

**TRAS
LAS
HUELLAS
DE
ROUSSEAU
(FILOSOFÍA,
POLÍTICA,
ESTÉTICA,
RELIGIÓN)**

COORDINADORES
ENRIQUE G. GALLARDO
GABRIEL PÉREZ PÉREZ
RODOLFO VÁRIZ

**TRAS
LAS
HUELLAS
DE
ROUSSEAU
(FILOSOFÍA,
POLÍTICA,
ESTÉTICA,
RELIGIÓN)**



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Unidad Cuajimalpa

DR. SALVADOR VEGA Y LEÓN
RECTOR GENERAL

M. EN C. Q. NORBERTO MANJARREZ ÁLVAREZ
SECRETARIO GENERAL

DR. EDUARDO ABEL PEÑALOSA CASTRO
RECTOR DE LA UNIDAD CUAJIMALPA

DRA. CARIDAD GARCÍA HERNÁNDEZ
SECRETARIA DE LA UNIDAD

DR. RODOLFO R. SUÁREZ MOLNAR
DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

DR. ÁLVARO JULIO PELÁEZ CEDRÉS
SECRETARIO ACADÉMICO DCSH

MTRO. CARLOS FRANCISCO GALLARDO SÁNCHEZ
JEFE DEL PROYECTO DE DIFUSIÓN Y PUBLICACIONES DCSH

**TRAS
LAS
HUELLAS
DE
ROUSSEAU**
(FILOSOFÍA,
POLÍTICA,
ESTÉTICA,
RELIGIÓN)

COORDINADORES
ENRIQUE G. GALLEGOS
GABRIEL PÉREZ PÉREZ
RODOLFO SUÁREZ



Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Unidad Cuaajmalpa

B2134
T73

313. C7701

Tras las huellas de Rousseau (Filosofía, política, estética, religión) /
coordinadores Enrique G. Gallegos, Gabriel Pérez Pérez,
Rodolfo Suárez. – México : UAM, Unidad Cuajimalpa, 2014

390 p. ; 22 cm. - (Humanidades)

ISBN: 978-607-28-0282-7

ISBN: 978-607-28-0276-6 (Colección)

1. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778 - Pensamiento filosófico
2. Guerra - Aspectos políticos 3. Socialización política I. Gallegos Camacho,
Enrique Genaro, coord. II. Pérez Pérez, Gabriel, coord. III. Suárez Molnar, Rodol-
fo René, coord.

Dewey: 194 T73

LC: B2137 T73

Primera edición, 2014

D.R. © 2014, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa
Avenida Vasco de Quiroga 4871
Col. Santa Fe Cuajimalpa
Del. Cuajimalpa de Morelos, 05300, México, D. F.
www.cua.uam.mx

Diseño de colección y portada: Selva Hernández López
Ediciones Acapulco
www.edicionesacapulco.mx

ISBN: 978-607-28-0282-7

ISBN: 978-607-28-0276-6 (Colección)

Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada o transmitida, por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma y por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo y por escrito de los editores.

Impreso en México/Printed in Mexico

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

RODOLFO SUÁREZ

11

INTRODUCCIÓN

GUERRA, DERECHO Y POLÍTICA:

LOS "PRINCIPIOS DEL DERECHO DE GUERRA"

DE J.-J. ROUSSEAU

GABRIELLA SILVESTRINI

21

PRINCIPIOS DEL DERECHO DE GUERRA

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

45

ROUSSEAU COMO PENSADOR

DE LA DESIGUALDAD

LUIS SALAZAR

65

VOLUNTAD POPULAR Y SOBERANÍA DEL PUEBLO.

PENSAR LA DEMOCRACIA

HOY CON ROUSSEAU Y SCHMITT

ANTONELLA ATTILI

89

ROUSSEAU Y LA IGUALDAD

MIRIAM M. S. DE MADUREIRA

125

ROUSSEAU Y LA IDEA DEL HOMBRE

COMO CIUDADANO

GABRIEL PÉREZ PÉREZ

153

LA ESTÉTICA COMO ENGRANAJE ENTRE POLÍTICA Y SUBJETIVIDAD EN ROUSSEAU ENRIQUE G. GALLEGOS	181
PROFESIONES DE FE: EL PENSAMIENTO RELIGIOSO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU ZENIA YÉBENES ESCARDÓ	211
ROUSSEAU Y KANT: SOBRE LA VIRTUD Y LA EDUCACIÓN MORAL ÁLVARO PELÁEZ CEDRÉS	241
DURKHEIM, LECTOR DE ROUSSEAU JORGE GALINDO	261
LA NOCIÓN DE NATURALEZA HUMANA EN ROUSSEAU Y HOBBS. UN ANÁLISIS COMPARATIVO LUIS JIMÉNEZ MAXIMILIANO MARTÍNEZ	289
ROUSSEAU, LA SUBJETIVIDAD BIPOLAR MODERNA Y LAS DEMOCRACIAS POSIBLES BERNARDO BOLAÑOS	317
RESONANCIAS ROUSSONIANAS: EN TORNO A LA LIBERTAD Y LA SOBERANÍA. CONSIDERACIONES CRÍTICAS PLASMADAS POR HANNAH ARENDT DORA ELVIRA GARCÍA	355
LISTA DE AUTORES	384

PRESENTACIÓN

RODOLFO SUÁREZ

Vista desde cierta perspectiva, la introducción a un texto como éste se antoja un tanto ociosa. Como con cualquier clásico, el análisis de la obra no es sino el medio para sacar a la luz aquello que, ya sea por fundamental o por omnipresente, se ha vuelto imperceptible: ideas, conceptos y nociones a tal grado entreverados a nuestro pensamiento que acabamos confundiéndolas con la realidad. Salir en su búsqueda, revisitarlas, como se dice en estos tiempos, se hace necesario porque su ocultamiento no es sino el producto de su propia presencia y, en consecuencia, porque su exposición se vuelve el primer paso de la crítica.

Así, más allá del valor de las conmemoraciones, quién podría poner en duda la relevancia de escudriñar las profundas influencias que, por distintas vías, la obra roussoniana tiene aún en una época como la nuestra.

El libro se inicia con una versión del manuscrito “Principios del derecho de guerra”, traducido completo al español por primera vez, y cuyo estudio introductorio ha desarrollado Gabriella Silvestrini, quien da cuenta de su reconstrucción, contenido y peripecias.

Según hace notar Luis Salazar en “Rousseau como pensador de la desigualdad”, la centralidad de la obra roussoniana no sólo se gesta en el lugar que ésta ocupa para la comprensión del pensamiento de su época, o en la fundamentación que en ella encuentra el pensamiento político contemporáneo para los conceptos y nociones en que se sustenta. Sin regatear lo que de estas consideraciones se sigue, es la pluralidad de interpretaciones la que en buena medida evidencia la riqueza de un proyecto político cuyas posibilidades y límites se expresan en la multiplicidad de autores y con-

cepciones en los que su influencia puede rastrearse, aun a pesar de la evidente discrepancia que entre éstos se advierte. Muestra clara de ello puede encontrarse en varios de los trabajos que componen este texto, sobre todo en los que se analizan los vasos comunicantes de la obra con posicionamientos tan disímiles como los de Kant y Agamben, de Durkheim y Arendt.

El trabajo de Luis Salazar, empero, va más allá, mucho más allá de la apuesta por escudriñar la primacía del proyecto rousso-niano o las posibles causas de su fracaso. Tras reconocer el *quid* del pensamiento de Rousseau en la preocupación por la desigualdad, el mejoramiento moral del pueblo, la búsqueda de la virtud y la felicidad humana, así como en el análisis de las condiciones que legitiman el gobierno sobre quienes han nacido libres, el texto apuntará a la fusión de las tradiciones iusnaturalista y republicana como el elemento más original del modelo político del filósofo ginebrino. Sobre dicho eje, Luis Salazar irá articulando los principales conceptos con los que este modelo se conforma —estado natural, sociedad civil, amor propio, amor de sí—, para al final encontrar en la tensión entre los ideales del hombre solitario y del ciudadano virtuoso las posibles respuestas, acaso utópicas, a las preocupaciones antes reconocidas.

El trabajo de Antonella Attili está dedicado al estudio comparativo de las nociones de voluntad popular y soberanía del pueblo en las obras de Rousseau y Schmitt. Del trabajo, resalta la proximidad conceptual que se evidencia mediante la comparación de autores y obras pertenecientes a distintos contextos históricos, y que, por supuesto, está mucho más allá de la mera convergencia generada por la centralidad que ambas nociones tienen en cualquier reflexión en torno a la democracia. La franca oposición al individualismo y la primacía de la esfera pública, la concepción organicista del mundo social y el antiliberalismo, son algunos de los principales puntos de contacto entre dos obras cuya cercanía no

debe engañarnos hasta el punto de eliminar cualquier divergencia. Como bien se muestra en el texto, a ambas posturas las separa aquello a lo que cada una se opone. Así, por el camino de las similitudes y diferencias, Antonella Attili irá desentrañando la noción de soberanía y su posible realización en las concepciones de Schmitt y Rousseau, para al final toparse de frente con una concepción monista de la democracia y una antipluralista de la realidad, que parecerían estrechamente vinculadas a ambos modelos. Acaso sobra decirlo, pero ambas cuestiones no implicarían solamente algún tipo de limitación de estas dos nociones políticas en lo referente a la realización de la voluntad general, sino que son también las que más claramente limitan en lo que de ellas pueda extraerse para el ordenamiento político de nuestras propias sociedades.

El trabajo de Miriam M. S. de Madureira está dedicado al análisis de la concepción roussoniana de la igualdad, cuya plurisemia puede adivinarse ya desde las distintas formas de desigualdad reconocidas por el ginebrino. Tomando como punto de partida la asociación que Rousseau hace entre las nociones de igualdad e independencia, Miriam M. S. de Madureira buscará mostrar la función normativa que la primera de éstas tiene, acaso equiparable con la que la libertad cobra en otros escritos de la época. La tesis servirá como el eje que a lo largo del texto permite articular algunos de los principales elementos del proyecto político de nuestro autor: desde la pérdida del estado de naturaleza generada por la civilización, hasta su restablecimiento en términos de un ideal de igualdad civil al que el proyecto aspira. Sin reducirse a ello, el trabajo resulta por demás relevante no sólo en términos del análisis conceptual, sino que muestra las claras y fecundas resonancias que la concepción roussoniana puede tener en los debates contemporáneos sobre la igualdad y en las posibilidades que ésta ofrece en su carácter normativo, para la reinstalación del estado de naturaleza en el seno mismo de la civilización que lo ha eliminado debido a su propia estructura.

En su oportunidad, Gabriel Pérez Pérez recogerá en la idea de ciudadanía algunas de las preocupaciones a que conducen los textos que le preceden. Con base en la tensión mostrada por Rousseau respecto del modo en que el Estado moderno arrebató a los hombres el modo de vida que les sería más conveniente, el trabajo de Gabriel Pérez analiza la función que la formación de la ciudadanía, en el más estricto sentido del término formación, tiene a lo largo del proyecto político roussoniano. Tras desligarlo de cualquier interpretación tendiente al individualismo, la idea de comunidad asociada al contrato social se nos aparece como el puerto de llegada.

Como bien se sabe, una de las cuestiones principales implicadas por el pacto social radica en la necesaria distinción entre la voluntad de todos y la voluntad general. En ese contexto, el trabajo apunta con claridad al hecho de que si en la idea de comunidad descansa la legitimidad de la asociación, será entonces en la noción de ciudadanía, en su formación según consta en el *Emilio*, que puede esperarse que la renuncia implicada por la comunión no sea tal que elimine el bienestar del estado de naturaleza. Sobra decirlo, pero es de nuevo la noción de igualdad la que se vislumbra en el trasfondo.

Con los trabajos “La estética como engranaje entre política y subjetividad en Rousseau” y “Profesiones de fe: el pensamiento religioso de Jean-Jacques Rousseau” se introducen otros temas. Sin embargo, no debe leerse esto como un cambio radical en la dirección de este libro, ni siquiera como una búsqueda de las implicaciones que la obra roussoniana pueda tener en otros ámbitos y esferas del pensamiento filosófico; antes bien, este apartado deja entrever dimensiones distintas del mismo proyecto político.

El trabajo de Enrique Gallegos busca evidenciar el modo en que la estética funciona, según sus propias palabras, como engranaje entre política y subjetividad. En medio de su feroz batalla contra cierta forma de la razón ilustrada y la civilización, el texto

muestra con gran claridad la función de la estética y la moral en el combate contra los rasgos homogeneizantes de la cultura ilustrada y las instituciones políticas que Rousseau enfrentó con su obra. Así, más allá de la instrumentación del pacto social, elementos sensibles como la ensoñación, las emociones y algunos otros se nos aparecen como la piedra de toque para las consecuencias perversas de la razón ilustrada, y como uno de los simientes para la reinstalación del estado natural perdido. Ni falta hace subrayar que la coexistencia de ambas estrategias, la contenida en el pacto social y la derivada de la dimensión estética, hace comprensible que el proyecto político perseguido por Rousseau haya tenido resonancias tan amplias como para cubrir el espectro que se abre entre ilustrados y románticos.

Esta segunda veta de su proyecto político la encuentra también Zenia Yébenes cuando analiza las nociones religiosas roussonianas. Partiendo de los efectos perversos de la civilización ilustrada a los que antes hemos aludido, el texto apunta a la noción de amor propio (*amour propre*) como una especie de objetivación de la desaparición del estado natural. Generado en el seno mismo de la sociedad, el amor propio se nos presenta como la consecuencia más inmediata y subjetiva de la pérdida de la bondad natural generada por el encadenamiento en el que la civilización descansa y produce. Según este trabajo, el estado de bondad natural concebido por Rousseau es una cuestión de hecho y no de valor y, por consiguiente, estrictamente amoral e, incluso, prehumana. Tras desvelar este estado providencial, se hace un breve recorrido por la obra roussoniana para evidenciar el lugar que lo religioso tiene en el proyecto político, ya sea para el individuo o para la comunidad, para al final reencontrar en la noción de ensoñación a la que nos hemos referido las posibilidades de la redención y la reinstauración del estado de naturaleza.

Los últimos trabajos están dedicados al análisis de las relaciones que la obra de Rousseau mantiene con distintos autores y

tradiciones. Debido a la luz que las comparaciones arrojan sobre ciertos detalles, de estos estudios pueden obtenerse algunos elementos adicionales para enriquecer las discusiones que les anteceden sin demeritar en nada su riqueza para la comprensión de la trascendencia de la obra.

Como se señaló respecto al trabajo de Gabriel Pérez Pérez, el espíritu en el que descansa el pacto social no es producto de una natural tendencia a la asociación, sino que se debe a un proceso de formación específico. Así, ninguna casualidad opera en la preeminencia que la educación tiene en la obra roussoniana, tema al que, Kant de por medio, está dedicado el trabajo de Álvaro Peláez.

Independientemente de las afinidades que el propio Kant reconocía con el ginebrino, su asociación filosófica se antoja más que compleja. Y es que, si algo se evidencia en la fundamentación metafísica de las costumbres, es el carácter apriorístico de las leyes morales y, por consiguiente, la tesis de que la construcción de un sistema ético no puede tener por base la apelación a estados naturales o a circunstancias históricas específicas. Pero si los fundamentos del sistema alejan, sus extremos encuentran una fortísima asociación en lo que respecta a las condiciones de su aplicabilidad, a saber, la formación moral.

En el *Manual de filosofía* don José Vasconcelos se lamentaba de que “nuestros pueblos americanos [...] hayan tomado a Voltaire y Rousseau como filósofos en el sentido completo de la palabra, cuando no fueron sino precursores del sociólogo”.¹ Por supuesto, el calificativo es sólo una parte, la inicial, del desprecio con que, como es de esperarse, trataría Vasconcelos a las ingenuidades que, a su juicio, plagan la obra roussoniana, “junto con visiones optimistas y destellos de renovación del alma entregada a sus sanas pasiones”.²

1. J. Vasconcelos, *Manual de filosofía*, México, Botas, 1950, p. 158.

2. *Ibid.*, p. 162.

Más allá de lo que nos merezca la versión vasconceliana de Rousseau, es claro que algo hay de sociológico en la obra del ginebrino; exactamente aquello que lo aleja de Kant pero que lo acerca al pensamiento durkheimiano sobre el que la huella parece indeleble, como bien lo muestra Jorge Galindo. Según se advierte en el texto, los paralelismos respecto al concepto de sociedad, incluyendo el estado de naturaleza, son tantos y tales que casi podrían hacernos pasar por alto las también fortísimas divergencias entre ambas obras, muy particularmente en lo que se refiere al estatus ontológico de la sociedad. Más allá de estas u otras cuestiones, el trabajo ofrece una muy seria vía para valorar la lectura de Rousseau en un ámbito distinto del filosófico y, sobre todo, para entender uno de los mecanismos (el impacto en la obra durkheimiana) con los que su proyecto político influyó la concepción contemporánea de la sociedad. El otro, por supuesto, está en Marx.

El trabajo de Luis Jiménez y Maximiliano Martínez apunta una serie de coincidencias entre dos sistemas o proyectos políticos que parecerían correr en paralelo: el hobbesiano y el roussoniano. Independientemente del contractualismo, quizá el punto de mayor interés en el trabajo sea la falta de historicidad con que el estado de naturaleza se concibe en ambos autores. Así, más allá de las obvias diferencias en lo que toca a la noción de naturaleza humana que opera en Hobbes y Rousseau, es el procedimiento mismo de tomar como punto de partida una especie de experimento mental lo que a nivel metodológico agrupa a ambas concepciones.

Los tres últimos textos son muestra suficiente de la pertinencia contemporánea de la obra roussoniana. En éstos, Agamben, Kojève, Hobsbawm, Žižek, Pettit, Viroly y Arendt son sólo algunos de los nombres que permiten evidenciar la importancia de un revisitamiento.

Frente al primero de ellos, Bernardo Bolaños apuntará hacia la tesis del fin de la historia (en la que reconoce una raíz roussoniana)

como el elemento principal para el estudio de la nueva subjetividad moderna y de la relación que ésta guarda con la democracia. A partir de la tensa distinción entre el ciudadano y el hombre privado entreverada en la obra del ginebrino, Bolaños reconstruye el tropo del hombre nuevo con base en la reconstrucción de los vasos comunicantes entre la tesis del fin de la historia y el Antiguo Régimen, para al final encontrar, por la vía de Žižek y la disolución de la división entre lo público y lo privado, una lectura por demás pertinente a las contradicciones que en la discusión contemporánea de la democracia se han generado por las propias inconsistencias de la subjetividad moderna.

Si el trabajo anterior muestra con claridad la pertinencia de algunas nociones roussonianas, los dos que le siguen son claros en las limitaciones que el republicanismo rousseauiano enfrentaría. Tal y como lo muestra el trabajo de Dora Elvira García, la principal dificultad del proyecto roussoniano en términos de la concepción democrática contemporánea está dada por la definición misma de voluntad general, cuya aplicación pragmática tendría por consecuencia un sustancial socavamiento de la pluralidad, toda vez que ésta depende en buena medida de una concepción objetiva y, por ende, compartida del bien. Esta cuestión se evidenciará en el tratado correspondiente a la lectura arendtiana de rousseau.

Cada uno de los capítulos muestra la riqueza contenida en la obra de las posibilidades que el pensamiento de Rousseau sigue ofreciendo a la discusión contemporánea, sin importar si son 300 o más años los que nos separan de su nacimiento.

BIBLIOGRAFÍA

Vasconcelos, José, *Manual de filosofía*, México, Botas, 1950.

INTRODUCCIÓN

GUERRA, DERECHO Y POLÍTICA: LOS "PRINCIPIOS DEL DERECHO DE GUERRA" DE J.-J. ROUSSEAU¹

GABRIELLA SILVESTRINI

LA RECONSTRUCCIÓN DEL MANUSCRITO

La reflexión política moderna se encuentra estrechamente entrelazada con el problema de la guerra, entendida no sólo como una condición originaria de desorden que debe ser neutralizada y superada mediante las instituciones civiles —la potencia pacificadora del Leviatán—, sino también como un instrumento que, junto con el de tipo consensual del contrato, legitima una multiplicidad de relaciones de subordinación: entre soberano y súbditos, amo y siervo, conquistador y conquistado. Baste pensar, más allá de Hobbes, en la función del *derecho de guerra* en el marco conceptual de *El derecho de la guerra y la paz* de Hugo Grocio, o en la centralidad del concepto de *estado de guerra* en la páginas del *Segundo tratado* de John Locke.² Sobre este trasfondo el pensamiento político de Rousseau ha aparecido siempre, por un lado, como la crítica más radical del derecho de conquista, y, por el otro, como el intento más sistemático de expulsar el conflicto de la política gracias a la instauración del orden político legítimo delineado en las obras

1. Traducción de Antonella Attili (UAM-I) y Luis Salazar Carrión (UAM-I). Este artículo se publicó en *Filosofía Política*, vol. 26, núm. 2, 2012, y se tradujo con la autorización de la revista.

2. Al respecto, G. Silvestrini, "Diritti naturali e diritto di uccidere. Teorie moderne della guerra fra modelli teorici e tradizioni di pensiero", en *Filosofía Política*, vol. 21, núm. 2, 2007, pp. 425-452.

de su madurez. En esta perspectiva, la guerra ha sido interpretada, como la consecuencia de instituciones sociales ilegítimas, como un mal superable en virtud del instrumento federativo, o incluso como uno de los problemas irresueltos de la política roussoniana, que no casualmente queda inacabada justo en la cuestión de la guerra y de las relaciones entre Estados.

En el último capítulo del *Contrato social*, Rousseau había reconocido la necesidad de que al estudio de los principios del derecho político siguiera el de las relaciones exteriores, “el derecho de gentes, el comercio, el derecho de guerra y las conquistas, el derecho público, las alianzas, las negociaciones, los tratados”. Aunque en el resumen del *Contrato social*, expuesto en el Libro V de *Emilio*, el tratamiento de las relaciones exteriores entre los Estados se había presentado como un programa a realizar (“compararemos”, “examinaremos”, “plantaremos”), en el *Contrato social* se trata ya de un proyecto abandonado: “todo ello constituye un argumento demasiado amplio para mi corta vista”.³

Precisamente el carácter de incompleto las investigaciones concernientes a las relaciones entre los Estados, el derecho público y el derecho de guerra se ha considerado como una de las principales razones de la fallida realización de la obra que debía “consagrar mi reputación”: las *Instituciones políticas*, de la cual en 1754 en Ginebra estaba “digiriendo el plan ya formado”.⁴ Hasta hace pocos años el pensamiento de Rousseau sobre la guerra podía ser reconstruido solamente a partir de las observaciones dispersas en diversas las obras que integrarían el *Extracto del proyecto de paz perpetua del señor Abad de Saint-Pierre*, el *Juicio sobre este*

3. J.-J. Rousseau, *Contratto sociale*, IV, IX, V. Gerratana (trad. it.), Torino, Einaudi, 1994, p. 184; *Émile*, M. Valensise (trad. it.), Milano, Rizzoli, 2009, pp. 591-592.

4. J.-J. Rousseau, *Le confessioni*, VIII, M. Rago (trad. it.), Torino, Einaudi, 1955, p. 433.

proyecto y los varios fragmentos sobre la guerra, que en la edición de la Pléiade se colocaron inmediatamente después de los escritos sobre la paz perpetua. Una elección dictada, como escribe su editor Sven Stelling-Michaud, por la convicción de que la reflexión roussoniana sobre la guerra, y en particular el fragmento “El estado de guerra nace del estado social”, habría sido fuertemente influida por el “diálogo póstumo y apasionado” con el abad de Saint-Pierre.⁵ En 1965 la Biblioteca de Ginebra adquirió un nuevo manuscrito roussoniano, que Bernard Gagnebin publicó primero separadamente y luego como apéndice de la segunda edición del tercer volumen de las obras completas de la Pléiade, con el título “Guerre et état de guerre”.⁶ Desde el principio Gagnebin sugería una conexión entre este manuscrito y el conservado en Neuchâtel —titulado “El estado de guerra nace del estado social”—, y vinculaba ambos con un tratado sobre los “Principios del derecho de guerra”, que Rousseau menciona en una carta a Marc-Michel Rey, de marzo del 1786.⁷

5. J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, vol. III, París, Gallimard, 1964, p. cxxi. En adelante se cita como OC.
6. B. Gagnebin, “Un inédit de Rousseau sur l'état de guerre”, en *De Ronsard à Breton. Recueil d'essais. Hommages à Marcel Raymond*, París, José Corti, 1967, pp. 103-109; OC, III, pp. 1899-1904. El manuscrito de Ginebra es un folio doblado a la mitad que incluye cuatro páginas manuscritas, y está conservado en la Biblioteca de Ginebra bajo la colocación Ms. fr. 250/II/i. Por su parte, el manuscrito en posesión de la Biblioteca Pública y Universitaria de Neuchâtel bajo la colocación R32 está compuesto por tres folios de iguales dimensiones que, doblados a la mitad conforman 12 páginas; se publicó en OC, III, pp. 601-612, y está traducido en J.-J. Rousseau, *Scritti politici*, M. Garin (trad. it.), Roma, Laterza, 1994 [1971], pp. 360-372, y en J.-J. Rousseau, *Scritti politici*, J. Bertolazzi (trad. it.), Torino, Utet, 1979 [1970], pp. 474-485, donde, enseguida, se publica también el manuscrito “Lo stato di guerra”, pp. 486-490.
7. *Correspondance complète de J.-J. Rousseau*, Tomo V, R.-A. Leigh (ed.), Ginebra-Oxford, The Voltaire Foundation, 2001 [1965-1998], núm. 626, 9 de marzo de 1758: «Mes principes du droit de la guerre ne sont point prêts».

La unidad material de los dos manuscritos que se encuentran en Neuchâtel y en Ginebra, y el preciso orden de sucesión de los cuatro folios que los componen, subdivididos en 16 páginas, han sido demostrados recientemente de manera irrefutable.⁸ Si bien se trata evidentemente de una copia llena de tachaduras y correcciones al punto de hacer difícil la lectura de muchos pasajes, y aunque se presente como primera parte de un trabajo aún por terminar, el texto está dotado de una fuerte coherencia que permite captar plenamente la sistematicidad de una reflexión que con anterioridad se había considerado siempre discontinua y fragmentaria, y que arroja nueva luz no sólo sobre la teoría roussoniana de la guerra y de las relaciones entre los Estados, sino también, más en la

8. Un primer intento lo realizó G. G. Roosevelt, "A Reconstruction of Rousseau's Fragments on the State of War", en *History of Political Thought*, vol. 8, núm. 2, 1987, pp. 225-244, quien, sin embargo, no capta el pasaje decisivo que permite relacionar con precisión el manuscrito de Ginebra con el de Neuchâtel. La reconstrucción definitiva del texto en su unidad y coherencia se llevó a cabo en J.-J. Rousseau, "*Principes du droit de la guerre*, texte établi et présenté par B. Bernardi et G. Silvestrini", en *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, Tomo XLVI, 2005, pp. 201-280. Se publicó sucesivamente, con algunas modificaciones en el texto y en la presentación: Bernardi, Bruno y Gabriella Silvestrini, "Histoire d'une reconstitution", de Jean-Jacques Rousseau, *Principes du droit de la guerre*, en *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, Tomo XLVI, 2005, pp. 201-280; véase estas dos ediciones para una más detallada historia de la reconstrucción del manuscrito y la relativa bibliografía. Este "nuevo" texto de Rousseau se tradujo en alemán: M. Bloch, "Möglichkeit und Unmöglichkeit internationaler Politik. Rousseaus Auffassung des Krieges", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 58, núm. 2, 2010, pp. 288-306, y en portugués: J.-J. Rousseau, "*Princípios do direito da guerra*, a cura di E. Becker", en *Trans/Form/Ação*, vol. 34, núm. 1, 2011, pp. 149-172; la traducción inglesa puede consultarse en J.-J. Rousseau, *Of the Social Contract and Other Political Writings*, Q. Hoare (trad. ingl.), C. Bertram (ed.), Londres, Penguin Books, 2012. La traducción que aquí se presenta se realizó sobre la versión "corregida" del texto (que reporta, sin señalar gráficamente y sin tomar en cuenta las variantes, las correcciones realizadas por Rousseau sobre el manuscrito), publicada en J.-J. Rousseau, *Principes du droit de la guerre*, *op. cit.*, pp. 69-81. Se tomaron debidamente en cuenta las traducciones italianas precedentes de los dos manuscritos separados; *cf. supra*, nota 6.

generalidad, sobre el pensamiento político de este autor y sobre las fases sucesivas de su elaboración.

Un primer elemento importante concierne a la datación de las obras de Rousseau. En efecto, ya que el texto hace referencia tanto al pacto social como a la voluntad general –como nociones centrales para la teoría de la guerra–, es claro que su redacción no puede ser anterior al manuscrito del artículo *Economía política*, en el que Rousseau utiliza por primera vez el segundo de los conceptos mencionados. El manuscrito sobre los *Principios del derecho de guerra* no puede entonces haber sido escrito antes de la mitad de 1755. Por otra parte, aun desde una primera lectura, parece evidente que los interlocutores de Rousseau son Hobbes y los “jurisconsultos”; en los fragmentos sobre la guerra, aquí no presentados pero redactados en continuidad con el manuscrito sobre el derecho de guerra, se menciona explícitamente el nombre de Grocio. El problema de la federación y la confrontación con el proyecto de la paz perpetua no aparecen en modo alguno: en consecuencia es inevitable sacar la conclusión de que Rousseau se dedicó al *Extracto* y al *Juicio* sobre el proyecto de paz perpetua, que remontan al periodo comprendido entre el invierno y fines de la primavera de 1756, después de la redacción del manuscrito sobre la guerra.⁹ Además, una comparación textual entre los *Principios del derecho de guerra* y el *Manuscrito de Ginebra* hace inevitable una ulterior constatación: la redacción del segundo no puede ser sucesiva a la del manuscrito sobre la guerra. Más precisamente, la reflexión sobre el estado de guerra y sobre el derecho de guerra, así como se presenta en el manuscrito de Neuchâtel-Ginebra, se inscribe en continuidad total con la teoría política elaborada en el *Manuscrito de Ginebra*, y retoma y desarro-

9. Acerca de esta cronología, cfr. B. Bernardi y G. Silvestrini, “Histoire d’une reconstitution”, en J.-J. Rousseau, *Principes du droit de la guerre*, op. cit., pp. 230-232.

lla sus tres grandes núcleos temáticos más explícitamente ligados al problema de la guerra: la crítica de la teoría hobbesiana del estado de naturaleza como estado de guerra, la crítica de la justificación de la esclavitud sobre la base del derecho de guerra y el estudio de la importancia de las relaciones exteriores entre los Estados para la buena constitución del cuerpo político.¹⁰ Por lo tanto, la reconstrucción del manuscrito sobre los *Principios del derecho de guerra* permite afirmar que la redacción del *Manuscrito de Ginebra*, aparte de los añadidos posteriores, como el de la religión civil o el fragmento sobre la guerra, debe también remontarse al periodo comprendido entre el verano de 1755 y la primavera de 1756.¹¹

Además de esta significativa conclusión, que añade elementos decisivos para dirimir con un alto grado de certeza un debate ya más que secular, la datación precisa del manuscrito sobre los *Principios del derechos de guerra* permite también arrojar nueva luz sobre el sentido global del pensamiento político de Rousseau, que ya no puede interpretarse como un proyecto de palingenesia de las instituciones sociales, sino que debe ser leído como un intento extremadamente serio de conjugar la reflexión normativa sobre los principios; la crítica de las doctrinas precedentes y de las instituciones sociales, y una visión realista del hombre y de la sociedad.

10. Sobre este último aspecto no me detendré, pero señalo que aparece en la *Dedica del Discurso sobre el origen de la desigualdad*, en *Economía política* y en el *Manuscrito de Ginebra*, I, III.

11. Para citar únicamente las posiciones más conocidas, C. E. Vaughan, *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau* (1915), vol. I, Oxford, Basil Blackwell, 1962, p. 445, n. 2, afirma que la redacción del *Manuscrito de Ginebra* inició en 1754-1755, y la mayor parte se desarrolló entre el verano de 1756 y los primeros meses de 1759; asimismo R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, París, P. U. F., 1950, p. 58, pensaba al principio que la primera redacción del *Contrato social* se remontaba a 1754-1755; posteriormente, en polémica con las posiciones de Vaughan, desplazó estas fechas al periodo entre 1758 y 1760; *cfr.* OC, III, p. LXXXIV.

ESTADO DE GUERRA Y DERECHO DE GUERRA

El concepto de *estado de guerra* es de uso corriente a mediados del siglo XVIII, y su gran difusión constituye indudablemente una herencia del pensamiento hobbesiano: desde Filmer a Burlamaqui, pasando por Pufendorf, Locke, Barbeyrac y Montesquieu, la mayor parte de los autores no deja de refutar la doctrina hobbesiana de la identidad entre estado de naturaleza y estado de guerra.¹² También en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* las tesis hobbesianas se cuestionan, pero la posición de Rousseau destaca desde el inicio como una voz fuera del coro respecto a los detractores de Hobbes, en cuanto se opone tanto a sus tesis como a las teorías de la sociabilidad natural. El *estado de guerra* aparece aquí como último término del estado de naturaleza, como resultado de la apropiación de la tierra, y sirve para describir el “conflicto perpetuo” que opone a ricos y pobres, el derecho del primer ocupante y el derecho del más fuerte.¹³ Pero el nacimiento de las sociedades políticas, lejos de coincidir con un proceso de pacificación, marca el advenimiento de un mal incluso peor y aún más destructivo. Entre “estos grandes cuerpos” el estado de naturaleza es más funesto que entre los individuos y tiene como efecto la guerra: “De aquí se derivaron las guerras nacionales, las batallas, las matanzas, las represalias que hacen estremecer a la naturaleza y turban a la razón, y todos aquellos horribles prejuicios que elevan a rango de virtud el honor de derramar sangre humana”.¹⁴ El concepto de estado de guerra viene nuevamente utilizado en el contexto de la crítica de las doctrinas que explican el origen de las sociedades políticas recurriendo al derecho de conquista. Lapidariamente, Rousseau niega que el de-

12. Cfr. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, I, II, vol. 1, V. Goldschmidt (ed.), París, Garnier Flammarion, 1979, p. 126.

13. OC, III, p. 176.

14. OC, III, p. 178-179.

recho de conquista sea un verdadero derecho: el conquistador y el pueblo conquistado permanecen en un estado de guerra entre ellos, a menos que se anule la libre elección.¹⁵

En el *Manuscrito de Ginebra* el concepto de estado de guerra está más directamente relacionado con la crítica de las tesis hobbesianas, en el contexto de la polémica con Diderot sobre la idea de sociedad general del género humano: “El error de Hobbes no consiste entonces en haber puesto el estado de guerra entre los hombres independientes y vueltos sociables, sino en haber supuesto que dicho estado fuera natural para la especie, y haberlo presentado como la causa de los vicios de los cuales es el efecto”.¹⁶ Por otra parte, en la “crítica de las doctrinas”, de las “falsas nociones del vínculo social”, Rousseau retoma las breves observaciones expuestas en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* reconduciendo empero el argumento del derecho de conquista al tema más general del derecho de guerra, en el cual está incluido. Objeto implícito de la polémica de Rousseau son indudablemente autores como Grocio, Hobbes y Pufendorf, quienes retoman la doctrina romana de la esclavitud por derecho de guerra para justificar tanto la esclavitud individual como la sumisión de un pueblo entero al conquistador presentando ambas como el resultado de un pacto estipulado entre el vencedor y el vencido, quien obtiene la vida a cambio de la servidumbre.¹⁷ La argumentación de Rousseau no parece aquí particularmente innovadora. Por un lado, subraya, como antes habían hecho Bodino y Montesquieu,¹⁸ la ausencia de toda reciprocidad en la relación entre el vencido y el vencedor: este último es el único que saca ventaja y utilidad de la relación con

15. OC, III, p. 179.

16. OC, III, p. 288.

17. OC, III, pp. 302-302. Sobre el tema, *cfr.* R. Derathé, Jean-Jacques Rousseau..., *op. cit.*, pp. 192 y ss.

18. J. Bodin, *Les six livres de la République*, I, V, Lyon, Jean de Tournes, 1579, pp. 35-36; Montesquieu, *op. cit.*, XX, II, p. 391.

el prisionero hecho esclavo. No puede por ende establecerse un pacto entre vencedor y vencido que tenga como objeto un intercambio entre vida y libertad, y ninguna obligación puede atar al esclavo con el amo. No vale entonces para Rousseau la distinción, sobre la cual Hobbes y Pufendorf habían insistido, entre el esclavo dotado de libertad de movimiento, en virtud del pacto de sujeción, y el esclavo encadenado, respecto al cual subsiste el estado de guerra.¹⁹ Según Rousseau, sin una convención libre, o sea, no dictada por la violencia y por el miedo a la muerte, una convención que ponga fin al estado de guerra, este último persiste y autoriza un derecho de guerra recíproco que consiente tanto a los prisioneros como a los pueblos derrotados recurrir a su vez a la violencia para liberarse del yugo impuesto con la fuerza. En este contexto el *derecho de guerra* es en realidad un “presunto” derecho, ya que el vencedor pierde el derecho de matar desde el momento en que los vencidos deponen las armas. Pero aun si lo tuviera sin servirse de él, este derecho no podría ser puesto como fundamento del estado civil, porque no resultaría otra cosa de él que un “estado de guerra modificado”.

