

DE *INDIVIDUO* A *UNO DE NOSOTROS*: EL CONTRATO SOCIAL DE ROUSSEAU Y EL PREJUICIO INDIVIDUALISTA NO PERCIBIDO

From *individual* to *one of us*: Rousseau's social
contract and the individualistic hidden prejudice

AURELIO DE PRADA GARCÍA

Universidad Rey Juan Carlos

aurelio.deprada@urjc.es

Cómo citar/Citation

Prada García, A. de (2023).

De *individuo* a *uno de nosotros*: el contrato
social de Rousseau y el prejuicio individualista no percibido.

Revista de Estudios Políticos, 199, 13-39.

doi: <https://doi.org/10.18042/cepc/rep.199.01>

καὶ πρότερον δὲ τῆ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν.
τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους:

ARISTÓTELES, *Política* 1253a, 19-20.

Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance
sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons
en corps chaque membre comme partie indivisible du tout.

ROUSSEAU, *Du Contrat Social* I, VI.

Resumen

En un trabajo anterior habríamos demostrado que la aplicación de un prejuicio no percibido (en el sentido de Gadamer) de carácter individualista habría llevado a tergiversar conceptos clave de la filosofía política aristotélica como *ἕκαστος ἡμῶν* (*cada uno de nosotros* equiparado a *cada individuo*), así como nuestra visión de la Grecia antigua. Como prueba adicional adjunimos el caso de algunas instituciones de la Atenas clásica que serían mucho más comprensibles desde el *uno de nosotros* aristotélico que desde nuestro *individuo*. Ahora bien, dada la importancia de esas conclusiones, esa demostración quedó pendiente de más pruebas adicionales que la corroboraran definitivamente. Con ese propósito defenderemos aquí que la aplicación de ese prejuicio

individualista habría afectado no solo a lo recién señalado, sino también a la «historia efectual» (por decirlo de nuevo con Gadamer) de la filosofía política aristotélica; *i. e.*, habría afectado a la comprensión de teorías políticas posteriores y, singularmente, a *Du Contrat Social* de Rousseau. Un texto considerado como una de las obras más importantes del pensamiento político, pero que ha sido objeto de interpretaciones contradictorias e, incluso, tenido por oscuro y enigmático, cuando resultaría diáfano ya que propone, precisamente, la transformación del *individuo* en un *uno de nosotros*.

Palabras clave

Aristóteles; contrato social; Gadamer; historia efectual; individuo; libertad; prejuicio no percibido; Rousseau; uno de nosotros.

Abstract

In a previous work, we would have demonstrated that the implementation of an individualistic hidden prejudice (in the sense of Gadamer's hermeneutics), would have distorted some crucial concepts of the Aristotelian political philosophy such as *ἕκαστος ἡμῶν* (*each one of us* equated to *each individual*), and also our vision of the classical Greece. Thereon, we submitted as additional evidence, the case of some institutions of classical Athens that would be much more understandable from the Aristotelian *one of us* than from our *individual*. However, given the importance of those conclusions, that demonstration would require further evidence to be definitively confirmed. Here, regarding that confirmation, we will defend that that implementation would have affected not only to what we have just pointed out, but also to the «history of effect» (again in the sense of Gadamer's hermeneutics) of the Aristotelian political philosophy, *i. e.*, to some posterior political theories and, especially, to the Rousseauian *Du Contrat Social*. This text, considered one of the most important works of political philosophy, has been interpreted in contradictory ways and even regarded as obscure and enigmatic, though it would be very clear since it proposes, precisely, the transformation of the *individual* into a *one of us*.

Keywords

Aristotle; freedom; Gadamer; hidden prejudice; history of effect; individual; one of us; Rousseau; social contract.

SUMARIO

I. INTRODUCCIÓN. II. DE INDIVIDUO A UNO DE NOSOTROS. III. LA HISTORIA EFECTUAL. IV. A MODO DE CONCLUSIÓN. BIBLIOGRAFÍA.

I. INTRODUCCIÓN

En un trabajo anterior (Prada, 2022a: 347 y ss.) habríamos demostrado que la aplicación de un «prejuicio no percibido» en el sentido de Gadamer —esto es, un prejuicio que «con su dominio nos vuelve sordos hacia la cosa desde la que nos habla la tradición» (Gadamer, 1996: 336)— habría llevado a tergiversar conceptos clave de la filosofía política aristotélica como el *ἕκαστος ἡμῶν* que aparece en la cita de la *Política* (Aristóteles, 1970: 4) que encabeza estas líneas, y es que ese texto clave para la propia definición de *política* —pues en él se establece la primacía de la *polis*; término del que, como es sabido, deriva *política*— no habría sido oído solo literalmente: «La ciudad es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte», sino también desde una perspectiva individualista: «La ciudad es por naturaleza anterior a la casa y a cada individuo porque el todo es necesariamente anterior a la parte».

Esto es, se habría traducido *ἕκαστος ἡμῶν* no solo literalmente como «a cada uno de nosotros», sino también como «a cada individuo», equiparándose habitualmente ambas traducciones.

Desde luego, como señalábamos entonces, hay diferencias cruciales entre *cada uno de nosotros* y *cada individuo* —en último término, entre *uno de nosotros e individuo*—; diferencias que llevarían a pensar que estamos ante dos maneras de oír a Aristóteles incompatibles por contradictorias. Y en efecto, en la primera se habla de un *nosotros* y de *cada uno* posteriores a ese *nosotros* en cuanto que se definen desde el *nosotros*; en cuanto que se trata de *cada uno de nosotros*. En la segunda, sin embargo, desaparece toda referencia a un *nosotros*, a un referente colectivo previo, quedando únicamente *cada individuo*. *Individuo* que, por tanto, se define desde sí mismo sin necesidad de referencia previa alguna.

Así las cosas, la equiparación de *cada uno de nosotros* y *cada individuo* —de *uno de nosotros e individuo*—, apreciable tanto en traducciones españolas como en inglesas de referencia global (como la del Proyecto Perseus, lo que nos eximió de buscar ejemplos en otros idiomas), supone una tergiversación

del pensamiento político aristotélico al introducir en él un concepto muy posterior, el de *individuo*, y con él el individualismo, el liberalismo y el constitucionalismo consiguientes. Y es que —hasta donde sabemos—, el concepto de *individuo* fue utilizado por primera vez por Cicerón en el sentido de *átomo* (Eucken, 1964: 52) y *descubierto* siglos después, en plena modernidad (Dülmen, 2016: 16).

No solo eso, pues como también señalábamos, todo ello no afectaría únicamente a un punto clave de la *Política* aristotélica, sino también a su ética, concebida como una «cierta disciplina política» (Aristóteles, 1981: 2), así como a su ontología, pues esa primacía de la *polis* remite al principio de la primacía del todo sobre las partes —«un principio esencial de la ontología aristotélica» (Marías, 1970: 268)—, que se desarrolla en el libro V de la *Metafísica* (Aristóteles, 1982: 288-291).

Más aún, y como asimismo señalábamos, esa tergiversación individualista afectaría a toda nuestra visión de la Grecia antigua, ya que cabe encontrar el uso del término *individuo* —con todo lo que ello supone— en autores a quienes debemos en gran medida nuestra visión de la Grecia clásica como Hegel, quien lo utiliza, por ejemplo, en su *Philosophie der Weltgeschichte* (Hegel, 1923: 602) o Jaeger, quien también lo utiliza, por ejemplo, en su *Paideia* (Jaeger, 1973: 152).

Al respecto de todo ello, adujimos como prueba adicional el caso de algunas instituciones típicas de la Atenas clásica que habrían sido interpretadas desde ese prejuicio individualista no percibido —desde el concepto de *individuo*—, cuando serían mucho más comprensibles si se interpretaban desde el *uno de nosotros* literal aristotélico. Y así, analizamos el caso de la *antitimesis* —la propuesta de *contrapena* una vez declarado culpable, como ocurrió en el juicio de Sócrates (Prada, 2022b: 55 y ss.)—, y vimos cómo diferentes autores la interpretaban aplicando el prejuicio individualista no percibido (Brickhouse y Smith, 1990: 217 y 218; Cartledge, 2009: 89; Savater, 2008: 15), y lo mismo en relación con la ausencia de fiscalía, de ministerio público (Knauss, 1964: 224) y con el ostracismo (Vernant y Vidal-Naquet, 1987: 126 y 127).

