



Rousseau: El fundamento igualitarista y la noción de *libertad* en el pasaje “forzar al hombre a ser libre” del *Contrato Social*

María Fernanda Diab

Dep. de Filosofía de la Práctica

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación - UDELAR

fernanda.diab@gmail.com

El famoso pasaje del Contrato Social en el cual Rousseau expresó paradójicamente que hay que forzar al hombre a ser libre, contiene una de las más sólidas defensas del valor político de la igualdad. El análisis de la idea que sintéticamente queda allí expresada, de algunas de las diversas interpretaciones que del texto se han hecho y su lectura desde la noción republicana de libertad como no dominación en el entendido que esta permite interpretar a Rousseau sin violentar su espíritu igualitarista, es lo que en este trabajo se persigue.

Luego de haber establecido el objeto y la necesidad de la existencia del contrato, Rousseau afirma que para conservar la estabilidad de un estado justo, es necesario ejercer sobre los ciudadanos un poder coercitivo que garantice la obediencia a las leyes que lo sostiene y que ellos mismos se han impuesto. Es justamente ésta última condición la que obliga a cada ciudadano a obedecer el pacto, la inminente o la efectiva desobediencia de los deberes civiles justificarían el constreñimiento heterónomo del sujeto. La interpretación estándar de tal pasaje refiere precisamente al compromiso necesario que los buenos ciudadanos de un estado deberían mantener en virtud de que este sea justo y estable, interpretación que podría aplicarse a cualquier modelo de estado, aun los más liberales. Con tal fin los individuos serían forzados como manera de evitar la mala ciudadanía. Sin embargo estimo que no es esto lo destacable y original del planteo del filósofo, sino su afirmación de que tal coerción no significa más que *forzar a los hombres a ser libres*.

He aquí el pasaje:

“Así que por lo tanto si el pacto social no ha de ser una fórmula vana, encierra tácitamente este compromiso, que es el único que puede dar fuerza a los otros, esto es que cualquiera que se niegue a obedecer a la voluntad general, será obligado a ello por todo el

cuerpo: lo que no significa otra cosa que se lo forzará a ser libre; pues la condición es tal que, dándose cada ciudadano a la patria, queda asegurado contra toda dependencia personal, condición que es hecha por el artificio y el juego de la máquina política, y que es la única que vuelve legítimos los vínculos civiles, los cuales, sin ella, serían absurdos, tiránicos y sujetos a los más enormes abusos."¹

Son muchas y diversas las lecturas que se han realizado de la paradoja que este pasaje expresa. Aquí intentaré agrupar algunas de esas interpretaciones en virtud de la caracterización que realizan de la Voluntad General, por entender que de acuerdo con la densidad que a ésta le atribuyen, y la noción de libertad con la que la conectan, se obtienen distintas explicaciones o intentos por dilucidar el pasaje en cuestión. Las consecuencias que se derivan de dichas explicaciones no mantienen la misma relación con la fundamentación igualitarista que – entiendo – es uno de los aportes más importantes del filósofo ginebrino.

Hay quienes han interpretado esta afirmación de *on le forcera d'être libre* desde una concepción densa de la noción de *voluntad general* y por ello o bien han defendido una perspectiva fuertemente participacionista de la ciudadanía² o bien han juzgado, a partir de este pasaje, a Rousseau como un enemigo de la libertad³. Otras interpretaciones "liberalizantes" le han adjudicado un carácter demasiado formal a la voluntad general, identificándola con la noción de razón pública y haciendo énfasis en los intereses individuales olvidando el significado que la comunidad política tiene para Rousseau.⁴

PRIMER MODELO INTERPRETATIVO

I. Al primer tipo de interpretación lo denominaré "versión densa" por centrarse en una noción de *voluntad general* fuertemente sustantiva y plenamente identificada con la participación pública como condición para garantizar la libertad política y por tanto darle legitimidad al pacto. Me referiré en primer lugar a la posición de Steven Affeldt, en su artículo "The force of freedom: Rousseau on forcing to be free". Este autor apoya su principal

¹ "Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement, que seul peut donner de la force aux autres, que quoiconque refusera d'obeir à la volonté général y sera constraint par tout le corps: ce qui signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre; car telle est la condition qui, donnant chaque citoyen à la patrie, le garantit de toute dépendance personnelle; condition qui fait l'artifice et le jeu de la machine politique, et qui seule rend légitimes les engagements civils, lesquels, sans cela, seraint absurdes, tyranniques, et sujets aux plus énormes abus." Traducción estándar.