Este largo pasaje concluye con una breve reflexión sobre la necesidad de remontar desde el *derecho de guerra* hasta el significado preciso del término *guerra*, del cual se invoca el derecho: si se trata de *guerra pública*, ella supone la existencia de sociedades que preceden a la guerra misma e, implícitamente, el derecho que funda estas últimas no puede surgir del derecho de guerra; si en cambio se piensa en la *guerra privada* y “entre hombre y hombre”, el derecho de guerra produce sólo una relación entre esclavo y amo, pero no

19. T. Hobbes, *Le Citoyen*, VIII, II-IV, S. Sorbière (trad. fr.), París, Flammarion, 1982 [1649], pp. 181-182, y, en particular, S. Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens*, VI, III, § VI, J. Barbeyrac (trad. fr.), Basilea, J. R. Thournisen, 1732, p. 204: el esclavo privado de la libertad física “pourroit non seulement s'enfuir, mais encore ôter la vie à celui qui la lui conserve, parce que, tant qu'il n'y a point entr'eux de Convention, l'état de Guerre subsiste”.

entre jefe y ciudadano. En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Rousseau había excluido la guerra de la naturaleza y, gracias al método genealógico, había iluminado una relación constitutiva entre guerra y “sociedad naciente”, entre guerra y sociedades políticas. En el *Manuscrito de Ginebra* emerge en cambio claramente la necesidad de indagar de manera más sistemática el nexo entre guerra, derecho y política, a partir de una definición del término mismo de guerra. Precisamente esta definición es objeto del primer capítulo del manuscrito sobre los *Principios del derecho de guerra*, cuya estructura argumentativa se conecta estrechamente tanto con el *Segundo Discurso* como con *Economía política* y con el *Manuscrito de Ginebra*, con respecto a los cuales se pone en continuidad, ya sea en lo que concierne al método, o ya sea en lo relativo a los contenidos que el mismo método determina y que presuponen una teoría de la sociedad legítima. Una reflexión más puntual sobre el concepto de *estado de guerra* y sobre el *derecho de guerra* aparece entonces como una digresión necesaria que Rousseau emprende en el momento en que está redactando la primera versión del *Contrato social*.²⁰

LOS “PRINCIPIOS DEL DERECHO DE GUERRA”

No es posible saber si desde 1754 el “plan ya formado” de las *Instituciones políticas* previera que al derecho político debía seguir el estudio de las relaciones exteriores entre los Estados. Es seguro, empero, que el proyecto de publicar por separado los *Principios del derecho de guerra* estuviera en una fase avanzada de realización, lo que se atestigua no sólo por la carta a Rey de marzo del 1758, sino también por la estructura formal del texto. Como se ha observado, Rousseau pone en relieve el *incipit* (“*Jouvre les livres*”) también gráficamente, recalcando

20. No puedo detenerme en este aspecto, pero eso es lo que se puede demostrar con una confrontación atenta entre el *Manuscrito de Ginebra* y la versión definitiva del *Contrato social*.

varias veces la mayúscula inicial.²¹ Las primeras dos páginas contienen un exordio introductorio que tiene la función de mostrar la importancia de la materia y anunciar la tesis que se intenta sostener (“que el estado de guerra está lejos de ser natural para el hombre y que la guerra ha nacido de la paz”), una tesis que implica una crítica de las doctrinas precedentes e impone una definición preliminar de la guerra, con una formulación que evoca fuertemente el texto del *Manuscrito de Ginebra*: primero Rousseau escribe “buscamos fijar la idea que se debe tener del término guerra” y después, tachadas las últimas tres palabras, precisa “del estado de guerra.”

En el exordio, la atención del lector la captura la doble contradicción puesta en escena, casi como en una representación teatral, que retoma y profundiza las tesis presentadas en el *Segundo discurso* y en el segundo capítulo del primer libro del *Manuscrito de Ginebra*. En primer lugar se representa el estridente contraste entre las doctrinas expuestas en los “libros de derecho y de moral”, que exaltan la función pacificadora de las institucionales sociales, y la realidad para los observadores apenas salidos “del aula”, que en cambio exhibe trágicamente imágenes de opresión, guerra y devastación. Paso seguido, Rousseau ilumina la contradicción fundamental que “los doctos y los jurisconsultos” ocultan con sus teorías, y permea la constitución misma del género humano: el nacimiento de las sociedades ha tenido como resultado un empeoramiento de la suerte de los hombres quienes, divididos en una pluralidad de unidades políticas distintas, se encuentran en parte sometidos a las leyes y al orden social, en parte en estado de naturaleza: un estado de naturaleza que entre los “grandes cuerpos” resulta ser en gran medida peor que aquel que subsistía entre los individuos. La denuncia de esta “condición mixta”, ya anunciada en el *Segundo discurso*, como hemos visto, y aplica-

21. La observación es de G. G. Roosevelt, *op. cit.*, p. 230.

da en el *Manuscrito de Ginebra* a los hombres vueltos sociables que “viven contemporáneamente en la libertad del estado de naturaleza y sometidos a las necesidades del estado social”, será retomada, con ligeras modificaciones, en el *Extracto del proyecto de paz perpetua* y en el sumario del *Contrato social* expuesto en el *Emilio*.²²

No es posible detenerse aquí en las transformaciones de esta formulación. Pero podemos observar que la filosofía política de Rousseau no se propone ofrecer una solución a esta “contradicción fundamental” que permita su superación definitiva. El proyecto de paz perpetua del abad de Saint-Pierre, se lee inequívocamente en el *Juicio*, es irrealizable, y el instrumento federativo, según las indicaciones del *Contrato social*, se sugiere sólo a los pequeños Estados republicanos para defenderse de los designios expansionistas de los grandes Estados y conservar la libertad. Para Rousseau el horizonte de la guerra no puede trascenderse y, en ciertas condiciones, como veremos, ésta puede volverse “legítima”, lo que da lugar a un auténtico *derecho de guerra*. En la filosofía política de Rousseau, el momento normativo y el momento crítico son inescindibles: el paso del estado de naturaleza al estado social que, como se afirma en el *Manuscrito de Ginebra*, produce en el hombre “un cambio considerable, con lo cual sustituye en su conducta la justicia al instinto”,²³ no aparece como un simple movimiento progresivo hacia lo mejor con el paso del predominio de los instintos al de la moralidad, sino que es a la vez una conquista inestimable y una pérdida irreparable, en cuanto conlleva el peor de todos los males y pone al hombre en una situación contradictoria resumible en la tensión entre cosmopolitismo y patriotismo.²⁴ Una tensión que en ciertos casos y en ciertas circunstancias puede atenuarse,

22. OC, III, pp. 288, 564; OC, IV, p. 848.

23. OC, III, p. 292.

24. Una discusión clásica de este tema se encuentra en V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, París, Vrin, 1983, pp. 594 y ss.

pero que revela al máximo grado los límites intrínsecos de todas las instituciones humanas, aun de aquellas legítimas, a las que Rousseau no les confiere el poder taumatúrgico de liberar al hombre del mal. Un nexos constitutivo liga el mal y la política, porque “todo lo que no está en la naturaleza tiene sus inconvenientes”.²⁵ El jaque a la virtud moral y política, encarnada en el destino de personajes como Julia y Emilio, o de repúblicas como Esparta y Roma que finalmente perdieron su libertad, debe por ende considerarse no como un jaque a la filosofía de Rousseau, sino como el momento más alto del encuentro entre las perspectivas normativa y crítica: la búsqueda de los “verdaderos principios” que puedan orientar la conducta de los individuos y de los pueblos no se propone como objetivo una instauración demiúrgica del reino del bien, sino que quiere ofrecer una guía para la acción en la conciencia de la finitud constitutiva de la condición humana y del riesgo que corre todo proyecto palingénésico, como por ejemplo el del abad de Saint-Pierre, de trastocarse en su contrario, provocando “más males de un solo golpe de cuanto no lograría evitar a través de los siglos”.²⁶

Como Rousseau escribe en los *Principios del derecho de guerra*, su objetivo es el de limitarse “como siempre he hecho, a examinar las instituciones humanas con base en sus principios; a corregir, de ser posible, las falsas ideas que de ellas nos dan autores interesados, y de procurar al menos que la injusticia y la violencia no tomen impudicamente el nombre de derecho y de equidad”.²⁷ “Como siempre he hecho”: en 1755-1756 Rousseau ya sostiene haber seguido siempre como método la búsqueda de los principios fundamentales, de los “verdaderos” principios de las instituciones humanas, denunciando

25. *Contrato social*, III, XV, OC, III, p. 431. Sobre el problema del mal en Rousseau, cfr. R. Gatti, *L'enigma del male. Un'interpretazione di Rousseau*, Roma, Edizioni Studium, 1996.

26. OC, III, p. 600.

27. Cfr. *supra*.

al mismo tiempo los “falsos” principios con los cuales los autores precedentes legitimaban la opresión y la violencia. Es éste el método que encontramos nuevamente utilizado, aunque articulado en modo diverso, ya sea en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*,²⁸ ya sea en *Economía política*, así como en el *Manuscrito de Ginebra*, donde leemos: “todos aquellos que trataron esta materia fundaron siempre el gobierno civil sobre principios arbitrarios, que no derivan en lo absoluto de la naturaleza de este pacto”.²⁹ Ciertamente, ni en el *Manuscrito de Ginebra* ni en los *Principios del derecho de guerra* encontramos la doble expresión “principios del derecho político” y “principios del derecho de guerra”, que en cambio será utilizada en el *Emilio*. Pero el método de deducción está ya presente. Como será reiterado en el *Emilio* y en el *Contrato social*, este método consiste en deducir los “verdaderos principios” de la “naturaleza de las cosas”; la “naturaleza del pacto” de la “naturaleza del hombre”, es decir, de lo que los hombres son por naturaleza; la “naturaleza de la sociedad” de la “naturaleza del pacto” que la produce, y finalmente, como veremos, los “principios del derecho de guerra” y la “naturaleza de la guerra” de la “naturaleza” de la sociedad política.³⁰ Aun cuando los

28. “Cette même étude de l’homme originel, de ses vrais besoins, et des principes fondamentaux de ses devoirs, est encore le seul bon moyen qu’on puisse employer pour lever ces foules de difficultés qui se présentent sur l’origine de l’inégalité morale, sur les vrais fondements du corps politique, sur les droits réciproques de ses membres, et sur mille autres questions semblables, aussi importantes que mal éclaircies”, *OC*, III, p. 126.

29. *OC*, III, p. 309.

30. *Émile*, *op. cit.*, pp. 581, 583, 592: “Nuestros principios del derecho político son esta escala [...] Nuestros elementos son claros, simples, tomados directamente de la naturaleza de las cosas. Ellos se formarán a partir de las cuestiones que discutiremos entre nosotros y convertiremos en principios sólo cuando estarán suficientemente resueltos. Por ejemplo, remontándonos antes que nada al estado de naturaleza [...] El contrato social es por ende la base de toda sociedad civil y es en la naturaleza de este acto que es necesario buscar la de la sociedad que ella forma. [...] Finalmente, plantaremos los verdaderos principios del derecho de guerra”.

términos todavía no se explicitan, una concatenación lógica vincula entonces estrechamente los principios del derecho político y los principios del derecho de guerra.

Esta deducción de los principios de “la naturaleza de las cosas” no es por sí misma innovadora, sino que retoma, a través de múltiples mediaciones, la concepción grociana de un derecho natural que se deduce por vía racional de la naturaleza del hombre y de su fin, así como de un derecho de guerra que se deduce del “fin” mismo de la guerra y que viene adecuado a éste.³¹ Fiel al método de los autores iusnaturalistas en lo que respecta la “deducción” del derecho, Rousseau sin embargo transforma su sentido, ya sea confiando una inédita coherencia y sistematicidad a la deducción misma, ya sea revolucionando la búsqueda de lo que se debe entender por “naturaleza del hombre”, “naturaleza del pacto” y “naturaleza de la guerra”. Reformulando radicalmente los términos de la investigación sobre la “naturaleza”, Rousseau considera haber establecido los “verdaderos principios” del derecho y desenmascarado las falsas ideas de los autores interesados que se proponen trastocar “todas las verdaderas ideas de las cosas”, haciendo pasar por derecho y equidad la injusticia y la violencia.

Por lo que respecta a la guerra –“la idea que se debe tener del estado de guerra”–, la novedad introducida por Rousseau no consiste tanto en haber restringido su definición a la sola *guerra pública*, a la guerra entre Estados. Como había observado Burlamaqui, era ésta la acepción corriente en la época, mientras era menos usual

31. Para una comparación más precisa de las posiciones de Grocio y de los autores iusnaturalistas con las de Rousseau sobre la deducción del derecho de guerra del fin mismo de ésta, así como para la relativa bibliografía, véase G. Silvestrini, “Vattel, Rousseau et la question de la justice de la guerre”, en V. Chetail y P. Haggemacher, *Vattel's International Law in a 21st Century Perspective*, Leiden, Martinus Nijhoff Publishers, 2011, pp. 101-129.

hablar de *guerra privada*.³² La novedad del razonamiento roussoniano consiste ante todo en el modo en el cual el autor deduce la idea de guerra de la de paz prescindiendo de las definiciones jurídicas de aquélla como instrumento para la realización del derecho. Partiendo de un análisis de la “naturaleza de las cosas”, de la “constitución de este universo”, busca el punto preciso en el cual la paz deja el lugar a la guerra. Aun siendo correlativos los términos de *paz* y *guerra*, no tienen de hecho la misma extensión conceptual: en consecuencia la paz puede ser perturbada de muchas maneras sin ceder el lugar a la guerra. Retomando en una perspectiva sincrónica la genealogía del conflicto expuesta en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Rousseau llega a afirmar que “la guerra no consiste en uno o más combates no premeditados, ni siquiera en el homicidio y en el asesinato cometidos bajo el ímpetu de la cólera, sino en la voluntad constante, meditada y hecha manifiesta de destruir al propio enemigo”.³³ Un primer elemento importante de esta definición es la exclusión en la idea de guerra no solamente de la violencia ocasional, sino también de todo lo que atañe al carácter instintivo y a la animalidad, con lo cual se restringe el área de los posibles beligerantes a los seres dotados de razón y al ámbito de las relaciones morales y no naturales. Un segundo elemento importante del procedimiento roussoniano es el hecho de asumir que los sujetos beligerantes no son ya dados, no son un presupuesto o una parte de la definición de la guerra, sino que ellos mismos son el resultado de una progresiva determinación en el curso de la deducción de la idea de guerra: primero estamos ante “seres sensibles”, luego ante seres dotados de razón y finalmente encontramos a los Estados, después de haber aplicado la definición a las diferentes condiciones en

32. J.-J. Burlamaqui, *Principes du droit politique*, IV parte, I, IX, vol. II, Ámsterdam, Chatelain, 1751, p. 5.

33. *Cfr. supra*.

las cuales se pueden encontrar seres racionales, o sea, el estado de naturaleza o el estado social, encontramos a los Estados.

De este modo se llega a la conclusión conocida: una relación tal por la cual la existencia de uno es incompatible con la del otro no puede subsistir entre individuos, ni en un estado de naturaleza ni en el estado social. Una vez excluida la guerra de las relaciones interindividuales, se pasa a analizar “el estado social”. La definición de la idea de guerra, de la *naturaleza de la guerra*, conlleva en consecuencia un examen de la “naturaleza” de los Estados y requiere que se disponga de nociones exactas “sobre la esencia del cuerpo político”. La definición de la guerra orientada a la deducción de los principios del derecho de guerra conduce entonces de manera necesaria a tomar en cuenta los “principios del derecho político”, que se deducen de la naturaleza misma del pacto social. A partir de aquí el discurso roussoniano se desenvuelve en tres tiempos. En un primer momento, a partir de la inevitable formación de una pluralidad de Estados ya puesta en evidencia en el *Segundo discurso*, se analizan las relaciones exteriores entre los cuerpos políticos, un análisis que clarifica la radical diferencia del estado de naturaleza entre individuos y el existente entre los Estados, y vuelve imposibles tanto la *domestic analogy* como la idea de una sociedad de las naciones: es precisamente el estado de naturaleza entre los Estados lo que equivale a un verdadero estado de guerra. En un segundo tiempo, a partir de la consideración de la esencia del cuerpo político, Rousseau demuestra cómo el fin de la guerra, esto es, la destrucción del cuerpo del Estado enemigo, consiste en destruir el “principio de vida”, el corazón, y este corazón es el pacto social. Aquí el análisis roussoniano de la guerra aparece en toda su originalidad y novedad. En efecto, en esta perspectiva, la guerra deja de pensarse a la medida del “príncipe” o del “señor” en sentido tradicional como un fenómeno derivado del combate “individual” o “privado”, para ser comprendida en cambio como un fenómeno específicamente “político”: si el fin de la gue-

rra es la destrucción del enemigo, el enemigo es la *polis*, la persona moral. Se evidencia así un significado diverso y más profundo de la aserción roussoniana de que la voluntad general es indestructible. Si desde el punto de vista interno la muerte del cuerpo político coincide con la usurpación de la soberanía y la completa transformación del ciudadano en súbdito, desde el punto de vista de las relaciones exteriores, el “cuerpo político”, la unidad del pueblo que se crea con el contrato y se reproduce en la unidad de la voluntad general, puede seguir existiendo aun en presencia de un régimen “ilegítimo” y, con mayor razón, independientemente de la muerte del príncipe o del monarca que han usurpado la soberanía. Como lo muestra el caso del pueblo hebreo, la vida del cuerpo político puede perdurar no sólo más allá del cambio de régimen –de la república a la monarquía–, sino también después de la dispersión de los habitantes y la pérdida del territorio.³⁴ Esto permite, por un lado, explicar el carácter casi permanente del estado de guerra, precisamente porque la destrucción de la “persona pública” aparece tanto más difícil cuanto más fuertes son los factores inmateriales que la mantienen unida. Por el otro lado, permite introducir el tercer momento de la argumentación, es decir, el paso del plan del análisis de la guerra en su “naturalidad” al de la investigación sobre su “ilegitimidad”: del plano de los hechos al del derecho; paso que viene anunciado poco antes del fin del texto: para volver legítima la guerra hace falta una declaración formal. En el manuscrito sobre los *Principios del derecho de guerra*, el razonamiento sólo está planteado, pero no llevado a su

34. Sobre el pueblo hebreo *cfr.* OC, III, pp. 498-500. Sobre la “politicidad” del concepto roussoniano de guerra, aunque bajo otra perspectiva de interpretación, ha insistido B. Bachofen, “Les raisons de la guerre, la raison dans la guerre. Une lecture des *Principes du droit de la guerre*”, en J.-J. Rousseau, *Principes du droit de la guerre*, *op. cit.*, pp. 176-178; del mismo autor, *cfr.* “La nation, la patrie, le pays. La question de l’appartenance politique chez Rousseau”, en *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, núm. 50, 2012.

término. Las conclusiones del discurso sobre la “guerra legítima” y sobre el derecho de guerra ser desarrollarán plenamente sólo en el cuarto capítulo del primer libro del *Contrato social*. El manuscrito sobre los *Principios del derecho de guerra* se interrumpe antes de alcanzar una acabada delineación del derecho de guerra. Pero el argumento es claro. Si el fin de la guerra es la destrucción del Estado enemigo, entonces, como vimos, la guerra puede ganarse sin quitar la vida a nadie: “Si se pudiese destruir de un solo golpe el pacto social, al instante ya no habría guerra, y con este único golpe se mataría al Estado sin que muriera un solo hombre”.³⁵ La consecuencia –implícita– del razonamiento es que la guerra como relación de destrucción recíproca no implica de por sí el derecho de matar seres humanos. Sólo en su pura facticidad, implica inevitablemente una dislocación de su fin: se ataca a los hombres y a las cosas porque es muy difícil atacar directamente –podría decirse– el “corazón” del Estado. Para activar el *derecho de guerra*, esto es, el derecho de destruir “cosas” y “personas”, y entonces volver legítima la guerra, es necesario pasar del plano de los hechos al del derecho y este paso puede efectuarse exclusivamente en virtud de una declaración formal. Sólo en el fragmento redactado en la última página del *Manuscrito de Ginebra*, Rousseau comienza a delinear el *derecho de guerra* a partir de la necesidad de una declaración formal:

El extranjero que roba, saquea y mantiene prisioneros a los súbditos sin declarar la guerra al príncipe no es un enemigo, sino un bandolero. Y aun en plena guerra un príncipe justo se adueña en un país enemigo de todo lo que pertenece al público, pero respeta la persona y los bienes de los privados; respeta los derechos sobre los cuales se funda su mismo poder. El fin de la guerra es la destrucción del Estado enemigo; se tiene el derecho de matar a sus defensores sólo mientras éstos tienen las armas

35. *Cfr. supra*.

en las manos. Pero apenas las deponen y se rinden, dejan de ser enemigos, o, más bien, instrumentos del enemigo, y ya no se tiene derecho alguno sobre su vida.³⁶

CONCLUSIONES

Discutir el sentido, la originalidad y el alcance del *ius in bello* sobre las cosas y las personas delineado por Rousseau, así como el problema de la continuidad o de la ruptura con las teorías de la guerra justa, va más allá de esta breve presentación.³⁷ Sin embargo, a manera de conclusión pueden evidenciarse dos aspectos. El primero es la circularidad del pensamiento que empuja a Rousseau a interrogarse más a fondo sobre la guerra y sobre el derecho de guerra. Mientras trabaja en la primera versión del *Contrato social*, indudablemente es la discusión de las “falsas nociones de los vínculos sociales” lo que lo induce a enfocar “la idea que se debe tener del estado de guerra”, y, por ende, a anticipar la escritura de una parte de la sección final de las *Instituciones políticas*. Pero este trabajo permanece inacabado y el resultado de las reflexiones sobre el “derecho de guerra” acabará por ser en gran parte reabsorbido, en la versión definitiva del *Contrato social*, en el contexto problemático originario, y contribuirá a reforzar la crítica de las doctrinas que justifican la esclavitud en virtud del derecho de guerra. Se trata de una aparente reducción, que empero no disminuye la importancia de las adquisiciones teóricas conseguidas a partir del manuscrito sobre los *Principios del derecho de guerra* que vuelven a encontrarse, reelaboradas y perfeccionadas, en los escritos sobre el proyecto de paz perpetua del abad de Saint-Pierre, en el *Emilio*, en el *Contrato social*, e incluso en las obras sobre Córcega y Polonia.³⁸ La

36. OC, III, pp. 345-346.

37. Al respecto, cfr. G. Silvestrini, “Vattel, Rousseau et la question de la justice de la guerre”, *op. cit.*

38. Véase F. Guénard et al., “Puissance et amour de soi”, en J.-J. Rousseau, *Principes du droit de la guerre*, *op. cit.*, pp. 193-330.

segunda consideración es que precisamente el método elegido por Rousseau para deducir, en una concatenación lógica convincente, los principios del derecho natural, los principios del derecho político y los principios del derecho de guerra nos permite teorizar sobre cómo es que el derecho de gentes no emerge en esta secuencia y que su estatuto, en último análisis, permanezca indeterminado en las páginas roussonianas. En efecto, si en la “naturaleza de las cosas” encontramos, parafraseando a Kenneth Waltz, el “hombre”, el “Estado” y la “guerra”, y con ello la proclamada imposibilidad de una sociedad de las naciones y de un tratado de paz perpetua para crear una “república europea”, se vuelve problemático, si no imposible, individualizar una “naturaleza” de la cual deducir los “verdaderos principios” del derecho de gentes. Éste es el punto —la crítica de la idea de una sociedad de las naciones— que separa mayormente el pensamiento internacionalista de Rousseau del de autores como Pufendorf, Barbeyrac, Burlamaqui y Vattel, quienes precisamente sobre el postulado de la existencia de una sociedad de las naciones fundaban un derecho de gentes “racional”, entendido como aplicación a esta misma sociedad del derecho natural. Sin pretender allanar completamente las dificultades y colmar los vacíos de una obra que Rousseau mismo intencionalmente dejó inconclusa, parece sin embargo lícito teorizar que el interés actual de la visión roussoniana de la política internacional puede percibirse precisamente en este espacio dejado abierto, un espacio en el que la búsqueda normativa de los “principios del derecho de guerra” está unida a una mirada lúcidamente crítica que busca denunciar la falta de fundamentación teórica y el carácter mistificador, ya sea de una perspectiva realista como la hobbesiana dirigida a exaltar las virtudes pacificadoras del Leviatán, ya sea de las variadas formas de universalismo jurídico buscadas por los detractores de Hobbes.

BIBLIOGRAFÍA

- Bachofen, Blaise, “La nation, la patrie, le pays. La question de l’appartenance politique chez Rousseau”, en *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, núm. 50, 2012.
- _____, “Les raisons de la guerre, la raison dans la guerre. Une lecture des *Principes du droit de la guerre*”, en Jean-Jacques Rousseau, *Principes du droit de la guerre. Écrits sur la paix perpétuelle*, Blaise Bachofen y Céline Spector (dir.), Bruno Bernardi y Gabriella Silvestrini (eds.), París, Vrin, 2008, pp. 131-192.
- Bernardi, Bruno y Gabriella Silvestrini, “Histoire d’une reconstitution”, de Jean-Jacques Rousseau, *Principes du droit de la guerre*, en *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, Tomo XLVI, 2005, pp. 201-280.
- Bloch, Michael, “Möglichkeit und Unmöglichkeit internationaler Politik. Rousseaus Auffassung des Krieges”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 58, núm. 2, 2010, pp. 288-306.
- Bodin, Jean, *Les six livres de la République*, I, V, Lyon, Jean de Tournes, 1579.
- Burlamaqui, Jean-Jacques, *Principes du droit politique*, Ámsterdam, Chatelain, 1751.
- Derathé, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, París, P. U. F., 1950.
- Gagnebin, Bernard, “Un inédit de Rousseau sur l’état de guerre”, en *De Ron-sard à Breton. Recueil d’essais. Hommages à Marcel Raymond*, París, José Corti, 1967, pp. 103-109.
- Gatti, Roberto, *L’enigma del male. Un’interpretazione di Rousseau*, Roma, Edizioni Studium, 1996.
- Goldschmidt, Victor, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, París, Vrin, 1983.
- Guénard, Florent et al., “Puissance et amour de soi. La théorie de la guerre dans la pensée de Rousseau”, en Jean-Jacques Rousseau, *Principes du droit de la guerre. Écrits sur la paix perpétuelle*, Blaise Bachofen y Céline Spector (dirs.), Bruno Bernardi y Gabriella Silvestrini (eds.), París, Vrin, 2008, pp. 193-330.

- Hobbes, Thomas, *Le Citoyen*, Samuel Sorbière (trad. fr.), París, Flammarion, 1982 [1649].
- Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Victor Goldschmidt (ed.), París, Garnier Flammarion, 1979.
- Pufendorf, Samuel von, *Le droit de la nature et des gens*, Jean Barbeyrac (trad. fr.), Basilea, J. R. Thournisen, 1732.
- Roosevelt, Grace G, "A Reconstruction of Rousseau's Fragments on the State of War", en *History of Political Thought*, núm. 8, 1987, pp. 225-244.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Contratto sociale*, Valentino Gerratana (trad. it.), Torino, Einaudi, 1994.
- _____, *Correspondance complète de J.-J. Rousseau*, Ralph A. Leigh (ed.), Ginebra-Oxford, The Voltaire Foundation, 1965-1998.
- _____, *Émile*, Marina Valensise (trad. it.), Milano, Rizzoli, 2009.
- _____, *Œuvres complètes*, París, Gallimard, 1964.
- _____, *Of the Social Contract and Other Political Writings*, Quintin Hoare (trad. ingl.), Christopher Bertram (ed.), Londres, Penguin Books, 2012.
- _____, *Scritti politici*, Jole Bertolazzi (trad. it.), Torino, Utet, 1979 [1970].
- _____, *Scritti politici*, Maria Garin (trad. it.), Roma, Laterza, 1994 [1971].
- _____, *Principes du droit de la guerre. Écrits sur la paix perpétuelle*, Blaise Bachofen y Céline Spector (dir.), Bruno Bernardi y Gabriella Silvestrini (eds.), París, Vrin, 2008.
- _____, "Princípios do direito da guerra, a cura di E. Becker", en *Trans/Form/Ação*, vol. 34, núm. 1, 2011, pp. 149-172.
- Silvestrini, Gabriella, "Diritti naturali e diritto di uccidere. Teorie moderne della guerra fra modelli teorici e tradizioni di pensiero", en *Filosofia Politica*, vol. 21, núm. 2, 2007, pp. 425-452.
- _____, "Vattel, Rousseau et la question de la justice de la guerre", en Vincent Chetail y Peter Hagggenmacher, *Vattel's International Law in a xxist Century Perspective*, Leiden, Martinus Nijhoff Publishers, 2011, pp. 101-129.
- Vaughan, Charles Edwyn, *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau* (1915), vol. I, Oxford, Basil Blackwell, 1962.

PRINCIPIOS DEL DERECHO DE GUERRA¹

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Abro los libros de derecho y de moral, escucho a los sabios y a los jurisconsultos e, impregnado de sus discursos insinuantes, deploro las miserias de la naturaleza, admiro la paz y la justicia establecidas por el orden civil, bendigo la sabiduría de las instituciones públicas y me consuelo de ser hombre viéndome ciudadano. Bien instruido sobre mis deberes y mi felicidad, cierro el libro, salgo del aula y miro a mi alrededor: veo pueblos desafortunados que gimen bajo un yugo de hierro, al género humano abrumado por un puñado de opresores, a una multitud agobiada por el dolor y hambrienta de pan, de la que el rico bebe en paz la sangre y las lágrimas, y por doquier al fuerte armado contra el débil con el temible poder de las leyes. Todo eso se hace apaciblemente y sin resistencia: es la tranquilidad de los compañeros de Ulises encerra-

1. Esta primera traducción *integral* en español se basa en la edición publicada en J.-J. Rousseau, *Principes du droit de la guerre. Écrits sur la paix perpétuelle*, ed. de B. Bernardi y G. Silvestrini, París, Vrin, 2008. Cfr. la notas 6 y 8 del ensayo "Guerra, derecho y política" de G. Silvestrini, incluido en este libro. Traducción realizada por Luis Salazar Carrión (UAM-I) y Antonella Attili Cardamone (UAM-I), con el permiso de los editores. Como señala Gabriella Silvestrini: "La precedente traducción española de J. Rubio-Carracedo (p. 375) siguió la reconstrucción parcial efectuada por Grace G. Roosevelt, la cual, aunque había individualizado correctamente el inicio del manuscrito de Neuchatel, no se había dado cuenta de una prueba irrefutable para vincular este último con el manuscrito adquirido por la Biblioteca de Ginebra: la frase que inicia en el fondo de la página del primero ["Mais avant que d'entrer dans cette discussion, tachons"] y continua en alto en la primera página de manuscrito de Ginebra ["de fixer l'idée qu'on doit avoir"]. A partir de esta distinta disposición de las hojas que integran el manuscrito roussoniano, la argumentación de Rousseau se vuelve clara y coherente".

dos en la caverna del Cíclope, esperando ser devorados. Hay que gemir y callarse. Echemos un velo eterno sobre esos objetos de horror. Elevo los ojos y miro a lo lejos. Percibo incendios y llamas, campos desiertos, aldeas saqueadas. Hombres feroces, ¿adónde arrastran a esos infortunados? Escucho un ruido aterrador, qué tumulto, qué gritos, me acerco, veo un teatro de asesinatos. Diez mil hombres degollados; los muertos apilados por montones, los moribundos pisoteados a los pies de los caballos llevando la imagen de la muerte y de la agonía. He ahí el fruto de esas instituciones pacíficas. La piedad y la indignación se elevan desde el fondo de mi corazón. ¡Ah filósofo bárbaro, ven a leernos tu libro sobre un campo de batalla!

Qué entrañas de hombre no se conmoverían ante estos tristes objetos, pero ya no está permitido ser hombre y defender la causa de la humanidad. La justicia y la verdad deben plegarse al interés de los más poderosos, es la regla. El pueblo no da ni pensiones, ni empleos, ni cátedras, ni cargos académicos; ¿en virtud de qué se le debería proteger? Príncipes magnánimos de quienes esperamos todo, hablo en nombre del cuerpo de los literatos. Opriman al pueblo con seguridad de conciencia; es sólo de ustedes que esperamos todo, y el pueblo jamás nos será bueno para nada.

¿Cómo una voz tan débil se haría oír a través de tantos clamores venales? Ay de mí; tengo que callar, pero la voz de mi corazón ¿no sabrá abrirse paso a través de un silencio tan triste? No; sin entrar en detalles odiosos que pasarían por satíricos por el mero hecho de ser verdaderos, me limitaré, como he hecho siempre, a examinar las instituciones humanas por sus principios; a corregir, si se puede, las falsas ideas que de ellas nos dan autores interesados, y a hacer al menos que la injusticia y la violencia no tomen impudicamente el nombre de derecho y de equidad.

Lo primero que observo al considerar la posición del género humano, y que la vuelve siempre vacilante, es una contradicción

manifiesta en su constitución. En la relación de hombre a hombre vivimos en el estado civil sometidos a las leyes. De pueblo a pueblo cada uno goza de la libertad natural, lo que en el fondo empeora nuestra situación más que si esas distinciones fueran desconocidas. Pues viviendo a la vez en el orden social y en el estado de naturaleza, estamos sujetos a los inconvenientes de uno y del otro, sin encontrar la seguridad en ninguno de los dos. La perfección del orden social consiste en verdad en el concurso de la fuerza y de la ley: pero para ello es necesario que la ley dirija la fuerza, mientras que en las ideas de la independencia absoluta de los príncipes la sola fuerza, hablando a los ciudadanos bajo el nombre de ley y a los extranjeros bajo el nombre de razón de Estado, quita a éstos el poder y a los otros la voluntad de resistir, de suerte que el vano nombre de justicia sólo sirve de salvaguardia a la violencia. En cuanto a lo que comúnmente se llama el derecho de gentes, es seguro que a falta de sanción sus leyes no son sino quimeras más débiles todavía que la ley de naturaleza; ésta habla al menos al corazón de los particulares, mientras que en el derecho de gentes, no teniendo otra garantía que la utilidad de aquel que se le somete, sus decisiones son respetadas sólo en tanto que el interés las confirma. En la condición mixta en la que nos encontramos, con cualquiera de los dos sistemas al que se le dé preferencia, haciendo demasiado o demasiado poco no hemos hecho nada, y estamos en el peor estado en que podemos encontrarnos. He aquí el que me parece ser el verdadero origen de las calamidades públicas.

Pongamos un momento estas ideas en oposición con el horrible sistema de Hobbes, y encontraremos, totalmente al contrario de su absurda doctrina, que muy lejos de que el estado de guerra sea natural al hombre, la guerra ha nacido de la paz, o al menos de las precauciones que los hombres han tomado para asegurarse una paz duradera. Pero antes de entrar en esta discusión, tratemos de fijar la idea que se debe tener del estado de guerra.

QUÉ ES EL ESTADO DE GUERRA

Aunque estas dos palabras, *guerra* y *paz*, parecen exactamente correlativas, la segunda encierra una significación más extensa, puesto que se puede interrumpir y perturbar la paz de muchas maneras sin llegar a la guerra. El reposo, la unión, la concordia, todas las ideas de benevolencia y de afecto mutuo parecen contenidas en la dulce palabra *paz*. Lleva al alma una plenitud de sentimiento que nos hace amar a la vez nuestra propia existencia y la ajena; representa el vínculo de los seres que los une en el sistema universal; despliega toda su extensión sólo en el espíritu de Dios, a quien nada puede dañar y que quiere la conservación de todos los seres que ha creado.

La constitución de este universo no permite que todos los seres sensibles que lo componen concurren al mismo tiempo a la felicidad mutua, pero sí el bienestar de uno causando el mal del otro; cada uno según la ley de naturaleza se da a sí mismo la preferencia, y, cuando alguno actúa para su propia ventaja en perjuicio de otro, al instante la paz se perturba con respecto de aquel que sufre; entonces no sólo es natural rechazar el mal que nos persigue, sino que, cuando un ser inteligente ve que ese mal le viene de la mala voluntad de otro, se irrita y busca devolverlo a su autor; de ahí nacen la discordia, las querellas, algunas veces los combates, pero de ninguna manera la guerra.

En fin, cuando las cosas llegan al punto en que un ser dotado de razón se convence de que el cuidado de su conservación es incompatible no sólo con el bienestar de otro sino además con su existencia, entonces se arma contra su vida y busca destruirlo con el mismo ardor que busca conservarse a sí mismo y por la misma razón. El atacado, sintiendo que la seguridad de su existencia es incompatible con la existencia del agresor, ataca a su vez con todas sus fuerzas la vida de aquel que quiere la suya. Esta voluntad manifiesta de destruirse recíprocamente, y todos los actos que derivan de ella, producen entre los dos enemigos una relación que se llama guerra.

De ahí se sigue que la guerra no consiste nunca en uno o muchos combates no premeditados, tampoco incluso en el homicidio o el asesinato cometido en un arrebato de cólera, sino en la voluntad constante, reflexiva y manifiesta de destruir a un enemigo. Pues para juzgar que la existencia de ese enemigo es incompatible con nuestro bienestar, hace falta sangre fría y razón, lo que produce una resolución duradera, y para que la relación sea mutua, es necesario que a su vez el enemigo, conociendo que se quiere su vida, tenga el designio de defenderla a costa de la nuestra. Todas esas ideas están contenidas en la palabra *guerra*.