Ahora bien, dada la importancia de las conclusiones alcanzadas, esa demostración quedó pendiente de la aportación de más pruebas adicionales que la corroboraran definitivamente, algo que trataremos de hacer en este trabajo en el que defenderemos que la aplicación de ese prejuicio individualista no percibido habría afectado no solo a lo recién señalado, sino que, dado el carácter clásico de la filosofía política aristotélica, habría marcado su «historia efectual» (por decirlo de nuevo con Gadamer, 1996: 370); esto es, habría tenido efectos perfectamente constatables en la historia posterior del pensamiento político.

Más en concreto, habría afectado a la comprensión de teorías políticas posteriores y, singularmente, a *Du Contrat Social* de J. J. Rousseau, una de las obras más importantes de la historia del pensamiento político (Williams, 2014: 1), que, sin embargo, ha sido objeto de interpretaciones contradictorias (Villaverde, 1987: 249 y 250; López Hernández, 1989: 130 y ss.; Williams 2014; 1-3) e incluso considerada oscura (Plamenatz, 1981: 392) y enigmática (López Hernández, 2020: 206 y 207) cuando, obviando la implementación individualista, resultaría diáfana ya que, distinguiendo perfectamente entre *individuo* y *uno de nosotros*, propone precisamente la transformación del *individuo* en un *uno de nosotros*.

II. DE INDIVIDUO A UNO DE NOSOTROS

Y, en efecto, esa propuesta se sigue inmediatamente de la lectura del capítulo clave de *Du Contrat Social*: el VI del libro I, donde Rousseau plantea —y resuelve— «el problema fundamental al que el contrato social da solución» (Rousseau, 1977: 410). Un problema que tiene su punto de partida precisamente en el *individuo* y en la necesidad de su transformación como se sigue del primer párrafo de dicho capítulo: «Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature, l'emportent par leur résistance, sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet l'État primitif ne peut plus subsister, & le genre—humain périroit s'il ne changeoit de maniere d'être» (Rousseau, 2012), traducido como: «Supongo a los hombres llegados a un punto en que los obstáculos que se oponen a su conservación en el estado de naturaleza superan con su resistencia a las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en ese estado. Tal estado primitivo no puede entonces subsistir y el género humano perecería si no cambiase de forma de vida» (Rousseau, 1977: 410).

A todo esto, nada más empezar, bien podría ponerse en cuestión nuestra afirmación de que *Du Contrat Social* resulta diáfano, pues este párrafo parece resultar problemático, al menos para un lector no avezado en la historia del pensamiento político. Lector que, de ser el texto diáfano, no tendría problemas con su lectura directa.

Y es que ese lector podría pensar que aquí Rousseau no hace una suposición: «Je suppose [...]», sino, al menos, dos. Por un parte, la literal, la de suponer a los hombres llegados a un determinado punto del estado de naturaleza en el que ya no cabe su conservación y, por otra, la de ese mismo «estado de naturaleza» que Rousseau da por sentado en el texto, pero que a ese lector le resultaría ciertamente extraño. Así las cosas, tendríamos una prueba de que *Du Contrat Social* no resulta tan diáfano como afirmábamos, toda vez que

para la comprensión de ese párrafo habría que remitirse al concepto de *estado de naturaleza*, analizándolo en otros autores o en otras obras del propio Rousseau como el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*...

Ante esa hipotética objeción cabría aducir que, con independencia de que se esté o no de acuerdo con la existencia real de ese estado, el texto lo define perfectamente. Y así, desde el propio texto, se puede caracterizar como un estado en el que «los hombres», «cada individuo» se conserva por sí mismo, con sus propias fuerzas. Una caracterización *a contrario*, toda vez que, literalmente, llegados al punto en el que no pueden conservarse por sí mismos, ese «estado primitivo» —el de naturaleza—, ya no puede subsistir y el género humano ha de cambiar de manera de ser.

Por lo demás, y en lo que aquí importa, no parece necesario insistir en que esa caracterización del estado de naturaleza comporta también la del *individuo*, así como la necesidad de su transformación. Y en efecto, el individuo es descrito como situado en un punto del estado de naturaleza en el que ya no puede seguir conservándose con sus propias fuerzas y ha de cambiar de manera de ser. Con lo cual —de nuevo *a contrario*—, el individuo se caracteriza precisamente como el que se conserva con sus propias fuerzas.

Más aún, tampoco parece preciso extenderse en que esa caracterización del *individuo* nos remite a la contraposición que vimos más arriba entre *cada uno de nosotros* y *cada individuo* a propósito de la tergiversación de la filosofía política aristotélica por la aplicación de un prejuicio individualista no percibido al traducir *ἕκαστος ἡμῶν* como «a cada individuo». Y es que ya señalamos cómo en la traducción literal «a cada uno de nosotros» se presupone un *nosotros*, mientras que en la no literal, «a cada individuo», desaparece cualquier referencia previa, quedando únicamente «cada individuo», por lo que *individuo* se define desde sí mismo.

Pues bien, no hacen faltan muchas palabras para corroborar que la definición del *individuo* que figura en este primer párrafo coincide con la que acabamos de recordar, y es que, literalmente, el individuo se define desde sí mismo en cuanto que sobrevive en el estado de naturaleza con sus propias fuerzas sin referente colectivo previo alguno.

A todo esto, se dirá que estamos obviando el hecho de que en ese párrafo sí que habría un referente colectivo previo o, incluso, dos, toda vez que Rousseau habla tanto de «los hombres» como del «género humano». Más aún, podría objetarse que no solo los estamos obviando, sino que estamos utilizando el concepto de *individuo* como concepto primario, básico cuando, en realidad, no lo sería, ya que, como acabamos de ver, Rousseau empieza hablando de «los hombres» («les hommes»).

Ahora bien, a estas posibles objeciones cabría contestar aduciendo que en modo alguno cabe considerar ese «los hombres» o ese *género humano* como un

referente colectivo previo a *cada individuo* semejante al *nosotros* en relación con el *cada uno de nosotros*. Y es que, en la caracterización rousseauniana, cada individuo se conserva a sí mismo con sus propias fuerzas en el estado de naturaleza hasta que llega a un punto en el que ya no puede hacerlo; esto es, se define desde sí mismo, desde su autoconservación con sus propias fuerzas, a diferencia del *cada uno de nosotros*, que se define no desde el *cada uno*, sino desde el *nosotros* previo en la medida en que es eso, *cada uno de nosotros*. Así las cosas, *los hombres* y el *género humano* no serían sino el conjunto de los individuos que se conservan por sí mismos en el estado de naturaleza hasta que llega un punto en el que ya no pueden hacerlo y han de cambiar de manera de ser.

Desde luego, todo ello podría relacionarse con las caracterizaciones que otros autores hacen del «estado de naturaleza», pero no procede entrar en posibles filiaciones del planteamiento rousseauniano, sino que, en lo que aquí importa, basta con constatar que en este primer párrafo del capítulo clave de *Du Contrat Social* se presupone la imposibilidad de que «los hombres», entendidos como el conjunto de los individuos, de los que se conservan por sí mismos, puedan continuar en el estado de naturaleza, de modo que ese estado no puede continuar y el «género humano» ha de cambiar de manera de ser.

Un cambio que se especifica inmediatamente si, a la suposición que acaba de hacer Rousseau, se suma la constatación con la que comienza el segundo párrafo: «Or, comme les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces, mais seulement unir & diriger celles qui existent [...]» (Rousseau, 2012), traducido como: «Ahora bien, como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino solo allegar y dirigir las que ya existen [...]» (Rousseau, 1977: 410).

Y, en efecto, de esa suposición y de esa constatación se seguiría necesariamente que: «[...] ils n'ont plus d'autre moyen pour se conserver, que de former par aggrégation une somme de forces qui puisse l'emporter sur la résistance, de les mettre en jeu par un seul mobile, & de les faire agir de concert» (Rousseau, 2012), traducido como: «[...] no tienen otro medio para conservarse que formar por agregación una suma de fuerzas capaz de sobrepujar la resistencia, ponerlas en juego mediante un móvil único y hacerlas obrar concertadamente» (Rousseau, 1977: 410).

«Se seguiría necesariamente», decimos y no decimos bien, pues, cabría preguntarse aquí a qué se refiere exactamente Rousseau con ese «formar por agregación una suma de fuerzas», toda vez que ese «una» parece contradictorio con el planteamiento anterior. Y es que, habida cuenta del uso previo por parte de Rousseau de «les hommes» y «le genre humain», parece que habría de entenderse que sería una *única* suma de fuerzas: el género humano, para no perecer, tendría que formar por agregación una *única* suma de fuerzas compuesta por las de todos los hombres, la de todos los individuos.