² S. Affeldt: "The force of freedom: Rousseau on forcing to be free", *Political Theory*, Vol. 27, no.3, Junio 1999, pp.299-333.

³ I. Berlin: "Rousseau", en I. Berlin: *La traición de la libertad*, México DF, FCE, 2004, pp. 49-75.

⁴ J. Rawls: "Lecciones sobre Rousseau", en: J. Rawls: *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, Madrid, Paidós, 2009, pp. 245-287. Véase también: A. Bloom: "Jean-Jacques Rousseau", en: L. Strauss y J. Cropsey (compiladores): *Historia de la filosofía política*, México D.F., FCE, 1996, pp. 529-548.

argumento en los rasgos distintivos de la voluntad general tal como Rousseau la entiende. La voluntad general no puede alienarse, no puede ser representada y sólo puede existir como una voluntad actualmente presente dada su necesaria continuidad.

El carácter continuo de la voluntad general requiere un esfuerzo permanente para su conservación, lo cual se traduce en la exigencia hacia el individuo de participar en forma activa y constante en la vida pública. La voluntad sólo es una voluntad actualmente presente o no es. El mayor peligro sería la apatía política ya que lo amenazante no es tanto el violentar algo sino el dejar de hacer algo. Ceder la voluntad no significa que se distorsione o corrompa, simplemente significa perderla. Y al perderse la voluntad general ya no estamos en presencia de una sociedad articulada en vínculos legítimos.

La interpretación de Affeldt tiene un sesgo fuertemente comunitarista y participacionista y pone a Rousseau en la misma línea de Aristóteles, Hegel y Marx, como defensor de la idea de que el individuo se plenifica como ser moral y político a través de la actividad pública (rasgo también distintivo de la que Constant identificó como “libertad de los antiguos”). Pero esto no se alcanza de una vez, sino que tiene que darse un continuo movimiento hacia lo social. Para Rousseau una sociedad existe sólo si hay una continua constitución de la voluntad general entre la gente; es un contratar continuo.

En este marco interpretativo, el “forzar a los individuos a ser libres” se considera inherente a la constitución continua de una voluntad general. El autor entiende que cada asociado, como parte del todo, toma el compromiso de trabajar para constreñir a obedecer la voluntad general a aquellos que se niegan a hacerlo. ¿En qué sentido este constreñimiento es una condición necesaria de la libertad? Rousseau supone que sólo somos libres cuando obedecemos aquella ley que nosotros mismos nos imponemos, la cual coincide con la voluntad general. Se trata entonces de que la encarnación real de la voluntad general solo es posible mediante la participación continua. Por tanto trabajar para que otros obedezcan la voluntad general sería forzarlos a ser libres. El ciudadano se halla bajo una perenne vigilancia a la vez que él mismo la ejerce.

¿Cómo el poder coercitivo puede producir libertad? Affeldt cree que el problema es identificar y explicar la naturaleza de las fuerzas coercitivas. Para ello es necesario vincular el análisis del pasaje en cuestión con las investigaciones de Rousseau sobre efectos educativos y ejemplos morales. Para poder afirmar que hay que forzar al hombre a ser libre se requerirá una educación transformadora y aunque a veces pueda ser efectivo el uso de poder coercitivo, que los hombres sean “forzados” a ser libres debe querer decir más bien que han de ser atraídos, invitados, incitados, pero no literalmente forzados.

La idea de constreñimiento aun al vincularla con los efectos educativos, tiene conexión con el hecho de descubrirnos en nuestra doble condición y de sentirnos llamados por medio de ese acto de constreñimiento a actualizar una parte no realizada de nosotros mismos, lo cual puede – con tal fin - conducir rápidamente a la dominación arbitraria sobre el individuo.

Esta interpretación se centra demasiado en la conformación y estabilidad del cuerpo político sin dar cuenta suficientemente de la salvaguarda individual que ello supone.