Los efectos públicos de esta mala voluntad puesta en acto se llaman *hostilidades*: pero haya o no hostilidades, la relación de guerra, una vez establecida, no puede cesar sino mediante una paz formal. De otra manera cada uno de los dos enemigos, no teniendo ningún testimonio de que el otro ha dejado de querer atentar contra su vida, no podría ni debería cesar de defenderla a costa de la del otro.

Estas diferencias dan lugar a algunas distinciones en los términos. Cuando las partes se tienen recíprocamente en vilo por hostilidades continuas, eso es lo que propiamente se llama *hacer la guerra*. Al contrario, cuando dos enemigos declarados permanecen tranquilos y no hacen el uno contra el otro ningún acto ofensivo, su relación no cambia por eso, sino que, mientras no tiene efecto real, ella se llama solamente *estado de guerra*. Largas guerras agotadoras e interminables producen habitualmente este estado. A veces, lejos de adormecerse en la inacción, la animosidad no hace sino esperar un momento favorable para sorprender al enemigo, y a menudo el estado de guerra que produjo el relajamiento es más peligroso que la guerra misma.

Se ha discutido si la tregua, la suspensión de las armas, la paz de Dios, eran un estado de guerra o de paz. Es claro por las nociones precedentes que todo ello no es más que un estado de guerra modificado, en el que los dos enemigos se atan las manos sin perder ni disfrazar la voluntad de dañarse. Se hacen preparativos, se acumu-

lan armas, materiales para los sitios, todas las operaciones militares no especificadas se continúan. Eso basta para mostrar que las intenciones no han cambiado. Lo mismo sucede cuando dos enemigos se encuentran en un lugar neutral sin atacarse.

¿Quién puede haber imaginado sin estremecerse el sistema insensato de la guerra natural de cada uno contra todos? Qué extraño animal sería aquel que creyera su bienestar ligado a la destrucción de toda su especie, ¿y cómo concebir que esta especie tan monstruosa y tan detestable haya podido durar siquiera dos generaciones? He aquí sin embargo hasta donde el deseo o más bien el furor de establecer el despotismo y la obediencia pasiva han conducido a uno de los más bellos genios que han existido. Un principio tan feroz era digno de su objetivo.

El estado social que frena todas nuestras inclinaciones no podría sin embargo anularlas; pese a nuestros prejuicios y pese a nosotros mismos, ellas siguen hablando en el fondo de nuestros corazones y nos llevan con frecuencia a lo verdadero que abandonamos por quimeras. Si esta enemistad natural y destructiva fuera inherente a nuestra constitución, se haría sentir todavía y nos impulsaría a pesar nuestro a través de todas las cadenas sociales. El terrible odio por la humanidad corroería el corazón del hombre. Éste se afligiría por el nacimiento de sus propios niños y se alegraría por la muerte de sus hermanos: y cuando encontrara a alguien dormido, su primer impulso sería matarlo.

La benevolencia que nos hace compartir la felicidad de nuestros semejantes, la compasión que nos identifica con aquel que sufre y nos aflige con su dolor, serían sentimientos desconocidos y directamente contrarios a la naturaleza. Un hombre sensible y compasivo sería un monstruo, y seríamos naturalmente lo que con tanta pena llegamos a ser en medio de la depravación que nos persigue.

El sofista diría en vano que esta enemistad mutua no es innata e inmediata, sino fundada en la competencia inevitable del derecho

de cada uno sobre todas las cosas, pues el sentimiento de ese pretendido derecho no es más natural en el hombre que la guerra que él hace nacer. Lo he dicho y nunca lo podré repetir demasiado: el error de Hobbes y de los filósofos es confundir el hombre natural con los hombres que tienen frente a sus ojos y trasladar a un sistema un ser que sólo puede subsistir en otro. El hombre quiere su bienestar y todo lo que puede contribuir a él, esto es incontestable. Pero naturalmente el bienestar del hombre se limita a lo físicamente necesario: pues cuando tiene el alma sana y su cuerpo no sufre, ¿qué le falta para ser feliz de acuerdo a su constitución? Aquel que no tiene nada desea poca cosa, aquel que no manda a nadie tiene poca ambición. Pero lo superfluo despierta la codicia: más se obtiene, más se desea. Aquel que tiene mucho quiere tenerlo todo, y la locura de la monarquía universal jamás ha atormentado más que el corazón de un gran rey. He aquí el curso de la naturaleza; he aquí el desarrollo de las pasiones. Un filósofo superficial observa almas cien veces amasadas y fermentadas en la levadura de la sociedad, y cree haber observado al hombre. Pero para conocerlo bien, es necesario saber discernir la gradación natural de sus sentimientos, y nunca es entre los habitantes de una gran ciudad que se debe buscar el primer rasgo de la naturaleza imprimido en el corazón humano.²

Pero incluso si fuera verdadero que esta codicia ilimitada e indomable se desarrollara en todos los hombres al punto que lo

2. Así este método analítico sólo ofrece a la razón abismos y misterios en los que el más sabio comprende menos. Que se pregunte por qué las costumbres se corrompen a medida que los espíritus se esclarecen; no pudiendo encontrar la causa, se atreverán a negar el hecho. Que se pregunte por qué los salvajes trasladados entre nosotros no comparten ni nuestras pasiones ni nuestros placeres y nada se preocupan de todo lo que deseamos con tanto ardor; no lo explicarán nunca, o sólo lo explicarán con base en mis principios. No conocen sino lo que ven y jamás han visto la naturaleza. Saben muy bien lo que es un burgués de Londres o de París, pero jamás sabrán lo que es un hombre.

supone nuestro sofista, ella no produciría ese estado de guerra universal de cada uno contra todos del que Hobbes osa trazar el odioso cuadro. Ese deseo desenfrenado de apropiarse de todas las cosas es incompatible con el de destruir a todos sus semejantes, y el vencedor que, habiendo matado a todos, tuviera la desgracia de quedarse solo en el mundo, no gozaría de nada por el hecho mismo de tenerlo todo. ¿Las riquezas mismas para qué son buenas si no para ser intercambiadas?; ¿de qué le serviría la posesión de todo el universo si fuera su único habitante? ¿Qué, su estómago devorará todos los frutos de la tierra? ¿Quién le recogerá los productos de todos los climas; quién llevará el testimonio de su imperio en las vastas soledades que nunca habitará? ¿Qué hará con sus tesoros, quién consumirá sus productos, a qué ojos deslumbrará su poder? Entiendo. En lugar de masacrar a todos, pondrá a todos bajo cadenas para al menos tener esclavos. Esto cambia al instante todo el estado de la cuestión, y puesto que ya no es cuestión de destruir, el estado de guerra es aniquilado. Que el lector suspenda aquí su juicio. No olvidaré tratar este punto.

El hombre es naturalmente pacífico y temeroso. Al menor peligro, su primer impulso es huir; sólo se vuelve aguerrido a fuerza de hábito y de experiencia. El honor, el interés, los prejuicios, la venganza, todas las pasiones que le hacen desafiar los peligros y la muerte están lejos de él en el estado de naturaleza. No es sino después de haber hecho sociedad con algún hombre que se determina a atacar a otro, y no llega a ser soldado más que después de haber sido ciudadano. No se ven en esto grandes disposiciones a hacer la guerra a todos sus semejantes. Pero me estoy deteniendo demasiado en un sistema tan repugnante como absurdo que ya se ha refutado cien veces.

No hay entonces guerra general de hombre a hombre, y la especie humana no se ha formado únicamente para la destrucción recíproca. Resta considerar la guerra accidental y particular que puede nacer entre dos o más individuos.

Si la ley natural sólo estuviera escrita en la razón humana, sería poco capaz de dirigir la mayor parte de nuestras acciones, pero ella además está grabada en el corazón del hombre en caracteres imborrables, y es desde ahí que le habla con más fuerza que todos los preceptos de los filósofos; es desde ahí que le grita que no le está permitido sacrificar la vida de su semejante más que para la conservación de la suya, y que suscita en él el horror de derramar la sangre humana sin cólera, incluso cuando se ve obligado a hacerlo.

Entiendo que en las querellas sin árbitros que pueden surgir en el estado de naturaleza un hombre irritado podrá matar a otro, sea mediante la fuerza abierta, sea por sorpresa; pero si se trata de una verdadera guerra, imagínese en qué extraña posición debe estar ese mismo hombre para que sólo pueda conservar su vida a expensas de la de otro, y que por la relación establecida entre ellos sea necesario que uno muera para que el otro viva. La guerra es un estado permanente que supone relaciones constantes, y esas relaciones raramente tienen lugar de hombre a hombre, donde entre los individuos todo se encuentra en un flujo continuo que cambia incesantemente las relaciones y los intereses. De suerte que un motivo de disputa surge y cesa casi en el mismo instante, que una querella comienza y termina en un día, y que puede haber combates y asesinatos, pero jamás o muy raramente enemistades prolongadas y guerras.

En el estado civil, en el que la vida de todos los ciudadanos está en poder del soberano y en el que nadie tiene derecho de disponer de la suya ni de la de otro, el estado de guerra no puede tener lugar tampoco entre particulares, y en lo que respecta a los duelos, desafíos, retos, llamamientos a combate singular, además de que eran un abuso ilegítimo y bárbaro de una constitución totalmente militar, no resultaban un verdadero estado de guerra, sino un asunto particular que se resolvía en tiempos y lugares delimitados, de tal manera que para un segundo combate hacía falta un nuevo llamamiento. Se deben exceptuar de lo anterior a las guerras priva-

das que se suspendían por treguas diarias llamadas la paz de Dios y que fueron sancionadas por las instituciones de San Luis. Pero este ejemplo es único en la historia.

Se puede preguntar incluso si los reyes, que de hecho son independientes de todo poder humano, podrían establecer entre ellos guerras personales y particulares independientes del Estado. Es por cierto una cuestión ociosa, pues, como se sabe, no es común entre los príncipes la costumbre de salvar la vida ajena para exponerse personalmente. Por lo demás, esta cuestión depende de otra que no me toca decidir, a saber, si el príncipe está sometido él mismo a las leyes del Estado o no; pues si está sometido a ellas, su persona está vinculada y su vida pertenece al Estado, como la del último ciudadano. Pero si el príncipe está por encima de las leyes, vive en el puro estado de naturaleza y no debe dar cuenta de sus acciones ni a los súbditos ni a nadie.

DEL ESTADO SOCIAL

Entramos ahora en un nuevo orden de cosas. Vamos a ver juntarse a los hombres unidos por una concordia artificial para degollarse recíprocamente, y nacer todos los horrores de la guerra de las precauciones que se habían tomado para prevenirla. Pero importa primeramente formarse de la esencia del cuerpo político nociones más exactas que las que hasta ahora hemos hecho. Que el lector solamente piense que se trata aquí menos de historia y de hechos que de derecho y de justicia, y que quiero examinar las cosas más por su naturaleza que por nuestros prejuicios.

De la primera sociedad formada se sigue necesariamente la formación de todas las demás. Hace falta ser parte de ella o unirse para resistirla. Hace falta imitarla o dejarse engullir por ella.

De esta manera toda la faz de la Tierra cambia; por doquier la naturaleza ha desaparecido; por doquier el arte humano ha tomado su lugar; la independencia y la libertad natural han dejado su lugar

a las leyes y a la esclavitud; ya no existe más un ser libre; el filósofo busca un hombre y no lo encuentra ya. Pero es en vano que se piense aniquilar la naturaleza, ella renace y aparece donde menos se esperaría. La independencia que se quita a los hombres se refugia en las sociedades, y esos grandes cuerpos librados a sus propios impulsos producen choques más terribles a medida que sus masas superan las de los individuos.

Pero, se dirá, teniendo cada uno de esos cuerpos una base tan sólida, ¿cómo es posible que lleguen a chocar entre sí? ¿No debería su propia constitución mantenerlos entre ellos en una paz eterna? ¿Están obligados como los hombres a ir a buscar en el exterior con qué satisfacer sus necesidades; no tienen en ellos mismos todo lo que es necesario para su conservación? ¿La competencia y los intercambios no son una fuente inevitable de discordia y en todos los países los habitantes no han existido antes que el comercio, prueba invencible de que podrían subsistir sin él?

A esto podría contentarme con responder mediante los hechos y no tendría que temer ninguna réplica, pero no he olvidado que razono aquí sobre la naturaleza de las cosas y no sobre acontecimientos que pueden tener mil causas particulares independientes del principio común. Pero consideremos atentamente la constitución de los cuerpos políticos y, aunque en rigor cada uno se basta para su propia conservación, encontraremos que sus mutuas relaciones no dejan de ser mucho más estrechas que las de los individuos. Pues como el hombre, en el fondo, no tiene ninguna relación necesaria con sus semejantes, puede subsistir sin su ayuda con todo el vigor posible; no tiene tanta necesidad de los cuidados del hombre como de los frutos de la tierra, y la tierra produce más de lo necesario para nutrir a todos sus habitantes. Agreguemos que el hombre tiene un límite de fuerza y de tamaño fijado por la naturaleza que no puede superar. Desde cualquier punto de vista que él se vea, encuentra todas sus facultades limitadas. Su vida es corta, sus años

están contados. Su estómago no crece con sus riquezas, por más que sus pasiones aumenten, sus placeres tienen su medida, su corazón está limitado como todo lo demás, su capacidad de gozar es siempre la misma. Por mucho que quiera elevarse en el pensamiento, sigue siendo siempre pequeño.

Por el contrario, el Estado, siendo un cuerpo artificial, no tiene ninguna medida determinada; el tamaño que le es propio es indefinido, puede siempre aumentar; se siente débil cuando hay otros más fuertes que él. Su seguridad, su conservación exigen que se vuelva más poderoso que todos sus vecinos; no puede aumentar, nutrir, ejercer sus fuerzas sino a costa de ellos, y, si no tiene necesidad de buscar su subsistencia fuera de sí mismo, busca ahí sin cesar nuevos miembros que le den una consistencia más inquebrantable. Pues la desigualdad de los hombres tiene límites puestos por las manos de la naturaleza, pero la de las sociedades puede crecer incesantemente hasta que una sola absorbe a todas las demás.

Así, siendo el tamaño del cuerpo político puramente relativo, se ve forzado a compararse sin cesar para conocerse; depende de todo lo que lo rodea y debe interesarse en todo lo que a su alrededor sucede, porque aun cuando quiera mantenerse en su interior sin ganar ni perder nada, se vuelve pequeño o grande, débil o fuerte, según que su vecino se expanda o se reduzca, se refuerce o se debilite. En fin, su solidez misma, al volver sus relaciones más constantes, otorga un efecto más seguro a todas sus acciones y vuelve más peligrosas todas sus querellas.

Parece que se ha querido invertir a todas las verdaderas ideas de las cosas. Todo lleva al hombre natural al reposo; comer y dormir son las únicas necesidades que conoce, y sólo el hambre lo arranca de la pereza. Han hecho de él un furioso, listo para atormentar a sus semejantes mediante pasiones que ni siquiera conoce; al contrario, esas pasiones, exaltadas por todo lo que puede inflamarlas en el

seno de la sociedad, en el medio natural pasan por ser inexistentes. Miles de escritores se han atrevido a decir que el cuerpo político no tiene pasiones y que no hay otra razón de Estado que la razón misma. Como si no se viera, por el contrario, que la esencia de la sociedad consiste en la actividad de sus miembros, y que un Estado sin movimiento no sería más que un cuerpo muerto. Como si todas las historias del mundo no nos mostraran que las sociedades mejor constituidas son también las más activas, y que, sea en el interior o en el exterior, la acción y reacción continua de todos sus miembros son testimonio del vigor del cuerpo entero.

La diferencia entre el arte humano y la obra de la naturaleza se hace sentir en sus efectos; por mucho que los ciudadanos quieran llamarse miembros del Estado, no lograrán unirse a él como los verdaderos miembros lo están al cuerpo; es imposible hacer que cada uno de ellos no tenga una existencia individual y separada, por la cual puede bastarse solo para su propia conservación; los nervios son menos sensibles, los músculos tienen menos vigor, los vínculos son más laxos, el menor accidente puede desunir todo.

Que se considere cuánto, en la agregación del cuerpo político, la fuerza pública es inferior a la suma de las fuerzas particulares, cuánto hay, por así decir, de fricción en el juego de toda la máquina, y se encontrará que, toda proporción guardada, el hombre más débil tiene más fuerza para su propia conservación que la que el Estado más robusto tiene para la suya.

Por ende, para que este Estado subsista es necesario que la vivacidad de sus pasiones supla la de sus movimientos, y que su voluntad se anime en la misma medida en que su poder se relaja. Es la ley de la conservación que la misma naturaleza establece entre las especies y que las mantiene a todas a pesar de su desigualdad. Ésta es también, para decirlo de pasada, la razón por la que los pequeños Estados tienen en proporción más vigor que los grandes, pues la sensibilidad pública no aumenta con el territorio: mientras

más se extiende, más se entibia la voluntad, más los movimientos se debilitan, y ese gran cuerpo sobrecargado por su propio peso se desploma, languidece y decae.

Después de haber visto cubrirse la Tierra de nuevos Estados, después de haber descubierto entre ellos una relación general que tiende a su destrucción mutua, nos queda por ver en qué consiste precisamente su existencia, su bienestar y su vida, con el fin de encontrar en consecuencia por qué género de hostilidades pueden atacarse y perjudicarse recíprocamente el uno al otro. Es por el pacto social que el cuerpo político recibe la unidad y el yo común; su gobierno y sus leyes vuelven su constitución más o menos robusta; su vida está en el corazón de los ciudadanos, y su coraje y sus costumbres lo vuelven más o menos durable. Las únicas acciones que realiza libremente y que se le pueden imputar son dictadas por la voluntad general, y es por la naturaleza de esas acciones que se puede juzgar si el ser que las produce está bien o mal constituido.

Así, mientras existe una voluntad común de observar el pacto social y las leyes, ese pacto todavía subsiste, y mientras que esta voluntad se manifieste mediante actos exteriores, el Estado no está destruido. Pero sin dejar de existir puede encontrarse en un punto de vigor o de deterioro, fuerte o débil, sano o enfermo, y tendiente a destruirse o a reforzarse. Su bienestar puede aumentarse o alterarse de una infinidad de modos casi todos dependientes de él. Esta inmensidad de detalles no es mi tema, pero he aquí el sumario que a ellos se refiere.

IDEA GENERAL DE LA GUERRA ENTRE ESTADO Y ESTADO

El principio de vida del cuerpo político, y si se puede decir así, el corazón del Estado, es el pacto social, por lo que tan pronto como se le hiere, al instante el Estado muere, cae y se disuelve; pero este pacto no es un hoja de pergamino que bastaría desgarrar para des-

truirlo: está escrito en la voluntad general y, por eso mismo, no es fácil anularlo.

No pudiendo, por ende, comenzar dividiendo el todo, se le golpea en sus partes. Si el cuerpo es invulnerable se hiere a sus miembros para debilitarlo. Si no se le puede quitar la existencia, se altera al menos su bienestar; si no se puede llegar al centro de su vida, se destruye lo que la mantiene: se ataca al gobierno, a las leyes, a las costumbres, a los bienes, a las posesiones, a los hombres; es pues necesario que el Estado perezca cuando todo lo que lo conserva es aniquilado.

Todos estos medios se emplean o pueden emplearse en la guerra de una potencia con otra, y a menudo son también las condiciones impuestas por el vencedor para continuar dañando al vencido desarmado.

Pues el objetivo de todo el mal que se hace a un enemigo mediante la guerra es el de forzarlo a sufrir el mal que se le haga aún más con la paz. No hay ningún tipo de hostilidad de este género del que la historia no suministre ejemplos. No tengo necesidad de hablar de las contribuciones pecuniarias, en mercancías o en productos agrícolas, ni del territorio tomado, ni de los habitantes desplazados. El tributo anual de hombres ni siquiera es una cosa rara. Sin remontarnos a Minos y a los atenienses, se sabe que los emperadores de México no atacaban a sus vecinos más que para tener cautivos para sacrificar, y en nuestros días las guerras entre los reyes de Guinea y sus tratados con los pueblos de Europa tienen por único objetivo tributos y trata de esclavos. Que el fin y el efecto de la guerra no sea algunas veces sino el del alterar la constitución del Estado enemigo no es tampoco algo difícil de justificar. Las repúblicas de Grecia se atacaban menos entre ellas para quitarse la libertad que para cambiar la forma de su gobierno, y no cambiaban el gobierno de los vencidos sino para mejor tenerlos bajo su dependencia. Los macedonios y todos los vencedores de Esparta

han considerado siempre un asunto importante la abolición de las leyes de Licurgo, y los romanos creían imposible dar una mayor señal de clemencia a un pueblo sometido que la de dejarle sus propias leyes. Se sabe incluso que era una máxima de su política fomentar en sus enemigos y alejar de ellos mismos las artes afeminadas y sedentarias que debilitan y ablandan a los hombres. Dejemos a los tarentinos sus dioses irritados, decía Fabius, cuando se le solicitó llevar a Roma estatuas y pinturas que adornaban Tarento, y se le imputó justamente a Marcellus la primera decadencia de las costumbres romanas por no haber seguido la misma política en Siracusa. Tan es así que a veces un conquistador hábil daña más a los vencidos por lo que les deja que por lo que les quita, y que, por el contrario, un usurpador ávido se daña a menudo a sí mismo más que a su enemigo por el mal que le hace imprudentemente. Esta influencia de las costumbres siempre ha sido considerada como muy importante por los príncipes verdaderamente esclarecidos. Todo el castigo que Ciro impuso a los lidios que se rebelaron fue una vida relajada y afeminada, y la manera utilizada por el tirano Aristodemo para mantener a los habitantes de Cuma bajo su dependencia es demasiado curiosa como para no referirla.

Esos ejemplos bastan para dar una idea de los diversos medios con los que se puede debilitar un Estado y de aquellos cuyo uso parece autorizar la guerra para dañar al enemigo; en cuanto a los tratados, de los que algunos de esos medios son condiciones, ¿qué son en el fondo estos aparentes tipos de paz sino una guerra continuada con tanta más crueldad por cuanto que el enemigo vencido no tiene ya el derecho de defenderse? Hablaré de ello en otro lugar.

Agréguense a todo esto los testimonios evidentes de mala voluntad, que anuncian la intención de dañar, como rehusar a una potencia los títulos que le son debidos, como desconocer sus derechos, rechazar sus pretensiones, quitar a sus súbditos la libertad

de comercio, suscitarle enemigos, transgredir en fin a su respecto el derecho de gentes bajo cualquier pretexto posible.

Estos diversos modos de ofender a un cuerpo político no son todos igualmente practicables, ni igualmente útiles para el que los emplea, y aquellos que resultan a la vez en nuestra propia ventaja y en el perjuicio del enemigo, naturalmente se prefieren. La tierra, el dinero, los hombres, todos los botines que se puedan apropiarse vuelven así los principales objetivos de las hostilidades recíprocas, y esta baja avidez, al cambiar insensiblemente las ideas de las cosas, hace degenerar la guerra en bandidaje y convierte poco a poco enemigos y guerreros en tiranos y ladrones.

Por temor de adoptar sin pensarlo estos cambios de ideas, fijemos primero las nuestras mediante una definición e intentemos volverla tan simple que sea imposible abusar de ella.

Llamo por lo tanto *guerra de potencia a potencia* al efecto de una disposición mutua, constante y manifiesta de destruir el Estado enemigo, o de debilitarlo al menos por todos los medios posibles. Esta disposición traducida en actos es la guerra propiamente dicha; mientras permanezca sin efecto no es sino estado de guerra.

Preveo una objeción: puesto que el estado de guerra es natural entre las potencias, ¿por qué la disposición de la que ella resulta tiene necesidad de ser puesta de manifiesto? A esto respondo que he hablado antes del estado natural, mientras que aquí hablo del estado legítimo y que, a continuación, haré ver cómo, para volverlo tal, la guerra tiene necesidad de una declaración.

DISTINCIONES FUNDAMENTALES

Ruego a los lectores no olvidar que no busco lo que vuelve la guerra ventajosa al que la hace sino lo que la vuelve legítima. Cuesta siempre caro ser justo. ¿Es por esto que se nos dispensa de serlo?

Si jamás ha habido ni puede haber verdadera guerra entre particulares, ¿quiénes son aquellos entre los que puede tener lugar y

que se pueden llamar realmente enemigos? Respondo que son las personas públicas. ¿Y qué es una persona pública? Respondo que es ese ser moral que se llama soberano, al que le ha dado existencia el pacto social y cuyas voluntades llevan el nombre de leyes. Apliquemos aquí las distinciones precedentes; se puede decir en relación a los efectos de la guerra que es el soberano el que hace daño y el Estado el que lo padece.

Si la guerra sólo tiene lugar entre seres morales, el objetivo no son los hombres, y puede hacerse sin quitarle la vida a nadie. Pero esto requiere explicación.

Si consideramos las cosas sólo según el rigor del pacto social, la tierra, el dinero, los hombres y todo lo que comprende el ámbito del Estado le pertenecen a éste sin reserva. Pero debido a que los derechos de la sociedad no pueden anular los derechos naturales sobre los que se fundan, todos esos objetos han de considerarse bajo una doble relación. A saber, el suelo como territorio público y como patrimonio de los particulares; los bienes como pertenecientes en un sentido al soberano y en otro a los propietarios; los habitantes como ciudadanos y como hombres. En el fondo, el cuerpo político, no siendo más que una persona moral, sólo es un ser de razón. Si se quita la convención pública, al instante ese ser se destruye sin la menor alteración en todo lo que lo compone, y jamás lograrán todas las convenciones de los hombres cambiar nada en la física de las cosas. ¿Qué es entonces hacer la guerra al soberano? Es atacar la convención pública y todo lo que de ella resulta, pues la esencia del Estado no consiste sino en eso. Si el pacto social pudiera ser roto de un solo golpe al instante, ya no habría guerra, y con este único golpe se mataría al Estado, sin que muriera un solo hombre. Aristóteles dice que para autorizar los crueles tratos que se hacía sufrir en Esparta a los ilotas, los éforos, al asumir el cargo, les declaraban solemnemente la guerra. Esta declaración es tan superflua como bárbara. El estado de guerra

subsistía necesariamente entre ellos por el mero hecho de que unos eran los amos y los otros los esclavos. No hay duda alguna de que, puesto que los lacedemonios mataban a los ilotas, los ilotas no tuviesen derecho de matar a los lacedemonios.

ROUSSEAU COMO PENSADOR DE LA DESIGUALDAD

LUIS SALAZAR

INTRODUCCIÓN

Hace 300 años nació un hombre cuya obra habría de marcar profundamente el pensamiento filosófico y político de Europa y de Occidente: Jean-Jacques Rousseau. Un clásico, en el sentido que Bobbio otorga al término, es decir, un autor cuyos textos expresan y ayudan a entender su época; un autor, además, que planteó, elaboró y argumentó de forma original los temas recurrentes de la teoría política, proponiendo categorías, conceptos y modelos que mantienen su vigencia, su actualidad, como puntos de referencia inexcusables, y finalmente un autor que cada generación necesita reinterpretar de modos diversos y hasta opuestos. Rousseau cumple con creces estos criterios: su obra es indispensable para comprender las tensiones y contradicciones de la Ilustración, tal vez incluso más que figuras tan importantes como Voltaire, Diderot y otros enciclopedistas. Además su obra construye categorías, argumentos y conceptos indispensables para pensar la política y la propia democracia hoy: legitimidad, contrato social, voluntad general, ciudadanía e, incluso, religión civil.

Pero tal vez lo más llamativo de su legado teórico es haber dado lugar a interpretaciones no sólo diversas sino absolutamente contrapuestas y polarizadas. Así, en su propia época se le acusó y condenó por escribir obras contra la humanidad (Voltaire) y por pretender destruir la religión lo mismo que los gobiernos (Beaumont); poco más tarde se le ensalzó como inspirador de los movimientos y dirigentes revolucionarios, para posteriormente criticársele por preconizar gobiernos autoritarios y antiliberales. En el plano teórico, Kant lo consideró como un antecedente fundamental, a la par

de Hume, de su filosofía, y Hegel, acaso el mayor pensador de la modernidad política, reconoció en la categoría de voluntad general una aportación fundamental para su filosofía del Estado, mientras Constant lo criticaba por sacrificar la “libertad de los modernos” en beneficio de la de los antiguos. Marx y los marxistas, por su parte, indudablemente lo leyeron como un precursor de su democracia radical y de su teoría de la extinción del Estado. Ya en el siglo xx, en fin, no faltó quien lo viera como antecesor del totalitarismo, de la democracia totalitaria o de la ciudadanía total.

¿Cómo entender tan variadas y polarizadas interpretaciones? Más allá de excesos hermenéuticos y de lecturas parciales, lo cierto es que no es fácil clasificar el provocador y al mismo tiempo fascinante pensamiento político de Rousseau. Sus textos, desde el *Primer discurso*¹ hasta las *Cartas escritas desde la montaña*, admiten sin lugar a dudas muy diversas lecturas, por más que él haya sostenido la total coherencia de sus principios y sus argumentos, así como de sus fuentes de inspiración. Tales lecturas, a mi entender, se sustentan en las fuertes tensiones teóricas y políticas que las atraviesan y que pueden considerarse como otros tantos síntomas de un proyecto teórico político y ético que pretendió ofrecer una crítica y una alternativa radical e intransigente, a la vez que paradójicamente conservadora, a las contradicciones y conflictos inherentes a la época moderna. En el fracaso mismo de este proyecto, creo yo, reside en buena medida en el interés y la vigencia que sigue y seguirá teniendo la obra para pensar las dificultades, límites y aporías de la política y la democracia modernas.²

1. El aquí llamado *Primer discurso* es el *Discours sur les sciences et les arts*, en el vol. 2 de J.-J. Rousseau, *Ouvres Complètes*, París, Seuil, 1977.

2. Sobre las influencias e interpretaciones del pensamiento de Rousseau, *cfr.* R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, París, Vrin, 1995, y G. Silvestrini, “Republicanisme, Contrat et Gouvernement de la loi”, en *Le Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, t. 13, Printemps, 2002, y *Diritto naturale e volontà generale*, Turín, Claudiana, 2010.

LA QUIMERA DE ROUSSEAU

En lo que puede considerarse el primer esbozo de su proyecto teórico, escrito entre 1745 y 1749, y que recuerda tanto la célebre *Carta VII* de Platón como el final capítulo 31 del *Leviatán* de Hobbes, Rousseau afirmaba lo siguiente:

Voy a decir la verdad y la diré en el tono que le conviene [...] Me complace soñar que un día algún hombre de Estado será ciudadano, que no cambiará las cosas únicamente para hacerlas de otra manera que su predecesor, sino para actuar de suerte que vayan mejor; que no tendrá sin cesar la felicidad pública en la boca pero que la tendrá un poco en el corazón. Que no volverá infelices a los pueblos para afirmar su autoridad, sino hará servir su autoridad para establecer la felicidad de los pueblos. Que por un azar feliz pondrá los ojos sobre este libro, que mis informes ideas le harán nacer otras más útiles, que trabajará para volver mejores o más felices a los hombres y que yo tal vez habré contribuido en algo. Esta quimera me ha puesto la pluma en la mano.³

Ya en estas líneas se trasluce un tema recurrente en la obra de Rousseau, la idea, tan cara a Platón, de que la verdad en política, dicha clara y abiertamente, sólo puede conducir al mejoramiento de los hombres y a la felicidad de los pueblos. Muchos años más tarde, después de haber escrito sus obras ético-políticas, desde los *Discursos* y el *Contrato social* hasta las *Cartas escritas desde la montaña*, Rousseau reiterará y precisará, en sus *Confesiones* dicha idea en los siguientes términos:

Mis visiones se habían ampliado mucho mediante el estudio histórico de la moral (*Segundo discurso*).⁴ Había visto que todo dependía radical-

3. J.-J. Rousseau, *op. cit.*, vol. 2, p. 45.

4. El *Segundo discurso* es el *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.

mente de la política, y que, de cualquier modo que se tomase, ningún pueblo sería jamás sino lo que la naturaleza de su gobierno lo hiciera ser; así esa gran cuestión sobre la mejor forma de gobierno posible me parecía reducirse a ésta: ¿cuál es la naturaleza de gobierno propia para formar un pueblo lo más virtuoso, lo más esclarecido, lo más sabio, el mejor en fin, tomando esta palabra en su sentido más amplio? Había creído ver que esa cuestión dependía estrechamente de esta otra, si bien diferente: ¿cuál es el gobierno que por su naturaleza se mantiene siempre lo más apegado a la ley? Y de ahí ¿qué es la ley?, y a una cadena de cuestiones de esta importancia. Veía que todo eso me llevaba a grandes verdades, útiles a la felicidad del género humano, pero sobre todo a la de mi patria.⁵

Como es claro, entonces, la preocupación que motiva a Rousseau no es ya la búsqueda de la paz, como en Hobbes, ni tampoco la defensa y protección de la libertad y la propiedad individuales, como en Locke, sino una meta mucho más ambiciosa: el mejoramiento moral del pueblo, la búsqueda de la virtud y la felicidad humana. Es por ende una preocupación estrictamente ética que ve en la política y el buen gobierno la clave para formar un pueblo virtuoso, esclarecido, sabio, moralmente superior. De ahí que la recuperación roussoniana de lo que Bobbio ha denominado *modelo iusnaturalista*,⁶ es decir, el modelo fundado por Hobbes para entender el origen, el fundamento y el fin del poder político, adquiera un significado distinto, original. Su pregunta ya no es tanto ¿por qué, si somos racionales (sea en el sentido de Hobbes o en el de Locke), debemos obedecer (o no) al poder soberano?, sino más bien ¿qué debe ser el soberano para que legítimamente *deba* ser obedecido? O en sus

5. J.-J. Rousseau, *op. cit.*, vol. 1, p. 277.

6. Cfr. N. Bobbio "El modelo iusnaturalista", en N. Bobbio y M. Bovero, *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*, México, FCE, México, 1986 y "El modelo iusnaturalista", en *Hobbes*, Turín, Einaudi, 1989.

propias palabras, ¿qué puede hacer legítimas las cadenas bajo las que los hombres se encuentran a pesar de haber nacido libres?

Ahora bien, esta reformulación del modelo propuesto por Hobbes en mi opinión resulta de la fusión o síntesis de dos tradiciones del pensamiento político difícilmente conciliables, en tanto dependen de paradigmas o modelos sustancialmente incompatibles: las tradiciones republicanas, originadas en la época clásica grecolatina, y las tradiciones iusnaturalistas, originadas en la obra *anti-republicana* de Thomas Hobbes. Las primeras se sustentan en el modelo organicista u holista formulado por Aristóteles, que presupone la anterioridad y superioridad del todo respecto de sus partes o miembros; las segundas, en cambio, se basan en el modelo individualista o mecanicista planteado por el filósofo inglés que presupone la anterioridad y superioridad de los individuos, de las partes, sobre el todo. Pues bien, la obra de Rousseau puede verse como el intento de fusionar o sintetizar estas tradiciones y, de algún modo, estos modelos, lo que explica tanto las tensiones teóricas y políticas que la atraviesan, como las lecturas e interpretaciones antagónicas que hace posibles.

Se trata, como es evidente, de una síntesis inestable en la que el lenguaje republicano de las virtudes cívicas, de la participación ciudadana, del predominio del interés público sobre el interés privado y del patriotismo, se fusiona contradictoriamente con el lenguaje moderno e individualista de los derechos naturales, de la libertad negativa, del carácter meramente instrumental de la política y del cosmopolitismo. De hecho, como ha probado Bobbio, el modelo organicista y su lenguaje de las virtudes implican reconocer la prioridad del todo y por ende la prioridad de los deberes –virtudes– sobre los derechos subjetivos, en la medida misma en que la metáfora organicista exige la existencia de una jerarquía funcional que asigna a cada uno de sus miembros un lugar y una función específica dentro de un orden naturalmente desigual. Por naturaleza, por nacimiento, los miembros tienen o deben tener con ese

organismo ciertas virtudes o deberes anteriores y superiores a sus derechos como individuos. Nada más opuesto a esta visión que la idea iusnaturalista de que, por naturaleza, los individuos son o nacen libres e iguales, esto es, tienen derechos subjetivos anteriores y superiores a la asociación política a la que pertenecen. De ahí que en las tradiciones republicanas la libertad sea no un derecho sino un estatus propio de los que son ciudadanos, hombres libres en virtud de su ciudadanía, hombres que entonces sólo son libres en virtud de su pertenencia a la comunidad política. Y que sólo sean iguales los poseedores del estatus de ciudadano, y no en cambio los dedicados a actividades serviles o inferiores, es decir, los esclavos, los siervos, los dependientes, las mujeres, los niños, etcétera. Estos también tienen sus propias “virtudes” o deberes: las de callar y obedecer a sus superiores por naturaleza o nacimiento. De esta manera, la participación ciudadana es, antes que un derecho, una *obligación* estatutaria de los ciudadanos; la primacía de lo público y de la política se sustenta en la oposición entre actividades valiosas por sí mismas y actividades serviles, y el patriotismo, en una concepción particularista y etnocéntrica que opone a los verdaderos hombres, que por naturaleza son animales políticos, y los bárbaros, que por naturaleza, al carecer del *logos*, son serviles. Por supuesto, en las tradiciones republicanas encontramos visiones más o menos excluyentes, más aristocráticas o más democráticas, pero siempre basadas en el presupuesto organicista de la primacía del todo sobre sus partes, y por ende en la primacía de los deberes –virtudes– sobre los derechos.