Ahora bien, esa *única* suma de fuerzas no parece compatible con la caracterización que Rousseau ha hecho del estado de naturaleza y de cada individuo conservándose en él con sus propias fuerzas, aisladamente. Y en efecto, desde esa caracterización parece complicada la formación de una *única* suma de fuerzas, siendo mucho más realista la formación de *sumas* de fuerzas, de *varias* sumas de fuerzas. En otras palabras, parece mucho más realista que el género humano se conserve no como tal «género humano», mediante la formación de una *única* suma de fuerzas, sino como *varios* grupos de seres humanos, de individuos, por medio de la formación de *varias* sumas de fuerzas.

Pero quizás somos excesivamente puntillosos, pues ciertamente podría entenderse que ese «una suma de fuerzas» y ese «varias sumas de fuerzas» que acabamos de contraponer no serían necesariamente excluyentes. *Cada una* de esas *varias* sumas de fuerzas sería, en realidad, *una* suma de fuerzas que permite sobrepasar la resistencia de los obstáculos que perjudican la conservación de cada individuo en el estado de naturaleza.

Por lo demás, puede que ocurra lo mismo que a propósito del «estado de naturaleza». Concepto que, como vimos, parecería extraño a un lector no especialista, pero que se aclaraba prosiguiendo simplemente la lectura del texto. Y, en efecto, también ahora se aclara a qué se refiere exactamente Rousseau aquí con la mera lectura del principio del párrafo siguiente, el tercero: «Cette somme de forces ne peut naître que du concours de plusieurs [...]» (Rousseau, 2012), traducido como: «Esta suma de fuerzas no puede nacer sino del concurso de muchos [...]» (Rousseau, 1977: 410).

Para la formación de la suma de fuerzas se precisa, pues, literalmente «del concurso de muchos», no del de «todos». Con lo cual, resulta nuevamente diáfana la argumentación de Rousseau: aunque literalmente afirma «una suma de fuerzas», ese «una» no se refiere a una *única* suma de fuerzas, a la suma de fuerzas de *todos* los individuos, sino a *cada una* de las *varias* sumas de fuerzas que «les hommes» pueden formar por agregación de «muchos» para sobrepasar las resistencias que se oponen a su conservación en el estado de naturaleza.

Desde luego, a partir de lo anterior cabría pensar que quizás Rousseau tendría que haber escrito: «[...] los hombres no tienen otro medio para conservarse que formar por agregación sumas de fuerzas capaces de sobrepasar la resistencia», y asimismo cabría constatar que los lectores actuales nos sentimos más próximos a la redacción original dados los obstáculos que el cambio climático, la amenaza de guerra nuclear, etc., plantean a nuestra conservación y que parecen exigir constituirnos como género humano mediante la formación de una *única* suma de fuerzas. Pero no procede entretenerse en ello toda vez que la formación de *sumas* de fuerzas mediante el concurso de *muchos* es condición necesaria para sobrepasar las resistencias que se oponen a la conservación de cada individuo en el estado de naturaleza, pero no suficiente, como

se sigue de la continuación del párrafo tercero: «[...] mais la force et la liberté de chaque homme étant les premiers instrumens de sa conservation, comment les engagera-t-il sans se nuire, & sans négliger les soins qu'il se doit?» (Rousseau, 2012), traducido como: «[...] pero siendo la fuerza y la libertad de cada hombre los primeros instrumentos de su conservación, ¿cómo va a comprometerlos sin perjuicio propio y sin desatender los cuidados que a sí mismo se debe?» (Rousseau, 1977: 410).

Ciertamente, desde la mera lectura de este texto podría cuestionarse una vez más nuestra afirmación de que *Du Contrat Social* resulta diáfano, ya que Rousseau parece incurrir en ciertas incongruencias en relación con los dos párrafos anteriores. Así, por una parte, hasta ahora ha hablado de «fuerzas» siempre en plural, mientras que ahora lo hace en singular: «la fuerza».

Por otro lado, ahora introduce un nuevo término, «libertad», «la liberté», situándola al mismo nivel que la fuerza: ambas serían, literalmente, los primeros instrumentos de la conservación de «cada hombre». Así las cosas, resulta sorprendente que no haya aludido a la libertad en toda la descripción previa del problema de conservación de «cada individuo» en el estado de naturaleza y es que, dado que «cada hombre» se entiende como «cada individuo» —según vimos en el primer párrafo—, en esa descripción deberían haber entrado los dos instrumentos de conservación y no solo uno de ellos: la fuerza.

Ahora bien, estas presuntas incongruencias no serían tales, ya que, por lo que toca al uso del término «fuerza» en singular frente al uso previo en plural, «fuerzas», bien puede entenderse que serían sinónimos en este punto al designar lo mismo. Dicho con otras palabras, el genérico «la fuerza» permite incluir «las fuerzas» de cada individuo de modo similar a, como vimos, cada una de «las sumas» de fuerzas era «una suma» de fuerzas.

Otro tanto ocurriría en relación con la ausencia del término *libertad* en los dos primeros párrafos, y es que aunque no haya aparecido explícitamente, sí que lo habría hecho de modo implícito. Más aún, y como veremos, el término aparecería en el momento preciso en el que debe aparecer. Y así, en el primer párrafo aparecería implícitamente ya que, como vimos, en este párrafo se deducía *a contrario* la existencia de un estado de naturaleza en el que cada individuo se conservaba por sí mismo, con las fuerzas que podía emplear para mantenerse en ese estado. Todo lo cual, obviamente, supone la posibilidad de emplear esas fuerzas y, por tanto, la libertad de emplearlas para no perjudicarse y atender a los cuidados que a sí mismo se debe, por decirlo con los términos del párrafo tercero.

Una argumentación que puede reforzarse acudiendo al párrafo segundo, en el que, como se recordará, se detallaba lo que los hombres pueden hacer con las fuerzas de que disponen. Y en efecto, no parece necesario extenderse

para demostrar que la descripción de lo que los hombres —en plural— pueden hacer en el momento en el que ya no es posible la autoconservación en el estado de naturaleza, se corresponde con lo que cada hombre, cada individuo, puede hacer con sus fuerzas en dicho estado: sumarlas, ponerlas en juego mediante un móvil único y hacerlas obrar concertadamente. Esto es, en el estado de naturaleza cada individuo es libre de disponer sus fuerzas de la manera que considere más conveniente para su conservación, para no perjudicarse y atender a los cuidados que a sí mismo se debe, por decirlo ahora en los términos del párrafo tercero.

Así pues, la *libertad* estaría de modo implícito tanto en el párrafo primero como en el segundo, no siendo necesaria una alusión explícita a ella. Pero no ocurre lo mismo llegados al punto de la imposibilidad de la conservación individual; esto es, cuando no hay más remedio que sumar las propias fuerzas individuales a las de *muchos*, y es que el problema que se plantea ahora es, precisamente, asegurar que esa nueva suma de fuerzas siga siendo efectiva para la propia conservación, para que cada hombre no se perjudique y atienda los cuidados que a sí mismo se debe, para seguir siendo libre. Así las cosas, en este punto la referencia a la libertad, al modo de poner esa suma de fuerzas de *muchos* en juego mediante un móvil único y de hacerlas obrar concertadamente resulta obligada como efectivamente ocurre en el párrafo tercero.

Pero no procede seguir abundando en ello, toda vez que, como ha sucedido con anterioridad, la mera continuación de la lectura del texto podría corroborar todo lo anterior. Así pues, procede pasar al siguiente párrafo y ello tanto más cuanto que en él Rousseau enuncia la dificultad que supone comprometer los primeros instrumentos de conservación a la que se refería en el párrafo tercero, llegando así al planteamiento del «problema fundamental al que el contrato social da solución»:

Cette difficulté ramenée à mon sujet, peut s'énoncer en ces termes: «Trouver une forme d'association qui défende & protège de toute la force commune la personne & les biens de chaque associé, & par laquelle chacun s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même & reste aussi libre qu'auparavant?». Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution (Rousseau, 2012).

Traducido como:

Esta dificultad [referida a mi tema], puede enunciarse en los siguientes términos: «Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y en virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca empero más que a sí mismo y quede tan libre

como antes». Tal es el problema fundamental al que da solución el contrato social» (Rousseau, 1977: 410)¹.