II. En este mismo sentido pero desde una posición crítica, Isaiah Berlin esgrime el argumento de los dos yo contra la noción de “libertad positiva”, para acusar a Rousseau de “enemigo de la libertad”. Berlin sostiene que los defensores de la libertad positiva, definida como autodeterminación, basan tal noción en una concepción dual del individuo según la cual ordenar nuestras conductas de acuerdo con nuestra naturaleza racional nos hace libres, mientras que ordenarlas según nuestras pasiones o la voluntad de otros, significa ser esclavos. Soy libre si soy mi propio amo; es decir si mi yo racional, el que me es más propio, el auténtico, gobierna. Tal escisión conlleva según Berlin el peligro de concebir a ese “yo auténtico” como una entidad que está más allá del individuo: la raza, la religión, la sociedad, el Estado; en nombre de la cual, y siendo que los individuos no reconocen en la adhesión a ella su auténtica libertad, se justifique su constreñimiento con el fin de que la alcancen.⁵

Afirma Berlin:

*“Esta entidad se identifica entonces como el “verdadero” yo que, imponiendo su voluntad única, colectiva u “orgánica” sobre sus “miembros” recalcitrantes, realiza su propia libertad “superior”, es decir, la de ellos. Se han señalado en muchas ocasiones los peligros que entraña el usar metáforas orgánicas para justificar la coacción de algunos hombres sobre otros con el fin de elevarlos a un nivel “superior” de libertad. Pero lo que hace que este tipo de lenguaje resulte convincente es que reconocemos que es posible, y a veces justificable, coaccionar a determinados hombres en nombre de algún fin (digamos, por ejemplo, la salud pública o la justicia), fin que ellos mismos buscarían si fueran más cultos, pero que no lo hacen por ceguera, ignorancia o corrupción. Esto facilita que me pueda concebir coaccionando a los demás por su bien, en su propio interés, no en el mío.”*⁶

⁵ I. Berlin: “Dos conceptos de libertad”, en I. Berlin: *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, pp. 43-114.

⁶ Ibid, p.62

El supuesto de los dos yo se encuentra en la idea rousseauiana según la cual la conciliación entre la libertad y el orden social, se halla en que el individuo se sujeta a dicho orden obedeciendo aquellas leyes que él mismo se ha impuesto. El dominio de sí mismo no es dominio, es libertad. En tanto la coacción del Estado es legítima ya que cada uno de los individuos es el Estado mismo, cuyo objeto es el bien común.

Berlin sostiene que Rousseau pasa misteriosamente de un contrato voluntario y revocable efectuado por seres humanos que buscan la felicidad, hacia la noción de la voluntad general como si fuese casi la voluntad personificada de una gran entidad suprapersonal, de algo llamado *Estado*. Se trata de una unidad que trasciende la diversidad y en la cual el yo se pierde pero sólo para encontrarse a sí mismo, entendiendo ese “sí mismo” como su auténtica existencia.⁷

En una perspectiva rousseauiana obligar al hombre a abandonar el camino por el que la voluntad particular lo guía, para que actúe en busca del bien común, es legítimo, ya que es lo que su yo auténtico (noción clave en la crítica que realiza Berlin) hubiera hecho si se lo hubiera dejado actuar. Se está obligando al individuo a hacer aquello que hubiera hecho si no estuviera enajenado y que en definitiva es lo que lo hace feliz. Berlin sostiene que esta doctrina sirvió de justificación a gobiernos e instituciones despóticas para ejercer el dominio sobre aquellos individuos que “no sabiendo lo que es bueno para ellos” fueron obligados a seguir el camino que gracias a su clarividencia las autoridades correspondientes podían vislumbrar.

SEGUNDO MODELO INTERPRETATIVO

I. Entre los autores que estimo realizan una interpretación liberalizante del pasaje en cuestión, se encuentra John Rawls quien en sus lecciones sobre filosofía política analiza minuciosamente el pensamiento de Rousseau.⁸ Es en particular en su análisis de la noción de voluntad general, en donde se puede encontrar cómo el autor haciendo permanente énfasis en que la misma no supone la supresión de los intereses particulares presenta en consecuencia una perspectiva debilitada del carácter comunitario de la teoría.

Rawls afirma que la voluntad general no es un ente que trascienda a los miembros de la sociedad. No es la voluntad del conjunto de la sociedad como tal. Para afirmar esto se apoya en los dos siguientes párrafos del *Contrato*:

⁷ I. Berlin: “Rousseau”, en: I. Berlin: *La traición de la libertad*, México DF, FCE, 2004, p.70.

⁸ J. Rawls: “Lecciones sobre Rousseau”, en: J. Rawls: *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, Madrid, Paidós, 2009, pp. 245-287.

