitzats, sense que ni tan sols quedi oberta la possibilitat d'un retorn a l'estat de natura, el qual, d'altra banda, en la seva formulació més pura, no és altra cosa que una hipòtesi conceptual. És aquesta, doncs, una visió de la història dins la qual no sembla que del pas del temps, del creixement de les societats, del desenvolupament dels aspectes materials i ideals de les civilitzacions, etc., en podem esperar un increment del benestar i la felicitat humanes. Més aviat tot plegat sembla apuntar cap a una conclusió tràgica, segons la qual els humans ho som pel fet de viure en societat, però precisament aquesta mateixa condició d'animal social és la causant de tots els nostres mals.

És per això precisament que molts intèrprets de Rousseau s'han preguntat fins a quin punt el *Contrat Social*, amb la seva pretensió de mostrar, seguint la tradició contractualista, com és d'avantatjós pels individus el fet d'associar-se, contradiu les directrius apuntades en el *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes*.

En qualsevol cas, Rousseau, en els seus primers escrits ens mostra l'existència d'un específic mal derivat de les relacions humanes, cosa que d'altra banda ja havien fet altres autors abans que ell. La seva originalitat, resideix, però, en el reconeixement que la maldat no és consubstancial a l'espècie humana. Ni per la seva natura, com creia Hobbes, ni per l'existència del pecat original, com argumentava la tradició cristiana. En aquest punt, podem dir que existeix una constant en l'obra rousseauiniana, des dels discursos fins a les *Confessions*, i que és el reconeixement que hi ha un mal causat socialment. En alguns moments insisteix en la servitud, en altres en la desigualtat o la dependència, etc. i sovint la propietat privada apareix com el mal dels mals. En tot cas, és clara la seva convicció que en allò mateix en què consisteix la veritable realitat humana —el seu caràcter històric i social— es fonamenten els seus mals.

Però, junt amb la lògica de la depravació històrica i el mal social, hi ha d'altres pàgines de Rousseau que, en canvi, apunten vers la rehabilitació de la vida social. Així, sense somiar en el restabliment d'estadis naturals perduts en el temps, en diferents punts de la seva obra Rousseau es refereix a la possibilitat d'establir societats virtuoses, seguint el model de la Ciutat Antiga. Per exemple, quan en el *Contrat* es planteja estudiar els fonaments polítics de la bona societat, ho fa seguint un fil argumental, iniciat ja molt abans, que ens ve a dir: efectivament existeix el mal i aquest té un component social; justament per això pot ser minimitzat per una bona organització de les institucions, pel tipus de socialització a què se sotmet als individus, o per una combinació d'ambdues coses.

L'objecte del *Contrat* i de moltes altres pàgines de Rousseau és la recerca d'un model de bona societat, de societat justa i justificada¹⁴: aquella que pot ser acordada entre individus lliures i independents. Ara bé, aquest propòsit, però, no el condueix a la fabulació social, a la manera dels utòpics. La seva reflexió normativa se situa sempre dins uns límits possibilistes. I això és clar des de les primeres línies del *Contrat*: «Vull averiguar si en l'ordre civil hi pot haver alguna regla d'administració legítima i segura. Prenent els homes tal com són, i les lleis tal hi com poden ser, tractaré sempre de vincular en aquesta recerca allò que el dret permet amb allò que l'interès prescriu, a fi que la justícia i la utilitat no es trobin gens dividits.» (CS. 351)

A l'hora de pensar la bona societat, doncs, la seva premissa és partir de la consideració dels homes tal com són. No en el sentit d'una referència a una ahistòrica i fixa «naturalesa humana», en la qual Rousseau no hi creu, sinó en el sentit de les possibilitats humanes. Això fa que les propostes normatives rousseaunianes s'hagin d'entendre en la línia del possibilisme: quin tipus de lleis i normes es poden arribar a formular i què es pot aconseguir amb elles. Concretament, es tracta que la llei, el dret, la justícia, no entrin en conflicte amb la utilitat, amb els interessos dels individus. El *Contrat*, doncs, cal entendre'l més com una obra de teoria política, que en el cas de Rousseau ve a ser el mateix que «teoria social», que no pas com un tractat de Dret Polític, tal i com ens indica el seu subtítol¹⁵. En aquesta obra hi ha un clar interès per determinar a priori els principis generals —universals— d'organització de la vida social i política, vàlids per a tots els homes en qualsevol circumstància, però a la vegada amb un sentit històric i antropològic, proporcionat pels anteriors treballs del propi autor.

Així doncs, podem concloure que Rousseau distingeix entre la societat civil corrompuda —de fet la societat del seu temps— i la societat civil justa, estable, ben ordenada, segons el model apuntat en el *Contrat Social*. Globalment es podria dir que les primeres deriven de la interacció irreflexiva dels individus, moguts per l'anhel de poder, l'apropiació privada de béns i la satisfacció del seu interès immediat. Rousseau creu que una societat així ni és capaç de satisfer els interessos de la col·lectivitat ni, en el fons, els interessos particulars de cadascú. En aquest sentit, Rousseau se situa a les antípodes del pensament protoliberal de la seva època, el qual considerava que de la persecució en llibertat del propi interès s'obté a la llarga la satisfacció del bé comú.

¹⁴ Per a alguns intèrprets la filosofia de Rousseau és, per sobre de qualsevol altra qüestió, una filosofia de la justícia. Cf. entre d'altres: Raymond Polin, *La politique de la solitude*, París, Sirey, 1971, cap. III i Maurizio Viroli, Jean-Jacques Rousseau and de «well-ordered society», Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

¹⁵ De fet, no acaba d'estar clar què entén el propi Rousseau per «dret polític». A les pàgines de l'*Émile*, per exemple, tracta a Groci i Hobbes com a principiants en el tema i a Montesquieu com a l'únic modern capacitat, però que no va passar del «dret positiu». «El dret polític encara està per néixer, i presumiblement no naixerà mai (...) L'únic modern capaç de crear aquesta inútil ciència ha estat l'il·lustre Montesquieu. Però ell no ha tingut cura de tractar dels principis del dret polític; es va contentar amb tractar del dret positiu dels governants establerts, i res en el món és més diferent que aquest dos estudis», J.-J. Rousseau, *Émile*, a: Oeuvres complètes, vol IV, París, Gallimard, 1980, pàg. 836. En general, però, «dret polític» per a Rousseau significa més l'estudi normatiu del que una societat política «ha d'ésser» que no pas el de les lleis d'una societat existent.

D'altra banda, l'ideal polític de Rousseau, la societat civil justa, oscil·la entre un model de societat de tipus comunitari, inspirat en les repúbliques antigues i un model més individualista que intentaria mostrar com en «l'interès ben entès» dels individus hi ha el respecte a l'interès de tots. La idea de la voluntat general vindria a ser així, o bé l'ànima difusa del cos polític, situada per sobre del individus reals i concrets, o bé quelcom que d'una o altra manera està a l'abast de la raó individual quan aquesta sap desprendre's de les seves passions.

En qualsevol cas, i per distant que sigui de les nostres societats, el pensament rousseunià, tant en el que té d'analític, com en el que té de crític i de programàtic, resulta, com el de tots els clàssics, en certa manera coetani.