A todo esto, Rousseau vuelve a introducir términos que no ha utilizado hasta el momento: «asociación», «fuerza común», «persona y bienes», «asociado», «obediencia»... e, incluso, «contrato social». Todo lo cual parece ir, de nuevo, contra nuestra afirmación del carácter diáfano de *Du Contrat Social*. Bien miradas las cosas, sin embargo, todos esos nuevos términos no serían sino reformulaciones obligadas de términos ya utilizados. Algo de lo más coherente, por lo demás, ya que la formulación en el párrafo cuarto del «problema fundamental» al que da solución el contrato social, no es sino la síntesis entre el problema y la solución planteados en los dos primeros párrafos y la «dificultad» ilustrada en el tercero.

Y en efecto, no parece difícil demostrar que la «agregación» de las fuerzas de «muchos» que aparecía en el párrafo segundo, se transforma ahora, en el párrafo cuarto, en una «asociación». Esto es, para solventar el «problema fundamental» no basta con la mera agregación de fuerzas, sino que se ha de formar una «asociación» que cumpla dos condiciones concatenadas referidas a los primeros instrumentos de conservación de cada hombre: la fuerza y la libertad.

Por lo que toca a los términos que aparecen por primera vez en la condición relativa a la fuerza, también serían la transformación obligada de términos aparecidos previamente. Y así, la «fuerza común» se correspondería con la «suma de fuerzas de muchos» a la que se aludía en el párrafo segundo. Del mismo modo, «la persona y los bienes de cada asociado» serían la concreción de la «conservación» de «cada individuo» puesta en peligro por la resistencia de los obstáculos que en el estado de naturaleza se oponen a ella, por decirlo en los términos del párrafo primero. Una concreción necesaria, por lo demás, a la hora de precisar «el móvil único con el que se hace obrar concertadamente» a la fuerza común, por decirlo esta vez en los términos del párrafo segundo.

Por cierto, esta concreción de lo que está en peligro en el estado de naturaleza —la persona y los bienes de cada individuo— lleva a la conclusión obligada de que, para Rousseau, en dicho estado existe propiedad privada, «los bienes», lo que le acercaría al estado de naturaleza lockeano. Pero no procede indagar en ello, toda vez que la siguiente transformación que se produce en la

¹ Ponemos aquí entre corchetes «referida a mi tema», toda vez que la traducción española que seguimos, encomiable por lo demás, no traduce el «ramenée à mon sujet» del original (Rousseau, 1977: 410).

enunciación del «problema fundamental que resuelve el contrato social» es capital en la tesis última que aquí defendemos: demostrar que la tergi-versación de conceptos básicos de la filosofía política aristotélica habría llevado a tergi-versar también la teoría política de Rousseau, impidiéndonos apreciar que propone la transformación del *individuo* en un *uno de nosotros*.

Y en efecto, no parece difícil demostrar que ese «cada asociado» cuya «persona y bienes han de ser protegidos y defendidos con toda la fuerza común», no es sino la transformación obligada de «cada individuo». Y así se recordará que en el primer párrafo se hablaba de «los hombres», «cada individuo», «el género humano», mientras que en el segundo se reducía ese «los hombres» a «muchos», toda vez que, como vimos, no era necesaria la formación de una única suma de fuerzas, sino de varias mediante la agregación de las fuerzas de «muchos». Pues bien, de esos «muchos» pasamos ahora, en la formulación del problema fundamental, a «asociados», a «cada asociado» cuya persona y bienes han de ser defendidos y protegidos con toda la fuerza común.

Quizás se diga que de esa transformación de «individuo» en «asociado» que acabamos de ilustrar, no se deduce nada en relación con la presunta tergi-versación de conceptos clave del pensamiento político aristotélico que habría afectado asimismo a la teoría política de Rousseau. Y ciertamente esa objeción resulta acertada en este momento del análisis, si bien solo en él, ya que esa transformación no acaba ahí, sino que continúa acercándose progresivamente al *cada uno de nosotros* tal y como se sigue de la segunda de las condiciones que ha de cumplir la «forma de asociación» que solventa el «problema fundamental al que da solución el contrato social»: «[...] & par laquelle chacun s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même & reste aussi libre qu'auparavant?».

Desde luego, y antes de nada, no parece preciso resaltar que esta formulación viene a confirmar la conclusión a la que llegamos más arriba, según la cual cada individuo, cada hombre era «libre» en el estado de naturaleza toda vez que viene confirmada literalmente: «[...] & reste aussi libre qu'auparavant?».

Por lo demás, tampoco hemos de insistir en que esta formulación viene a especificar en qué consiste esa libertad, corroborando asimismo el análisis anterior: obedecerse a sí mismo. Esto es, poner las propias fuerzas en juego y hacerlas obrar concertadamente para no perjudicarse y desatender los cuidados que a sí mismo se debe, por decirlo en los términos del párrafo tercero.

Y tampoco es preciso subrayar la deducción *a contrario* que se sigue de esta caracterización de la libertad. Si la libertad consiste en obedecerse a sí mismo en los términos vistos, el problema es obviamente evitar tener que obedecer a otros; o sea, y *a contrario*, conseguir que la fuerza común se dirija a la conservación de los individuos que la han constituido que así seguirían siendo libres.

Pero no procede seguir abundando en ello, toda vez que hay un punto básico de la segunda condición de esa *asociación* en lo que a nosotros respecta, pero que aún no hemos tratado: la aparición de un «chacun», «cada uno»: «Par laquelle chacun s'unissant à tous».

Ciertamente, no parece necesario insistir en que semejante aparición resulta fundamental en nuestra argumentación, pues supone un paso más en la transformación de *cada individuo* en *cada uno de nosotros*, de *individuo* en *uno de nosotros*, que, como defendemos aquí, articularía *Du Contrat Social*, si bien la aplicación del prejuicio individualista no percibido nos habría impedido apreciarlo.

Y tampoco parece necesario insistir en que esa aparición del «cada uno» resulta lógicamente obligada para poder llegar al «cada uno de nosotros» que figura en el párrafo de *Du Contrat Social* que encabeza estas líneas junto con el de la *Política* de Aristóteles y ello, obviamente, porque el «nosotros» de Rousseau es posterior al «individuo», a diferencia del «nosotros» de Aristóteles, anterior al «cada uno de nosotros», de modo que el «individuo» habría de convertirse necesariamente en «cada uno» para luego formar el «nosotros» donde ser «cada uno de nosotros».

Quizás se objete lo anterior aduciendo que estamos generalizando ese «chacun», cuando, desde el propio contexto, se sigue que se trata de un «chacun» que se refiere a «cada asociado», al igual que el «todos» que le sigue no se refiere a todos los hombres, sino a todos los asociados. Objeción que resulta acertada en este momento de análisis, pero, de nuevo, solo en él. Y es que ciertamente parece razonable suponer que Rousseau prefirió escribir «chacun» en vez de volver a escribir «chaque associé», que sería repetitivo. Ahora bien, y como se sigue de los párrafos siguientes, ese «chacun» va cobrando progresivamente entidad propia, por así decirlo. Y así, en el primero de ellos aparece dos veces:

Les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte, que la moindre modification les rendroit vaines & de nul effet; en sorte que, bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont par-tout les mêmes, par-tout tacitement admises & reconnues, jusqu'à ce que, le pacte social étant violé, chacun rentre alors dans ses premiers droits & reprenne sa liberté naturelle, en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça. Ces clauses, bien entendues, se réduisent toutes à une seule savoir, l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté. Car premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, & la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres (Rousseau, 2012).

Traducido como:

Las cláusulas de este contrato se hallan a tal punto determinadas por la naturaleza misma del acto que la menor modificación de las mismas las tornaría vanas y de efecto nulo; de suerte que, aunque quizá no hayan sido nunca formalmente enunciadas, son en todas partes las mismas y están por doquiera tácitamente admitidas y reconocidas; y ello hasta que, violado de algún modo el pacto social, cada uno vuelve entonces a sus primitivos derechos y recobra la libertad natural, perdiendo la libertad convencional por la que había renunciado a la primera. Bien entendidas, estas cláusulas redúcense todas a una sola, a saber: la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad. Porque, en primer lugar, dándose cada cual por entero, la condición es igual para todos, y siendo la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa para los demás (Rousseau, 1977: 410 y 411).