“Si el Estado o la ciudad es tan sólo una persona moral cuya vida consiste en la unión de sus miembros, y si el más importante de sus cuidados es el de su propia conservación, necesita una fuerza universal y compulsiva a fin de mover y disponer cada parte de la manera más conveniente para el todo. Así como la Naturaleza da a cada hombre un poder absoluto sobre todos sus miembros, el pacto social le da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos, y es ese mismo poder el que, dirigido por una voluntad general, lleva, como ya he dicho, el nombre de soberanía.

Pero, además de la persona pública, tenemos que considerar las personas privadas que la componen, y cuyas vida y libertad son naturalmente independientes de ella. Se trata, pues, de distinguir bien los derechos respectivos de los ciudadanos y del soberano, y los deberes que tienen que cumplir los primeros en calidad de súbditos con respecto al derecho natural del que deben gozar en calidad de hombres.”⁹

Aunque se esté dispuesto a rechazar una concepción fuertemente orgánica de la voluntad general, no parece ser este el pasaje más indicado para hacerlo; en él se hace referencia a la voluntad general como fuente de la soberanía que no es otra cosa que el poder absoluto que tiene el cuerpo político sobre las partes. Se hace referencia explícitamente al estado como persona moral que consiste en la unión de sus miembros.

Sin embargo su explicación parece hacer sólo hincapié en el segundo párrafo. Rawls entiende que son los ciudadanos individuales los que tienen una voluntad general, y esta se identifica con la facultad deliberante que en las ocasiones apropiadas los orienta en su acción para decidir en virtud de la promoción del bien común. Pero el punto de vista de la voluntad general sería el de los intereses fundamentales asegurados para cada ciudadano. En el ciudadano conviven la voluntad general y la voluntad particular, representando cada una un punto de vista distinto. Cuando se actúa en la asamblea en virtud de los principios fundamentales que son iguales para todos, lo que se requiere del individuo es que tome la perspectiva de la voluntad general. El concepto de *punto de vista* que aquí aparece, remite a la noción de *razón deliberativa*, y como tal tiene cierta estructura, sólo admite la definición de cuestiones relativas a normas constitucionales o leyes básicas y sólo cierto tipo de razones pueden ser aceptadas en esa reflexión. Rawls sostiene: *“De todo esto se desprende claramente, pues, que la perspectiva de Rousseau contiene una concepción de lo que yo he llamado razón pública.”¹⁰* De esta manera al identificar a la voluntad con la razón pública, Rawls le está atribuyendo un carácter formal ya que la misma en su concepción sólo refiere a cuestiones procedimentales.

⁹ J.J. Rousseau: *El contrato social*, Buenos Aires, Editorial Losada, 2008, capítulo IV, p. 73.

¹⁰ J. Rawls, *Ibid.*, p.290.

Con respecto al pasaje de “forzar al hombre a ser libre”, Rawls considera que lo que Rousseau tiene en mente es lo que actualmente llamamos la conducta de *free riding* en sistemas de cooperación colectivamente ventajosos. No es posible comprender cómo un sujeto que en las condiciones adecuadas – es decir desde el punto de vista de la voluntad general – votó y por tanto se sometió a ciertas normas, no respete las sanciones que se le impongan en caso de desobediencia.

Pero dado que el punto de vista de la voluntad general es el de la libertad moral, Rawls sostiene que Rousseau no utiliza bien los términos cuando dice que al ser forzados a cumplir con el pacto, somos tan libres como éramos antes. “*En realidad – dice Rawls – dejamos absolutamente de ser naturalmente libres. Somos moralmente libres, pero no tan libres como antes. Somos libres en un sentido mejor y muy diferente.*”¹¹

Entiendo que esta interpretación no diverge demasiado de la interpretación estándar y que por tal razón no da cuenta suficientemente de la originalidad de la fórmula rousseauiana ya que al momento de intentar resolverla parece estar dependiendo de una noción de libertad como no interferencia - cuando dice: “no somos tan libres como antes” – de típico cuneo liberal y prescindiendo de la fuerza igualitarista que justificaría la necesidad de coaccionar al díscolo.

TERCER MODELO INTERPRETATIVO

I. Identifico este tercer tipo de interpretación con aquellas posiciones que al intentar explicar la idea contenida en el pasaje, se centran en la noción de libertad como independencia y que hacen mayor hincapié en la motivación igualitarista de Rousseau.