Bajo esta perspectiva cabe preguntarse cómo logra Rousseau esta síntesis de republicanismo y iusnaturalismo moderno.

Para empezar, asumiendo paradójicamente los supuestos individualistas del modelo propuesto por Hobbes, a saber, que por naturaleza el ser humano *no es* un animal político ni sociable, y que, en consecuencia, la sociedad civil, la unidad política es el resultado no de una evolución natural, sino de un *artificio*, de una conven-

ción, de un pacto o contrato social. Pero acepta estas premisas radicalizándolas, esto es, mostrando que por naturaleza el ser humano tampoco puede ser un animal racional, sea en el sentido hobbesiano de un ser calculador movido por sus pasiones, sea en el sentido de tener una ley natural que se identifica con la razón como proponía Locke. Pues tanto la razón como las pasiones propias de los hombres actuales, lejos de ser naturales, son el resultado de un larguísimo proceso de civilización que ha transformado profundamente su naturaleza, hasta hacerla casi irreconocible. De modo que si queremos realmente concebir la naturaleza original de los seres humanos no basta asumir, como lo hacen Hobbes y Locke, la inexistencia del poder político, sino que hace falta remontarse, aunque sea en la imaginación, al ser humano primigenio tal como tuvo que ser antes de que existiera sociedad alguna y, por lo tanto, antes de que existieran la familia, el lenguaje, la razón, y las pasiones generadas por la convivencia social.

Lo que conduce a Rousseau a afirmar tajantemente, en contra de lo sugerido por Hobbes y en menor medida por Locke, que por naturaleza el hombre no es de ninguna manera el lobo del hombre (es decir, malvado, egoísta y competitivo), sino un ser “bueno”, aunque sea sólo en el sentido negativo de la expresión. Esto es, bueno porque está *más acá* del bien y del mal en la medida en que no mantiene relaciones constantes con sus semejantes. En este sentido el hombre de la naturaleza sería un animal solitario, cabalmente autosuficiente, preocupado tan sólo por satisfacer sus muy limitadas necesidades biológicas, y que sólo casualmente entraría en contacto con otros hombres. Sería libre justamente porque no necesitaría, ni por ende dependería, de nadie, teniendo dos sentimientos propiamente naturales: el amor a sí, sentimiento sereno que habrá que distinguir claramente del amor propio, y la piedad o compasión ante el sufrimiento de sus semejantes, que habrá que distinguir igualmente del artificio moral y legal de lo que llamamos justicia. Siendo tan limitadas sus necesidades y

tan pródiga la naturaleza, siendo tan escasos sus contactos con otros seres humanos y tan limitadas sus preocupaciones, este ser primigenio podría gozar de una libertad y de una felicidad que nosotros, deformados y degradados por la civilización, apenas podemos imaginar.

Así presentado el estado de naturaleza original, éste nada tiene que ver con la condición natural propuesta por Hobbes, que se identifica con un estado de guerra de todos contra todos, ni tampoco con el estado de naturaleza descrito por Locke, donde puede haber paz pero donde la ausencia de un juez imparcial conlleva que, si comienza, el estado de guerra continúa, y sólo es posible apelar a los cielos. En estos dos casos, entonces, la propia lógica del modelo contractualista exige que el estado natural sea un estado negativo para mostrar la necesidad racional de superarlo mediante un pacto constitutivo del poder soberano. En cambio, en Rousseau ese estado de naturaleza original aparece como una especie de paraíso perdido en el que los seres humanos, como hemos visto, gozaban de una libertad total y de una felicidad despreocupada. ¿Por qué entonces lo abandonarían, si nada los impulsaba a ello? ¿Por qué, a diferencia del resto de los animales, habrían de romper con la naturaleza y con su propia naturaleza? La respuesta de Rousseau es que, por un lado, a diferencia del resto de los animales, los hombres son libres de aceptar o rechazar sus propios impulsos, pero, por otro, tienen la característica de la *perfectibilidad*, esto es, la capacidad de aprender de la experiencia y mejorar sus habilidades. Aun así, bien podría haber sucedido que no dejaran atrás ese estado primigenio si no hubiera sido por una serie de accidentes naturales que, mediante un proceso milenario, los condujo paulatinamente a descubrir, por un lado, las artes o técnicas que les permiten potenciar sus capacidades productivas y, por otro, las ventajas de cooperar, de asociarse, para lograr más fácilmente obtener ciertos bienes.

Fatal descubrimiento que, al ampliar sus necesidades infinitamente, al mismo tiempo les hizo perder progresivamente y para

siempre su libertad original, es decir, su independencia, su autosuficiencia. Todavía en las pequeñas sociedades más primitivas, cuando cada individuo era capaz de realizar la mayor parte de los trabajos necesarios para satisfacer sus todavía limitadas necesidades, y la vida social por ende se reducía a la participación en ceremonias y fiestas colectivas, se podía gozar de dicha libertad, aunque el contacto constante con sus semejantes comenzaba ya a generar el hábito de compararse con los demás, de poner en evidencia las desigualdades físicas relativas a la mayor o menor habilidad para correr, para bailar o cantar, hábito que transformaría paulatinamente el pacífico amor a sí en el agresivo y competitivo amor propio. Hábito que, además, generaría la necesidad de aparentar, de simular, de pretender ser otro del que se es, a fin de obtener el reconocimiento de los otros. Pero sería sobre todo el desarrollo de la división del trabajo y de la desigualdad económica lo que causaría un creciente dominio sobre la naturaleza, un aumento incesante de las necesidades y, con ello, una *interdependencia* que anularía totalmente la libertad original, lo cual hizo imposible la autosuficiencia y encadenó tanto a los pobres como a los ricos, a los débiles y a los poderosos:

Pero desde el instante que un hombre tuvo necesidad de la ayuda de otro, desde que se percibió que era útil a uno solo tener provisiones para dos, el trabajo devino necesario y los vastos bosques se transformaron en sonrientes campos que era necesario regar con sudor, y en los que pronto se vio germinar la esclavitud y la miseria y crecer éstas con las cosechas.⁷

DESARROLLO Y CONSECUENCIAS MORALES DE LA DESIGUALDAD

De esta manera el ser humano no sólo pierde su libertad y su felicidad naturales, pues la sociedad naciente vuelve a las desigualda-

7. J.-J. Rousseau, *op. cit.*, vol. 2, p. 231.

des físicas, que hasta entonces habían podido existir sin que nadie reparara en ellas, en factores de dominio, de poder de unos sobre otros. El amor a sí, ese sentimiento dulce y pacífico, se transforma entonces en amor propio, en orgullo, vanidad, egoísmo, y aplasta la piedad y la compasión naturales:

De libre e independiente que era antes el hombre, helo aquí por una multitud de nuevas necesidades sometido por así decirlo a toda la naturaleza y, sobre todo, a sus semejantes, de los que deviene esclavo en un sentido aun siendo su amo: rico, tiene necesidad de sus servicios; pobre, tiene necesidad de sus ayudas, y la mediocridad no lo pone en estado de arreglárselas sin ellos. Es por ende necesario que busque sin cesar interesarlos por su suerte, y hacerlos encontrar, de hecho o en apariencia, su beneficio en trabajar por el suyo: lo que lo vuelve engañoso y artificioso con unos, imperioso y duro con los otros, y le pone en la necesidad de engañar a todos aquellos que necesita cuando no puede hacerse temer por ellos, y que no encuentre su interés en servirles útilmente. En fin, la ambición devorante, el ardor por elevar su fortuna relativa, menos por una verdadera necesidad que por ponerse por encima de los otros, inspira en todos los hombres una negra inclinación a dañarse mutuamente, un recelo secreto tanto más peligroso por cuanto, para hacer más efectivo su golpe, toma con frecuencia las máscara de la benevolencia; en una palabra, competencia y rivalidad por una parte, por otra oposición de intereses, y siempre el deseo escondido de beneficiarse a costa de los demás: todos esos males son el primer efecto de la propiedad y el cortejo inseparable de la desigualdad naciente.⁸

La multiplicación de las necesidades humanas, por consiguiente, que en el hombre primigenio eran sumamente limitadas, generará

8. *Ibid.*, p. 233.

la escasez de los recursos, y esta escasez a su vez desencadenará una feroz competencia por ellos. Pues al darse cuenta de que la apropiación exclusiva de los recursos escasos podía servir para lograr que los desposeídos sirvieran a los poseedores, surgieron las condiciones para que de propiedad se convirtiera en la base de una desigualdad ya no natural sino social y facticia, que habrá de conducir a la fundación de la *sociedad civil*:

El primero que habiendo cercado un terreno pensó en decir: “Esto es mío”, y encontró gentes lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Cuántos crímenes, guerras, asesinatos, miserias y horrores no hubiera ahorrado al género humano aquel que arrancando las estacas o llenando la zanja, le hubiera gritado a sus semejantes: “Cúidense de escuchar a este impostor; están perdidos si olvidan que los frutos son de todos y que la tierra no es de nadie”.⁹

El verdadero fundador de la “sociedad civil” es entonces el inventor astuto y fraudulento de la propiedad privada. ¿Cómo entender esta tesis que parece chocar frontalmente con la hipótesis contractualista propia del iusnaturalismo moderno? Aunque en el *Contrato social* Rousseau parece modificar al menos en parte este planteamiento, lo cierto es que en el *Segundo discurso* es la desigualdad sustentada en la propiedad la que, generando el conflicto entre ricos y pobres y dando lugar al más terrible estado de guerra, conducirá a que el rico se vea obligado a concebir el plan más reflexivo que jamás haya entrado en el espíritu humano, el de: “Emplear en su favor las propias fuerzas de aquellos que lo atacaban, [el de] hacer de sus adversarios sus defensores, [el de] inspirarles otras máximas y darles otras instituciones que le fueran tan favorables a él como el derecho

9. *Ibid.*, p. 228.

10. *Ibid.*, p. 233.

natural le era contrario”.¹⁰ Por eso después de haber inventado la propiedad, y para defenderla de ese estado de guerra que ella ha generado, propone a sus vecinos, con “razones especiosas”, el siguiente pacto:

Unámonos para garantizar contra la opresión a los débiles, para contener los ambiciosos y asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertenece: instituyamos reglamentos de justicia y de paz a los que todos estén obligados a conformarse, que no hagan excepción de nadie, y que reparen del alguna manera los caprichos de la fortuna, sometiendo igualmente al poderoso y al débil a deberes recíprocos. En una palabra, en lugar de volver nuestras fuerzas contra nosotros mismos, juntémoslas en un poder supremo que nos gobierne según sabias leyes, que proteja y defienda a todos los miembros de la asociación, rechace los enemigos comunes y nos mantenga en un concordia eterna.¹¹

En sus *Cartas desde la montaña*, Rousseau afirma que en el ensayo que estamos citando no hace sino repetir lo ya planteado por el juez Locke. Y en efecto, en el origen de la asociación política también el filósofo inglés proponía como motivo del pacto la necesidad de asegurar la propiedad, la libertad y la vida de los asociados. Pero es claro por otra parte que para Rousseau tanto la propiedad como el propio pacto de asociación son de alguna manera ilegítimos y fraudulentos, basados en razones “especiosas” y no en la ley natural identificada con la razón. Por eso añade:

Tal fue o debió ser el origen de la sociedad y de las leyes, que dieron nuevas trabas al débil y nuevas fuerzas al rico, destruyeron sin retorno la libertad natural, fijaron para siempre la ley de la propiedad y de la desigualdad, de una hábil usurpación hicieron un derecho irrevocable

11. *Ibid.*, p. 234.

y, para el beneficio de algunos ambiciosos, sujetaron desde entonces a todo el género humano al trabajo, a la servidumbre y a la miseria.¹²

Lejos de ser un verdadero progreso, la fundación de la sociedad civil es para Rousseau, al menos antes del ensayo *Sobre Economía Política* y del *Contrato social*, una fatalidad generada por la desigualdad económica basada en la apropiación privada. Lejos de fundarse en un consenso racional, el poder político se funda, igual que la propiedad misma, en el engaño y la astucia de los ricos y en la ingenuidad y estulticia de los pobres. Lejos de servir para garantizar la libertad de los asociados, ese poder sirve esencialmente para despojar de ella a la mayoría en beneficio de la ambición de la minoría. Lejos de limitar la desigualdad, añade a la desigualdad económica entre ricos y pobres la desigualdad política entre los fuertes y los débiles. Pero, pesimista como era, y como le aclara tajantemente a Voltaire, Rousseau no podía creer en un retorno al estado de naturaleza, en una vuelta atrás más acá del Estado y de la propiedad. En todo caso, en esta desdichada situación civilizada, la única vía que quedaba abierta era la de, siguiendo el ejemplo de la Esparta de Licurgo y de la austera Roma republicana, limitar la desigualdad y sus efectos mediante la formación de un gobierno o poder político legítimo, realmente sustentado en el consenso de los asociados y, sobre todo, absolutamente sujeto a la ley, en tanto expresión de la voluntad general. Esto es, la vía del *Contrato social*.

EL IDEAL ALTERNATIVO: LA CIUDADANÍA Y EL IMPERIO DE LA LEY

Como hemos visto, Rousseau en el *Segundo discurso* reformula el modelo hobbesiano sobre el origen, fundamento y fin del poder político en términos de una filosofía de la historia o de una historia de la moral de corte más bien pesimista, en la medida en que

12. *Idem*.

supone un distanciamiento del hombre de la naturaleza y de su propia naturaleza. Y que supone, además, desigualdades económicas y políticas que tienden a que los gobiernos, incluso los mejor constituidos y los más legítimos, degeneren tarde o temprano y originen un despotismo en el que los seres humanos vuelven a ser iguales porque no son nada, y en el que impera sin contrapesos la ley del más fuerte. De este modo, este ensayo culmina con las siguientes palabras:

Se sigue que la desigualdad moral, autorizada por el solo derecho positivo, es contraria al derecho natural todas las veces que ella no concurre en la misma proporción con la desigualdad física; distinción que determina suficientemente lo que se debe pensar respecto del tipo de desigualdad que reina entre todos los pueblos civilizados, puesto que es manifiestamente contrario a la ley de la naturaleza, cualquiera que sea la manera de definirla, que un niño mande a un viejo, que un imbécil conduzca a un hombre sabio, y que un puñado de gentes rebose de cosas superfluas, mientras que la multitud hambrienta carece de lo necesario.¹³

En el ensayo titulado *Sobre la economía política* y sobre todo en el *Contrato social* ese tono pesimista parece modificarse. Al menos parcialmente. En el primero, Rousseau señala que lo que caracteriza a un buen gobierno son dos cosas: el imperio irrestricto y universal de la legalidad, y que “reine la virtud”. Por lo cual puede decirse que la solución al problema planteado en el *Segundo discurso* la encuentra Rousseau justamente en las tradiciones republicanas a las que aludía al comienzo. Esto es, en la concepción organicista u holista de la república, de la unidad política, que convierte al individuo en parte inseparable y subordinada de una totalidad. No obstante, esta totalidad, a su vez, se concibe como el resultado de un pacto o con-

13. *Ibid.*, p. 247.

trato que tiene como premisa fundamental –y aquí está el enigma de la teoría política y ética de Rousseau– que el ser humano no puede legítimamente renunciar a su libertad, puesto que hacerlo implicaría perder su propia naturaleza como ser humano o agente moral. De ahí que el contrato fundacional ya no se piense como un compromiso del pueblo con sus jefes o gobernantes, que desde este punto de vista sería necesariamente un pacto inicuo, ilegítimo y absurdo, sino, como un pacto de asociación constitutivo del propio pueblo “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 sin embargo sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes”.

En efecto Rousseau, siguiendo en esto no a Locke sino a Hobbes, reconoce que la constitución del soberano y de la comunidad política no puede, por principio, implicar un pacto que obligue, vinculeo limite al soberano, pues ello implicaría la existencia de otro poder capaz de respaldar dicha obligación. Pero a diferencia de Hobbes no puede aceptar que los hombres renuncien a su libertad sometándose incondicionalmente a un poder encarnado en un tercero, en una persona física o moral. ¿Cómo resolver entonces esta aporía, este aparente callejón sin salida? Mediante la cláusula casi mágica del contrato social según la cual éste exige: “la alienación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad, pues, primeramente, dándose cada uno por entero la condición es igual para todos, y siendo igual para todos nadie tiene ningún interés de volverla onerosa a los demás [...] En fin, cada uno dándose a todos no se da a nadie”.¹⁴

De esta forma, todos ponen “su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general”, y todos recibimos a cada uno como parte indivisible del todo. Lo que legitima entonces “las cadenas” del orden político es entonces que al asociarnos y

14. J.-J. Rousseau, *Contrato social*, op. cit., p. 522.

someternos a ellas no nos sometemos *a nadie* sino a *todos*. He aquí el secreto de la solución roussoniana: en la medida en que no obedecemos sino a la voluntad general de la que formamos parte, sólo nos obedecemos a nosotros mismos, y en consecuencia seguimos siendo tan libres “como antes”. En este sentido, el contrato social no es propiamente un pacto de sumisión en beneficio de personas, de jefes o gobernantes, pues el poder soberano, la voluntad general que se expresa exclusivamente a través de leyes generales e incluye la voluntad de cada uno, no puede encarnar en nadie ni ser apropiada por nadie y, sin embargo, lo dirige todo.

Sólo que esta solución del problema de la legitimidad del poder soberano requiere, como reconoce el propio Rousseau, que el individuo, el hombre, que por naturaleza es un todo independiente y autosuficiente, se transforme en una parte inseparable del todo, esto es, “en parte de un gran todo del que cada individuo recibe de alguna manera su vida y su ser”. Transformación que a su vez requiere la figura mítica del gran legislador, de ese hombre extraordinario y genial que sin contar con la fuerza ni con el derecho “se atreve a transformar, por así decirlo, la naturaleza humana.” El individualismo propio del modelo iusnaturalista es así trastocado en un extraño organicismo que, al proponerse el objetivo de hacer virtuosos, sabios y mejores a los pueblos, parece sacrificar la libertad de los modernos en beneficio de una más bien dudosa libertad de los antiguos, como advertiría con gran precisión Benjamin Constant.¹⁵

DESIGUALDAD, LEGALIDAD Y LEGITIMIDAD

No obstante, la preocupación roussoniana por la desigualdad en tanto causa de la degeneración ética y política que conduce al despotismo sigue presente en el Contrato social. Ahí se subraya con

15. B. Constant, “De la liberté des antiques comparé à la liberté des modernes”, en *Écrits Politiques*, París, Gallimard, 1995.

claridad meridiana, en efecto, que si es la diversidad u oposición de los intereses lo que vuelve necesario el pacto de asociación constitutivo del poder soberano, en cambio es la existencia de un interés común lo que hace posible dicho pacto. Y sólo puede existir este interés común cuando las desigualdades socioeconómicas entre ricos y pobres, entre fuertes y débiles, se encuentran realmente estrictamente limitadas y reguladas por la ley. De lo contrario, como señala el propio Rousseau, lo que existirá será un mal gobierno fundado en una igualdad (legal) meramente aparente que:

No sirve sino para mantener al pobre en su miseria, y al rico en su usurpación. En los hechos, las leyes son siempre útiles para los que poseen y dañinas para los que nada tienen; de ahí se sigue que el estado social sólo es ventajoso para los hombres en la medida en que todos tienen algo y que ninguno de ellos tiene demasiado.¹⁶

Vale la pena enfatizar esta idea: sin una relativa igualdad socioeconómica la legalidad se transforma necesariamente en mera expresión, no de la voluntad general, sino de la ley del más fuerte, del más rico, del más poderoso, y en consecuencia en instrumento de opresión despótica. Por ello, al hablar de los sistemas de legislación, Rousseau afirma que éstos deben perseguir dos objetivos fundamentales, la libertad y la igualdad:

La libertad, porque toda dependencia particular implica otro tanto de fuerza quitada al cuerpo del Estado; la igualdad porque la libertad no puede subsistir sin ella. Ya he dicho lo que es la libertad civil; respecto de la igualdad, no hay que entender por esta palabra que los grados de poder y de riqueza sean absolutamente los mismos, sino que, en cuanto al poder, éste se encuentre siempre por debajo de toda violencia, y no

16. J.-J. Rousseau, *op. cit.*, vol. 2, p. 525.

se ejerza jamás sino en virtud del rango y de las leyes, y, en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea tan opulento para poder comprar a otro, y ninguno tan pobre como para verse obligado a venderse.¹⁷

Por eso, para que exista auténtica legitimidad, verdadera libertad y efectiva ciudadanía es indispensable que la legislación limite y modere las desigualdades de poder y de riqueza, so pena de que la primera se transforme en mera manipulación, la segunda degenera en simple apariencia, la tercera se convierta en engaño y la propia legislación se vuelva un puro instrumento de poderes despóticos. Anticipando las críticas “realistas”, el ginebrino señala: “Esta igualdad, dicen, es una quimera de especulación que no puede existir en la práctica. Pero si el abuso es inevitable, ¿se sigue que no hace falta al menos regularlo? Es precisamente porque la fuerza de las cosas tiende siempre a destruir la igualdad, que la fuerza de la legislación debe siempre tender a mantenerla”.¹⁸

Ésta es quizá la mayor lección democrática de Rousseau: que “la fuerza de las cosas” (esto es, las propias pasiones sociales de los hombres, su amor propio y su vanidad) tiende siempre a destruir la igualdad, y transforman el derecho y las instituciones en mecanismos de opresión de los ricos sobre los pobres, de los fuertes sobre los débiles, en medios de dominación ilegítima que necesariamente corrompen el pacto social y lo convierten en un pacto inicuo sustentado solamente en la fuerza y en el fraude. Lo que no puede sino conducir a la decadencia de los Estados y a la aparición de tiranías y despotismos. Como él mismo apunta:

Si queréis dar consistencia al Estado, acercad los grados extremos tanto como sea posible; no toleréis ni gentes opulentas ni mendigos. Estos dos

17. *Ibid.*, p. 538.

18. *Idem.*

estados, naturalmente inseparables, son igualmente funestos para el bien común; de uno surgen los promotores de la tiranía, y del otro los tiranos: es siempre entre ellos que se hace el tráfico de la libertad pública: uno la compra, el otro la vende.¹⁹

PARA CONCLUIR: ¿CUÁNTA DESIGUALDAD PUEDE SOPORTAR LA DEMOCRACIA?

Resulta por lo menos difícil aceptar, con Rousseau, que “todo depende radicalmente de la política” y que la función del gobierno es hacer mejores, virtuosos y felices a los pueblos. Pero, en cambio, no es difícil reconocer, con él, que las desigualdades extremas entre pobres y ricos, entre débiles y poderosos, necesariamente generan pueblos envilecidos, polarizados e infelices, así como leyes e instituciones públicas con escasa e incluso nula legitimidad. Lo que, a su vez, sólo puede conducir a tiranías y despotismos más o menos encubiertos bajo fórmulas democráticas aparentes, más o menos descarados bajo fórmulas abiertamente dictatoriales. Pues, como recuerda Bobbio, la condición ética y política de la democracia es la primacía del gobierno de las leyes sin el cual no existen ciudadanos, sino, en todo caso, clientelas sometidas a hombres y mujeres fuertes, es decir, a poderes personalizados sustentados precisamente en esas desigualdades extremas.

La obra de Rousseau parece moverse entre dos ideales extremos aparentemente inconciliables: por un lado el ideal del hombre solitario, libre en tanto autosuficiente, en tanto que no necesita de nadie y puede por ende gozar de esa absoluta autenticidad que le otorga el no tener que compararse con nadie. Por otro lado, el ideal del ciudadano virtuoso, plenamente integrado a su comunidad política, que antepone siempre el interés colectivo a su interés particular, que vuela a las asambleas sin importarles que ello implique

19. *Idem.*

sacrificar sus negocios privados, y que jamás diría de los asuntos del Estado “a mí qué me importa”. Estos dos ideales comparten, sin embargo, algo moralmente esencial: que tanto el hombre natural como el ciudadano sometido a una legalidad que expresa la voluntad general *no obedecen a nadie*, no están sujetos a la voluntad particular, arbitraria e ilegítima de ninguna persona física. El primero porque se basta a sí mismo, porque es autosuficiente e independiente de sus semejantes. El segundo porque aun si es parte de un todo del que depende absolutamente, sigue siendo autónomo, es decir, en cierto sentido sólo se obedece a sí mismo cuando obedece a las leyes. Lo que otorga cabal legitimidad a sus cadenas y transforma la fuerza en derecho y la obediencia en deber.

Desde esta perspectiva es posible entender la coherencia del pensamiento de Rousseau así como el espíritu pesimista y conservador que la anima. La fuerza de las cosas, las pasiones egoístas que genera la convivencia social, tienden incesantemente a generar y profundizar las desigualdades; a su vez estas desigualdades tienden a transformar las leyes y los gobiernos en instrumentos al servicio de los ricos y los poderosos, y esta transformación sólo puede conducir a tiranías y despotismos fundados exclusivamente en la fuerza y la astucia de los pocos y en la debilidad y envilecimiento de los muchos, en la sustitución del gobierno de las leyes por el necesariamente ilegítimo gobierno de los amos, tiranos o déspotas. Frente a esta dialéctica abrumadora que ha arruinado incluso a las sociedades mejor constituidas políticamente, el ginebrino sólo acierta a proponer leyes e instituciones que promuevan la virtud entendida como estricta austeridad, como desprecio por el lujo y las riquezas, y como permanente voluntad de participar activamente en las asambleas encargadas precisamente de mantener el vigor y la eficacia de las leyes y de evitar la autonomización y corrupción de los gobiernos. De ahí su crítica de la representación política; de ahí su desprecio por el comercio y por la industria; de ahí, en fin,

su tajante y hasta inverosímil afirmación según la cual: “Tan pronto como alguien dice de los asuntos del Estado: ‘¿Qué me importa?’, se debe dar por hecho que el Estado está perdido”.

En este sentido es difícil no reconocer la naturaleza utópica, quimérica, de las propuestas roussonianas. Lo que en manera alguna significa desconocer la relevancia y pertinencia de sus críticas a las desigualdades y sus consecuencias morales y políticas. Seguramente ya no podemos apelar al restablecimiento de una virtud que, como sostenía San Agustín, nunca existió más que en las idealizaciones republicanas. Pero los problemas planteados por Rousseau siguen vigentes, al menos si queremos alcanzar una democracia digna de ese nombre: ¿cómo someter el gobierno de los hombres al gobierno de las leyes? ¿Cómo superar las desigualdades que vuelven imposible ese sometimiento?

BIBLIOGRAFÍA

- Bobbio, Norberto, “El modelo iusnaturalista”, en Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*, México, FCE, 1986.
- Bobbio, Norberto, “El modelo iusnaturalista”, en *Hobbes*, Turín, Einaudi, 1989.
- Cassirer, Ernst, *Tre lecture de Rousseau*, Roma, Laterza, 1994.
- Constant, Benjamin, *Écrits Politiques*, París, Gallimard, 1997.
- Derathé, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, París, Vrin, 1995.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Ouvres Complètes*, 2 vols., París, Seuil, 1977.
- Salazar, Luis, *Para pensar la política*, México, UAM, 2004.
- Sartori, Giovanni, *Teoría de la democracia*, Tomo 2, Madrid, Alianza, 1987.
- Silvestrini, Gabriella, *Diritto naturale e volontà generale*, Turín, Claudiana, 2010.
- _____, “Republicanisme, Contrat et Gouvernement de la loi”, en *Le Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, Tomo 13, Printemps, 2002.

VOLUNTAD POPULAR Y SOBERANÍA DEL PUEBLO. PENSAR LA DEMOCRACIA HOY CON ROUSSEAU Y SCHMITT

ANTONELLA ATTILI

A Emma

Aun en la presente crisis de la democracia, cuando la amplia difusión de esta forma de gobierno se acompaña de un igualmente difuso desencanto *en* la democracia,¹ así como de crisis de la política y de pérdida de confianza en los políticos, las nociones de *voluntad popular* y *soberanía del pueblo* subsisten como expresiones eficaces en la retórica política: para llamar a la participación; promover la protesta; criticar o reivindicar la actuación de políticos, gobiernos e instituciones, o rendir homenaje a la sociedad o pueblo. La palabra *soberanía* abunda, referida a todo tipo de sujetos de la sociedad, del sistema político.² De modo que se vuelve importante preguntarse qué se entiende por *voluntad popular* en tales discursos, y reflexionar sobre los contenidos que en éstos asume y que se promueven en la contienda por el poder. Por ello resulta interesante detenerse en el significado de dichas nociones confrontando las ideas de Jean-Jacques Rousseau (de cuyo nacimiento recientemente se celebró el tricentenario) y Carl Schmitt³ para pensar crí-

1. Distinción entre desencanto "con" la democracia -esto es, con la forma de gobierno democrática en cuanto constitución-distribución de poderes y reglas para el ejercicio de poder y el cambio en el gobierno en sociedades plurales en cuanto tal- y desencanto "en" ella -debido a sus logros limitados-.
2. "Menos que del estado" hace notar D. Fisichella, *Alla ricerca della sovranità. Sicurezza e libertà in Thomas Hobbes*, Roma, Carocci, 2008, p. 127.
3. Para referencias se utilizarán aquí solamente las respectivas obras más conocidas.

ticamente en el significado inequívoco de *democracia* y *democrático* en nuestros días. Una relectura de dos clásicos de la teoría política, de quienes puede decirse lo que Italo Calvino (1923-1985) afirmó del filósofo ginebrino:

Todo lo que Jean-Jacques Rousseau piensa y hace me conmueve, mas todo me inspira un incoercible deseo de contradecirle, de criticarlo, de pelearme con él. Tiene que ver con su antipatía personal en el nivel temperamental, pero por eso simplemente debería dejar de leerlo, mientras que no puedo más que considerarle entre mis autores.⁴

Entonces: “Tu” clásico es el que no puede serte indiferente y que te sirve para definirte a ti mismo en relación y hasta en contraste con él.

En estos pensadores “no indiferentes”, el análisis comparativo de las nociones de *voluntad general* y *soberanía del pueblo* tiene el afán de esclarecer los significados que asumen en el marco de sus respectivas teorías políticas y los argumentos principales usados para defenderlas. Comparando los presupuestos fundamentales, objetivos e ideas principales que dan forma a sus respectivas teorías políticas, queremos identificar algunas bases firmes para cuestionar las simplificaciones de sus propuestas teóricas que tienden a identificar erróneamente las dos posturas como si fuesen igualmente representantes del pensamiento autoritario de la democracia plebiscitaria y del Estado totalitario. Cotejar en particular sus concepciones de democracia y de soberanía, y su ejercicio ayuda a comprender las grandes diferencias entre las dos teorizaciones y asimismo a reconocer los contenidos comunes, propios de una concepción específica del ejercicio del poder en sociedades democráticas, que ya han probado ser fatales para la sociedad moderna, diferenciada y plural.

4. I. Calvino, *Perché leggere i classici*, Torino, Einaudi, 2001, p. 10.

Quizás, apreciar tales contenidos como criterios para reconocer los significados válidos de voluntad popular y soberanía del pueblo en las democracias constitucionales de la actualidad sea la mejor manera de acercarnos a autores clásicos para pensar, con y contra ellos, las respuestas necesarias en un periodo de crisis para el buen gobierno de la democracia.

SIGNIFICADOS POLÉMICOS

La mención de *voluntad popular* evoca una imagen de la gran fuerza que irrumpió en el imaginario social acompañando a las sublevaciones sociales, políticas y culturales de la era moderna. En nombre de la igualdad y la libertad, éstas dieron origen a la posterior afirmación de la soberanía del pueblo en las constituciones contemporáneas del Estado democrático y social de derecho. La más célebre sublevación es sin duda la Revolución francesa en 1789 con la concepción democrática del poder político (inmortalizada en la pintura de Delacroix *La libertad guiando a la gente*)⁵ y la reivindicación de la soberanía del pueblo en contra de la del monarca justificada en el poder soberano de Dios del *Ancien Régime*. Estos grandes procesos históricos de democratización, que forjaron el mundo moderno a partir de corrientes teóricas políticas no sólo distintas sino además encontradas, dieron un fuerte significado ideológico al término de *voluntad popular*, a la idea genérica de decisión o voluntad atribuible a la colectividad como un todo o una unidad política. Así, este término del léxico político fue adquiriendo potencia simbólica o mítica junto con una notable indefinición de su contenido. En el uso común, con aparente evidencia *voluntad popular* se identifica siempre más con un macro-sujeto (*pueblo*) dotado de voluntad unitaria, en nombre del cual hablan algunos políticos autodesignados para representarla, ya sea identificándola con la mayoría (la decisión

5. Eugène Delacroix, *La Liberté guidant le peuple*, París, Museo de Louvre, 1830.

de las mayorías que se determina mediante la regla homónima); con las manifestaciones en plazas y calles, o con la opinión pública que se difunde en los medios de comunicación masiva.

La potencia simbólica e ideológica de esta expresión deriva de un principio filosófico, jurídico y político sólo vagamente presente en el sentido común que la rodea. Se relaciona con conceptos de la teoría política y del derecho, como los de *voluntad* o *interés común* (o *colectivo*), *pueblo* (como un todo), *soberanía* (popular, primacía del sujeto de decisión de última instancia), *Estado* (poder político autónomo), *legitimidad* (consenso de la ciudadanía a la base de la legitimación del poder) y *constitución* (ley fundamental).⁶ Pero, a diferencia de tales conceptos generales, “voluntad popular” es propiamente una imagen propia de la dimensión ideológica y cultural de ciertas épocas, que sirve para referir a la decisión de los integrantes de un orden político como si éstos fueran un solo sujeto, y que, al asimilarla a la voluntad de un sujeto individual, adquiere un carácter antropomórfico, de organismo viviente. El significado de la expresión deriva más bien de los otros conceptos mencionados con los que se relaciona, principalmente de aquel de *voluntad general*, célebre formulación roussoniana, de *pueblo, soberanía del pueblo*. Precisamente tales cambios profundos de los sentidos y contenidos específicos asumidos por *voluntad popular*, en relación con algunos conceptos centrales de la teoría política y jurídica, marcaron la evolución histórica de esta noción,⁷ aún hoy de gran peso simbólico.

6. Categorías que, desde distintas perspectivas teóricas, acompañaron el desarrollo y definieron los procesos y sujetos centrales de la lucha por la democratización en la era moderna; ellas son parte de las formulaciones doctrinarias que contribuyeron a definir y a explicar, y en buena medida a justificar, las transformaciones en los significados de elementos propios de la forma de gobierno democrática.

7. Cfr. A. Attili, “Voluntad popular y post-democracia”, en L. Salazar Carrión, *Democracia o posdemocracia. Problemas de la representación política contemporánea*, México, Fontamara, 2014.

DIFERENCIAS Y SIMILITUDES

Rousseau y Schmitt pertenecen a distintos contextos problemáticos y elaboran diagnósticos que responden a épocas distantes en el pensamiento sobre la democracia, pues uno se opone al despotismo y el otro a la desintegración de la comunidad. El primero pertenece a la sociedad de la Ilustración del siglo XVIII, en la que, siguiendo la bandera de la razón en contra del oscurantismo,⁸ se enarbolan los ideales políticos de *liberté, égalité y fraternité*, posteriormente emblemáticos de la Revolución francesa. Crítico de la Ilustración, Rousseau reflexiona sobre las previas aportaciones del iusnaturalismo moderno al tema del fundamento de la obediencia.⁹ El segundo, pertenece a la sociedad industrial de la democracia de masas de finales del siglo XIX e inicios del XX, que se enfrenta a la crisis profunda del liberalismo como doctrina hegemónica y de la democracia elitista y censitaria relativa al parlamentarismo y al Estado liberal, por el avance arrollador de las demandas radicales por parte de corrientes democráticas, socialistas, comunistas o anárquicas y asimismo nacionalistas, las cuales marcarán la irrupción del siglo XX; Schmitt reflexiona sobre la crisis de la liberal-democracia en el marco de la República de Weimar (1919-1933), instaurada después de la caída en 1918 del *deutsche Reich* (imperio alemán), y desde su postura conservadora de derecha se propone rescatar a la democracia de su vinculación, considerada perniciosa, con el parlamentarismo y los principios del ideario liberal. En ambos autores, sin embargo, se encuentra el interés por rescatar el modelo democrático; el primero, como forma de gobierno positiva y modelo de Estado republicano que, frente a la monarquía (aún “ilustrada”), garantice la auténtica legitimidad del poder político; el otro, en contra del

8. Desde La Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno*, Madrid, Tecnos, 2011, hasta los pensadores de la Ilustración.

9. Cfr. G. Silvestrini, *Diritto naturale e volontà generale*, Torino, Claudiana, 2010.

gobierno liberal parlamentario, quiere rescatar la democracia presidencialista como gobierno que asegure eficacia política a la decisión del gobernante.