Desde luego, esta doble aparición de «chacun» no justifica sin más nuestra afirmación de que va cobrando identidad propia; cosa que, sin embargo, sí se seguiría atendiendo al contexto en el que aparece: el de la glosa de las cláusulas del contrato social. Un contexto que resulta obligado analizar toda vez que corrobora las conclusiones alcanzadas hasta aquí.

Así, la afirmación de que las cláusulas del contrato social no pueden modificarse, y que son «en todas partes las mismas», viene a corroborar el análisis realizado más arriba según el cual se trataba de formar *varias* sumas de fuerzas de *muchos* y no una *única* suma correspondiente a la agregación de todos los individuos del género humano.

Del mismo modo, la afirmación de que «violado de algún modo el pacto social, cada uno vuelve entonces a sus primitivos derechos y recobra la libertad natural, perdiendo la libertad convencional por la que había renunciado a la primera», vendría a corroborar la conclusión de que en el estado de naturaleza existía la libertad, la «libertad natural», por mucho que el término *libertad* no apareciera expresamente.

Al hilo de este último texto, también resulta obligado señalar la aparición del término *derechos* —«primitivos derechos»—, ligados a la libertad natural, esto es, al estado de naturaleza, de modo que se sigue que Rousseau defiende la existencia de derechos del individuo en dicho estado, algo que de nuevo le aproximaría a la teoría política lockeana, sin que, una vez más, proceda entrar en ello.

Sí resulta obligado, sin embargo, insistir en la coherencia lógica de *Du Contrat Social*, que bien podría ser puesta en cuestión ante la aparición del término «derechos». Puesta en cuestión fácilmente rechazable, ya que la existencia de «derechos» en el estado de naturaleza se sigue lógicamente de la introducción del término «bienes» en la formulación del «problema fundamental al que da solución el contrato social»: «Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja la persona y los bienes de cada asociado [...]».

Y es que de ese «los bienes de cada asociado» se deriva lógicamente la existencia de propiedad privada en el estado de naturaleza y, por tanto, la existencia de derechos, al menos de propiedad, en dicho estado. Buena prueba de ello sería, por lo demás, la propia formulación de la cláusula a la que se reducen todas las del contrato social: «[...] la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad», en la que, como se sigue inmediatamente de su cotejo con la formulación del «problema fundamental al que da solución el contrato social», «derechos» viene a sustituir al término «bienes».

Por lo demás, y al hilo del cotejo que acabamos de realizar, también resulta obligado referirse a otra presunta incongruencia por parte de Rousseau: en la formulación de la cláusula a la que se reducen todas las del contrato social, no aparece la palabra *persona*, a diferencia de lo que ocurre en la formulación del problema fundamental donde se habla de defender y proteger «la persona y los bienes de cada asociado». Ahora bien, a esta presunta objeción podría contestarse aduciendo que en la expresión «alienación total de cada asociado con todos sus derechos» se sobreentiende que cada asociado aliena también su persona, pues, de otro modo, esa alienación no sería total.

Pero no procede abundar en ello, pues en lo que aquí importa en último término, resulta obligado detenerse en los dos «chacun», «cada uno», que aparecen en este párrafo. El primero de ellos: «[...] jusqu'à ce que, le pacte social étant violé, chacun rentre alors dans ses premiers droits [...]» referido a *cada individuo*, *cada hombre* que, ante la violación del pacto social, dejaría de ser *cada asociado* y volvería a sus primeros derechos; mientras que en lo que respecta al segundo, «ces clauses, bien entendues, se réduisent toutes à une seule savoir, l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté. Car premièrement, chacun se donnant tout entier [...]», la referencia sería a *cada asociado*, toda vez que ese es el término que le antecede inmediatamente. Así las cosas, cabe concluir que efectivamente Rousseau va dando protagonismo progresivo a ese «chacun» toda vez que si bien, por un lado y al igual que en el párrafo anterior, puede referirse a *cada asociado*, por otro, y como acaba de verse, se refiere también a *cada individuo*. Una autonomía obligada, por lo demás y como ya señalamos, para acercarse al *cada uno de nosotros*.

Ahora bien, lo anterior no solo corrobora, de un modo u otro, nuestra tesis de que la estructura de *Du Contrat Social* se resume en la transformación del *individuo* en un *uno de nosotros*, sino que constituye una primera prueba de la aplicación del prejuicio individualista no percibido a la teoría política rousseauniana. Y ello a la vista de un detalle de la traducción castellana que utilizamos en el que no habríamos reparado hasta aquí.

En efecto, se habrá notado que el segundo de los «chacun» que aparecen en este párrafo es vertido al castellano no como «cada uno», sino como «cada

cual». Algo que puede parecer nimio, pero que, ciertamente, introduce un matiz individualista como se sigue inmediatamente de las consideraciones que hicimos a propósito de la traducción del *ἕκαστος ἡμῶν* aristotélico que figuran al inicio de estas líneas y, más en concreto, del hecho de que, a diferencia de «cada uno», «cada cual» no permite llegar al *cada uno de nosotros*.

Así las cosas, al introducir un «cada cual», esta traducción no solo rompe la secuencia parcial en la que, como hemos visto, los «chacun» se van sucediendo: uno en el párrafo correspondiente al enunciado del problema fundamental al que da solución el contrato social y otros dos en el párrafo siguiente, sino también la secuencia completa: cada individuo, cada asociado, cada uno, cada uno de nosotros, volviéndonos sordos a lo que Rousseau dice.

Desde luego, puede que se diga que esa traducción del «chacun» por «cada cual» y no por «cada uno», es meramente puntual y que, por ello mismo, no cabe considerarla como prueba de la aplicación del prejuicio individualista no percibido a la teoría política rousseauiana. Objeción a la que cabría responder que, en esta traducción, la ruptura de la secuencia es completa toda vez que los dos «chacun» que aparecen en el párrafo siguiente, y que obviamente vienen a confirmar ese protagonismo progresivo del «chacun» (hasta cinco seguidos antes de llegar al «chacun de nous»), son traducidos también como «cada cual». Y, en efecto, el párrafo siguiente, esto es:

De plus, l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être, & nul associé n'a plus rien à réclamer: car s'il restoit quelques droits aux particuliers, comme il n'y auroit aucun supérieur commun qui pût prononcer entr'eux & le public, chacun, étant en quelque point son propre juge, prétendrait bientôt l'être en tous, l'état de nature subsisteroit, & l'association deviendroit nécessairement tyrannique ou vaine. Enfin, chacun se donnant à tous, ne se donne à personne, & comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cede sur soi; on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, & plus de force pour conserver ce qu'on a (Rousseau, 2012),

es vertido por la traducción que seguimos, de esta forma:

Más aún, si la enajenación se efectúa sin reservas, la unión alcanza su máxima perfección posible, y ningún asociado tiene ya nada que reclamar; pues si quedase algún derecho reservado a los particulares, al no haber ningún superior común que pudiese fallar entre ellos y lo público y siendo cada cual su propio juez en algún punto, pronto pretendería serlo en todos, el estado de naturaleza subsistiría y la asociación se tornaría necesariamente tiránica o vana. En suma, dándose cada cual a todos, no se da a nadie, y como no hay un asociado sobre el que no se adquiera el mismo derecho que se le otorga sobre uno mismo, se

gana el equivalente de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene (Rousseau, 1977: 411).

Ciertamente, por razones de espacio apenas cabe señalar que la claridad del contexto en el que aparecen esos dos nuevos «chacun» nos exime de glosa alguna, toda vez que en él, además, no se introducen términos nuevos ni contradictorios con lo anterior. Por lo mismo, no procede abundar en que esos dos nuevos «chacun» se refieren respectivamente a *cada individuo* y *cada asociado*.

Pero sí que procede insistir en que, con esos cinco «chacun» que acabamos de constatar en el texto, se corroboraría nuestra afirmación del *protagonismo* que Rousseau concede a ese «cada uno»; un protagonismo obligado, lógicamente, como vimos, para llegar al *cada uno de nosotros*. Más aún, todo ello corroboraría nuestra tesis de que la estructura de *Du Contrat Social* es la de la transformación del *individuo* en un *uno de nosotros*, estructura que no habríamos percibido por la aplicación del prejuicio individualista no percibido.