Como ejemplo tomaré un clásico artículo de David Rempel¹² donde el análisis del pasaje creo que cumple con estas características.

Mientras que comúnmente se afirma que la hipótesis rousseauiana sobre el ciudadano desobediente refiere a la voluntad del propio individuo de ser castigado, Rempel argumenta que no se trata tanto del individuo como sí de la comunidad.

Pero aun visto de este modo, sigue siendo necesario plantearse las siguientes preguntas: ¿cómo el castigo puede hacer que cada ciudadano se dé a su comunidad y cómo esto garantiza su independencia personal? Para responderlas es necesario volver sobre la voluntad general.

¹¹ Ibid., p. 305.

¹² H. Rempel: “On forcing people to be free”, *Ethics*, Volume 87, Issue 1, Octubre 1976, pp. 18-34.

Decir que la voluntad de los ciudadanos es *general* más que *particular* es decir que desean el bien común o el bien de todos. Esta no es obviamente una voluntad egoísta ni tampoco completamente desinteresada. Como cada uno es un miembro integral del todo cuyo bien el individuo quiere, entonces contribuyendo a este bien común lo hace también al bien propio. La voluntad general busca siempre preservar el bien de todos y de cada parte. En el contexto de la sociedad orgánica, entonces, la voluntad general no pone los intereses de la gente por encima de los propios. El buen ciudadano encuentra la forma adecuada de su propia felicidad a través de la participación pública en la vida de la comunidad.

Rempel destaca que para Rousseau uno de los peores males en los que el hombre puede caer es la dominación y la dependencia de otros individuos o clase de individuos, y la protección de este mal es uno de los objetos más importantes a los cuales la voluntad general dirige sus esfuerzos. Aquí llegamos al centro del asunto: para que la voluntad general pueda alcanzar este objetivo tiene que forzar a cualquiera que pretenda rehusar a la voluntad general. Si a alguien se le permite continuar con la injusticia de perseguir sus intereses privados a expensas de los intereses generales, los resultados en lo personal no serán tan malos. Pero podría sentar un precedente por el cual rápidamente otros seguirán su ejemplo y muy pronto no habrá voluntad general, que constituye el cemento de la persona moral (colectiva). De esta forma sólo quedaría una suma de voluntades privadas y los más débiles muy pronto caerían bajo la dominación de los más fuertes.

Si cada uno pierde su independencia, el rebelde también la pierde. Si sus acciones son permitidas, se pone en riesgo un orden institucional que garantiza su libertad de la dependencia personal entre los otros, entonces esas acciones también ponen su propia libertad en peligro. Aquel contra quien el castigo es dirigido, también gana ya que se está evitando un mal para toda la comunidad incluido él mismo. En tal caso el díscolo recibe un mal pero para evitar uno mucho mayor. Y esto es –según Rempel– lo que Rousseau quiere decir con su paradoja. Así es como dado que el fin último del cuerpo político es garantizar la independencia personal de cada uno de sus miembros, el castigo puede hacernos libres.

Ahora bien el castigo sólo puede garantizar la libertad política pero no la libertad moral, aunque esta última es realmente condición de la preservación de la independencia personal en la sociedad civil. En este sentido se vuelve necesario el papel ejemplar del legislador en los comienzos de la nación y de la educación para grabar la ley en los corazones de los hombres. Por esto es necesario que la persuasión venza a la coerción.

II. La interpretación anterior parece dar cuenta de dos aspectos que las anteriores no contemplaban: la importancia del valor del cuerpo político adecuadamente comprendida cuando se evita darle un sentido tan fuertemente

sustantivo que niegue la individualidad y el profundo sentido igualitarista de la teoría rousseauiana. Esto lo logra por comprender que el objetivo primordial del pacto social es evitar la dominación.

Quiero a partir de aquí mostrar cómo la noción de libertad que supone el *on le forcera d'être libre* es asimilable a la noción republicana de libertad como no-dominación recuperada por las teorías neo-republicanas contemporáneas en contraposición a quienes han identificado a Rousseau con la defensa del ideal de libertad positiva.

Se destaca entre los exponentes del neo-republicanismo a Phillip Pettit quien admite ubicar a Rousseau en la tradición republicana a pesar de la negativa del ginebrino a la representación.¹³ Es así que se señala que el uso que Rousseau hace del concepto de libertad es asimilable al de libertad como no dominación.