Pese a la diferencia con respecto a contextos históricos y al tipo de interés relativo a la democracia, es importante notar que Rousseau y Schmitt comparten una postura teórico-política de fondo. En efecto, los acerca la oposición al individualismo como presupuesto viable para pensar la política, el origen del poder y el fundamento de la obediencia. Los dos pensadores conciben política y poder en oposición al paradigma individualista liberal moderno, que tiene como presupuesto al individuo y sus derechos y como fin a los intereses y derechos individuales, por encima de la colectividad y con anterioridad lógica al Estado. Política y poder se entienden desde una compartida visión holista (en la que el todo es superior a sus partes, a los individuos) del mundo social, que se caracteriza por definir a la comunidad (en Rousseau, resultado de un contrato) como un todo lógicamente anterior y superior a los individuos; ante la primacía de la esfera política y pública, estos últimos se comprenden sólo como integrantes del todo mayor de la comunidad, al que se deben y están sometidos (como órganos pertenecientes a ese todo todo: unitario, político y público). A partir de dicho antiindividualismo, coinciden también en la postura crítica al pluralismo político, favorecedor de tendencias centrífugas para la sociedad y portador de disgregación de la unidad del cuerpo colectivo. Asimismo diagnostican por igual el avance de los intereses y derechos de individuos o grupos sociales como particularismo destinado irremediablemente a conducir el Estado a su desintegración. De esta forma ambos son igualmente antiliberales, es decir, opuestos a la reivindicación de los derechos individuales (de la persona y el ciudadano) en tanto base para legitimar política y derecho (leyes): el ilustrado ginebrino en contra del constitucionalismo inglés del siglo XVIII que afirmaba precisamente una concepción individualista de

los iguales derechos de libertad y del orden político (desde el ámbito de lo privado); el jurista alemán en oposición al liberalismo decimonónico, desbordado como forma de gobierno parlamentarista por el irrefrenable avance de los partidos de masas, que afirmaba intereses de clases y grupos. El antiliberalismo, sin embargo, inspira en Rousseau el ideal radical de libertad como igual libertad política de todos los ciudadanos en la creación de las leyes de la “cosa pública”, mientras que en Schmitt (haciendo incluso una parcial lectura jacobina y marxista del filósofo ginebrino) la animadversión liberal y su filiación nacionalsocialista alimenta tanto el mito de la personificación de la identidad entre gobernantes y gobernados en la figura del líder de masas, como su teoría de la democracia plebiscitaria y el concepto de lo político.

Estas importantes similitudes de fondo, con implicaciones relevantes para la reflexión sobre los significados y problemas similares de los conceptos que aquí nos interesan, son aquello que puede conducir equivocadamente a una confusión de propuestas en buena medida distintas. Como ya es posible advertir, las diferencias que presentan con respecto a la preocupación por la democracia y los valores afirmados —respectivamente, la igual libertad política de la ciudadanía y la eficacia de los mandatos del poder de decisión— marcan toda la distancia entre las propuestas de los dos teóricos.

Ante todo cabe señalar que, manteniendo firme la mencionada perspectiva holista, antipluralista y antiparticularista que los une, los distingue aquello a lo que se oponen. Tener presente aquello en contra de lo que luchan permite apreciar debidamente, en lo siguiente, el carácter inconmensurable de su respectiva argumentación. Rousseau se opone al despotismo de reyes y monarcas y a la tiranía, identificados con el gobierno de los hombres (la obediencia a y dependencia de sujetos particulares por su fuerza, riqueza, astucia); su filosofía se dirige a combatir el gobierno fundado en el derecho del más fuerte, que pretende legitimarse en la mera fuer-

za, justificar así la servidumbre y la esclavitud, y derivar de ahí su derecho a mandar. Lucha entonces en contra del poder ilegítimo, poder “de los hombres”, personal, autoritario, y en contra del mal gobierno que abusa de su poder. Por su parte Schmitt se opone acerbamente a la doctrina liberal, a la disgregación parlamentaria de la democracia y a la política como instrumento para defender intereses de los grandes grupos. Lucha en contra de la ingobernabilidad e inestabilidad de la democracia liberal, a la vez que se opone al temido peligro de la revolución proletaria y del régimen comunista.

Lo anterior permite entender con mayor claridad sus objetivos en la labor crítica de pensar la democracia que llevaron a cabo. El primero mira a la democracia ideal como característica de un Estado regido sólo por leyes generales y anónimas, en el que los ciudadanos o asociados “cada uno, uniéndose con todos, no obedezca sin embargo más que a sí mismo, y permanezca igualmente libre como antes”,¹⁰ y también como característica de un régimen político (o forma de gobierno) dotado de un poder ejecutivo sometido al control permanente de la asamblea del pueblo y la primacía de la voluntad general que quiere, “debe” por su definición, subordinar aquél, pues es proclive, inexorablemente, a usurpar la soberanía popular.¹¹ El segundo autor considera la democracia un modo de organización compatible con la dictadura, que encuentra en ésta la forma eficaz para realizar (no sólo para eventualmente defender) el gobierno del pueblo mediante el poder personal de un ejecutivo fuerte; en tal concepción de la democracia y de la unidad política estatal, la soberanía se evidencia teóricamente en el sujeto que decide en el caso de excepción o extremo, de defensa o fundación del orden colectivo de la unidad política.

10. J.-J. Rousseau, *Il Contratto sociale*, Torino, Einaudi, 1994, I.VI.

11. Para Rousseau la democracia en tanto Estado o república es el modelo ideal, aunque no lo es como gobierno o ejecución de las leyes.

Como se puede notar, ya desde este cuadro inicial de las coordenadas generales de su respectivo pensamiento político (cuál es la postura general, a qué se oponen y cuál es su objetivo), los dos clásicos tienen visiones orientadas por fines diametralmente opuestos de la democracia. Rousseau reivindica el ideal de la república legítima que realice la libertad e igualdad de todos, la libertad política de tomar parte en la elaboración de las leyes colectivas por parte de todos los ciudadanos, y por ende, afirma el autogobierno desde una perspectiva contractualista republicana y concibe al poder ejecutivo sometido al legislativo. Schmitt quiere asegurar la existencia de la unidad política, preocupado por el orden y el carácter eficaz del poder, y reafirmar así la centralidad de la decisión política por encima de la legalidad precisamente para poder defender la constitución o decisión existencial de un pueblo. Por ende es importante subrayar cómo tanto los valores de los que ambos parten (respectivamente libertad positiva e igualdad en uno, orden y eficacia en el otro), como los objetivos de su reflexión (en uno autogobierno y poder sometido a leyes, en el otro decisión y poder no reductible a legalidad y normas) hablan de concepciones de la democracia y de la política distintas. Como ámbito de la libertad positiva (o libertad “para”, de participación, asegurada por la igualdad) y de la política como espacio de la composición en el filósofo ginebrino;¹² en el jurista alemán, la democracia como orden homogéneo y unitario bajo el predominio de una autoridad decisora,¹³ y la política en

12. Quien afirma la libertad “porque toda dependencia particular sustrae igual fuerza al cuerpo del Estado” y es “posible por la fuerza del Estado” y la igualdad “porque la libertad no puede subsistir sin ella”; J.-J. Rousseau, *op. cit.*, respectivamente II.XI-XII y II.XI.

13. Libertad e igualdad son para Schmitt principios opuestos; la homogeneidad es la base de la democracia y no la heterogeneidad de los derechos universales o el individualismo liberal; es expresión de la identidad entre gobernantes y gobernados; C. Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, Madrid, Tecnos, 1990, intr. de 1926, mediante la dictadura, en oposición al parlamentarismo; *ibid.*, I-II.

cuanto esfera de la lucha ante la ineludible hostilidad para la determinación de las decisiones fundamentales para la comunidad.

Pero, al leer el pensamiento político y los argumentos de estos dos autores se plantea la inquietante pregunta de por qué, pese a tal distancia señalada en relación con el contexto; con su concepción de la política, los valores y objetivos generales, así como con las propuestas prácticas de realización de sus respectivas visiones, los significados de conceptos centrales de sus teorías conduzcan, irremediablemente, a plantear mismos problemas y límites a su propuesta política democrática.

PRINCIPIOS DE LA DEMOCRACIA

Comencemos por señalar que una gran novedad en la teoría política de Rousseau es la reinterpretación en clave republicana del principio democrático que está en la base de la noción del contrato social. Rescata la igualdad de todos, quienes, con base en el interés común, acuerdan fundar el orden social legítimo, y afirma la igualdad como principio de la democracia junto con el de libertad (entendida como autonomía o libertad positiva). Con esta propuesta el autor toma distancia de los iusnaturalistas de corte liberal, quienes afirman la libertad negativa por encima de otros valores, pero también, en parte, de los iusnaturalistas de corte absolutista, de quienes rescata la afirmación del carácter absoluto del poder, pero rechaza su modelo monárquico no igualitario.¹⁴ Democracia, para el filósofo ginebrino, es república legítima (o Estado o cuerpo soberano)

14. Para los materialistas la igualdad es la instancia democrático-igualitaria innovadora de Rousseau que marca la diferencia con el iusnaturalismo, que considera al hombre abstracto y piensa según un esquema apriorístico; Della Volpe, *Rousseau y Marx*, Barcelona, Martínez, 1969, pp. 36 y 38.

y forma de gobierno.¹⁵ La relevancia de este doble significado se muestra en el objetivo de Rousseau de vincular estrechamente (en la primera de dichas figuras) el poder supremo de la ley, la igualdad política de todo ciudadano en la creación de las leyes, con la soberanía absoluta del pueblo. Éstos son los elementos que componen la potente e inspiradora *volonté générale* roussoniana en tanto expresión unitaria de la fuerza y gobierno de la ley, contra el gobierno de los hombres, poder de la fuerza o la ley del más fuerte.

Rousseau afirma en la democracia el ideal igualitario de los ciudadanos ante y bajo las leyes que expresan la voluntad general. En primer lugar se trata de iguales derechos de libertad política, en oposición a la fuerza o potencia (que se manifiesta en la violencia o el abuso de poder en la definición de las leyes). También considera la necesidad de igualdad con respecto a las condiciones básicas de vida, es decir, de igualdad social, que se opone al poder de la riqueza (bienes y dinero).¹⁶ De esta manera la igualdad es para él la condición social y política para la existencia de la libertad de todos manifiesta como participación en la creación de leyes. La libertad e igualdad de todos se expresan en la “voluntad general”, concepto que debe apreciarse como otra gran formulación novedosa de

15. En la teoría roussoniana, la democracia es tanto el *orden político legítimo o república* (“momento originario de toda sociedad legítima” y figura “en la cual la asamblea del pueblo ejercita directamente todas las funciones de la soberanía y del gobierno, y esto corresponde al nacimiento del cuerpo político”) llamado Estado y cuerpo soberano, como también la *forma o régimen de gobierno específica* (figura “que surge en el momento en el cual aparece una diferenciación y se establecen las “comisiones” con la función de llevar a cabo los asuntos públicos” –además visto con reservas por la dificultad debido a la amplitud y por la debilidad debido a su tendencia a depender del poder de los hombres-) que, junto con monarquía y aristocracia, asume precisamente el gobierno de una república legítima; G. Silvestrini, *Diritto naturale e volontà generale*, Torino, Claudiana, 2010, pp. 40-47.

16. J.-J. Rousseau, *op. cit.*, 1994, II, XI.

Rousseau: con ella opone a los intereses particulares una “voluntad” ciertamente común, pero cuya denominación (definida con el adjetivo “general”, que se había usado para referirse a instituciones concretas) subraya su carácter colectivo y abstracto.¹⁷ La voluntad general se expresa sólo mediante leyes del Estado con carácter general y anónimo (no decretos o mandatos particulares o sobre objetivos concretos) para poder asegurar la universalidad de la norma y su imparcialidad, necesarias al mencionado objetivo de no obedecer a nadie o a ningún hombre (un particular) más (sino a) que a normas jurídicas generales. Éstas se aprueban en las reuniones de la asamblea del pueblo, momento en el que los individuos actúan como *citoyennes* (ciudadanos), hacedores de leyes, quienes se registrarán con ellas por igual en calidad de súbditos; por ende, estarán interesados, según Rousseau, en la creación de leyes justas para todos. En la creación de leyes se refleja la libre voluntad de cada ciudadano en el momento de establecer el interés común en los mandamientos legales. De manera que al obedecer a leyes que contribuyó a crear pensando en el interés común, cada individuo no se somete a nadie en particular sino al todo del que es parte; obedece sólo a sí mismo, a una ley que él mismo se dio. El ideal del autogobierno se afirma así mediante un contrato social que es exclusivamente de asociación (mas no de sumisión) y en la coincidencia entre el interés general e individual; la libertad individual se realiza en la ley de la *volonté générale*, en el interés del todo o en el bien público. Mediante la legislación y por la fuerza de la ley se reafirman la libertad y la igualdad de los individuos que actúan como “ciudadanos”, en

17. El autor afirma que la voluntad general es el común interés en el que se acuerdan los intereses antes particulares y que forma el vínculo social (*ibid.*, II.I). Su objeto no puede ser más que general, y es la voluntad del cuerpo político o pueblo en asamblea. Es voluntad general única que dirige las fuerzas del Estado (y el gobierno de la sociedad) conforme al fin de su institución, que es el bien común, siempre recta; *ibid.*, II.VI, y constantem, *ibid.*, IV.I-II.

contra de toda voluntad particular, de la ley del más fuerte, del arbitrio y de la corrupción¹⁸. La igualdad para ser libres mediante leyes es, en Rousseau, el grandioso ideal republicano o democrático, pensado para una sociedad homogénea que vive según las virtudes cívicas de sus ciudadanos.

También en la lectura realizada por Schmitt dos siglos después de la democracia rousseauiana, las nociones de *igualdad*, *voluntad del pueblo* (en su terminología), *carácter general de las leyes* y *sociedad homogénea* aparecen como centrales. Adquieren sin embargo un significado diverso, al partir de un interés, de valores y objetivos distintos. En efecto, de dichas nociones el jurista de Plettemberg subraya su importancia y alcance para la democracia. Pero se encuentran insertas en un marco analítico caracterizado ya no por la reflexión sobre los valores, las estructuras normativas, la institucionales de una república legítima (de una democracia ideal) y la legitimidad del gobierno sometido a la voluntad general, sino más bien por una reflexión orientada a la consideración realista de aquello que es necesario para afirmar la existencia de la unidad política o estatal ante la crisis del sistema liberal y los fenómenos de disgregación política. En efecto, para Schmitt el problema es la decisión política eficaz (del gobernante o del Ejecutivo) que exprese unidad política. El autor parte de los valores de orden, gobierno eficaz, Estado unitario y primacía del Estado. Asume en su teoría de la política la centralidad de la decisión carente de vínculos, en los casos extremos en tanto casos determinantes para la existencia de la comunidad política estatal. Tal concepción exige una decisión soberana por encima de la ley y la defensa de un gobierno fuerte: un Ejecutivo con poderes máximos o extraordinarios para asegurar un gobierno eficaz en formar y expresar la unidad política. En particular hay que subrayar que se basa en la igualdad como elemento coagulante para la expresión de la voluntad de un pueblo, y que sin

18. Cfr. *ibid.*, II.III, VI, XI y XII, y III.I.

embargo no considera la libertad de los ciudadanos como valor. Ello se transmite en su noción de *democracia*.

Schmitt plantea su revisión del concepto de *democracia* como respuesta a los significados variados que el término iba asumiendo en la asociación con diversas doctrinas (liberalismo, socialismo, bolchevismo), con lo cual se perdía (en medio de la reivindicación desde perspectivas encontradas de la democracia en la sociedad de las primeras décadas del siglo xx) la percepción clara de la especificidad de esta forma de gobierno. Desde su perspectiva, el principio político en el que se funda la democracia es la identidad entre gobernantes y gobernados o igualdad sustancial. Esto es, el reconocimiento entre iguales con respecto a un rasgo homogéneo de la comunidad, en el que se afirma la unidad política y la soberanía popular (en la democracia “todo poder viene del pueblo”). Con la identidad como su principio, la democracia schmittiana es “poder del pueblo sobre el pueblo” o identidad de quienes mandan y quienes obedecen, “gobierno del pueblo como un todo” (expresión de la unidad política del pueblo, sin pluralismo ni particularismos).

Habiendo triunfado como nuevo principio de legitimación política de la época contemporánea, la soberanía popular de la democracia planteaba también los problemas de la formación de la voluntad popular y el de la decisión política en la sociedad de masas plural y diferenciada, así como influida por profundas luchas sociales; de ahí que la reflexión sobre el significado de democracia y su principio implica en Schmitt la reflexión sobre el tema de la creación de una nueva homogeneidad social (para enfrentar el problema de la integración) y un nuevo consenso (para el reto de la unidad). Al respecto, el filósofo ginebrino es su punto de referencia: “el verdadero Estado, a los ojos de Rousseau, existe sólo ahí donde el pueblo es hasta tal punto homogéneo que prácticamente reina la unanimidad”.¹⁹

19. C. Schmitt., *op. cit.*, intr. de 1926.

En su teoría, la homogeneidad del pueblo es el elemento o la condición necesaria de la sociedad política básica de la democracia,²⁰ que permite desarrollar la integración y expresar la cohesión de la asociación política. Es un principio unificador que afirmaría, en el nivel analítico y concreto, la igualdad de los iguales, las identificaciones (“una serie de identidades es esencial para toda democracia”);²¹ haría posible establecer la base (precisamente, homogénea) necesaria para asegurar su existencia en cuanto comunidad neutralizando la disgregación política, y también afianzaría la unidad política. Esto es, permitiría recuperar la homogeneidad colectiva de la democracia antigua y su identidad, que excluía diferenciación e intermediación o representación de intereses, y que más bien el sufragio universal²² estaba dejando irremediamente atrás. La añorada homogeneidad haría posible, según Schmitt, individuar claramente la soberanía popular (ese principio que acusa ser “no claro en las constituciones”) y cómo se realiza. La identidad es el principio que da aquel contenido político buscado definitorio de la democracia. Y, en tanto principio de la democracia auténtica, hace de lado esa centralidad del individuo y sus derechos fundamentales en el liberalismo (“la oposición, invencible en su profundidad última, entre la conciencia liberal del hombre-individuo y la homogeneidad democrática”),²³ con lo cual los desplaza más bien por la preeminencia del organismo social.

Nótese cómo los argumentos del teórico alemán, que buscan definir una concepción de la democracia sustancial, inconciliable con la liberal-democracia, delinear una forma de gobierno que

20. *Idem.*

21. C. Scmitt., *Referendum e iniziativa popolare. Un contributo all'interpretazione della costituzione weimariana e dalla dottrina della democrazia diretta*, Milano, Giuffré, 2001 [1927], p. 73.

22. Sufragio universal, gradualmente independiente del censo, la educación y el género.

23. C. Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, *op. cit.*, intr. de 1926.

quiere ofrecer, a la vez, igualdad democrática (y con ella la participación en la toma de decisiones vinculantes de la colectividad, entre iguales sujetos de derechos políticos) y unidad política (entendida como cohesión e integración del pueblo) claramente reconocibles. Schmitt opone la realización de esta democracia a la inconcluyente distinción y deliberación parlamentaria, representación pluralista, a las trabas jurídicas del Estado liberal de derecho y su constitución (vistas como obstáculos). Busca por el contrario la decisión eficaz y autocrática del jefe, del líder carismático que representaría simbólicamente la identidad de gobernantes-gobernados. Así, la realización más plena de la democracia según Carl Schmitt, en la que está ausente entre sus principios definitorios la libertad (entendida ésta como capacidad de ejercer el derecho a participar en la toma de decisión sin menoscabo a la autonomía individual), se daría paradójicamente en la dictadura, opción política deseada para salir del horizonte de estado de naturaleza de la inestabilidad de Weimar. En este sentido la dictadura constituye lo opuesto del parlamentarismo y no de la democracia. Por eso dice en una de sus frases más categóricas y estremecedoras que la dictadura “es ciertamente antiliberal, pero no necesariamente antidemocrática”,²⁴ entendiendo él por democracia la expresión de la voluntad popular a través de un líder cesarista, quien representa la unidad política homogénea.

LOS PROBLEMAS DE LA SOBERANÍA

La comparación de las contundentes diferencias de visiones y argumentos entre los dos autores permite destacar cómo el significado de democracia asume igualmente en ambos la centralidad de algunos valores fundamentales señalados. A saber, en ambos el presupuesto es la igualdad pensada en términos de homogeneidad de la sociedad, para afirmar respectivamente la voluntad general o

24. *Idem.*; *cfr. ibid.*, II.

popular en contra del particularismo, el rescate de las leyes generales frente a los decretos o leyes particularizadas, la unidad política en oposición a la fragmentación o disgregación del Estado. Son conceptos que ambos autores identifican como males a la heterogeneidad y el particularismo social y político. El “mal mayor” a evitar en ambos es la desvirtuación –respectivamente– de la voluntad general y la voluntad de la unidad política estatal, proponiendo modalidades para preservar la primacía del poder soberano sobre la ley.

La preocupación de fondo compartida, que desde este planteamiento se pone de relieve, es entonces aquella por el tema-problema de la formación de la voluntad colectiva y su expresión mediante el ejercicio incuestionable de la soberanía: en medio del pluralismo moderno, Rousseau concibe la solución en la asamblea general del pueblo, cuyo poder soberano ilimitado y poder legislativo sin vínculos coinciden, mientras que, en la época de la autoorganización de la sociedad o del Estado total, Schmitt concibe su solución en la voluntad colectiva, “en la que intereses y partidos se fundan”, y, de tipo superpartidista, la expresión clara de la voluntad popular y la auténtica representación de la unidad política del Estado (en contra del “reparto pluralista de la unidad Estatal”),²⁵ en contra del pluralismo que vuelve inviable el ejercicio del poder político. En esta situación de poliarquía, le parece que la fórmula de la “soberanía” del parlamento había agotado su eficacia, debido a que la representación política parlamentaria ya no se mostraba capaz de integrar intereses, de contrarrestar el enfrentamiento político y constitucional, sino que aumentaba la distancia entre gobernados y gobernantes,²⁶ electores y decisores. Ciertamente hay que subrayar que en Schmitt la soberanía (que expresa dicha voluntad popular unitaria)

25. C. Schmitt, “Hacia el Estado Total”, en *Revista de Occidente*, núm. 32, abril-junio de 1931, pp. 140-156.

26. C. Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, op. cit.

es decisión eficaz de un sujeto o Poder Ejecutivo fuerte y personal que, haciendo coincidir su decisión con la ley, debe responder ante la amenaza de la existencia de la unidad política, proveniente desde el interior o el exterior; mientras para Rousseau²⁷ la soberanía de la asamblea general se opone al gobierno (“vicio intrínseco e inevitable”),²⁸ cuerpo interno encargado de la administración del Estado, permeado constantemente por las voluntades particulares y la tendencia natural a usurpar la soberanía (pues “un pueblo que gobernase siempre bien no necesitaría ser gobernado”).²⁹ Pero, asumiendo el distinto significado y sujeto de soberanía en sus respectivas teorías de la democracia, se puede notar cómo comparten el problema principal de afirmar el principio de legitimidad de la soberanía del pueblo, así como de asegurar y defender la capacidad de ejercicio del poder soberano en cuanto tal (poder supremo incontestable) para preservar la unidad política del Estado y la expresión de la voluntad general o de la unidad política del pueblo.

Ahora bien, el parangón de las dos concepciones de democracia y de las ideas centrales hace posible explorar la idea de que las dos propuestas teóricas tienen en común el modo específico bajo el cual se busca realizar la articulación de la voluntad general o voluntad popular en el ejercicio concreto de la soberanía. Esto es, comparten la visión de cuáles características establecer o reconocer al poder que haría viables los objetivos o contenidos de la voluntad de la comunidad política. Aquí es donde pueden ubicarse las particulares tensiones y complejidades que causan iguales implicaciones problemáticas y polémicas de un ejercicio del poder que inevita-

27. Por lo desarrollado por el autor, que deja fuera los principios del derecho público en relación con otros Estados; J.-J. Rousseau, *op. cit.*, IV.IX.

28. *Ibid.*, III.IV.

29. *Idem.* El gobierno usurpa la soberanía cuando no administra el Estado conforme a sus leyes; por ende, se crea otro Estado adentro, el pacto social se rompe y ya no subsiste la obligación de obedecer; *ibid.*, III.X.

blemente (aunque por distintas razones en cada pensador) asume tintes autocráticos y –contrariamente a las definiciones que dan– es claramente antidemocrático. Veamos.

En algunos pasajes del *Contrato social voluntad general, soberana o del pueblo* se identifican.³⁰ Al respecto conviene precisar que la soberanía es el poder absoluto³¹ del cuerpo político o Estado, encargado de ejercer la voluntad general y está dirigido por ésta.³² La voluntad general se concreta o produce mediante el acto de soberanía y constituye la ley,³³ ya que el cuerpo soberano (la asamblea del pueblo) tiene como su única fuerza el poder legislativo y “no actúa más que por leyes”.³⁴ “Acto de soberanía es una convención de cuerpo con cada uno de sus miembros.”³⁵ Si bien Rousseau habla de cómo “el pueblo reunido haya fijado una vez la constitución del Estado dando sanción a un cuerpo de leyes”³⁶ y que “depende de los hombres prolongar la vida del Estado cuanto se pueda, dándole la mejor constitución posible”³⁷ o “una sana y fuerte constitución”,³⁸ no se trata de una carta constitucional escrita que limite el poder. Ante todo, porque el fin principal de la teoría del pensador francés no es el de limitar la extensión y ejercicio del poder (como en el constitucionalismo),³⁹ sino más bien el de legitimarlo mediante la afirma-

30. “Voluntad del pueblo o voluntad soberana, que es general”, *ibid.*, III.II. “La soberanía consiste esencialmente en la voluntad general”, *ibid.*, III.XV.

31. *Ibid.*, II.I y I.VII.

32. *Ibid.*, II.IV.

33. *Ibid.*, II.II.

34. *Ibid.*, III.XII.

35. *Ibid.*, II.IV.

36. *Ibid.*, III.XIII.

37. *Ibid.*, III.X.

38. *Ibid.*, II.IX.

39. Oponiéndose a Charles de Montesquieu (1689-1755, autor de *El espíritu de la leyes*) y a los enciclopedistas, como a su amigo Denis Diderot (1713-1784), director de la *Encyclopédie* (realizada en el siglo XVIII, con la colaboración de 160 autores).

ción de una república guiada por la voluntad general. En segundo lugar, porque da a la “constitución” un significado distinto: con base en los mencionados principios de igualdad y libertad (de todo el pueblo en la creación de la ley), puede decirse que “constitución” es la actividad o acción misma (el ejercicio de poder) de la siempre posible revisión de la leyes por parte del pueblo soberano reunido en la asamblea general. La eventual constitución escrita, siendo obra o acto del poder soberano permanente o voluntad general, puede cambiarse todas las veces que se quiera, sin que la ley fundamental vincule la soberanía y el poder del legislador. Con respecto a este carácter absoluto o ilimitado, es importante notar que un tal poder soberano de la *volonté générale*, asignado (no al monarca o rey sino) al pueblo, implicó a mediados del siglo XVIII nada menos que ese “radical cuestionamiento de toda autoridad constituida”, con la puesta “en discusión de la forma política y la misma tradición por el pueblo mismo” y “de la estabilidad de la misma obligación política”.⁴⁰ La reflexión del ginebrino sobre el poder absoluto es así parte del lento proceso con el que se formula progresivamente la idea moderna de soberanía absoluta en Rousseau bajo su específica versión democrática. En ésta, la soberanía descansa en el pueblo hacedor de leyes y corresponde a un estado legítimo. Rousseau se opone con su concepción de soberanía democrática a la arbitrariedad del poder monárquico que, conforme avanzaba en el proceso

40. M. Fioravanti, *Constitución. De la antigüedad a nuestros días*, Madrid, Trotta, 2001, pp. 82, 102 y 122. La interpretación histórica ayuda a comprender su relevancia al considerar dicho cuestionamiento como necesario en el contexto histórico de Francia (a diferencia de la secular experiencia constitucionalista en Inglaterra y posteriormente de la Revolución americana de 1776), para poder luchar en contra del poder absolutista del Estado moderno continental (monopolizador de la fuerza y el derecho), contra el despotismo de los reyes y refundar radicalmente un nuevo orden político, producto ahora de la voluntad del pueblo soberano (dejando así atrás con la Revolución de 1789 el *Ancien régime*, Antiguo régimen).

de uniformar el derecho y su administración en el siglo (xviii) de la centralización jurídica y política, rompe y somete a su poder supremo los vínculos tradicionales que antaño lo condicionaban moral y políticamente. Pero la formación de este moderno Leviatán estableciendo el derecho (positivo y secular) como mera creación del soberano favorecía la afirmación de derechos de libertad individuales y antiestamentales (propios de la sociedad del medievo), con lo cual planteaban el problema del poder político liberado del previo nexo necesario entre derecho y presupuestos morales y religiosos.⁴¹ Entonces, un poder desprovisto de la tradicional moralidad y legitimidad; además para él poder personal, por ende particularista: poder del más fuerte o poder despótico.

Por su parte, la concepción de la democracia plebiscitaria y de la unidad política estatal de Schmitt es propia de una teorización de la política que pertenece más bien a la fase de declinación de dicha parábola de la moderna soberanía, que durante siglos había correspondido al Estado unificador y monopolizador tanto del poder como de la fuente del derecho, asimismo sujeto indisputado del *Ius Publicum Europeum* (derecho público europeo centrado en el Estado y en el principio de soberanía). Dicha crisis de la soberanía entre finales del siglo xix y principios del xx, de la que Schmitt es de los primeros y más agudos analistas, es parte de la decadencia del Estado liberal decimonónico, y de lo político identificado con el Estado y el ámbito público. En este cuadro hay que situar el concepto político de *soberanía* precisamente porque está definida como capacidad de decisión de un sujeto dotado de Poder Ejecutivo, autónomo y eficaz en el estado de excepción o *Ausnahmezustand*.⁴²

41. Cfr. D. Quagliani *La sovranità*, Bari, Laterza, 2004, p. 118.

42. Decíamos, ya sea relativo a la defensa del orden jurídico y político ante el enemigo, por ende la guerra, o a la fundación del orden colectivo de la unidad política y de su constitución o decisión fundamental.

Se trata ante todo de un poder personal (ya no el de la anónima voluntad general de Rousseau) dotado de amplias facultades (que incluyen la suspensión del orden jurídico mismo), capaz de actuar como dictador para determinar lo necesario en situaciones límites (*ernstfall*), fuera de lo ordinario o de la normalidad, cuando las normas no pueden asegurar y prever la regla oportuna ante el específico caso de necesidad. Según Schmitt la democracia de masas necesita del gobierno dictatorial para hacer política eficaz en los tiempos de totalización: esto es, para poder actuar políticamente en la era del Estado total, cuando éste abarca e interviene no sólo en el ámbito de la política y de la esfera pública, sino también en el de la sociedad y de los intereses sociales. La dictadura democrática (de la identificación del pueblo con el líder carismático) sería entonces necesaria para poder restaurar la (perdida) autonomía del poder político superior, capaz de imponerse como *super partes* y afirmar su voluntad en un ejercicio efectivo de su soberanía ante la sociedad pluralista y particularista, por encima de las fuerzas que dan “asalto al leviatán” en la democracia partidista. Recuperar así en la sociedad de masas y la democracia plebiscitaria la soberanía plena del poder personal y voluntarista del Ejecutivo, no reducida a normas producidas por mayorías en turno como armas legales contra el enemigo, o vuelta ineficaz por los límites jurídicos del estado constitucional de derecho, ni disfrazada tras la fachada de la competencia pacífica propia de la era de la economía, falsamente despolitizador, sino la (añorada) soberanía efectiva de la decisión política capaz de neutralizar y despolitizar los conflictos, sin antagonistas.

PODER SOBERANO: ¿ABSOLUTISMO, TOTALITARISMO?

La precedente comparación delinea el modo específico —decíamos— con el que ambos pensadores proponen articular —respectivamente— la voluntad general y la voluntad del pueblo en el ejercicio del poder soberano. Ni Rousseau ni Schmitt establecen vínculos o

límites al poder absoluto de la soberanía del pueblo, encargado de realizar los fines de la voluntad de la unidad política. Aun en la democracia ideal roussoniana (fundada en los principios la igualdad y libertad positiva o participación política, así como en el ideal ético republicano de las virtudes cívicas), la carencia de tales límites en las prácticas y dinámicas concretas de realización de la voluntad general plantea la cuestión de la relación entre soberanía colectiva y derechos de los ciudadanos. En efecto, si bien Rousseau señala como condiciones para la expresión de la voluntad general la unanimidad, la regla de la mayoría, la primacía de la libertad política y la presencia del ideal ético de las virtudes cívicas, es preciso notar que unanimidad, regla de mayoría y virtudes cívicas conllevan de manera explícita la posibilidad y el deber de parte de la voluntad general de obligar a los ciudadanos a ser libres. Pero ello implica obligar o forzar los ciudadanos a ejercer la soberanía y la libertad política; es decir, obliga a los ciudadanos a reconocerse en el ejercicio —si bien no coincidente con su juicio individual— de la voluntad colectiva. Con esto se establece la dominante primacía del todo o comunidad sobre los ciudadanos tomados como sujetos privados, en sus intereses particulares y derechos. Asimismo se afirma el predominio de los deberes sobre los derechos. Mas esto significa que la modalidad bajo la cual se busca realizar ese ideal de soberanía popular, orientada por la voluntad general (“siempre recta”)⁴³ y la obediencia como libertad (obediencia a leyes que los ciudadanos mismos se dan para la libertad política de perseguir verdaderos intereses propios que coinciden con el interés común), abre la puerta a la justificación ética del Estado y a la “sobreposición de la voluntad del Estado, órgano del interés de todos, a las voluntades particulares y egoístas de los individuos”.⁴⁴ Vale decir, conduce esto a la necesidad de hacer

43. Rousseau, *op. cit.*, II.IV.

44. G. Fassó, *Storia della filosofia del diritto*, Bari, Laterza, 2001, p. 288.

que coincidan (empíricamente) la voluntad general y la voluntad de cada individuo, interés común e interés de las partes o de las minorías, de lo cual se origina la imposición del Estado y de la política sobre las libertades y derechos individuales de los ciudadanos.

De tal forma, se plantea en Rousseau el problema de las relaciones y límites entre el poder político y el ámbito de libertad de los ciudadanos, como sujetos de derechos individuales.⁴⁵ Puede apreciarse la importancia de este aspecto determinado: precisamente del paso a la realización concreta de la abstracta voluntad general, que es una única voluntad para todos (aquella verdaderamente libre), ejercicio de libertad política (o de participación en la vida pública) y cuyas características definitorias ideales son unanimidad y homogeneidad, recurriendo a un ejercicio absoluto (sin vínculos jurídicos) del poder soberano, con sus graves implicaciones. El gran problema de los procesos reales, orientados a la realización de la voluntad general, reside exactamente en que la definición por principio (normativa, abstracta), por atractiva que pueda ser, no asegura por sí misma ni la viabilidad ni la correcta realización (en cada posible contexto diferente) de dicha voluntad general (afirmada por el principio). Más bien, el proceso de realización originado en pos del ideal deja claramente desprotegida la ejecución práctica del modelo del imperio de la voluntad general.

Igualmente en Schmitt, aunque dos siglos después, se encuentra dicho nudo problemático representado en su caso por la expre-

45. En J.-J. Rousseau "Acto de soberanía es una convención de cuerpo con cada uno de sus miembros". Y apunta al tema de "hasta dónde se extiendan los derechos respectivos del cuerpo soberano y de los ciudadanos, significa preguntar hasta qué punto éstos puedan obligarse hacia sí mismos, cada uno hacia todos, y todos hacia cada uno". Al respecto Rousseau señala que "el poder soberano no puede rebasar los límites de las convenciones generales", para hacer que los ciudadanos no obedezcan más que a su propia voluntad; J.-J. Rousseau, *op. cit.*, II.IV. De otra forma, por definición deja de ser *voluntad general*.

sión de una voluntad del pueblo en el escenario de la lucha política entre posiciones excluyentes (hostiles), en el interior o el exterior, y por la soberanía sin vinculaciones que supuestamente por ser tal, absoluta o no sometida a vínculos jurídicos, garantizaría la decisión eficaz para realizar la voluntad de la unidad política. Para preservar la voluntad de la unidad política de un pueblo, le interesa desarrollar los conceptos de la identidad, homogeneidad de la comunidad (o de sus integrantes), caracterizada por la igualdad sustancial, la identificación con el líder o jefe del ejecutivo, la aclamación (en una lectura sesgada de la afirmación de Rousseau acerca de cómo el cuerpo soberano sólo puede actuar cuando el pueblo está reunido),⁴⁶ la legitimidad del poder político como decisión unitaria pero —en su teoría— atribuida a un Poder Ejecutivo o presidencial fuerte. La modalidad schmittiana para expresar la unidad política y la voluntad del Estado en la democracia plebiscitaria y presidencialista recurre explícitamente al poder personalista de la dictadura como realización —en su opinión— no contradictoria de la democracia y su principio de igualdad, en particular como modalidad para hacer posible y expresar la voluntad de la unidad política recurriendo a la decisión de una única persona. Distanciándose en esto de la visión roussoniana de un poder impersonal y abstracto de las leyes, conviene tener presente que la dictadura comisaria de Schmitt tiene como objetivo contrarrestar la embestida del poder constituyente (individualizado en la voluntad general del filósofo ginebrino) que identifica en la dictadura del proletariado, promovida con gran fuerza política, estratégica e ideológica por el comunismo. En la democracia plebiscitaria del jurista de Plettenberg se refleja la misma idea presente en Rousseau de la primacía de los deberes sobre los derechos y la ley, la presencia de una soberanía como decisión sin límites en los casos extremos de la excepción, y la voluntad del

46. *Ibid.*, III.XII.

pueblo soberano como expresión unipersonal de identidades colectivas homogéneas. Esta respuesta al problema señalado de la formación y expresión de la voluntad colectiva muestra una concepción netamente autoritaria de la política democrática, en comparación con Rousseau (quien reconoce en principio la supremacía de la ley sobre los hombres).