Y es que de lo anterior se sigue asimismo una prueba de la aplicación de dicho prejuicio, toda vez que, como acabamos de ver, la traducción que manejamos vierte tres de esos cinco «chacun» como «cada cual», rompiendo completamente la secuencia. Algo que, obviamente, ha de achacarse al desconocimiento del papel que esos «chacun» representan en la estructura del texto y que, en último término, sería atribuible al prejuicio individualista no percibido que llevaba a traducir el *ἕκαστος ἡμῶν* aristotélico como «cada individuo»; esto es, a equiparar *uno de nosotros* e *individuo*.

Pero, a todo esto, quizás se diga que ni siquiera hemos probado fehacientemente que esos «chacun» formen parte de una secuencia que lleve al «chacun de nous», al «cada uno de nosotros». Objeción que cabe desechar de inmediato aduciendo que la cita de *Du Contrat Social* que encabeza estas líneas junto a la de la *Política* de Aristóteles y en la que figura «chacun de nous» corresponde precisamente al párrafo siguiente al que acabamos de analizar. Párrafo que reza como sigue:

Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivans: Chacun de nous met en commun sa personne & toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; & nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout. A l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un Corps moral & collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie & sa volonté (Rousseau, 2012).

Traducido como:

Así pues, si eliminamos del pacto social lo que no le es esencial, nos lo encontraremos reducido a los siguientes términos: 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. Este acto de asociación produce inmediatamente, en lugar de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su voluntad y su vida (Rousseau, 1977: 411).

Así las cosas, no parece necesario insistir en que este párrafo viene a corroborar que la estructura de *Du Contrat Social* no sería sino la transformación obligada del *individuo* en un *uno de nosotros*, pasando por «cada asociado» y por «cada uno», hasta llegar al «nosotros» que aparece en este párrafo y que permite el «cada uno de nosotros». Una estructura ante la que habríamos estado sordos por la aplicación del mismo prejuicio individualista no percibido que se habría aplicado a la teoría política aristotélica.

Y es que, al respecto, tampoco parece necesario insistir en la filiación aristotélica de este párrafo, pues resulta inmediatamente relacionable con el de la *Política* de Aristóteles que también figura al principio de estas líneas, toda vez que el «cada uno de nosotros» al que llega Rousseau es, como el de Aristóteles, una parte de un todo: «[...] nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout».

Una filiación aristotélica que, por lo demás, se sigue de todo el *Du Contrat Social*: desde el propio objeto de la obra, expresado en el capítulo I del libro I o en la referencia expresa a Aristóteles en el capítulo II del mismo libro I. Pero no hace falta que recurramos a citas al margen del capítulo clave de *Du Contrat Social*, toda vez que la filiación aristotélica es perfectamente reconocible en los párrafos finales de dicho capítulo en los que la referencia a la «ciudad», incluida una nota al pie aclarando el sentido del término², es clave:

Cette personne publique, qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres, prenoit autrefois le nom de Cité,* & prend maintenant celui de République ou

² Por razones de espacio, no podemos reproducirla en su integridad, si bien es obligado transcribir las primeras frases: «El verdadero sentido de esta palabra se ha desvanecido casi por completo entre los modernos: la mayor parte toman una población por una ciudad y un vecino por un ciudadano. No saben que la primera la forman las casas, pero son los ciudadanos quienes constituyen la ciudad [...]» (Rousseau, 1977: 411).

de Corps politique, lequel est appelé par ses membres Etat quand il est passif, Souverain quand il est actif, Puissance en le comparant à ses semblables. A l'égard des associés, ils prennent collectivement le nom de Peuple, & s'appellent en particulier Citoyens, comme participant à l'autorité souveraine, & Sujets, comme soumis aux loix de l'Etat. Mais ces termes se confondent souvent & se prennent l'un pour l'autre; il suffit de les savoir distinguer, quand ils sont employés dans toute leur precision (Rousseau, 2012).

Traducido como:

Esta persona pública que así se constituye con la unión de todas las demás tomaba en otro tiempo el nombre de *Ciudad*, y ahora toma el de *República* o *cuero político*, el cual es llamado por sus miembros Estado cuando es pasivo, Soberano cuando es activo y Poder cuando se le compara con sus semejantes. Respecto a los asociados, toman colectivamente el nombre de Pueblo, y particularmente se llaman ciudadanos en cuanto participan de la autoridad suprema y súbditos en cuanto sometidos a las leyes del Estado. Pero estos términos a menudo se confunden y se toman unos por otros; basta con saberlos distinguir cuando se emplean en su verdadera acepción (Rousseau, 1977: 411 y 412).

Así las cosas, parece que habríamos alcanzado el objetivo perseguido por estas líneas: demostrar que la aplicación del prejuicio individualista no percibido habría tergiversado conceptos claves de la filosofía política aristotélica y ello hasta el punto de afectar a su historia efectual y, en concreto, a *Du Contrat Social*, obra a la que se habría aplicado ese mismo prejuicio individualista no percibido que a la *Política* de Aristóteles.

III. LA HISTORIA EFECTUAL

Ahora bien, esta conclusión podría ponerse en cuestión aduciendo que hasta aquí habríamos demostrado, a lo sumo, la estructura de la propuesta de *Du Contrat Social*: del *individuo* al *uno de nosotros*, pasando por *cada asociado* y *cada uno*, así como la filiación aristotélica de esa propuesta en los términos recién vistos, pero, desde luego, no habríamos demostrado nada en relación con esa presunta historia efectual, excepto la traducción de «chacun» por «cada cual» que rompería dicha secuencia. Una prueba claramente insuficiente toda vez que solo hemos manejado una traducción.

Ante ello cabría aducir que no es esa la única traducción castellana que incurre en lo mismo; esto es, en traducir esos mismos «chacun» por «cada cual», toda vez que otra traducción de referencia, la de M. Armiño, hace lo

propio (Rousseau, 1980: 22-23). Por lo demás, no parece necesario insistir en las consecuencias que comportan semejantes traducciones, ya que son utilizadas también para la elaboración de libros de textos de Historia del Pensamiento Político, como, por cierto, hace años hicimos nosotros mismos con la traducción que hemos venido manejando aquí, la de S. Masó (González *et al.*, 1997: 470 y 471), o como han hecho otros autores con la de Armiño que acabamos de citar (Prieto, 1989: 286 y 287).

Incluso más, pues en esos dos manuales recién citados, además de la ruptura de la secuencia que comporta dichas traducciones, hay otra ruptura aún más importante: al reproducir el capítulo clave de *Du Contrat Social*, ambos manuales omiten los tres primeros párrafos, así como la primera frase del cuarto, y empiezan directamente con el enunciado del «problema fundamental al que da solución el contrato social»: «Encontrar una forma de asociación [...]».

Dicho en los términos que aquí interesan, se omite el punto inicial de la secuencia al no hacerse alusión alguna al «cada individuo» que, como vimos, aparece en el primer párrafo de dicho capítulo, tergiversándose así completamente la estructura que hemos constatado aquí: cada individuo, cada asociado, cada uno, cada uno de nosotros. Una tergiversación que, obviamente, ha de atribuirse a la aplicación del prejuicio individualista no percibido que se aplicaba a la filosofía política aristotélica, y no parece necesario volver a recordar que la equiparación de *individuo* y *uno de nosotros* que vimos en Aristóteles se traslada a Rousseau, impidiéndonos distinguir ambos conceptos en *Du Contrat Social* hasta el punto de prescindir del primero sin mayores problemas.

Así las cosas, tendríamos una segunda prueba de la aplicación del prejuicio individualista no percibido a sumar a la de las traducciones de «chacun» por «cada cual», y ello tanto más cuanto que esa omisión de toda referencia al primer eslabón de la secuencia aparece no solo en antologías de textos de la Historia del Pensamiento Jurídico, sino también en manuales de Historia de la Filosofía Política y Jurídica clásicos entre nosotros, como, por ejemplo, el de A. Truyol, en el que puede leerse lo siguiente:

Dado que no es posible volver al estado de naturaleza, han de buscarse las condiciones que en el estado actual garanticen la libertad y la igualdad originarias bajo una nueva forma; en una palabra, las condiciones de un gobierno legítimo. «Trátase de encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual, cada uno uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y siga tan libre como antes». Dichas condiciones se dan en el contrato social, el cual no supone, según Rousseau, subordinación alguna a un titular personal o corporativo del poder, sino al cuerpo social como un todo («la enajenación

total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad»): cada cual se da a todos y por tanto no se da a nadie y adquiere sobre cualquier asociado el mismo derecho que sobre sí mismo le cede; todos ganan el equivalente de lo que pierden y una fuerza mayor para conservar lo que tienen. En otros términos, el ciudadano se somete no a una voluntad particular superior, sino a lo que Rousseau llama la «voluntad general» pieza esencial y original de su doctrina. Del contrato así concebido surge una persona moral (Truyol, 1975: 263 y 264).