Una de las características de esta noción es la distinción entre las interferencias arbitrarias y las meras interferencias. Dice Pettit: “La libertad como no dominación exige que nadie sea capaz de interferir arbitrariamente – según le plazca – en las elecciones de la persona libre.”¹⁴ Así una parte domina a la otra sólo si tiene la capacidad de interferir arbitrariamente en las elecciones de la otra. Puede existir interferencia sin dominación (cuando alguien se somete voluntariamente a la guía de otro o a las leyes mismas) y puede haber dominación sin interferencia (es la situación del esclavo que momentáneamente no es interferido en sus acciones por su amo). La situación de dominación no necesita de una interferencia permanente, basta con la latente capacidad para interferir de una parte sobre la otra.

En la tradición republicana este ideal se encarnó en el que se considera uno de sus pilares fundamentales: el imperio de la ley. Para que ningún

¹³ “Far from being the only premodern alternative, this positive conception was the form that the republican conception took in the wake of Jean-Jacques Rousseau’s reconstrual of republican ideas. Rousseau himself adopted the conception of freedom as nondomination –nondependency on the will of another- in line with the Italian-Atlantic tradition of republican thought: the tradition that originated in Rome, matured in Renaissance Italy, and became popularized in the eighteenth-century English-speaking world. But he rejected the traditional republican belief that only a mixed, contestatory constitution could further the cause of such freedom. Instead, he followed Bodin and Hobbes in arguing that the state had to be ruled by a unified sovereign and so, in the republic, by a unified assembly of citizens. Thus, he generated a new form of republicanism in which the citizens are lawmakers, and their freedom or nondomination is guaranteed by the fact that they live under laws of their own, collective making: they live under the shared general will. As this new republicanism took root, it gave rise to the idea that not only was freedom guaranteed by incorporation in collective self-government, that is what freedom means.” P. Pettit: “The instability of Freedom as Noninterference: The case of Isaiah Berlin”, *Ethics*, Vol.121, Nº 4, Julio 2011, pp.693-716.

¹⁴ P. Pettit Philip: *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Bs.As., Paidós, 1999, p.349.

poderoso ya sea un individuo o un grupo, domine a los más vulnerables todos deben someterse por igual a la ley.

Hay al menos dos momentos del Contrato en los que se pueden encontrar conexiones con esta noción de libertad: en la enunciación de los términos del pacto y en el pasaje que se analizó antes. En Rousseau la enajenación absoluta del individuo frente a la sociedad, significa que “*dándose cada cual a todos, no se da nadie...*” Esto es que el individuo ya no está sometido a otro u a otros, no es vulnerable a ser sometido arbitrariamente por los poderosos porque está sometido a la comunidad que lo protege a través del dominio de la ley general proclamada por la voluntad general.

Esta noción de libertad no está reñida con la noción de igualdad sino que la igualdad se vuelve absolutamente necesaria para alcanzarla. La garantía de que nadie sea arbitrariamente dominado es que todos por igual respeten la ley del soberano.

Con respecto al *forzar al hombre a ser libre*, allí se expresa de modo ejemplar lo que Rousseau intenta resolver a lo largo del texto: la compatibilidad entre cohesión social y libertad. Siendo que la libertad entendida como no dominación puede suponer una interferencia no arbitraria como la que resulta de someterse voluntariamente a la ley, y que Rousseau admite al final del capítulo VIII del Libro I que su tema no es el de la *libertad* sino el de establecer qué tipo de cadenas son legítimas, tal declaración permite conjeturar que la noción de libertad en el uso que hace de ella Rousseau es interpretable sin violencia como no dominación, en la forma que fue retomada por los neo republicanos como signo de la tradición de la que son seguidores. Afirmo esto sobre la base de que la libertad como no dominación admite la sujeción a las leyes como perfectamente compatible con la libertad ya que se trata de una interferencia no arbitraria.

Interpretar el *on le forcera d'être libre* a la luz de la noción de libertad como no dominación permite dar cuenta de la importancia que tiene el cuerpo político para garantizar a los individuos el disfrute de uno de sus bienes fundamentales: la independencia. A la vez permite conservar la motivación igualitarista del pensamiento rousseauiano que es sin duda a 300 años de su nacimiento una de las defensas más entusiastas de este proyecto.