Lo anterior plantea en Schmitt la cuestión problemática de un poder absoluto, personal y arbitrario del dictador democrático, por su naturaleza o características tendiente a perpetuarse en el poder, ya que su labor nunca será acabada o completada. Tal poder monocrático y autoritario, encargado de conducir las modalidades y los procesos de formación de la voluntad colectiva, recurre a mecanismos de tipo plebiscitario antiparlamentarista para forjar el consenso, que tienen como objetivo la identificación de las masas con el líder. Mediante tales instrumentos, las masas pretendidamente se vuelven “pueblo” con una sola voz, y la distancia entre gobernante y gobernados se ve anulada. Al mismo tiempo, el líder, fortalecido por tal identificación, puede lograr exitosamente según Schmitt la defensa de aquella decisión de la voluntad del pueblo que se muestra en la ley fundamental o constitución (claramente, tampoco en Schmitt ésta limita la extensión del poder ni garantiza de derechos). Pero esta imagen de unidad arroja un poder soberano que, por más eficaz que resultara y si bien disfrutara de legitimidad (por el consenso de las masas) es declaradamente un poder antiliberal, antipluralista y antiminoritario; en suma, antidemocrático. El apoyo popular por sí solo, aunque amplio, indica un poder legítimo (de cualquier tipo), pero no es indicador de una democracia.

Ciertamente al acercarse a las concepciones respectivas de democracia a la vez cabe recordar que la de Rousseau, a diferencia de la de Schmitt, también contempla la vigilancia de la asamblea sobre gobierno para evitar continuamente el abuso, y la informa-

ción suficiente de los ciudadanos para la deliberación en la Asamblea,⁴⁷ o el derecho de votar en todo ejercicio o acto de soberanía de la voluntad general;⁴⁸ como asimismo considera la necesidad de una religión civil laica con sentimientos de socialidad⁴⁹ y la educación o cultura en contra de la manipulación y la ignorancia (junto con la igualdad social). Esto es, toma en cuenta ciertas condiciones necesarias, orientadas a hacer posible la voluntad general como voluntad común, y que ayuden a preservarla lo más durablemente posible. Incluso en Schmitt cabe señalar que el objetivo de la dictadura comisaria es por definición el de restablecer el orden constitucional alterado, y hay que recordar la importancia del carácter general de las leyes que el autor reivindica para el ejercicio del poder en contra del uso político de la mayoría legal en turno. Pero, pese a la presencia de tales especificaciones en cada autor, es importante subrayar cómo son precisamente las características bajo las cuales se propone el ejercicio del poder soberano, esto es, las condiciones prácticas que consideran los autores para el ejercicio de la soberanía absoluta y que marcan las graves limitaciones de su concepción de la democracia al dejar abierto el camino para un poder antidemocrático de parte de la soberanía ilimitada.

Ambos autores reafirman, desde sus respectivas épocas, en las concepciones de la voluntad general y soberanía del pueblo el principio de soberanía absoluta enunciado por Hobbes, bajo el cual el poder supremo (inalienable e indivisible) no podía vincularse legalmente so pena de no ser soberano y para ejercer el inagotable

47. *Ibid.*, II.III.

48. En todo acto de soberanía -dice Rousseau- está presente el derecho a votar, que nada puede quitar a los ciudadanos (y opinar, proponer, distinguir, discutir), y que el gobierno por su parte tiene siempre mucho cuidado de dejar sólo a sus miembros; *ibid.*, IV.I.

49. *Ibid.*, II.VII y IV.VIII.

derecho de cambiar la ley. En Rousseau el absolutismo hobbesiano pensado para el estado democrático o legítimo mantiene en su concepción normativista de la soberanía las características de ser un poder ejercido siempre mediante la ley general, sin caer en el abuso y respetando la frontera (si bien mínima) con respecto a la esfera privada de la sociedad⁵⁰ (el *foro interno*, la libertad interior o de creencia de los individuos). Pero, no obstante tal definición conceptual, el poder sin control creado del derecho motivó después de la experiencia revolucionaria a principios del XIX la sentencia de Tocqueville acerca del despotismo de las democracias al preguntarse por cuál carácter asumiría la servidumbre a la sombra de la soberanía del pueblo.⁵¹ Ya en Schmitt, la concepción personalista de soberanía y su realización en el marco del Estado total y de la dictadura democrática transforman dicho carácter absoluto de la soberanía en el de poder totalitario,⁵² ligado al sujeto de la decisión por encima de las normas y de la participación autónoma del pueblo.

AUSENCIA DE LÍMITES, EVIDENCIA DE LIMITACIONES

Los contenidos centrales hasta ahora presentados, que conforman los problemas de la soberanía en la concepción de democracia de los dos pensadores, muestran en primer lugar las implicaciones propias de propuestas teóricas y políticas que parten del principio de la igualdad entendida como igualdad sustancial u homogeneidad, y en las que se muestra innegable el peso determinante de la concepción organicista de la sociedad, que la define colectivamente en tanto comunidad (en oposición a la concepción de asociación de indivi-

50. Por ello las tres formas de gobierno (y no sólo la monarquía) pueden ser absolutas y seguir siendo legítimas.

51. D. Quaglioni, *op. cit.*, notas 39 y 40 del capítulo final.

52. Oportuno tener presente la distinción entre absolutismo y totalitarismo; P. Schiera, en Bobbio-Matteucci, 1988.

duos en la afirmación de sus derechos)⁵³ y promueve la correlativa primacía del ámbito político sobre la sociedad⁵⁴ y el ámbito de las libertades privadas. En segundo lugar, teorías que están orientadas a buscar, por una parte, la realización de la voluntad (su formación y expresión) del pueblo mediante un poder soberano al que se quiere sin límites jurídicos. En particular, al respecto resulta determinante el predominio de un poder soberano absoluto y permanente de la asamblea general identificado con el poder supremo legislativo en Rousseau; en Schmitt, es la soberanía personal de un Poder Ejecutivo presidencialista (entonces, un poder constituido –no constituyente–) pero dotado de prerrogativas meta-jurídicas y situado por encima del legislativo. La ausencia de límites jurídicos e institucionales a la voluntad soberana, y la correlativa falta de garantía de los derechos individuales de los ciudadanos son limitaciones contundentes igualmente presentes en sus respectivas concepciones de democracia. Tercero, son teorías que tienen la finalidad de afirmar la unidad política de una colectividad pretendidamente homogénea e indivisa, en la cual no tienen cabida –por lo anterior– la heterogeneidad y el pluralismo políticos (ya que no se valora la libertad individual con sus prácticas) en los órganos fundamentales de la democracia; además, la voluntad soberana posee una supremacía ilimitada sobre la libertad individual.

53. El iusnaturalismo de Rousseau concibe el contrato social como acuerdo que, sin embargo, desde su interpretación republicana, conduce a una alienación total de derechos de los individuos a la colectividad: los hombres serán (verdaderamente) libres en virtud de su pertenencia a la comunidad. Schmitt pone de relieve “la perfecta incoherencia” de Rousseau al recurrir en la formulación del *Contrato social* a una “fachada liberal: se trata de fundar la naturaleza jurídica del Estado en un libre contrato. Pero [...] resulta que el verdadero Estado existe solamente ahí donde el pueblo es a tal punto homogéneo que prácticamente reina la unanimidad”; C. Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, op. cit., intr. de 1926.

54. N. Bobbio, “Organicismo e individualismo: una antítesis”, en *Configuraciones*, núm. 22, enero-marzo de 2007, pp. 5-14.

Ahora bien, a partir de dichos elementos (de igualdad, soberanía y unidad política) no es entonces sorprendente que las dos teorías políticas también coincidan en un cuarto aspecto. Se trata de otro género importante de sus argumentos concerniente a la concepción de la democracia: aquellos que indican en qué modo toman forma, en el marco de una comunidad orgánicamente entendida, tales ideas de voluntad general y soberanía absoluta del pueblo, esto es, su opinión de la representación política, institución expresiva de intereses diversos en condiciones libres e iguales. Veamos.

En Rousseau, la representación no es siquiera concebible, pues la “Soberanía consiste esencialmente en la voluntad general y ésta no se representa”.⁵⁵ Los principios que, más bien, fundamentan la modalidad directa, permanente y absoluta del ejercicio de la voluntad general soberana, que no debía delegar el poder normativo, inspiraron (pese a los ideales de Rousseau) la experiencia revolucionaria francesa de unos lustros después (defendida por personalidades como Sieyès) en gobiernos contrarios a la representación política (pero que terminaron provocando la inestabilidad del proceso de decisión política y resultados despóticos en nombre de la soberanía del pueblo).⁵⁶ En cambio Schmitt afirma la *Repräsentation* o forma política, noción de una representación simbólica (personificada) de la unidad política, que opone acérrimamente en su polémica a la *Vertretung* o representación parlamentaria, indirecta y pluralista. Esta última expresa la voluntad de los ciudadanos mediante intermediaciones formal-procedimentales, implica la delegación de

55. J.-J. Rousseau, *op. cit.*, III.XV.

56. En contra de los llamados *despotismo del pueblo* y *tiranía de la mayoría* de los gobiernos jacobinos, el mismo Sieyès (en un segundo momento) junto con pensadores como Constant y Tocqueville en Francia, o Burke y Kant (respectivamente en Inglaterra y en Alemania), opondrán la necesidad de reelaborar el concepto de soberanía popular en el marco de una concepción constitucionalista. Cfr. sobre el tema M. Fioravanti, *op. cit.*, pp. 115-132.

la voluntad popular en unos representantes electos, sustitutos de los ciudadanos (promotores de intereses particulares), y la participación en la decisión en formas indirectas. De este modo, por una parte, se introduciría una fractura entre gobernantes y gobernados (distinción y división, en vez de identidad y unificación) y se impide o se falsea la expresión de la voluntad del pueblo como unidad política (homogénea). Por otra parte, causaría por su dinámica parlamentaria el vaciamiento de la forma política o —precisamente— la *Repräsentation* de la democracia, representación de la voluntad del pueblo (como un todo) o la unidad política. Ruptura y fragmentación, entonces, son el producto de la participación indirecta parlamentaria, en lugar de aquella representación del principio unificante de la identidad (basada en el presupuesto de la homogeneidad).

Pero la voluntad del pueblo como unidad política, ya no representable eficaz y legítimamente a través de la democracia parlamentaria, asume la forma política particular en la que la voluntad popular se afirma reemplazando las intermediaciones parlamentarias (elecciones, partidos, derechos, garantías) por la vía de la *aclamatio* del líder y de sus decisiones, aprobando o rechazando la multitud reunida como comunidad.

En ambos pensadores entonces, si bien con razones distintas, es oportuno subrayar que la representación de los intereses y los derechos de los ciudadanos y partes sociales, con sus mecanismos, instituciones, reglas, son canceladas de la realidad política para asegurar la afirmación incuestionable (soberana) de la auténtica voluntad general o de la comunidad política, homogénea y unitaria. Con la negación de la representación institucionalizada del pluralismo social y político (junto con las nociones de igualdad, soberanía y unidad política), se sella la estrategia argumentativa de los dos pensadores para elaborar elementos de una concepción de la república o democracia que desplace la heterogeneidad, el individualismo y el particularismo en la expresión de la unidad política. En efecto, el

rechazo de la representación indirecta y plural parlamentaria conduce nada menos que a la eliminación de las estructuras normativas e institucionales de garantía que la hacen posible, así como de determinadas condiciones democráticas necesarias para asegurar el ejercicio plural de la soberanía de todos, entendida como “soberanía de todos y cada uno de los ciudadanos” (y no abstracta soberanía de la nación o del pueblo o del Estado-persona). De manera que los contenidos teóricos se reflejan con resultados negativos en las prácticas democráticas, normas e instituciones que se construyan.

Lo anterior evidencia, en el tipo de modalidad propuesta por Rousseau y Schmitt para realizar la voluntad general o del pueblo mediante el ejercicio soberano, la presencia de una concepción monista de la democracia (basada en un principio unitario y homogéneo), así como de una realidad antipluralista en sus procesos de formación y expresión de la voluntad política de la sociedad. Tal concepción monista no puede promover establemente los contenidos de igualdad y libertad, de los derechos fundamentales de las personas y ciudadanos (propios de un Estado social y democrático de derecho), que son irrenunciables en la moderna democracia para la participación activa del pueblo y para expresar la voluntad colectiva precisamente mediante el ejercicio del poder supremo. La democracia constitucional necesita más bien estar fortalecida por su carácter político, formal, representativo y pluralista, para que las instituciones y normas establezcan cursos así como diques capaces de hacer viable la distribución del poder y la formación de la voluntad colectiva plural, a partir del ejercicio de los derechos civiles, sociales y políticos indispensables para la libre participación democrática, por un lado. Por el otro, cursos y diques capaces de impedir que la democracia y su soberanía popular se llegue a vaciar de contenido o, incluso, se convierta en su contrario debido a la promoción de una concepción de la soberanía (absoluta, totalitaria o extrajurídica) que encantando con la evocación de un (imaginario) pueblo

monolítico (o reconducible a la única voluntad del líder) pretenda realizar la democracia sin las debidas garantías normativas e institucionales, para la libre participación política de los ciudadanos en el ejercicio la soberanía entendida, hoy, como ejercicio pleno de sus derechos fundamentales individuales.

BIBLIOGRAFÍA

- Attili, Antonella y Luis Salazar Carrión, *Más allá de la transición. Los cambios políticos en México 1977-2008*, México, Miguel Ángel Porrúa/UAM-Iztapalapa, 2010.
- Bobbio, Norberto, "Organicismo e individualismo: una antítesis", en *Configuraciones*, núm. 22, enero-marzo de 2007, pp. 5-14.
- _____, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, FCE, 1987.
- _____, *Liberalismo y democracia*, México, FCE, 1989.
- _____, y Nicola Matteucci, *Diccionario de política*, México, Siglo XXI, 1988.
- Boétie, Étienne de la, *Discurso de la servidumbre voluntaria o el contra uno*, Madrid, Tecnos, 1986.
- Bovero, Michelangelo, *¿Elecciones sin democracia? ¿Democracia sin elecciones? Sobre las formas de la participación política*, conferencia presentada en la UAM-Iztapalapa, en el marco del ciclo de conferencias "Retos y desafíos de la democracia", 2011.
- _____, *Una gramática de la democracia. Contra el gobierno de los peores*, Madrid, Trotta, 2002.
- Calvino, Italo, *Perché leggere i classici*, Torino, Einaudi, 2001.
- Costa, Pietro, "Derechos y democracia", en *Andamios*, vol. 9, núm. 18, enero-abril de 2012, pp. 163-216.
- Crouch, Colin, *Posdemocrazia*, Bari, Laterza, 2003.
- Derathé, Robert, "Del Contratto sociale", *Saggio introduttivo a Rousseau J.J.*, 1994 [1962].
- Fassó, Guido, *Storia della filosofia del diritto*, Bari, Laterza, 2001.
- Ferrajoli, Luigi, "El principio de igualdad y la diferencia de género", en Juan Antonio Cruz y Rodolfo Vázquez (coords.), *Debates constitucionales sobre derechos humanos de las mujeres*, México, Fontamara/scjN, 2009.
- _____, "La soberanía en el mundo moderno", en *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Madrid, Trotta, 2002.
- Fioravanti, Maurizio, *Constitución. De la antigüedad a nuestros días*, Madrid, Trotta, 2001.

- Fisichella, Domenico, *Alla ricerca della sovranità. Sicurezza e libertà in T. Hobbes*, Roma, Carocci, 2008.
- Meny Yves y Yves Surel, *Populismo e democrazia*, Bologna, Il Mulino, 2004.
- Pereyra, Carlos, *Sobre la democracia*, México, Cal y Arena, 1990.
- Quagliani, Domenico, *La sovranità*, Bari, Laterza, 2004.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, México, Porrúa, 1974.
- _____, *Il contratto sociale*, Torino, Einaudi, 1994.
- Salazar Carrión, Luis (coord.), *Democracia o posdemocracia. Problemas de la representación política contemporánea*, México, Fontamara, 2014.
- _____, “Individualismo, teoría y política”, en *Sociológica*, año 5 núm. 14 (septiembre-diciembre de 1990).
- _____, “El Estado y las precondiciones de la democracia”, en *Configuraciones*, núms. 10-11, 2002-2003, pp. 78-84.
- _____, “La calidad de las democracias. ¿Presidencialismo o parlamentarismo?”, en *Andamios*, vol. 9, núm. 18, enero-abril de 2012, pp. 11-34.
- Salvadori, Massimo, “Estados y democracia en la era de la globalización”, en Salvadori *et al.*, *Un Estado para la democracia*, México, Miguel Ángel Porrúa/IETD, 1997.
- Serrano, Enrique, “Democracia y homogeneidad del pueblo”, en *Signos*, año 7, tomo 3, México, UAM-Iztapalapa, 1993, pp. 177-198.
- Silvestrini, Gabriella, *Alleradici del pensiero di Rosusseau*, Milano, Franco Angeli, 1993.
- _____, *Dirittonaturale e volontàgenerale*. Torino, Claudiana, 2010.
- Schmitt, Carl, *Sobre el parlamentarismo*, Madrid, Tecnos, 1990 [1923].
- _____, *Referendum e iniziativa popolare. Un contributo all'interpretazione della costituzione weimariana e dalla dottrina della democrazia diretta*, Milano, Giuffré, 2001 [1927].
- _____, “Hacia el Estado total”, en *Revista de Occidente*, núm. 32, abril-junio de 1931, pp. 140-156.
- Tuccari, Francesco (dir.), “Democrazia e acefalia e dispotismo postdemocratico”, en *Storia del pensiero político*, núm. 1, 2012, pp. 105-141.
- Volpe, Galvano della, *Rousseau y Marx*, Barcelona, Martínez, 1969.

ROUSSEAU Y LA IGUALDAD

MIRIAM M. S. DE MADUREIRA

Entre los filósofos políticos de la modernidad, Rousseau ha sido posiblemente el primero en atribuir a la igualdad un carácter normativo equiparable al de la libertad. Si Hobbes piensa la igualdad sólo desde el punto de vista descriptivo¹ y para Locke la libertad es claramente el parámetro normativo fundamental,² para Rousseau no habrá libertad sin igualdad: en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* la desigualdad aparece por primera vez como causa de la pérdida de la libertad natural generada por la civilización, y en su *Contrato social* la igualdad es condición necesaria para el establecimiento de la libertad civil, que sustituye a la natural.³

Pero ¿de qué igualdad habla Rousseau, y a qué se debe la importancia que le atribuye? La primera impresión que se podría tener a ese respecto es la que deriva de aquel pasaje, al inicio de la segunda parte del segundo *Discurso* —el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*— en el que la institución de la propiedad privada y de la desigualdad de riquezas aparece como causa de todos los vicios de la sociedad civil.⁴ La igualdad en Rousseau sería, entonces, sobre todo la que él mismo llama la *igualdad de riquezas*.

Sin embargo, un breve repaso de algunas de las obras de Rousseau será suficiente para hacernos notar que habla tanto de igualdad

1. T. Hobbes describe a los hombres como "más bien iguales que desiguales", sin que ello tenga una relevancia normativa. Cfr. T. Hobbes, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, FCE, 1980, p. 101.
2. Cfr. J. Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid, Alianza, 1990, p. 134.
3. J.-J. Rousseau, "Contrato social", en J.-J. Rousseau, *Escritos de combate*, Madrid, Alfaguara, 1974, p. 444.
4. J.-J. Rousseau, "Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres", en J.-J. Rousseau, *Escritos de combate*, Madrid, Alfaguara, 1974, p. 180.

como de desigualdad en sentidos muy distintos, no necesariamente asociados. Al lado de la desigualdad de riquezas que aparece en su segundo *Discurso*, Rousseau condena una forma de desigualdad que tiene que ver con la *distinción*: la “funesta desigualdad introducida por la distinción de los talentos y la degradación de las virtudes”⁵, por él asociada al “lujo”.⁶ E, inversamente, valora positivamente a formas de igualdad también distintas entre ellas, y no siempre claramente opuestas a las desigualdades anteriores: además de la gran “igualdad en los rangos y las fortunas, sin lo cual no puede subsistir mucho tiempo la igualdad en los derechos y la autoridad”,⁷ Rousseau elogia también a la igualdad “que la naturaleza estableció entre los hombres”,⁸ a la igualdad a la que “tiende” la voluntad general;⁹ al carácter de “equidad” que tendrán las “deliberaciones comunes”,¹⁰ a la “gran sencillez de costumbres”¹¹ y a la “simplicidad de los primeros tiempos”,¹² que encuentra sobre todo en los Estados pequeños, en los que la democracia como forma de gobierno es posible, a la que se podría también asociar a una forma de igualdad.¹³ Por otro lado, Rousseau condena por lo menos una forma de igualdad, en la que ve el “límite de la desigualdad” en la propia igualdad misma: la que resulta de que, al final de la decadencia de la sociedad civil descrita en el segundo *Discurso*, “todos los individuos vuelven a ser iguales, puesto que no son nada”.¹⁴

Ya esos distintos usos de los términos de igualdad y desigualdad hacen ver que no estaría por demás preguntarnos acerca de la

5. J.-J. Rousseau, “Discurso sobre las ciencias y las artes”, en J.-J. Rousseau, *Escritos de combate*, Madrid, Alfaguara, 1974, p. 27.

6. *Ibid.*, p. 23.

7. J.-J. Rousseau, “Contrato social”, *op. cit.*, p. 460.

8. J.-J. Rousseau, “Discurso sobre el origen...”, *op. cit.*, p. 129.

9. J.-J. Rousseau, “Contrato social”, *op. cit.*, p. 422.

10. *Ibid.*, p. 427.

11. *Ibid.*, p. 460.

12. J.-J. Rousseau, “Discurso sobre las ciencias...”, *op. cit.*, p. 23.

13. J.-J. Rousseau, “Contrato social”, *op. cit.*, p. 459.

14. J.-J. Rousseau, “Discurso sobre el origen...”, *op. cit.*, p. 207.

relación entre esas concepciones y del posible denominador común de todas ellas: ¿qué relación habría, por ejemplo, entre la “distinción de los talentos” y el establecimiento de la propiedad privada, o entre una igualdad de riquezas y la “equidad” de las “deliberaciones comunes”, o entre la “sencillez” y la “igualdad entre rangos y fortunas”? ¿Y qué aspecto de la igualdad sería el determinante –si es que habría uno que lo fuera– en la concepción normativa a partir de la cual Rousseau criticará a la desigualdad, y por qué?

Mi intención en este ensayo es mostrar, en primer lugar, que lo fundamental en la defensa que hace Rousseau de la igualdad en sus diferentes sentidos es una idea de independencia, a la que Rousseau no asocia, como tal vez fuera de esperarse, simplemente su concepción normativa de la libertad, sino también la de igualdad; el carácter normativo de la igualdad se debe para Rousseau a que la igualdad garantiza con certeza algo que describe como independencia. En lo que sigue haré una reconstrucción de esa relación entre la igualdad y la independencia sobre todo en sus dos *Discursos* y el *Contrato social*. En lo que respecta a la igualdad, aclararé en primer lugar la relación entre igualdad e independencia en el contexto de la descripción de Rousseau del estado de naturaleza y de su pérdida en la “civilización”, en el que esas dos nociones se vincularán a una idea de identidad (I). Después mostraré cómo su restablecimiento como “igualdad civil” en el *Contrato social* resulta en tres concepciones normativas de la igualdad, que pueden verse como sobrepuestas, las tres relacionadas de maneras distintas con la independencia, a saber: la igualdad a) como *igualdad sustantiva*, b) como *igualdad republicana* y c) como *igualdad liberal* (II). Finalmente explicitaré la manera en que esas nociones se relacionan con las desigualdades diagnosticadas por Rousseau en la sociedad moderna, en particular con la desigualdad de riquezas (III). Especialmente en la forma como Rousseau concebirá la *igualdad republicana* en su relación con la independencia residirá, en mi opinión, una posible contribución

de Rousseau a una defensa de la noción de igualdad –en su sentido amplio– como concepto normativo.

I

La relación entre la igualdad natural y la independencia se hará en el Rousseau de los *Discursos* en primer lugar a partir de una idea de *identidad*, cuya pérdida será caracterizada como el vivir “fuera de sí”¹⁵ del hombre civilizado, opuesto por Rousseau a un vivir “en sí mismo” del “salvaje”.¹⁶ A esa noción de identidad llegaremos mediante un regreso a las premisas implícitas en los argumentos con que Rousseau critica a la desigualdad, acorde al hecho de que la exposición de Rousseau es una proyección hacia atrás que pretende aclarar aquello que un hipotético estado natural *no* tiene de “civilizado”.

El punto de partida del desarrollo teórico de Rousseau es, como se sabe, la descripción que él hace en su primer *Discurso* –con el que gana el premio de la Academia de Dijon en 1750– de los efectos de “las ciencias y las artes” ilustradas sobre las costumbres de la sociedad su contemporánea. Tanto éste como su segundo *Discurso* –sobre “el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres”– exponen la historia que ha llevado a la humanidad desde sus “primeros tiempos”¹⁷ hacia la sociedad “civilizada” moderna como un proceso de decadencia, y parten de un contraste entre esta última y una pretendida situación de naturaleza anterior a ella (o, en el primer *Discurso*, sobre todo entre la sociedad moderna y algunas sociedades tomadas como modelo, como Esparta). Si el primer *Discurso* muestra que “el restablecimiento de las ciencias y las artes” al contrario de lo que suponían sus contemporáneos ilustrados *no* ha contribuido a “depurar las costumbres”, sino, por el contrario, a corromperlas,¹⁸ el segundo mostrará la institución de la

15. J.-J. Rousseau, “Discurso sobre el origen...”, *op. cit.*, p. 209.

16. *Idem.*

17. J.-J. Rousseau, “Discurso sobre las ciencias...”, *op. cit.*, p. 23.

18. *Ibid.*, pp. 9-10.

“sociedad civil” como el origen no sólo, como anuncia su título, de la desigualdad, sino también de una sociedad marcada por el vicio.¹⁹ En ambos *Discursos* la situación anterior aparecerá, por el contrario, como virtuosa, y en ambos, y no sólo en el segundo *Discurso*, el surgimiento de la desigualdad tendrá un papel central también como causa (y no sólo consecuencia) de la pérdida de la virtud y de la decadencia: como pregunta Rousseau ya en el primer *Discurso*, “¿De dónde nacen todos estos abusos, si no es de la funesta desigualdad introducida entre los hombres por la distinción de los talentos y la degradación de las virtudes?”.²⁰ Inversamente, el estado de naturaleza (o el contexto virtuoso en el que veía a repúblicas como Esparta) se asociará en los dos *Discursos* a la igualdad.

Si los abusos que caracterizan a la sociedad civil nacen de aquella “funesta desigualdad”, ¿de dónde nace la desigualdad misma? En primer lugar, la desigualdad, en el sentido que le interesa a Rousseau al contestar a la pregunta acerca del “origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres” (que va más allá de la distinción de los talentos mencionada en esa pregunta), surge no de la naturaleza, sino por “convención”.²¹ Rousseau asocia al estado de naturaleza del que trata en el segundo *Discurso* una igualdad que él llama “natural”: “la igualdad que la naturaleza estableció entre los hombres”.²² Esa “igualdad natural” no es absoluta: a ella ya corresponde cierta desigualdad, la desigualdad “natural o física”, “que consiste en la diferencia de edad, de salud, de las fuerzas del cuerpo y de las cualidades del espíritu o del alma”.²³ Pero la “desigualdad natural” no tendrá mayores consecuencias mientras no se sobreponga a ella la “desigualdad moral o política”: la desigualdad que consistirá en “distintos privilegios de que gozan unos

19. J.-J. Rousseau, “Discurso sobre el origen...”, *op. cit.*, p. 141.

20. J.-J. Rousseau, “Discurso sobre las ciencias...”, *op. cit.*, p. 27.

21. J.-J. Rousseau, “Discurso sobre el origen...”, *op. cit.*, p. 149.

22. *Ibid.*, p. 129.

23. *Ibid.*, p. 149.

en detrimento de otros, como el ser más ricos, más distinguidos, más poderosos, o incluso el disponer de autoridad sobre los demás”.²⁴

¿De dónde nace entonces la “desigualdad moral o política”? Lo primero en que se piensa al hablar del “origen de la desigualdad entre los hombres” en Rousseau es en el ya mencionado pasaje del segundo *Discurso* que describe la desigualdad como resultado de la institución de la propiedad privada: “El primero a quien, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir ‘Esto es mío’, y encontró personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil”.²⁵ Al instaurar la propiedad, el “verdadero fundador de la sociedad civil” instaure también, al excluir a los demás de su terreno recién cercado, la desigualdad en el sentido que le interesa a Rousseau: estableciendo la propiedad privada, genera una relación de desigualdad entre sí mismo y los demás, no poseedores de terreno, que redundará en la desigualdad *rico/pobre*; ésta será el origen de otras formas de desigualdad, incluso la que hay entre “fuerte y débil”.²⁶

Pero, para Rousseau, la idea misma de la propiedad (y por lo tanto la instauración de la sociedad civil y de la desigualdad) tiene una historia previa: según el autor, “dicha idea de propiedad [...] no se formó de repente en el espíritu humano”.²⁷ Anterior a la idea de propiedad fue según Rousseau la necesidad pedir la ayuda de un semejante:

Mientras los hombres [...] no se ocuparon más que en obras que podía hacer uno solo, y en artes que no requerían el concurso de varias manos, vivieron libres, sanos, buenos, y dichosos en la medida que su naturaleza lo consentía, y siguieron gozando de un trato mutuo independiente. Pero desde el momento en que un hombre hubo menester la ayuda de otro [...] la igualdad desapareció, se introdujo la propiedad, hízose necesario el

24. *Idem*.

25. *Ibid.*, p. 180.

26. *Ibid.*, p. 195.

27. *Ibid.*, p. 180.

trabajo y los inmensos bosques se transformaron en rientes campiñas que hubo que regar con el sudor de los hombres y en las que pronto se vio a la esclavitud y la miseria germinar y crecer con las mieses.²⁸

El orden de los acontecimientos como Rousseau lo expone en el segundo *Discurso* va, por lo tanto, de la necesidad de *ayuda* a la instauración de la propiedad y el consecuente establecimiento de la sociedad civil y de la desigualdad. *Por qué* súbitamente los hombres, que hasta ese entonces habrían vivido “libres, sanos, buenos, y dichosos”²⁹ habrían necesitado de ayuda mutua (y por qué antes no), es algo que Rousseau atribuye, de manera no siempre clara, a factores externos a su constitución original, como desastres naturales,³⁰ o la multiplicación del número de individuos.³¹ Éstos habrían contribuido también a desarrollar a la *perfectibilidad* que Rousseau ve como latente en los hombres en el estado de naturaleza,³² pero el hecho es que a partir de la necesidad de *ayuda* mutua se pierde para Rousseau justamente el “trato mutuo independiente” que los habría caracterizado hasta ahí.

En la pérdida de la independencia originaria es posible ver, así, el origen no sólo de la propiedad privada y de la sociedad civil, sino también de la desigualdad. De hecho, en el segundo *Discurso* Rousseau expone cómo a partir de ese momento se establecerán todas las desigualdades características de las sociedades modernas. Rousseau menciona “cuatro maneras de desigualdad” que se establecen con la sociedad civil:³³ la desigualdad entre *rico* y *pobre*; entre *poderoso* y *débil*; entre *amo* y *esclavo*, y, finalmente, “la desigualdad de crédito y de autoridad entre los individuos”³⁴ que se asocia a la “comparación”

28. *Ibid.*, p. 187.

29. *Idem.*

30. *Ibid.*, p. 184.

31. *Ibid.*, p. 162.

32. *Ibid.*, p. 179.

33. *Ibid.*, p. 204.

34. *Ibid.*, pp. 203-204.

constante entre ellos³⁵ y a la “estimación pública”.³⁶ Esta última es la forma de desigualdad que surge con el “restablecimiento de las ciencias y las artes” que Rousseau analizaba ya en el primer *Discurso*, y que corresponde a la dependencia de la “opinión” ajena, “ese afán por hacer que se hable de uno, ese frenesí por distinguirnos que a casi todos nos tiene fuera de nosotros mismos”,³⁷ algo que viene para Rousseau con el “lujo”.

Cada una de esas formas de desigualdad se asociará a su vez a distintas formas de dependencia. Y aquí es necesario hacer una aclaración: por un lado, es evidente el carácter de *desigualdad* propiamente dicha que las relaciones establecen, y el hecho de que se trata en cada caso de una dependencia *de un lado de la relación frente al otro*: sobre todo las desigualdades rico/pobre, poderoso/débil y amo/esclavo, pero también la desigualdad entre individuos con mayor o menor “estimación” o “crédito” se funda sobre una asimetría.

Sin embargo, Rousseau ve en esas relaciones además un aspecto de dependencia que va más allá de la asimetría y que podríamos ver aquí como otro sentido de la noción de *independencia/dependencia*. El hecho mismo de la existencia de esas relaciones de desigualdad (o, de hecho, de cualquier relación) es para Rousseau ya efecto de una dependencia de otro tipo: la dependencia *recíproca* que se ha generado como resultado de la necesidad de ayuda mutua y, así, de la vida en sociedad misma. Esto queda claro, por ejemplo, en el hecho de que Rousseau no tiene dudas de que en la relación amo/esclavo la dependencia no se limita a la debida a la asimetría del esclavo frente al señor, sino que esa dependencia existe también del señor frente al esclavo:

Con el establecimiento de la sociedad civil, de libre e independiente que antes era el hombre, he ahí que un sinfín de necesidades nuevas le pone a merced y en dependencia, por así decirlo, de la naturaleza entera, y sobre

35. *Ibid.*, p. 205.

36. *Ibid.*, p. 185.

37. *Ibid.*, p. 205.

todo de sus semejantes, de los que se hace esclavo en un cierto sentido, aun cuando llegue a ser su señor; rico, necesita de sus servicios; pobre, precisa de sus auxilios.³⁸

La dependencia en este caso es efecto no de la asimetría, sino de la distinción misma en el sentido de *diferenciación*. Y eso tanto es verdad que la primera forma de desigualdad que Rousseau apunta como resultante de la necesidad de ayuda mutua no implica necesariamente una asimetría (por lo menos en su descripción aquí): ésta es el establecimiento de “la primera diferencia en la manera de vivir de los dos sexos, que hasta ese momento sólo habían tenido una”.³⁹ Es evidente que aquí se trata de una forma de *diferenciación* efecto de los inicios de la socialización incipiente del hombre “salvaje” (a la que más tarde en la teoría social moderna se asociaría la división de trabajo), y así de una forma de desigualdad *anterior* al establecimiento de la propiedad privada y de las desigualdades propiamente dichas. Y ello lo afirma Rousseau explícitamente: “sólo la mutua dependencia de los hombres y de las necesidades recíprocas que los unen crea los lazos de servidumbre”.⁴⁰

De aquí podemos regresar al “trato mutuo independiente” que Rousseau afirmaba existir en el estado de naturaleza y a la concepción de la igualdad natural resultante. Me parece que a partir de la descripción de las formas de dependencia que Rousseau relaciona con la desigualdad podemos entender a la igualdad natural como vinculada a la independencia en un doble sentido: en el sentido de que la igualdad de que parte Rousseau excluye la posibilidad de relaciones de *desigualdad* propiamente dicha —es decir, basadas en una asimetría como dependencia de un lado frente al otro de la relación—, y en el sentido de que la igualdad natural excluye la posibilidad de relaciones *en general*, al excluir no sólo la *desigualdad* sino también la *diferencia*, lo que significa, en tér-

38. *Ibid.*, pp. 190-191.

39. *Ibid.*, p. 184.

40. *Ibid.*, p. 178.

minos de Rousseau, la *distinción*. Aquí se podrá notar en qué medida la igualdad natural de Rousseau parte, por tanto, de una idea de *identidad*.

¿Qué era el “trato mutuo independiente” que caracterizaba al estado de naturaleza? La independencia del hombre salvaje tenía que ver para Rousseau en primer lugar con su aislamiento. Legítimo representante del contractualismo moderno, Rousseau tiene del hombre una concepción claramente atomística, y considera la sociabilidad, la que Aristóteles (a quien dedica el epígrafe de su ensayo) veía como natural, justamente como la perversión de su naturaleza. Describe la vida del “salvaje” como “sencilla, uniforme y solitaria”,⁴¹ basada en un “amor a sí mismo”⁴² limitado, moderado por la “piedad natural”,⁴³ y prescindiendo, para orientarse en el mundo, de la “reflexión”, que también describe como “un estado contra natura”.⁴⁴ Además de “libres, sanos, buenos, y dichosos”, los “salvajes” son para Rousseau independientes en primer lugar por prescindir no sólo de la ayuda de sus semejantes, sino, más todavía que ello, por vivir, por lo menos en el principio, aislados de ellos, “dispersos”⁴⁵ y aproximándose los unos de los otros sólo esporádicamente, sin establecer relaciones durables de ningún tipo.⁴⁶ Ese aislamiento se puede entender como independencia tanto en el sentido de que el “salvaje” no establecía relaciones *de dependencia* en sentido estricto con nadie, como también en el sentido más amplio de que no establecía relaciones *de ningún tipo*.

Es ese doble sentido de la independencia de los “salvajes” el que se reflejará en la forma en que habrá que entender la igualdad natural para Rousseau. A partir de la exposición tanto del primero como del segundo *Discurso*, podemos caracterizar a la igualdad natural a través de los dos aspectos centrales ya presentes en su descripción de las formas

41. *Ibid.*, p. 156.