Y, en efecto, en este texto, aunque se alude al primero de los párrafos del capítulo VI del libro I, no se hace la menor alusión al «individuo» que en él aparece, limitándose a señalar: «Dado que no es posible volver al estado de naturaleza, han de buscarse las condiciones [...]», para pasar de inmediato al problema fundamental que resuelve el contrato social: «[...] encontrar una forma de asociación [...]».

Por lo demás, y como asimismo se sigue inmediatamente, en este texto se utiliza también «cada cual» en lugar de «cada uno»: «[...] cada cual se da a todos y por tanto no se da a nadie [...]», incurriendo así en la misma ruptura de secuencia que las dos traducciones a las que nos hemos referido más arriba. Así las cosas, este manual constituiría una nueva prueba de que el prejuicio individualista no percibido aplicado a Aristóteles se habría aplicado también a Rousseau, al incurrir en las dos rupturas de la secuencia que hemos venido ilustrando hasta aquí.

A todo esto, quizás se diga que estamos manejando obras exclusivamente en castellano y que ello obviamente resulta insuficiente para la demostración que aquí pretendemos. Tendríamos que aportar ejemplos de esa implementación en otros idiomas o, como mínimo, en la lengua franca de nuestros días: el inglés. Algo que, por lo demás, no resulta demasiado difícil, toda vez que cabe encontrar fácilmente tales rupturas de la secuencia y, por tanto, la aplicación del prejuicio individualista también en manuales clásicos de la Historia de la Teoría Política en inglés. Y así, el de Sabine, en el que puede leerse lo siguiente a propósito de *Du Contrat Social*:

The social order is a sacred right which is the basis of all other rights. I, i.
The problem is to find a form of association which will defend and protect with the whole common force the person and goods of each associate, and in which each, while uniting himself with all, may still obey himself, and remain as free as before.
Each of us puts his person and all his power in common under the supreme direction of the general will and, in our corporate capacity, we receive each member as an indivisible part of the whole. I, vi. (Sabine, 1961: 587 y 588).

Como se ve, Sabine recurre a citas literales de *Du Contrat Social*, especificando el lugar del que las toma. Ahora bien, esa selección incurre en las mismas rupturas de secuencia que hemos señalado hasta aquí, convirtiéndose con ello en una prueba más a nuestro favor. Y así, después de la primera cita correspondiente al capítulo I del libro I, pasa directamente al enunciado del «problema fundamental que resuelve el contrato social», omitiendo cualquier referencia al «individuo» que, como hemos visto repetidamente, aparece en el párrafo primero del capítulo VI del libro I, rompiendo así la secuencia en su inicio mismo.

Por lo demás y como también se aprecia inmediatamente, pasa del párrafo en el que se enuncia el «problema fundamental» al párrafo en el que aparece el «cada uno de nosotros», omitiendo todos los párrafos intermedios y, con ellos, los «chacun», «cada uno» que, como hemos visto, permiten a Rousseau llegar al «chacun de nous», «cada uno de nosotros».

A todo esto, puede que, pese al carácter de clásico del texto de Sabine, se afirme que una sola cita en inglés sería insuficiente a nuestro propósito. Ante lo cual, cabe recurrir a otro manual clásico de historia de las ideas políticas como el de Plamenatz, quien al respecto escribe:

Rousseau's purpose in the *Social Contract*, as he describes it himself, is to find 'a form of association that will defend with the whole common force the person and the goods of each associate, and in which everyone, while uniting with all, still obeys himself alone and remains as free as before? As soon as we begin to consider these words more closely, we find them obscure [...].

Rousseau's solution is as obscure as his problem. The social contract, which ensures that everyone obeys himself alone and remains as free as before, is thus described: Each one of us puts his person and all his power in common under the supreme direction of the general will, and we as a body receive each member as an inseparable part of the whole. At that moment, in the place of the particular person of each contracting party, this act of association creates a moral and collective body, made up of as many members as there are voters in the assembly, and receiving from this act its unity, its common self, its life, and its will (Plamenatz, 1981: 392).

Y, en efecto, Plamenatz, al igual que Sabine, recurre a citas literales de *Du Contrat Social*, si bien no exactamente las mismas, ya que, al igual que nosotros, se ciñe solo al capítulo VI del libro I, sin que, por lo demás, lo especifique. Ahora bien, al igual que Sabine no hace la menor alusión al «chaque individu» que aparece en el párrafo I, rompiendo así la secuencia desde el principio, y tampoco hace alusión alguna a los párrafos intermedios en los que como hemos visto, Rousseau se sirve del «chacun» para llegar al «cada uno de

nosotros». Todo lo cual —dejando al margen, por razones de espacio, el análisis de las diferencias entre el «everyone» y el «each one» que utiliza—, constituye una nueva prueba en nuestro favor.

Una nueva prueba, pero no definitiva, pues, a todo esto, bien pudiera objetarse que estamos recurriendo a traducciones, antologías y manuales relativamente antiguos. Más aún, que no hemos utilizado como prueba ninguna monografía dedicada a Rousseau, de modo que todo lo anterior demostraría, como mucho, la aplicación a la obra de Rousseau del prejuicio individualista no percibido aplicado a Aristóteles hasta hace algún tiempo, pero no su aplicación actual.

Ahora bien, al respecto podemos aducir un manual muy reciente: *La teoría del Estado en sus fuentes: de Maquiavelo a Marx* (López Hernández, 2020), de uno de los mayores especialistas en Rousseau entre nosotros, como lo demuestra su espléndida monografía *La ley del Corazón* (López Hernández, 1989). Un manual en el que, como se sigue de su lectura, se sigue apreciando la aplicación del prejuicio individualista no percibido:

La necesidad de un pacto de sociedad para convertirse en pueblo viene dada por la propia naturaleza: los hombres tuvieron que salir del estado natural por diversas circunstancias que ponían en peligro su supervivencia como especie o como grupo. Pero la formación de sociedades culminó en la desigualdad y pérdida de libertad de los individuos, sometidos a poderes despóticos. El nuevo pacto social, que tiene por fin, crear un pueblo, ha de garantizar la libertad e igualdad naturales y debe apoyarse en las cualidades naturales del hombre: fuerza, libertad, sentimientos, potencia racional. Por tanto el problema y el *objetivo* a alcanzar se plantea de esta manera: «Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, cada uno uniéndose a todos, no obedezca en cambio más que a sí mismo y quede tan libre como anteriormente». Tal es el problema fundamental al que el Contrato Social da solución». Esta forma de asociación en la que los individuos se unen de tal manera que su persona y sus bienes sean protegidos por el todo social, sin que el individuo pierda su libertad, parece un enigma. La clave está en el doble uso que hace Rousseau del término *libertad*: la libertad antes de la asociación es individual o natural: la libertad después de dicha unión es social o civil. Esta clave o dilema es el que pretende resolver el contrato social, como medio para alcanzar aquel objetivo o resolver aquel problema. La fórmula del contrato social también es enigmática: «Cada uno de nosotros pone en común su persona y toda su potencia bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos en cuerpo a cada miembro como parte indivisible del todo». Así pues, lo que los individuos enajenan a través del contrato social es su persona y su potencia (*puissance*), o sea, todas sus

fuerzas, cualidades y recursos; bien es verdad que ponen esto, todo su ser, bajo la dirección de la voluntad general, y esto significa que pasan de ser individuos singulares a ser miembros o partes de otro ente individual colectivo, formado por la unión de todos ellos (López Hernández, 2020: 206 y 207).

Desde luego, del texto se desprende mayor manejo de las fuentes que el que se seguía de los textos anteriores toda vez que, además de la alusión al capítulo V del libro VI, en el que se especifica que el «contrato social» es «el acto por el que un pueblo es un pueblo», se alude implícitamente a otra obra de Rousseau, el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, en el que «la formación de sociedades culminó en la desigualdad y pérdida de libertad de los individuos, sometidos a poderes despóticos».

Igualmente, y a diferencia de los textos anteriores en los que ni siquiera aparecía, se aprecia mayor énfasis en el papel del «individuo» en toda la estructura de *Du Contrat Social*, si bien, como se sigue inmediatamente, se tergiversa el concepto al utilizarlo en plural, a diferencia de lo que hace Rousseau. Algo que puede parecer nimio, pero que impide la secuencia *cada individuo, cada asociado, cada uno, cada uno de nosotros* que hemos constatado.