42. *Ibid.*, p. 173.

43. *Ibid.*, p. 172.

44. *Ibid.*, p. 156.

45. *Ibid.*, p. 153.

46. *Ibid.*, p. 182.

de desigualdad de la “civilización”: por un lado, la *igualdad natural* es la ausencia de los “privilegios” asociados a riqueza, poder, dominación y “estimación”. Aquí podríamos hablar de igualdad en el sentido estricto del concepto *relacional* de igualdad, es decir, como ausencia de la *desigualdad* en relaciones asimétricas en los sentidos que Rousseau menciona: en la distinción rico/pobre, poderoso/débil, amo/esclavo y también de mayor/menor “estimación”.

Por otro lado, la igualdad natural se asocia a la “sencillez” de las costumbres o a la “simplicidad de los primeros tiempos”⁴⁷ asociada a la “virtud”, la que Rousseau entiende como ausencia de diferenciación interna y por lo tanto homogeneidad. Así, la concepción de la *igualdad* que tendrá Rousseau en vista al hablar de igualdad natural será, incluso antes de ser la de la igualdad relacional que impide el establecimiento de relaciones asimétricas, la igualdad como *identidad*, en la que la independencia resulta de la ausencia de relaciones: la igualdad consigo mismo que se puede ver como la autarquía del hombre “salvaje”, en su “vivir en sí mismo”, sin depender del otro de manera ni asimétrica, ni recíproca, a la que se podría asociar una noción de autenticidad.

Así, el problema de Rousseau no es sólo el de la desigualdad como dominación asimétrica, sino el hecho de que todos los hombres modernos se encuentran –para usar un término del *Contrato social*– recíprocamente “encadenados” los unos a los otros. La experiencia de la pérdida de la “independencia primitiva”⁴⁸ resultante de esa *identidad* consigo mismo que él describe es posiblemente la primera imagen de lo que se llamará después la alienación moderna: “Tal es, en efecto, la verdadera causa de todas esas diferencias: El salvaje vive en sí mismo; el hombre sociable, siempre fuera de sí, no sabe vivir más que en la opinión de los demás, y sólo del juicio ajeno, por así decirlo, extrae el sentimiento de su propia existencia”.⁴⁹

47. J.-J. Rousseau, “Discurso sobre las ciencias...”, *op. cit.*, p. 23.

48. J.-J. Rousseau, “Contrato social...”, *op. cit.*, p. 406.

49. J.-J. Rousseau, “Discurso sobre el origen...”, *op. cit.*, p. 209.

En lo que respecta a la cuestión del origen de la desigualdad, la pérdida de la identidad originaria y la dependencia recíproca resultante estarán para Rousseau en el origen de todas las desigualdades futuras.

II

Frente a las formas de desigualdad surgidas con la socialización del hombre, y desarrolladas en la sociedad civil, Rousseau presentará en el *Contrato social* —siguiendo su distinción entre los hombres y las leyes al inicio de la obra—⁵⁰ ya no a la sociedad moderna “como es”, sino como “puede ser”. A ésta corresponderá restablecer la libertad y la igualdad perdidas con la sociedad moderna, según la exposición de los dos *Discursos*, pero ya no como libertad e igualdad *naturales*, sino en sus formas civiles o políticas.

El problema de Rousseau en el *Contrato social* no es fundamentalmente, sin embargo, el de la igualdad, sino el de la libertad. Como ya lo hacía con respecto a la “desigualdad moral o política” discutida en sus dos *Discursos*, Rousseau tiene claro también en esta obra que la pérdida de la libertad natural que resulta del establecimiento del orden social se funda no en la naturaleza, sino en convenciones.⁵¹ Pero en el *Contrato social* el autor ya no describe simplemente su pérdida, sino busca, en las “leyes tal como pueden ser”,⁵² la forma como se podría justificar legítimamente la sustitución de la libertad natural por la libertad civil: su objetivo es ahora, como indica, el intento de resolver la cuestión de qué podría legitimar el cambio del hombre, nacido libre, a una situación en la que “en todas partes se encuentra encadenado”.⁵³ Si “[r]enunciar a la libertad es renunciar a la cualidad de hombre”,⁵⁴ habrá que: “Encon-

50. Cfr. el inicio del Libro I del “Contrato social”, *op. cit.*, p. 401: “Quiero ver si en el orden civil puede existir alguna regla de administración legítima y segura tomando a los hombres tal como son y las leyes tal como pueden ser”.

51. *Ibid.*, p. 402.

52. *Ibid.*, p. 401.

53. *Ibid.*, p. 402.

54. *Ibid.*, p. 406.

trar una forma de asociación que defienda y proteja de 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”.⁵⁵

Y la solución a ese problema será justamente remontar a una hipotética convención primera, que Rousseau encontrará, como los demás contractualistas, sus contemporáneos, precisamente en la idea de contrato social, entendido como el (hipotético) acto de asociación que constituye la sociedad civil.

Fundamental en la concepción de Rousseau del contrato social será el hecho de que el acto de asociación, entendido como un acto recíproco de cada individuo con cada uno de los demás, no delega el poder soberano a un tercero (como en Hobbes),⁵⁶ o a una mayoría (como en Locke),⁵⁷ sino que constituye al pueblo mismo, visto en su papel *activo* de *ciudadano*, como el *soberano*: se produce “inmediatamente, en lugar de la persona particular de cada contratante [y de su simple suma], un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea”.⁵⁸ Éste actuará como un “Yo común”, sin que, sin embargo, los particulares se disuelvan completamente en el todo. En la concepción de Rousseau, se mantendrán siempre dos perspectivas superpuestas: la de la *voluntad general*, expresión de la voluntad del yo común soberano *ciudadano*, y la de la *voluntad de todos*, la voluntad de cada uno de los particulares reunidos, pero como *súbditos* en tanto que suma de sus voluntades individuales. Aunque Rousseau atribuirá a la voluntad del todo reunido (la *voluntad general*) precedencia frente a las voluntades particulares (la *voluntad de todos*), no considerando necesario (al contrario de Locke) dejarles a los particulares garantías

55. *Ibid.*, p. 410.

56. Cfr. T. Hobbes, *op. cit.*, p. 140.

57. Cfr. J. Locke, *op. cit.*, p. 112.

58. J.-J. Rousseau, “Contrato social”, *op. cit.*, p. 411.

frente al todo,⁵⁹ ello será expresión de su convicción de que “es imposible que el cuerpo quiera lesionar a sus miembros”,⁶⁰ ya que el *soberano* y los *súbditos* se constituyen de los mismos individuos vistos desde diferentes perspectivas; la *voluntad general* en su concepción consistirá, así, en la *voluntad de todos* en tanto que ciudadanos, con lo que sobrepondrán a sus propias voluntades particulares el “bien común”⁶¹ en beneficio de la sociedad por ellos constituida.

Ahora bien, al establecimiento de la libertad civil mediante el contrato social corresponderá también el establecimiento de la igualdad equivalente. La importancia de la igualdad aparece aquí en dos momentos: por un lado, en el procedimiento de asociación y, por otro, en su resultado.

La igualdad tiene un papel en el acto mismo de constitución del contrato en la medida en que la “enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad”⁶² con la que Rousseau describe el contrato presupone, ya en el acto mismo, la igualdad entre todos sus contratantes; sin esa presuposición, que equivale al hecho de que las partes contratan como iguales, no sería esperable un resultado posterior equitativo. Así, el contrato parte ya de una condición de igualdad: “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”.⁶³ Por otro lado, después de establecido, el contrato social tiene como resultado una sociedad para la cual la igualdad será un aspecto fundamental, superando incluso a la desigualdad natural: Rousseau concluye el libro I del *Contrato social* con la afirmación de que “el pacto fundamental”, “lejos de destruir la igualdad natural”, la “sus-

59. *Ibid.*, p. 413.

60. *Idem.*

61. *Ibid.*, p. 421.

62. *Ibid.*, p. 411.

63. *Idem.*

tituye por una igualdad moral y legítima lo que la naturaleza pudo poner de desigualdad física entre los hombres”, los cuales “aun siendo desiguales en fuerza o en talento, se hacen todos iguales por convención y en derecho”.⁶⁴

Ahora bien, si queremos entender los diferentes sentidos con que la igualdad aparece en Rousseau, habría que ver esa concepción más de cerca. ¿Qué igualdad será esa que se establece con el contrato? Propongo en lo que sigue distinguir en el *Contrato social* tres concepciones normativas de la igualdad, que pueden verse como la respuesta que ofrece Rousseau a la pérdida de la igualdad natural en el doble sentido de la noción de independencia que describimos en lo anterior. Esas tres concepciones normativas de igualdad aparecen superpuestas, y se asocian a las dos formas de entender la dependencia (y la independencia) que aparecían en el diagnóstico que hace Rousseau de la desigualdad moderna: mientras la primera concepción de la igualdad se contrapone a la *distinción* —es decir, a la diferenciación moderna como pérdida de la identidad asociada a la *dependencia recíproca*—, las dos subsecuentes se opondrán, de maneras distintas, a la desigualdad propiamente dicha, es decir, como asimetría asociada a la *dependencia* de un lado frente a otro de una relación.

a) La *primera* concepción normativa de la igualdad en el *Contrato social* es aquella que puede reconocerse en la igualdad como la homogeneidad que crea el “Yo común”⁶⁵ de la sociedad generada por la voluntad general, visto este “Yo común” desde el punto de vista de la creación de una comunidad a través del contrato. Esa concepción de la igualdad puede verse como una concepción de igualdad *sustantiva*, en el sentido de que corresponde a la igualdad como *identidad* en la comunidad, cuyo establecimiento puede mirarse como algo cercano a una transustanciación, que ocurre “inmediatamente”,⁶⁶ de los indi-

64. *Ibid.*, pp. 417-418.

65. *Ibid.*, p. 411.

66. *Idem.*

viduos reunidos en el “Yo común”. Ella es el motivo para “prevenir la desigualdad de las sociedades parciales”,⁶⁷ ya que éstas podrían generar diferenciaciones internas en la comunidad, y es ésta la razón por que “el Estado carece de cohesión” cuando es grande, pues tal diferenciación no se puede prevenir.⁶⁸

En esa descripción ya se muestra de manera evidente que en la idea de la igualdad *sustantiva* se encuentra un alegato en favor de una igualdad previa a cualquier forma de diferenciación; por ello mismo se la puede entender como la primera respuesta a la *dependencia recíproca* que Rousseau veía como consecuencia de la necesidad de *ayuda mutua*. Es la *diferenciación* (o *distinción*) la que estará para Rousseau en la raíz de todos los males de la sociedad: como vimos, la *dependencia recíproca* rompe la *igualdad natural* incluso antes de que se establezcan relaciones asimétricas, es decir, de *desigualdad* propiamente dicha, al volver a los hombres dependientes los unos de los otros y hacer que vivan, al contrario de los “salvajes”, “fuera de sí mismos”.

En este sentido, se trata entonces para Rousseau de un restablecimiento, a través de la *igualdad sustantiva*, de la independencia entendida como autarquía que habría estado presente en la *igualdad natural*, sólo que ahora referida a la dimensión de la comunidad como un todo. La autosuficiencia que Rousseau veía en la “gran sencillez de costumbres”,⁶⁹ asociada a la supuesta *virtud* de los inicios de la historia humana (y de las pocas sociedades que habrían sabido mantener algo de aquella situación primera, como habría sido el caso, según el autor, por ejemplo, de Esparta, o de algunas regiones de Suiza, como su república de Ginebra), se restablecería en la identidad del *Yo común* del contrato social de dos maneras: en primer lugar, en lo que respecta a la relación, en este caso, prácticamente ausente, con los demás, y en la ausencia de la diferenciación o distinción frente a ellos; pero también en lo

67. *Ibid.*, p. 413.

68. J.-J. Rousseau, “Discurso sobre el origen...”, *op. cit.*, p. 465.

69. J.-J. Rousseau, “Contrato social”, *op. cit.*, p. 461.

que respecta a la identidad como la igualdad de uno consigo mismo, que se perdía, con el “lujo”, en la “opinión ajena”. No se la debe confundir por ello con otra homogeneización creada justamente por el intento de distinguirse que Rousseau criticaba en el primer *Discurso*, y describía, en el segundo, como resultante del proceso de decadencia por el que habría pasado la humanidad:⁷⁰ la forma de igualdad que resultaba en una “vil y engañosa uniformidad”, en la que “todos los espíritus parecen haber sido fundidos en un mismo molde”, formando un “rebaño”⁷¹ en el que todos, en el afán de distinguirse, intentan adaptarse a la opinión ajena y donde “se siguen siempre usos establecidos, jamás la personal inspiración”.⁷² En la medida en que la “personal inspiración” resultaría, en la nueva identidad del “Yo común”, necesariamente en un comportamiento acorde con las costumbres sencillas de la comunidad, la identidad consigo mismo que se logrará no expresará más que la autenticidad de la pertenencia de cada quien a ese “Yo común”. La independencia que se restablece con esta forma de igualdad se definirá de esa manera por la identidad de y con la comunidad.

b) En segundo lugar, puede identificarse en el *Contrato social* una concepción normativa de la igualdad que se podría caracterizar como una *igualdad republicana*: la igualdad del *citoyen*, o *ciudadano*, es decir de los individuos como miembros del *soberano*, asociados por la *voluntad general*, para la constitución de la cual se realizó la “enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad”.⁷³

Hay que resaltar aquí que esta noción de la igualdad se aproxima de la anterior, pero se entiende ahora en un sentido fundamentalmente distinto. Aunque la constitución de la voluntad general a partir de la voluntad de todos puede interpretarse, por lo que describe Rousseau,

70. J.-J. Rousseau, “Discurso sobre el origen...”, *op. cit.*, p. 207.

71. J.-J. Rousseau, “Discurso sobre las ciencias...”, *op. cit.*, p. 11.

72. *Idem.*

73. J.-J. Rousseau, “Contrato social”, *op. cit.*, p. 411.

de la misma forma que el establecimiento del “Yo común” como identidad en la comunidad – con lo que esta concepción de igualdad se aproxima de la anterior–, el establecimiento del “Yo común” no se ve ahora desde el punto de vista de la recuperación de la identidad perdida de la “sencillez de las costumbres”, sino de la construcción de la soberanía popular desde voluntades particulares reunidas en la *voluntad de todos* transformada en *voluntad general*, es decir, orientada por la búsqueda del *bien común*: mientras “la voluntad particular tiende de suyo al privilegio”, dirá Rousseau, la *voluntad general* tenderá “a la igualdad” por efecto de la asunción de una postura frente al todo marcada por el “bien común”.⁷⁴ La igualdad como *igualdad republicana* se manifiesta no en la identidad inmediata con el todo, sino en una identidad con el todo mediada por la voluntad de cada particular en su papel de ciudadano, es decir, en el ejercicio de la autonomía política como miembro del soberano.

A través de la *igualdad republicana* establecida con el contrato, lo que se muestra ya no es, por lo tanto, primordialmente una respuesta a la *dependencia recíproca* causada por la *distinción* (o *diferenciación*), sino a la *dependencia* como *desigualdad* propiamente dicha, es decir, como la asimetría causada por la dependencia de un lado de una relación social frente al otro. La *igualdad republicana* será parte constitutiva de la “igualdad moral y legítima” con que el contrato ya establecido sustituye no sólo a la desigualdad natural, sino también a la instaurada, según el segundo *Discurso*, por la socialización: todos se hacen “iguales por convención y en derecho”.⁷⁵ Así, a la desigualdad se le contrarrestará, desde el punto de vista de la *igualdad republicana*, mediante la “tendencia” de la *voluntad general* a la igualdad, es decir, a privilegiar el bien común en lugar de los intereses particulares en cada decisión del soberano.

Pero el lugar fundamental de esta igualdad será el acto del contrato y el ejercicio de la autonomía política: en la medida en que la

74. *Ibid.*, p. 421.

75. *Ibid.*, pp. 417-418.

igualdad republicana se relaciona con la cuestión de la *constitución* del soberano y de la *voluntad general*, ella estará por detrás de la idea de que “dándose cada cual por entero, la condición” *de partida* del contrato y de cada decisión tomada por el soberano, y no sólo su aplicación posterior, “es igual para todos”;⁷⁶ sólo bajo esa condición inicial se podrá garantizar no sólo que *resulte* de esas decisiones el bien común, sino que además éste sea lo que se *busque* en cada caso.

c) La *tercera* concepción normativa de la igualdad que aparece en el *Contrato social*, finalmente, será también parte de lo que establece el contrato como “igualdad moral y legítima”, y también estará relacionada con una contraposición a la desigualdad y a la dependencia como asimetría, más que con el problema anterior de la *dependencia recíproca*. Ésta será una concepción de *igualdad liberal*: la igualdad del *bourgeois*, es decir, la igualdad entre los individuos en tanto que *súbditos*, sujetos particulares sometidos a las decisiones de la voluntad general, asociados cuando mucho por la *voluntad de todos*.

La *igualdad liberal* no es, evidentemente, la idea normativa de igualdad determinante en las concepciones de Rousseau, pero estará presente en su concepción de la sociedad creada por el contrato, y con un claro carácter normativo. Al contrario de la *igualdad republicana*, su lugar no será el del *acto* del contrato y de las decisiones del soberano, sino el ámbito de la sociedad civil de particulares que se crea mediante el contrato social. Ella aparecerá en la idea de una igualdad referida a la libertad del particular como *igual libertad*, según la cual se trata de garantizar libertades iguales a cada particular; ello es lo que parece estar presente en la explicación que ofrece Rousseau de los sistemas de legislación:

Todo sistema de legislación [...] se reduce a dos objetos principales: la libertad y la igualdad. La libertad porque toda dependencia particular es

76. *Ibid.*, p. 411.

fuerza que se quita al cuerpo del Estado; la igualdad, porque la libertad no puede subsistir sin ella.⁷⁷

Así, como igualdad en el ámbito de la *voluntad de todos* más que en el ámbito de la *voluntad general*, ésta será una igualdad *frente* al derecho: la *igualdad liberal* aparecerá en el “carácter de equidad” de las “deliberaciones comunes”⁷⁸ en su aplicación a ellos, y en el hecho de que “el pacto social establece entre los ciudadanos una igualdad de tal naturaleza que todos se comprometen bajo las mismas condiciones y deben disfrutar de los mismos derechos”.⁷⁹

También se la puede ver, por otro lado, como un aspecto –al lado del problema de la identidad que se resolvía en la sencillez de las costumbres– de la importancia que Rousseau atribuía en los *Discursos* a la “personal inspiración”,⁸⁰ o a la autenticidad individual, al oponerla a la dependencia de la “opinión”, en la medida en que la *igual libertad* establecida por el contrato podría verse como una garantía de un espacio propio al individuo particular.⁸¹ En la medida en que ella tendrá como referencia a los particulares, esta noción de igualdad se podrá ver, empero, como relacionada fundamentalmente con la independencia en el sentido de la autonomía individual de cada uno de ellos.

III

De lo anterior se concluye, por lo tanto, que las tres concepciones normativas de la igualdad que aparecen superpuestas en el *Contrato social*

77. *Ibid.*, p. 444.

78. *Ibid.*, p. 427.

79. *Idem.*

80. J.-J. Rousseau, “Discurso sobre las ciencias...”, *op. cit.*, p. 11.

81. Aquí podría verse lo que Charles Taylor ha identificado como la especificidad de la noción de *interioridad* del sujeto moderno que aparece en Rousseau –uno de los aspectos que no se pueden considerar de cerca en el marco de este ensayo-. Cfr. Taylor, *Sources of the self. The making of modern identity*, Cambridge, Massachussets., Harvard University Press, 1989, p. 361.

son formas de restablecer la independencia que se habría perdido en las sociedades modernas. Si la *igualdad sustantiva* puede verse como un intento de restablecer la independencia como identidad, las otras dos concepciones pueden considerarse como resultado de un reconocimiento implícito de que un restablecimiento absoluto de la identidad “natural” perdida ya no será posible: el hombre moderno estará necesariamente sometido a la *dependencia recíproca* que resulta de la propia vida en sociedad, y así, de alguna manera, seguirá en cierto sentido “fuera de sí mismo”. Mientras la *igualdad republicana* podrá verse como un intento de establecer la igualdad de esos hombres en tanto que *citoyens*, miembros del soberano, la *igualdad liberal* será una afirmación de la independencia de cada quien como *bourgeois*, como un particular. Esas dos formas de independencia se refieren así a las dos formas de la autonomía moderna: la *autonomía política* y la *autonomía subjetiva individual*.

Ahora bien, nos podríamos preguntar para concluir en qué medida esas concepciones normativas de la igualdad en su relación con distintas concepciones de la independencia ofrecen una respuesta a las cuatro “maneras” de la desigualdad que Rousseau había identificado en la sociedad moderna en su segundo *Discurso*, y que parecería estar en el centro de su crítica a la sociedad moderna. Parecería ser que el problema de la desigualdad propiamente dicha, es decir, ya no como efecto de la *diferenciación* (o *distinción*) que sigue a la pérdida de la identidad natural, sino como efecto de la desigualdad que en el segundo *Discurso* Rousseau asociaba a la institución de la propiedad privada y de la sociedad civil, no estaría necesariamente considerado en las concepciones normativas de la igualdad que identificamos en el *Contrato social*: se trata aquí de las desigualdades entre rico/pobre, poderoso/débil, amo/esclavo y también (más allá de la mera dependencia recíproca de la opinión ajena) entre individuos con mayor/menor “estimación” —es decir, las desigualdades instituidas según Rousseau por la socialización—.

Sin embargo, me parece que, al contrario de las apariencias, es posible establecer una relación directa entre aquellas desigualdades que

Rousseau criticaba en el segundo *Discurso* y las concepciones normativas de la igualdad que aparecen en el *Contrato social*, y ello será posible mediante la *igualdad republicana*. En lo que sigue quiero mostrar brevemente por qué sólo la *igualdad republicana* permite argumentar en favor de la necesidad de igualdad en los sentidos identificados en el segundo *Discurso*, en la medida en que permite reconocer también en aquellos sentidos de la igualdad un contenido normativo propio, al evidenciar su relación directa con la forma de independencia que corresponde a la autonomía política.

Ante todo, ya habrá quedado claro que, para la respuesta a la pregunta que aquí nos concierne, la *igualdad sustantiva* será la que menos relevancia tendrá. En la medida en que la *igualdad sustantiva* es una defensa de la igualdad como *identidad*, su problema no es tanto el de las desigualdades que se establecen *después* de la instauración de la sociedad civil, sino el de la *distinción* como pérdida del “estar en sí mismo” anterior. Así, la única manera en que la *igualdad sustantiva* se podría oponer a las desigualdades sociales, y el único argumento que podría ofrecer contra ellas, se relacionaría con el mantenimiento (o restablecimiento) de la sencillez de costumbres características de una sociedad poco diferenciada, que es previa, en la descripción de Rousseau, al establecimiento de aquellas desigualdades: al defender desde la *igualdad sustantiva* la “independencia primitiva”⁸² contra la dependencia *recíproca* resultante de la socialización, se estaría buscando una solución a aquella desigualdad que correspondería a una situación anterior a ella. Como el mismo Rousseau sabía, el regreso a la sencillez por sí mismo no puede ser la solución a las distinciones y desigualdades modernas.⁸³

82. J.-J. Rousseau, “Contrato social”, *op. cit.*, p. 406.

83. Cfr., por ejemplo, su irónica respuesta al comentario de Voltaire al segundo *Discurso*: “Ya veis que no aspiro a que volvamos a la animalidad, aunque lamento mucho, por mi parte, lo poco que de ella he perdido. Respecto a vos, señor, este regreso sería un milagro tan grande y al mismo tiempo tan desastroso que sólo a Dios incumbiría el hacerlo y al Diablo el quererlo. No intentéis, pues, volver a poneros a cuatro patas; nadie en el mundo lo conseguiría menos que vos”; J.-J. Rousseau, “Discursos sobre el origen...”, *op. cit.*, p. 213

Pero, ¿en qué medida se podría pensar que la *igualdad republicana* y la *igualdad liberal*, que ya tienen una noción de igualdad como relación y por lo tanto de las diferenciaciones modernas, consideran el problema de las desigualdades sociales y ofrecen argumentos en contra de ellas?

En primer lugar, hay que mencionar, en relación con la igualdad de riquezas —a la que, según Rousseau, se reducirían las demás—,⁸⁴ que podría parecer por la exposición del *Contrato social* que ésta tendría un lugar menor desde el punto de vista normativo. Después de haber asociado en el segundo *Discurso* la fundación de la sociedad civil y todos sus vicios a la instauración de la propiedad privada, parecería que Rousseau en el *Contrato social* ha moderado sus críticas a la propiedad e, incluso, a la desigualdad de riquezas. Una de las funciones del *Contrato social* es justamente proteger los bienes de los asociados⁸⁵ y Rousseau afirma explícitamente que:

Respecto a la igualdad, no hay que entender por esta palabra que los grados de poder y de riqueza sean absolutamente los mismos, sino que, tocante al poder, se mantenga al margen de toda violencia y no se ejerza nunca más que en virtud de la jerarquía y de las leyes, y en cuanto a la riqueza, que ningún otro ciudadano sea lo bastante opulento para poder comprar a otro, y ninguno tan pobre como para verse obligado a venderse.⁸⁶

Se trataría, según este pasaje, de defender la sociedad simplemente de los excesos y abusos de la desigualdad de riquezas, y no de hacer una crítica por principio a la desigualdad como tal.

84. *Ibid.*, p. 205: “La riqueza es la última a que al fin se reducen, porque siendo la más inmediatamente útil al bienestar y la más fácil de comunicar, suele servir para comprar cómodamente todo lo demás”.

85. J.-J. Rousseau, “Contrato social”, *op. cit.*, p. 410.

86. *Ibid.*, p. 444.

Además, podría interpretarse el papel de la igualdad en el contrato como un esfuerzo de abstracción, más que como un esfuerzo de abolición de cualquier desigualdad. Podría ser que la igualdad “por convención y en derecho”⁸⁷ a la que se llega con el contrato social y que se asocia tanto a la igualdad republicana como a la liberal se tuviera que entender simplemente como un esfuerzo por hacer inefectivas desigualdades que tal vez seguirían existiendo parcialmente. Ésta sería, de hecho, la interpretación más plausible en lo que respecta a la desigualdad natural que la igualdad civil supuestamente supera, en la medida en que evidentemente no hay cómo superar concretamente desigualdades de fuerza, inteligencia, belleza, etcétera.

Así, desde ese punto de vista, en la sociedad instituida por el contrato social sería suficiente para hacer frente a las desigualdades sociales el aspecto formal tanto de la *igualdad liberal* como de la *republicana*, que se limita a la abstracción de aquellos aspectos de la igualdad que pudieran interferir tanto en las decisiones del soberano como en el ejercicio de la libertad del particular. Y el problema de las desigualdades rico/pobre, poderoso/débil, amo/esclavo y mayor/menor “estimación” se superaría simplemente de la misma manera en que se supera la desigualdad natural: a través de procedimientos y leyes que se superpusieran a ellas e impedirían su interferencia tanto en la autonomía política como en la personal, sin necesariamente intentar abolirlas.

Sin embargo, me parece que el aspecto *republicano* de la igualdad que aparece en el *Contrato social* ofrece más que ello. Fundamental aquí es el hecho de que Rousseau mismo hace ver que la igualdad, ahora en los sentidos que corresponden a las desigualdades instituidas según el segundo *Discurso* por la sociedad civil, tendrá un papel en el mantenimiento también de la equidad de

87. *Ibid.*, pp. 417-418.

derechos, la cual se revela de este modo como no suficientemente garantizada con la abstracción de la desigualdad. En otros pasajes del *Contrato social* Rousseau afirma la necesidad no sólo de *evitar* grandes desigualdades, sino de *buscar* “mucha igualdad en los rangos y las fortunas”, y lo justifica con el hecho de que sin ésta “no puede subsistir mucho tiempo la igualdad en los derechos y la autoridad”.⁸⁸

¿Y por qué no podría subsistir la igualdad en los derechos y la autoridad sin la igualdad en “rangos y fortunas”? Seguramente no porque la desigualdad de rangos y fortunas afectara la aplicación igualitaria de los derechos y deberes sobre los particulares y el ejercicio de su *autonomía subjetiva individual*. La abstracción de las desigualdades, ya prevista en los derechos y autoridades por aplicarse, hace posible por sí misma su aplicación equitativa sobre los particulares; es precisamente desde ese punto de vista que se propone su abstracción.

El punto de Rousseau aquí está, me parece, no en el problema *liberal* de la equidad frente al derecho, sino en el problema *republicano* de la perspectiva de los ciudadanos y su participación en el soberano —es decir, en los efectos que la desigualdad podría tener en el ejercicio de la autonomía política—. Porque será en su ejercicio que las desigualdades que describe Rousseau tendrán un papel determinante: aunque Rousseau no desarrolla plenamente esta idea, es evidente que el motivo por el que sin “mucha igualdad en los rangos y las fortunas”, “no puede subsistir mucho tiempo la igualdad en los derechos y la autoridad” es el de que los derechos y autoridades, reflejo de las decisiones del soberano, corren el riesgo de dejar de formularse desde la perspectiva del *bien común*. Las relaciones de dependencia en la sociedad y la asimetría causada por relaciones rico/pobre, poderoso/débil, amo/esclavo, mayor/menor

88. *Ibid.*, p. 461.

“estimación” pueden tener clara interferencia y socavar gradualmente el carácter de las decisiones del pueblo como soberano en tanto que expresión del bien común: la existencia de cualquiera de las formas de dependencia implícitas en las diferentes desigualdades de la sociedad civil podría minar la posibilidad de que cada quien se “diera por enteró” a la voluntad general, y aumentar el riesgo de que la voluntad particular intentara sobreponerse a la voluntad general.⁸⁹

Así, es desde el punto de vista de la igualdad en el *acto* del establecimiento de la voluntad general y de las deliberaciones propias a ella, y no en la aplicación de su posterior resultado, que se puede reconocer en el *Contrato social* un posible argumento en contra de aquellas formas de desigualdad que Rousseau trataba en sus *Discursos*. Si la noción de independencia, en sus dos sentidos, será el denominador común de las diferentes acepciones normativas de la igualdad en Rousseau, será especialmente la noción de independencia comprendida como autonomía política asociada a la *igualdad republicana* la que permitirá asociarlas en un todo coherente. Y es en este su último sentido que, me parece, Rousseau podría tener algo que decir en los debates contemporáneos acerca de la igualdad —en los que la igualdad aparece casi siempre sólo como la *igual libertad liberal*—.

89. Esa idea aparece también, por ejemplo, en el llamado tercer *Discurso* de Rousseau, *Sobre la economía política*. Aquí Rousseau afirma otra vez la necesidad de “prévenir l'extrême inégalité des fortunes”, y asocia la desigualdad (en diversos sentidos) al hecho de que “l'intérêt particulier” sea “sustitué a l'intérêt public” y que aparezca “l'haine des citoyens”, “leur indifférence pour la cause commune”, “la corruption du peuple”, y “l'affoiblissement de tous les ressorts du gouvernement”. Cfr. J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, vol. III., *Du Contrat Social, Écrits Politiques*, París, Gallimard, 1964, pp. 258-259. Aunque la relación de causa y efecto en esta exposición (como en otras de Rousseau) no sea siempre completamente clara, pasajes como éste permiten entrever la razón por que Rousseau insistía en defender la igualdad de fortunas.

BIBLIOGRAFÍA

- Cassirer, Ernst, *Rousseau, Kant, Goethe*, Hamburg, Meiner, 1991.
- Cohen, Joshua, *Rousseau. A free community of equals*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- Fetscher, Iring, *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1993.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, FCE, 1980.
- Kersting, Wolfgang, *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Darmstadt, Primus, 1996.
- Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid, Alianza, 1990.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Escritos de combate*, Madrid, Alfaguara, 1979.
- , “Contrato social”, en Jean-Jacques Rousseau, *Escritos de combate*, Madrid, Alfaguara, 1979.
- , “Discurso sobre las ciencias y las artes”, en Jean-Jacques Rousseau, *Escritos de combate*, Madrid, Alfaguara, 1979.
- , “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres” en Jean-Jacques Rousseau, *Escritos de combate*, Madrid, Alfaguara, 1979.
- , *Oeuvres complètes*, vol. III, *Du Contrat Social, Écrits Politiques*, París, Gallimard, 1964.
- Taylor, Charles, *Sources of the self. The making of modern identity*, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1989.

ROUSSEAU Y LA IDEA DEL HOMBRE COMO CIUDADANO

GABRIEL PÉREZ PÉREZ

INTRODUCCIÓN

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) ha sido aclamado como uno de los principales filósofos políticos de la modernidad; su influencia ha trascendido el pensamiento político de su época. El principio fundamental que orientó sus escritos era la convicción de que los hombres son naturalmente buenos, lo que suponía contraponer al pensamiento racional de la Ilustración los sentimientos amistosos y benévolo de buena voluntad. Para este autor, la sociedad contribuye a ordenar las relaciones entre los hombres, de manera que la comunidad es el principal instrumento de moralización. La transformación del hombre, dentro del pacto político, consiste en volverse ciudadano.

Recuperando la influencia clásica de filósofos como Platón, en su obra destaca que no todos los hombres de una población son iguales, de forma que diferencia entre habitante y ciudadano, ya que entiende que esta segunda concepción está vinculada a la formación de la ciudad, y hace referencia a los asociados que participan de la autoridad soberana. En este sentido, un súbdito es aquel que se somete a las leyes del Estado sin la posibilidad de exponer su opinión ni influir en la voluntad general. En el marco de un orden que estructura a la sociedad mediante el contrato social, tanto al soberano como al ciudadano corresponden derechos y obligaciones que deberán respetar en tanto miembros del Estado.

Jean-Jacques Rousseau ha sido reconocido como uno de los más grandes escritores modernos cuya influencia socrática le permitió recuperar elementos centrales de la filosofía política clásica, como la soberanía y la ciudadanía. Este teórico se ubica en una

época en la que surge uno de los más influyentes movimientos intelectuales —la Ilustración—, frente al cual se coloca como un crítico del predominio de la racionalidad y el conocimiento, ambos elementos concentrados en grupos minoritarios, que excluyen la opinión de las minorías.¹ Este trabajo se divide en dos partes; en la primera tratamos el ideal roussoniano del hombre como ciudadano, concepción que permite al hombre alcanzar la virtud y la felicidad dentro de una comunidad moral, y en la segunda desarrollamos el tema de la voluntad general, la cual tiene relación directa con la primera, ya que constituye la expresión ciudadana por el bien colectivo. Nuestro propósito es reflexionar sobre la idea del hombre como ciudadano en Rousseau desde sus postulados teóricos y sus vínculos con la voluntad general, para poder entender cómo la búsqueda por el bienestar ciudadano, dentro de marcos morales, sigue teniendo vigencia hoy en día.

EL IDEAL DEL HOMBRE COMO CIUDADANO

Es de destacarse que dentro del pensamiento político de Rousseau se encuentra el tema de la democracia, ya que Rousseau decidió plantear sus ideales sobre esa base en una época en la que ésta no existía ni en los hechos ni en las ideas. Debido a que en aquellos momentos una democracia como tal no se encontraba presente. Rousseau se vio obligado, bien a aceptar la ideología del liberalismo burgués, que era entonces la ideología dominante (libertad, desigualdad, propiedad), para construir una utopía que, si bien es un ideal, no deja de ser una utopía racional.

Debemos establecer una distinción entre dos periodos de la obra política de Rousseau: un periodo formativo, que aproximada-

1. C. Orwin, "Rousseau's Socratism", en *The Journal of Politics*, vol. 60, núm. 1, febrero de 1998, pp. 174-187.

mente corresponde de 1754 a 1755, en el que dio forma a sus propias ideas en oposición a Diderot, y el periodo en el que preparó para su publicación la versión final del *Contrato social* en 1762. Algunos escritores han destacado una discrepancia lógica fundamental entre las obras de esos dos periodos, como “el individualismo retardador del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*” y “el igualmente retardador colectivismo del *Contrato social*”. Partimos del hecho de que en todos los escritos de Rousseau abundan las ideas lógicamente incompatibles. Gran parte de lo que parece “individualismo retardador” persistió en el *Contrato social*, y ninguna de sus obras puede ser reducida a un sistema lógicamente consistente. Es de destacarse que la diferencia entre las obras primeras y el *Contrato social* consiste en que en las primeras se estaba desvinculando de una filosofía social con la que no simpatizaba, encabezada por las ideas liberales de John Locke, y en la última trataba de expresar, con toda la claridad de que era capaz, una contra-filosofía propia en términos teóricos y que marcaría la originalidad de sus ideas.²

La política moderna, según Rousseau, se basa en un entendimiento parcial del hombre. El Estado moderno, como se establece en el *Leviatán* de Hobbes, se dedica a su propia conservación y, por consiguiente, a la de sus súbditos. Por ello es totalmente negativo, y sólo toma en cuenta la condición para la felicidad, o sea la vida, pero olvida la propia felicidad. Todo sistema político que sólo tome en cuenta una faceta de la existencia no podrá satisfacer el anhelo de realización de los hombres ni obtener toda su lealtad.