Y en efecto, ya desde la primera frase del texto, en la que se vuelve sobre el primer párrafo del cap. VI del libro I, se aprecia un «como grupo»: «Los hombres tuvieron que salir del estado natural por diversas circunstancias que ponían en peligro su supervivencia como especie o como grupo», que contrasta con el texto de Rousseau en el que, como vimos más arriba, «cada individuo» se conserva por sí mismo sin que se hable de *grupo* en ningún momento, sino de «les hommes» o «le genre humain». Un contraste que, por lo demás, y sin que podamos entrar a fondo en ello por razones de espacio, también se produce en lo que respecta al «fin» del *Contrato social*, toda vez que en el original solo se habla de fuerza y libertad, como vimos, mientras que según nuestro autor «el nuevo pacto social, que tiene por fin, crear un pueblo, ha de garantizar la libertad e igualdad naturales y debe apoyarse en las cualidades naturales del hombre: fuerza, libertad, sentimientos, potencia racional».

Pero donde las consecuencias de utilizar el plural, «los individuos», se hacen más evidentes es en la glosa al problema fundamental que resuelve el contrato social y en la referida al tenor de dicho contrato. Y así, por lo que toca al primero, si bien se reproduce el original literalmente: «Encontrar una forma de asociación que defiende y proteja a cada asociado [...]», la glosa, sin embargo, habla de «los individuos», en plural, como grupo: «Esta forma de asociación en la que los individuos se unen de tal manera que su persona y sus bienes sean protegidos por el todo social [...]», lo que le impide apreciar el paso siguiente en la secuencia que vimos más arriba, y que llevaba a «cada individuo» a transformarse en «cada asocié». Y lo mismo ocurre en lo que

respecta a los siguientes pasos en la secuencia, pues, omitiendo toda referencia a los párrafos en los que aparece «chacun» aisladamente, nuestro autor pasa a glosar el tenor literal del contrato, esto es: «Cada uno de nosotros pone en común su persona y toda su potencia bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos en cuerpo a cada miembro como parte indivisible del todo», de la forma siguiente:

Así pues, lo que los individuos enajenan a través del contrato social es su persona y su potencia (*puissance*), o sea, todas sus fuerzas, cualidades y recursos; bien es verdad que ponen esto, todo su ser, bajo la dirección de la voluntad general, y esto significa que pasan de ser individuos singulares a ser miembros o partes de otro ente individual colectivo, formado por la unión de todos ellos.

Desde luego, no parece necesario insistir en que esta glosa resulta un claro ejemplo de aplicación del prejuicio individualista no percibido que incluso va más allá del que analizamos al principio de estas líneas a propósito del fragmento de la *Política* aristotélica y que, como vimos, llevaba a equiparar *individuo* y *uno de nosotros*. Pues bien, aquí se va aún más lejos toda vez que el original rousseauiano «cada uno de nosotros» desaparece por completo, siendo sustituido por los «individuos». Individuos «singulares» que, por lo demás, no constituyen un *nosotros*, como en el texto original, sino un «ente individual colectivo», obviándose así por completo la filiación aristotélica del texto rousseauiano evidente en ese «y nosotros recibimos en cuerpo a cada miembro como parte indivisible del todo» que, como vimos, remite inmediatamente a la segunda parte del texto aristotélico: «[...] porque el todo es necesariamente anterior a las partes».

IV. A MODO DE CONCLUSIÓN

Así las cosas, y a la vista de lo anterior, parece probada la aplicación a Rousseau del mismo prejuicio individualista no percibido aplicado a Aristóteles, aplicación esta última que parece asimismo probada definitivamente en la medida que, como hemos visto, *Du Contrat Social* formaría parte de la historia efectual de la *Política* aristotélica, siendo, si es que cabe así decirlo, su reverso complementario: del *nosotros* al *cada uno de nosotros* en Aristóteles y del individuo al *cada uno de nosotros* (nosotros) en Rousseau.

Puede, sin embargo, que se cuestione esta conclusión aduciendo que, si bien ambas teorías políticas coincidirían en el *cada uno de nosotros*, en el *ciudadano*, se trataría de dos ciudadanía distintas: una en el marco de la *polis* y la otra en el del Estado, por lo que, para acabar de validar las conclusiones

alcanzadas, deberíamos analizar en profundidad esas diferencias y su posible síntesis (Prada, 2020, 2021), así como la pieza más original de la propuesta rousseauiana: la «voluntad general». Una propuesta que figura en el tenor literal del contrato social de modo que, según lo visto, formaría parte también de la historia efectual de la *Política* aristotélica, pero que tampoco hemos analizado aquí. Ahora bien, entrar en todo ello superaría con creces los límites impuestos a estas líneas.

Bibliografía

- Aristóteles (1970). *Política*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Aristóteles (1981). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Aristóteles (1982). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Brickhouse, TH. C. y Smith, N. D. (1990). *Socrates on Trial*. Oxford: Clarendon.
- Cartledge, P. (2009). *Ancient Greek Political Thought in Practice*. Cambridge: Cambridge University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511801747>.
- Dülmen, R. van (2016). *El descubrimiento del individuo 1500-1800*. Madrid: Siglo XXI.
- Eucken, R. (1964). *Geschichte der philosophischen Terminologie*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung.
- Gadamer, H. G. (1996). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- González Soler, M. D. et al. (1997). *Cuestiones y textos de Historia de la Filosofía del Derecho, Moral y Política. Del Renacimiento a Kant*. Madrid: Dykinson.
- Hegel, G. W. F. (1923). *Philosophie der Weltgeschichte*. Leipzig: Lasson.
- Jaeger, W. (1973). *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. Berlin; New York: Walter de Gruyter. Disponible en: <https://doi.org/10.1515/9783110842296>.
- Knauss, B. (1964). *Staat und Mensch in Hellas*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- López Hernández, J. (1989). *La Ley del Corazón (un estudio sobre J. J. Rousseau)*. Murcia: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia.
- López Hernández, J. (2020). *La teoría del Estado en sus fuentes: de Maquiavelo a Marx*. Madrid: Tecnos.
- Marías, J. (1970). «Introducción y notas» a Aristóteles. *Política*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Plamenatz, J. (1981). *Man and Society*. Hong Kong: Longman.
- Prada, A. de (2020). Tomando a Sócrates en serio: de la ciudadanía antigua a la ciudadanía global. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 54, 53-72. Disponible en: <https://doi.org/10.30827/acfs.v54i0.9455>.
- Prada, A. de (2021). Hacia una síntesis entre el comunitarismo y el liberalismo: la ciudadanía global. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 55, 509-533. Disponible en: <https://doi.org/10.30827/acfs.v55i0.15573>.
- Prada, A. de (2022a). ¿«Individuo» o «Uno de nosotros»? Aristóteles y los prejuicios no percibidos. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 56, 347-374. Disponible en: <https://doi.org/10.30827/acfs.v56i.21604>.

- Prada, A. de (2022b). *El proceso de Sócrates: del «nosotros» al «yo». Contra el prejuicio individualista no percibido*. Madrid: Ápeiron.
- Prieto, F. (1989). *Lecturas de Historia de las Ideas Políticas*. Madrid: Unión Editorial.
- Rousseau, J. J. (1977). El Contrato Social. En *Escritos de Combate*. Trad. de S. Masó. Madrid: Alaguara.
- Rousseau, J. J. (1980). *Del Contrato Social. Discursos*. Trad. de M. Armiño. Madrid: Alianza.
- Rousseau, J. J. (2012). Du Contrat Social, ou principes du droit politique. En *Collection Complète des Oeuvres. Genève, 1780-1789* (vol. 1, 4). Disponible en: www.rousseauonline.ch.
- Sabine, G. H. (1961). *A history of political theory*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Savater, F. (2008). *La aventura de pensar*. Barcelona: Random House Mondadori.
- Truyol y Serra, A. (1975). *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado II. Del Renacimiento a Kant*. Madrid: Revista de Occidente.
- Vernant, J. P. y Vidal-Naquet, P. (1987). *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. Madrid: Taurus.
- Villaverde, M. J. (1987). *Rousseau y el pensamiento de las Luces*. Madrid: Tecnos.
- Williams, D. L. (2014). *Rousseau's Social Contract. An introduction*. New York: Cambridge University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139031219>.