Para Rousseau, el Estado moderno fundamentado en su propia conservación constituye un modo de vida exactamente contrario al que haría felices a los hombres, lo cual no deja de tener importantes implicaciones políticas para el orden social. La vida de las grandes

2. G. H. Sabine, *Historia de la teoría política*, México, FCE, 2009, p. 442.

naciones se caracteriza por el comercio y, por consiguiente, por la distinción entre ricos y pobres. Cada hombre puede buscar su interés dentro del marco establecido por el Estado. “El dinero es la medida del valor humano, y la virtud se olvida.” El cálculo de la ventaja privada es la base de las relaciones humanas; esto puede no conducir a una guerra perpetua, pero sí destruye los fundamentos de confianza y de tranquila sociabilidad, y conduce al egoísmo y a una mala ciudadanía. Pero, ante todo, debido a que hay escasez y no pueden satisfacerse las necesidades ni los deseos de todos los hombres en sociedad, como bien señala Bloom,³ siguiendo estos argumentos, los ricos quedan protegidos, y los pobres oprimidos.

Con estos planteamientos Rousseau busca desligarse del individualismo sistemático que argumentaba que el valor de todo grupo social consiste en la felicidad o satisfacción que produce a sus miembros y, especialmente, en la protección del derecho que les es inherente a poseer propiedad y gozar de ella. Los seres humanos se ven llevados a la cooperación por el egoísmo ilustrado y un minucioso cálculo de las ventajas individuales. Una comunidad es esencialmente utilitarista; no tiene en sí ningún valor, aunque protege los valores; el motivo en que descansa es el egoísmo universal, y contribuye sobre todo a la comodidad y seguridad de sus miembros.⁴

La teoría política de Rousseau es un renacimiento del pensamiento clásico de Platón y de Aristóteles. Si bien admira la práctica de la Antigüedad, no acepta del todo su teoría. No bastará ninguna

3. A. Bloom, “Jean-Jacques Rousseau”, en L. Strauss y J. Cropsey (comps.), *Historia de la filosofía política*, México, FCE, 2009, pp. 529-530.

4. Coincidimos con G. Sabine, *op. cit.*, p. 422, en que Rousseau atribuía con razón esta filosofía tanto a Hobbes como a Locke. Contra Hobbes argumentó la pertinente objeción de que la guerra de todos contra todos atribuida a los seres humanos en estado de naturaleza corresponde en realidad a las “personas públicas” o “seres morales denominados soberanos”. Los hombres no luchan en cuanto individuos aislados, sino en cuanto ciudadanos o súbditos.

enseñanza política que se limite a describir cómo construir un orden estable o cómo contestar a sus ciudadanos. Debe, asimismo, legitimar la autoridad ejercida por el gobierno; debe plantear los motivos de los deberes y derechos del ciudadano. Rousseau difiere de sus predecesores o, antes bien, se une a los modernos al negar que el hombre sea político por naturaleza. Rousseau rechaza la idea de que el hombre es dirigido por naturaleza hacia un fin, el fin de la vida política. Por lo tanto, la ciudad o el Estado son una obra puramente humana que se originó en el deseo de la propia conservación. Como tal, el hombre es concebible sin sociedad política, aunque en esta época tardía acaso se haya vuelto necesaria para él.⁵

El autor que más contribuyó a liberar a Rousseau de la teoría del individualismo fue Platón. Lo que Rousseau sacó de Platón fue un esquema general. Comprendía en primer lugar la convicción de que la sujeción política es esencialmente ética y, sólo de modo secundario, problema de derecho y poder. Pero aún más importante, tomó de Platón la concepción clásica de los postulados teóricos de la ciudad-estado,⁶ donde la comunidad es el principal instrumento de moralización y representa, en consecuencia, el valor moral más alto. La filosofía a la que se opuso Rousseau partía de individuos plenamente formados; les imputaba un complejo conjunto de inte-

5. A. Bloom, *op. cit.*, p. 531.

6. El desarrollo de la noción de ciudadanía puede encontrarse desde el pensamiento clásico griego; su constitución como marca de pertenencia igualitaria a una comunidad política es resultado de la modernidad. Los ciudadanos antiguos eran sólo los participantes en la *polis*, lo cual implicaba, de hecho, una concepción muy restringida del alcance de esta condición, esto es, la ciudadanía griega. Más que resaltar la igualdad, subrayaba la diferencia y las jerarquías, ya que excluía de su ejercicio a la mayoría (mujeres, esclavos, etcétera). Es hasta la llegada de la modernidad y la consolidación del Estado nacional cuando se construye una nueva idea de ciudadanía; P. Riesenberg, *Citizenship in the Western Tradition. Plato to Rousseau*, Chapel Hill-London, The University of North Carolina Press, 1992, pp. 242-244.

reses y la facultad de calcular un deseo de felicidad, la idea de propiedad, el poder de comunicarse con otros hombres, de comerciar con ellos, de pactar con ellos y, por último, de crear un gobierno capaz de dar fuerza al pacto.

Rousseau trasciende los conceptos liberales del derecho político. Mantiene una distinción entre el derecho público y el bien público, trata de argumentar en favor de la transición de la sociedad burguesa a una comunidad moral. Desde su punto de vista, los individuos son los mejores protectores de cada uno o de todos en la formación de una comunidad de igualdad. La concepción de Rousseau de la moralidad no está basada en absolutos, pero es un proceso por el cual la conciencia de los individuos se integra en la comunidad. Esto produce un deseo de pertenencia por parte de los individuos, además de reconocer su proclividad de distanciarse ellos mismos del orden social. Por lo tanto podemos afirmar que Rousseau trata de erradicar la tensión entre individualidad e integración afirmando que el esfuerzo de reconciliar esta tensión es el fundamento de la moralidad.⁷

Platón estimuló a Rousseau a que se preguntase de dónde sacaban los individuos todas esas capacidades si no era de la sociedad. Dentro de una sociedad puede haber individualidad, libertad, egoísmo, respeto a los pactos; fuera de ella no hay nada moral. De ella obtienen los individuos sus facultades mentales y morales y por ella llegan a ser humanos; como bien concluye Sabine,⁸ en Rousseau la categoría moral fundamental no es el hombre sino el ciudadano.

En las reflexiones políticas de Rousseau destaca la admiración a la Grecia clásica. La situación del hombre moderno es nueva, pero en la Antigüedad pueden encontrarse modelos de sociedad civil en

7. K. Froese, "Beyond Liberalism: The Moral Community of Rousseau's Social Contract", en *Canadian Journal of Political Science*, vol. 34, núm. 3, septiembre de 2011, p. 581.

8. G. Sabine, *op. cit.*, pp. 442-443.

que los hombres son libres y se gobiernan a sí mismos. La república antigua, la *polis*,⁹ ante todo Esparta, fue refugio de hombres auténticos y ofreció largos periodos de paz, estabilidad e independencia. Rousseau hace revivir la querrela entre los antiguos y los modernos, replanteando el argumento en favor de la ciudad antigua. Tal ciudad no se fundamentaba en la comodidad, la propia conservación o la ciencia, sino en la virtud: la ciencia de las almas sencillas. En el sentido clásico, virtud significaba *buena ciudadanía* y las cualidades que por fuerza la acompañan. Tan sólo sobre la base del valor, del propio sacrificio y de la moderación puede fundarse una ciudad en que la gran mayoría se gobierna a sí misma.¹⁰

Coincidimos con las afirmaciones de Barnard¹¹ de que esta idealización de la ciudad-Estado fue una de las razones de que la filosofía política de Rousseau no llegase nunca a tener una articulación íntima con la política contemporánea. Al formular una teoría no contemplaba nunca al Estado en escala nacional, y al escribir sobre problemas concretos, sus opiniones tenían poco que ver con sus teorías. El propio Rousseau no era en ningún sentido nacionalista, aunque su filosofía contribuyó con el nacionalismo. Al resucitar la intimidad de sentimiento y la reverencia que ca-

9. La idealización de la ciudad Estado (*polis*) por parte de Rousseau provino en gran parte del hecho de haber sido ciudadano de una ciudad como Ginebra. Es difícil ver en su juventud, mientras fue ciudadano ginebrino, que ello ejerciese alguna influencia tangible sobre él, pero más tarde racionalizó e idealizó ese hecho. Ello puede verse en la dedicatoria que encabeza el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, escrita en una época en que estaba pensando establecerse en Ginebra; J.-J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Buenos Aires, Prometeo, 2008, pp. 49-58, y G. Sabine, *op. cit.*, 443.

10. A. Bloom, *op. cit.*, pp. 530-531.

11. F. M. Barnard, "Patriotism and Citizenship in Rousseau: A Dual Theory of Public Willing?", en *The Review of Politics*, vol. 46, núm. 2, abril de 1984, pp 244-265.

racterizaba la ciudadanía en la ciudad-Estado dio paso para que posteriormente estos argumentos se trasladaran al terreno de la ciudadanía en el Estado nación, ligados a las concepciones sobre el patriotismo que para Rousseau significaba la primacía intrínseca de la razón de los sentimientos.

Rousseau posee un pensamiento republicano ya que cree que los hombres, por naturaleza, son libres e iguales. Sólo una sociedad civil que es reflejo de tal naturaleza puede tener esperanzas de hacer felices a los hombres. Donde mejor se satisficieron los requerimientos de una sociedad libre fue en las ciudades griegas y en Roma; aunque no fueron perfectas, eran pequeñas, de modo que cada quien podía conocer a todos los demás y, por tanto, tenía intereses y confianza comunes. Eran gobernadas por el pueblo, de modo que los gobernantes y los gobernados eran los mismos; por ello no había diferencias fundamentales de intereses entre gobernantes y gobernados.

Para Rousseau el imperio de la ley es fundamental para la sociedad civil. Las leyes justas requieren un severo código moral para soportar su carga con igualdad; sólo una estricta vigilancia mutua y hábitos de justicia pueden garantizar su operación. De aquí la importancia de afirmar y de establecer, siguiendo a Bloom,¹² que para Rousseau la consideración primera del gobierno es la virtud de los ciudadanos. La sociedad civil debe ser una unidad en que los individuos abandonen sus deseos privados por el bien de todos. No es posible concebir la sociedad como el equilibrio de intereses conflictivos si se quiere que los hombres sean libres, y no “túteres de grupos de interés en el poder”. Por lo tanto, el requisito de una sociedad civil sana no es ilustración, sino una severa educación moral, y en relación con esta afirmación es que podemos ver cómo el tema de la educación juega un papel importante en los planteamientos de Rousseau relativos a la moral y al ciudadano.

12. A. Bloom, *op. cit.*, p. 531.

Dentro del ideal roussonian, hay que partir del principio de que sólo comenzamos a ser verdaderamente hombres después de haber llegado a ser ciudadanos y, para transformarnos en ciudadanos, necesitamos de una sólida educación moral. Schnapper¹³ destaca que, cuando Rousseau quiere recuperar al hombre anterior a toda convención social durante el desarrollo de sus cualidades en el seno mismo del desarrollo de la sociedad, lo caracteriza como “una especie de animal dotado de perfectibilidad, es decir, de la capacidad de volverse hombre”. Sobre esta misma línea, más tarde Fichte insistirá en el papel de la educación.

En los escritos de Rousseau, particularmente en *Emilio*, de 1762,¹⁴ se ha insistido en el papel de la escuela, fundamentalmente no por razones de aprendizaje técnico, sino ante todo porque es en la escuela donde se forma al ciudadano. Es mediante la socialización, de la cual, en las sociedades modernas, la escuela es un instrumento esencial, como se llega a ser miembro de una colectividad nacional.¹⁵ La pertenencia y el sentimiento nacionales nacen de esta interiorización de los conocimientos, normas y valores comunes. Se trata de recordar que el hombre es susceptible de aprender a

13. D. Schnapper, *La comunidad de los ciudadanos. Acerca de la idea moderna de nación*, Madrid, Alianza, 2001, p. 39.

14. J.-J. Rousseau, *Emilio o de la educación*, México, Porrúa, 2014.

15. La educación ha sido usada como una herramienta común para el desarrollo de una identidad nacional sin fronteras geográficas específicas para finales del siglo XVIII. La filosofía dominante de la era de la Ilustración da paso a un periodo del pensamiento romántico, donde la gente posee características sociales étnicas y disminuye la influencia de la filosofía del cosmopolitismo. Hay una emergencia teórica que va relacionando lo social y lo cultural donde gradualmente lo cultural va ganando más importancia; quienes la han incorporado al ámbito de la política social son pensadores como Rousseau y Herder; S. Wiborg, “Political and Cultural Nationalism in Education. The Ideas of Rousseau and Herder Concerning National Education”, en *Comparative Education*, vol. 36, núm. 2, 2000, pp. 235-243.

conocer y a respetar las prácticas de la vida pública, e incluso, a interiorizar la idea de que existe un dominio público.

El hombre que nace libre por naturaleza necesita un gobierno para organizar y regular la vida en común con la que se ha comprometido. Pero precisamente porque en él se han desarrollado pasiones terribles que necesitan un gobierno, se vuelve difícil un gobierno justo, pues los hombres que hacen la ley están bajo la influencia de esos mismos sentimientos, y los ciudadanos siguen teniendo esas pasiones y tienen todo interés en alterar el gobierno para poder satisfacerlas. Sólo una severa educación moral podrá resolver esta dificultad, una educación moral que casi nunca se encontrará. Y, desde el punto de vista del derecho, la sociedad civil exige una devoción al bien común, una subordinación del individuo al conjunto, mientras que el hombre por naturaleza es un animal egoísta e independiente. En un sentido amplio del término “la educación viene a ser uno de los fundamentos de la vida política y la fuente real de la fuerza del Estado”.¹⁶ *Emilio*¹⁷ es ante todo un tratado de educación natural en la línea de Montaigne, donde la educación y la virtud son claves. Emilio será educado cerca de la naturaleza, tendrá un oficio, etcétera. Cabe ciertamente preguntarse, como lo hace Touchard¹⁸ si esa educación solitaria es apta para formar ciudadanos, si esa educación de lujo puede ser fácilmente generalizada; cabe también interrogarse y dudar por lo tanto sobre la confianza mostrada por Rousseau hacia los educadores, pues ¿quién educará a los educadores? En suma, no puede sino juzgarse bastante antisocial e incluso algo reaccionaria esa educación de un futuro ciudadano. De aquí que podamos afirmar que, más que un manual de instrucción cívica, Rousseau escribió una utopía pedagógica, con el único fin de recordar que los ciudadanos son ante todo hombres.

16. S. Wiboirg, *op. cit.*, p. 237, y A. Bloom, *op. cit.*, p. 536.

17. J.-J. Rousseau, *Emilio*, *op. cit.*

18. J. Touchard, *Historia de las ideas políticas*, Madrid, Tecnos, 2000, p. 332.

Aunado a sus ideas sobre la educación y la formación de los ciudadanos, encontramos en el escrito *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* un texto muy importante en el que, a propósito de un problema concreto, se nos muestra el último estadio del pensamiento de Rousseau, donde destacan los siguientes dos puntos:

1. Antes de reformar las instituciones hay que “establecer la república en el corazón de los polacos”; antes de liberar a los siervos hay que “hacerlos dignos de la libertad”. Se trata, ante todo, de formar ciudadanos: “Siempre han sido los buenos ciudadanos quienes dan la fuerza y la prosperidad al Estado”. La reforma moral precede a la reforma política.
2. Rousseau alienta el patriotismo polaco. Hostil al cosmopolitismo, quiere desarrollar entre los polacos un sentimiento nacional; de esta forma, se pronuncia en favor de un ejército nacional: “Todo ciudadano deber ser soldado por deber, ninguno a debe serlo por oficio”.¹⁹

Como podemos ver, en el ideal del pensamiento de Rousseau la moral y la virtud van de la mano en la formación del hombre para volverse ciudadano mediante la educación. Rousseau no piensa en absoluto en instaurar una sociedad rigurosamente igualitaria, pero quiere corregir la injusticia y reducir la distancia que separa a los más pobres de los más ricos, ya que tanto la opulencia como la pobreza en sus extremos afectan el bien común. Para Rousseau sería necesaria una especie de movilidad social donde la opulencia y la indigencia se redujeran.

La propuesta de Rousseau de una política nueva más justa e igualitaria se encuentra en el *Contrato social*. Allí Rousseau apuesta por la unidad; para él, elegir el Estado no es elegir contra la natura-

19. *Ibid.*, p. 333.

leza. La voluntad general es la naturaleza recobrada. El hombre no se reconciliará con los otros y consigo mismo más que mediante la reforma de la vida política. Rousseau tiene claro que en concreto el *Contrato* siempre será imperfecto. La idea universalista de la integración mediante la ciudadanía individual ha sido siempre un ideal, un proyecto político o una idea reguladora, pero nunca la descripción de la realidad social. El individuo sólo puede conseguir la paz y la felicidad o en la soledad o en el Estado perfecto. Ahora bien, ninguna de las dos soluciones es posible. “La teoría política de Rousseau es, y él sabe que lo es, irrealizable.”

VOLUNTAD GENERAL Y REPRESENTACIÓN CIUDADANA

El desarrollo de la teoría de la voluntad general en el *Contrato social*, publicado en 1762, aparece envuelto en paradojas, en parte a causa de la nebulosidad de las ideas de Rousseau, pero en parte también, aparentemente, debido a un gusto retórico por la paradoja. Dada su crítica del hombre natural, es evidente que debería haber eludido la noción de contrato por carente de sentido y equívoca. Al parecer conservó la expresión porque le gustaba su atractivo popular y, para no hacer demasiado evidente la incongruencia, suprimió la crítica del estado de naturaleza que había escrito contra Diderot. No contento con esta complicación, después de introducir la idea de contrato la desvanece con sus explicaciones, al menos en cuanto pudiera suponer un sentido contractual definido.²⁰

En primer lugar, el contrato no tiene nada que ver con los derechos y poderes del gobierno, ya que éste no es sino un órgano del pueblo, y, por ende, está desprovisto de poder independiente y no puede ser objeto de un contrato. En segundo lugar, el acto imaginario que da origen a una sociedad no es ni siquiera remotamente semejante a un contrato, ya que los derechos y libertades

20. G. Sabine, *op. cit.*, p. 447.

de los individuos carecen en absoluto de existencia excepto en la medida en que los hombres son ya miembros de un grupo. Toda la argumentación de Rousseau se basa en el hecho de que una comunidad de ciudadanos es única y coetánea de sus miembros; éstos no la crean ni tiene derechos contra ella. Es una “asociación”, no un “agregado”, una personalidad moral y colectiva. La palabra *contrato* es todo lo equívoca que podía haber deseado Rousseau.²¹

Rousseau²² busca en el *Contrato social*: “encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes”. De esta forma, los hombres al convertirse en miembros de la sociedad se benefician más colectivamente por el pacto social que permaneciendo aislados. Rousseau, trata de demostrar que ser miembros de la sociedad resulta positivo para todos partiendo de que el estado de naturaleza era una construcción imaginaria que partía de un supuesto teórico basado en el hecho social.

A partir de la famosa frase con que inicia el *Contrato social*, “el hombre nace libre, y sin embargo en todas partes vive entre cadenas”,²³ Rousseau implicaba que la sociedad es una carga de la que hay que compensar a los individuos; pero iba a sostener luego que éstos no son humanos sino en cuanto miembros de una comunidad. La pregunta de qué es lo que hace que una comunidad sea mejor que otra es, desde luego, legítima; implicaría una comparación de comunidades en términos de los intereses sociales e individuales que cada una de ellas protege, pero no una comparación entre una comunidad y la ausencia de comunidad. Como bien destaca Sabine²⁴ retomando

21. *Idem*.

22. J.-J. Rousseau, *El contrato social o Principios de derecho político*, México, Libuk, 2008, pp. 28-29.

23. *Ibid.*, p. 14.

24. G. Sabine, *op. cit.*, p. 448.

a Rousseau, la sociedad “sustituye al instinto por la justicia y da a las acciones de los hombres la moralidad de que antes carecían”. “De un animal estúpido y limitado hizo un ser inteligente y un hombre.” Por lo tanto, es importante entender que dentro del pensamiento roussoniano fuera de la sociedad no hay escala de valores que permita juzgar el bienestar. Rousseau²⁵ en el *Contrato social* establece que:

Si el Estado o la ciudad no es más que una persona moral cuya vida consiste en la unión de sus miembros, y si el más importante de sus cuidados es el de la propia conservación, preciso le es una fuerza universal e impulsiva para mover y disponer de cada una de las partes de la manera más conveniente al todo. Así como la naturaleza ha dado al hombre un poder absoluto sobre todos los suyos. Es éste el mismo poder que, dirigido por voluntad general, toma el nombre de soberanía.

La voluntad general representaba un hecho único respecto a una comunidad, a saber: que ésta tiene un bien colectivo que no es lo mismo que los intereses privados de sus miembros. En cierto sentido, vive su propia vida, realiza su propio destino y sufre su propia suerte. Los derechos de los individuos tales como la libertad, la igualdad y la propiedad, que el derecho natural atribuían a los hombres en cuanto tales, son en realidad derechos de los ciudadanos. Los hombres llegan a ser iguales, como dice Rousseau, “por convención y por derecho” y no, como había dicho Hobbes, porque su fuerza física sea sustancialmente igual.²⁶

El *Contrato social* está inspirado por la pasión de la unidad. Unidad del cuerpo social, subordinación de los intereses particulares a la voluntad general, soberanía absoluta e indisoluble de la voluntad general, reinado de la virtud en una nación de ciudadanos. El *Con-*

25. J.-J. Rousseau, *El contrato social*, op. cit., p. 50.

26. G. Sabine, op. cit., p. 449.

trato de Rousseau no es ni un contrato entre individuos (como en Hobbes) ni un contrato entre los individuos y el soberano. Esta última forma de contrato es particularmente extraña al pensamiento de Rousseau, que rechaza cualquier forma de contrato de gobierno, bien se trate de fundamentar el absolutismo (como Grocio o Pufendorf), bien de fundamentar la libertad. Mediante el pacto social, cada uno se une a todos. El contrato se formaliza con la comunidad.

Es importante tener claro que en la lógica de los postulados de Rousseau el soberano es esa voluntad general que pertenece a la comunidad y no la voluntad de los miembros que constituyen esa comunidad. Existe una diferencia, de naturaleza y no de grado, entre la voluntad general y la voluntad de los particulares. Rousseau ve en la voluntad general el mejor refugio contra las obstaculizaciones de los particulares. Además de que, si bien nada ata al soberano, éste no puede tener un interés contrario a los particulares que lo componen.

El *Contrato social* garantiza, a la vez, la igualdad –ya que todos los asociados tienen iguales derechos en el seno de la comunidad– y la libertad que, según Rousseau, depende estrechamente de la primera. Rousseau estima que la soberanía del pueblo es la garantía más segura de los derechos individuales. El individuo sólo es libre en y por la ciudad, y la libertad es la obediencia a las leyes. La libertad, lejos de estar amenazada por el soberano, sólo puede ser realizada por él. El hombre realiza su libertad obedeciendo a las leyes: “Un pueblo libre obedece, pero no sirve; tiene jefes, pero no amos; obedece a las leyes, pero no obedece más que a las leyes, y es por la fuerza de las leyes por la que no obedece a los hombres”.²⁷

27. La libertad en Rousseau es muy diferente de la libertad en Locke. Locke asocia libertad y propiedad; Rousseau, libertad e igualdad. Para Locke, la libertad es conciencia de una particularidad; para Rousseau, es ante todo solidaridad. Para Locke la libertad es un bien que se protege; para Rousseau, una posibilidad que se realiza; J. Touchard, *op. cit.*, pp. 330-331.

El soberano es la voluntad general, de la que la ley es expresión: “La voluntad del soberano es el soberano mismo. El soberano quiere el interés general y, por definición, no puede querer más que el interés general”. De acuerdo con Touchard²⁸ la soberanía en Rousseau tiene cuatro caracteres:

1. Es *inalienable*. La soberanía no se delega. Rousseau condena el gobierno representativo y la monarquía inglesa: “Los diputados del pueblo no son ni pueden ser sus representantes: sólo son sus comisarios”.
2. Es *indivisible*. Rousseau es hostil a la separación de poderes, a los cuerpos intermedios, a las facciones dentro del Estado. Un cuerpo representa necesariamente intereses particulares; no hay que contar con él para hacer prevalecer el interés general.
3. Es *infalible* (a condición de que los intereses particulares se encuentren neutralizados). La voluntad general es “siempre recta y tiende siempre a la utilidad pública”. “El soberano, por el exclusivo hecho de serlo, es siempre lo que debe ser.” Fórmula menos segura de lo que parece, ya que el problema reside en lo que el soberano sea.
4. Es *absoluta*: “El pacto social confiere al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos”.

Para que el soberano pueda establecerse en una comunidad política es necesario establecer una asamblea general, donde una serie de principios debe ser unánime en el consenso de los ciudadanos. Todos los miembros de la asociación tienen voz y voto en la asamblea general y no pueden atarse o afectarse a sí mismos y mucho menos

28. *Idem*.

a las generaciones futuras. La asamblea esta permanentemente constituida como tal, y lo que establece debe emanar de la ley.²⁹

La principal función del soberano consiste en hacer las leyes, que son el reflejo de un orden trascendente. Rousseau distingue entre el soberano, pueblo que establece las leyes colectivamente, y el gobierno, grupo de hombres particulares que las ejecutan. En el sistema de Rousseau el gobierno desempeña un papel subordinado. En cuanto al gobierno,³⁰ es un simple agente de ejecución: “Ejecuta siempre la ley y no ejecuta sino la ley”. El gobierno tan sólo es el “ministro del soberano”; los gobernantes son los depositarios del poder, pero ni tienen de por sí ningún papel: no tienen absolutamente más que una comisión, un empleo en el que –simples oficiales del soberano– ejercen, en su nombre, el poder del que se les ha hecho depositarios, poder que el soberano puede modificar, limitar o recuperar cuando le plazca.

Rousseau emplea el término *soberano* para indicar que la fuente de toda legitimidad está en el pueblo en general, en contraste con el monarca o con los aristócratas o cualquier otro segmento. Debe haber un gobierno, y puede ser monárquico, aristocrático o democrático, pero su derecho a gobernar dimana del pueblo y sólo

29. J. B. Noone Jr., “The Social Contract and the Idea of Sovereignty in Rousseau”, en *The Journal of Politics*, vol. 32, núm. 3, agosto de 1970, pp. 699-670.

30. Rousseau reflexiona sobre tres tipos de gobierno: 1) la monarquía, de la que hace una viva crítica; 2) la aristocracia, que puede ser hereditaria o electiva; la aristocracia hereditaria es un sistema detestable, pero “el que los más sabios gobiernen la multitud es el orden mejor y más natural”, y 3) la democracia, la confusión del Poder Ejecutivo y del Poder Legislativo. Este tipo de gobierno es, prácticamente, irrealizable; por otra parte, presentaría peligros, pues no es bueno que el que hace las leyes las ejecute, ni que el cuerpo del pueblo desvíe su atención de las concepciones generales para otorgarla a los intereses particulares. Rousseau concluye sobre el tema: “Si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres”; J. Touchard, *op. cit.*, pp. 331-332.

es ejercido mientras éste así lo desee. Dado que la naturaleza y la religión revelada han quedado de lado, sólo la voz del pueblo puede establecer la ley; cada aplicación de ésta debe retornar a él, a su voluntad. La voluntad del pueblo es la única ley. El gobierno sólo obedece a la ley, y cada ciudad es, constantemente, miembro del cuerpo legislativo. Por lo tanto, podemos afirmar igual que Bloom³¹ que cada ciudadano se encuentra en una relación doble con el Estado: como legislador, en la medida en que es miembro soberano, y como sujeto a la ley, como individuo que debe obedecerla.

De las tres formas de gobierno sobre las que reflexiona Rousseau (monarquía, aristocracia y democracia), al final se abstiene de recomendar una u otra forma de gobierno, en razón de que cada una es la mejor en ciertos casos o puede ser la peor en otros; todo depende de la naturaleza del caso en particular y del contexto político en el cual se desarrolla. Lo que a Rousseau más bien le interesa es ante todo cómo formar ciudadanos, y el gran problema que ve consiste en asegurar la solidaridad del cuerpo social. Mediante la educación, la religión,³² y un ideal común de civismo, de patriotismo y de virtud. La elección es el único modo legítimo de nombrar un número limitado de gobernantes, pues garantiza que estarán constantemente sometidos a la voluntad general.

El gobierno recibe sus instrucciones de la voluntad general y ejerce su autoridad para determinar los actos de los ciudadanos de acuerdo con el sentido del soberano. Es intermediario entre el soberano y el ciudadano individual y es enteramente derivativo. Esta

31. A. Bloom, *op. cit.*, p. 539.

32. En el *Contrato social*, Rousseau exalta la religión del ciudadano. En efecto, considera la religión el medio más eficaz de realizar esa unidad social de la que siempre tuvo nostalgia. Rousseau piensa, como Hobbes, que es necesario asociar estrechamente poder civil y poder religioso y "reducir todo a la unidad política, sin la cual no habrá nunca Estado ni gobierno bien constituido"; J. Touchard, *op. cit.*, pp. 332-333.

distinción prefigura la distinción entre Estado y sociedad, tan importante en nuestros días.

El hecho básico de la política no es el gobierno de los hombres; el gobierno es un mal necesario porque los hombres necesitan dirección en el ejercicio de su libertad. Cuanto menos gobierno haya, tanto mejor, y hay una gran preocupación en limitar la esfera del gobierno y en impedir que contradiga la voluntad general. El gobierno se ve siempre con desconfianza, y los ciudadanos deben tener cuidado de que el ejercicio de sus funciones no los inhiba a ellos injustamente en el ejercicio de su libertad. El gobierno depende siempre, por completo, de la voluntad del pueblo y puede reducirse a su igualdad original con él. En el pensamiento de Rousseau, hay un cierto deterioro de la respetabilidad del gobierno y una mayor importancia en la concentración en los derechos de los ciudadanos que en la eficacia de su ejecución.³³

Para Rousseau, si una nación es tan grande que los ciudadanos no pueden tener siquiera esperanzas de reunirse en un cuerpo común, entonces la representación se convierte en una necesidad lamentable, necesidad que debilita la expresión de la voluntad general. Si se quiere que en semejante caso se conserve algo de legitimidad, los representantes deberán ser elegidos por asambleas locales en las que se reúnan todos los ciudadanos, y los representantes deberán recibir instrucciones completas. No deben tener un juicio independiente, y para cada nueva cuestión que surja deberán acudir a quienes los eligieron. De otra manera no habrá voluntad general. La voluntad general requiere de una consulta constante. Pero sólo puede consultarse por votación, de modo que el sistema sugerido por Rousseau resulta mayoritario. Pero no se trata de simple mayoría sino, como destaca Bloom,³⁴ sólo puede instituirse debidamente

33. A. Bloom, *op. cit.*, p. 544.

34. *Ibid.*, pp. 539-540.

la ley si los ciudadanos poseen la virtud de suprimir su voluntad individual. De aquí se desprende que los individuos deben ser ciudadanos en el sentido clásico, y esto exige una moral autoimpuesta muy severa. Rousseau no es libertario en el sentido moderno del término; nadie puede vivir como le plazca, pues ello pondría fin a toda posibilidad de acuerdo y destruiría las fuentes de la energía moral necesaria para el dominio de sí mismo.

En su proclamación del nuevo reino del ciudadano los revolucionarios franceses se inspiraron, ante todo, en el pensamiento de Rousseau. Para Rousseau, al ser la dependencia entre los hombres la fuente de la desigualdad, los cuerpos intermedios entre el individuo y el Estado impedían la libertad humana y debían ser destruidos. Al contrario de lo sucedido en Inglaterra, el ciudadano, expresión directa de la voluntad general, debía ser independiente de todos los vínculos intermedios y estar en íntima relación con el Estado. Si bien desde 1789 los revolucionarios se plantearon el problema de la representación,³⁵ mantuvieron en lo esencial la concepción roussoniana de una democracia unitaria, hostil al pluralismo. El interés

35. Los estadounidenses inventaron la democracia representativa; al democratizar la teoría inglesa de la representación, republicanizaron la Constitución inglesa. La idea de un pueblo soberano como fuente de la legitimidad había sido formulada por Rousseau. Pero la delegación, es decir la idea de la representación, se pensó y se puso en práctica durante la Guerra de Independencia de 1776. Madison afirmaba que la república americana no tenía precedentes: había inventado la idea de representación, esto es la delegación del gobierno a un pequeño número de ciudadanos elegidos por los demás. El nacimiento histórico de la democracia americana entre 1776 y 1787 vino acompañado de un amplio debate de ideas en el que se contrastaba y fundían tradiciones intelectuales diversas: la filosofía política de la Antigüedad, la teología cristiana, el empirismo liberal inglés, el racionalismo de la Ilustración. Durante una decena de años, un pueblo entero participó en el nacimiento de una nueva forma de sociedad y democracia basada en la representación; D. Schapper, *op. cit.*, pp. 62 y 89, y G. Pérez, "La consolidación de la ciudadanía moderna: Estados Unidos y la democracia representativa", en *Revista IAPEM*, núm. 63, enero-abril de 2006, pp. 200-215.

y la voluntad de cada ciudadano se identificaban con el interés y la voluntad colectivos. El interés general no se deduce de la suma o de la composición de los intereses particulares. Igual que la nación, la ciudadanía es un todo indivisible, debe ser organizada y garantizada por un Estado centralizado, expresión de la voluntad general, creadora de la sociedad.

Los pensadores del siglo XVIII establecieron la idea de delegación o, en términos modernos, de representación, lo que permitió pensar en la república como régimen de un gran país. Los demócratas modernos acentuaron la necesidad y el valor de la representación. Inventaron concretamente las instituciones políticas por las cuales se aseguraba esta representación, en un intento de garantizar a la vez la eficacia del gobierno y el sentimiento de los ciudadanos de no ser extraños a la política de sus dirigentes. De este modo sentaron el principio de funcionamiento de la sociedad política en unidades de gran tamaño, mediante la creciente abstracción del ámbito público y de la ciudadanía. Al mismo tiempo formularon los principios propiamente democráticos de la ciudadanía moderna: su carácter universal y la garantía de cada cual para ejercer concretamente sus derechos.³⁶

La expresión de la voluntad general debe ser garantizada por la supresión de las facciones. Cada ciudadano, por sí mismo, no puede hacer que prevalezca su voluntad personal y reconoce que, si cada quien votara de acuerdo con sus pasiones, no habría orden. Sólo cuando pertenece a un grupo lo bastante grande para influir decisivamente en el voto, entonces su voluntad individual supera su sentido de la voluntad general al ver lo que, en lo personal, puede ganar. De este modo, los partidos deben quedar prohibidos, y también deben impedirse los extremos de riqueza y pobreza. En la medida de lo posible, los ciudadanos informados deben votar como

36. D. Schnapper, *op. cit.*, pp. 75-76.

individuos, y el resultado de semejante votación puede considerarse una voluntad general de acuerdo con Rousseau.

El contrato social forma una persona artificial, el Estado, que tiene una voluntad como la persona natural; lo que parece necesario o deseable a tal persona es deseado por ella, y lo que es deseado por el todo es la ley. La ley es producto de la voluntad general. Cada quien participa en la legislación, pero la ley es general y el individuo en su papel de legislador debe hacer leyes que, concebiblemente, puedan aplicarse a todos los miembros de la comunidad. Convierte su voluntad en ley, pero ahora, en oposición a lo que hacía en el estado de naturaleza, debe generalizar su voluntad. Como legislador sólo puede desear lo que todos pudieran desear; como ciudadano obedece a lo que él mismo deseó como legislador. Aunque hombres de diversos gustos y entendimientos llegan a constituir el cuerpo legislativo soberano, ninguno puede imponer su voluntad a los demás, a menos que ellos mismos lo hubiesen deseado. La ley es producto de la voluntad de cada quien, pensando en términos de todos. La función fundamental del contrato social es constituir un régimen que puede expresar la voluntad general.³⁷

Sólo después de un determinado tiempo, el cuerpo del pueblo está capacitado para juzgar si sus leyes son buenas. Pero la sociedad necesita leyes desde el comienzo si no quiere que los más fuertes impongan su voluntad particular a las masas del pueblo y las esclavicen. Por tanto, para la formación de una auténtica sociedad civil se necesita un legislador. Este hombre extraordinario debe descubrir las reglas apropiadas para la sociedad en cuestión y debe obligar a persuadir al pueblo a que las acepte. Él mismo no puede ser miembro del Estado y no tiene autoridad; presenta las leyes que deberán ser aprobadas por la voluntad general.

37. A. Bloom, *op. cit.*, pp. 537-538.

Como destaca Fireside³⁸ el legislador debe estar equipado para poder hacer reales sus propuestas. Para Rousseau la política es como la pensaba Maquiavelo, se trata de “la ciencia del poder aplicado”. Rousseau reconocía que la soberanía es inalienable; sin embargo en el discurso reconoce que el poder puede transmitirse, así el concepto de legislador se considera como un poder potencial que representa a la voluntad general, establecida en el nivel de las instituciones políticas. Por lo tanto hay una dimensión práctica en el fin de las decisiones y actividades del legislador.

Toda la dificultad política que reconoce Rousseau consiste en establecer la relación debida entre la voluntad particular y la voluntad general: la transformación del hombre en su paso del estado de naturaleza al estado civil. La primera y continua preocupación del estadista será garantizar que se conserve esa transformación. Por lo tanto es de destacarse que, con ese fin, la ciudad antigua es la que mejor sirve como modelo, de acuerdo con los planteamientos de Rousseau, porque es lo bastante pequeña para permitir un gobierno aristocrático y para que los ciudadanos compartan una herencia común y un modo común, porque las voluntades particulares pueden quedar fácilmente sumergidas por la costumbre y porque el estadista puede gobernar el conjunto. Es en esta sociedad, en el estado civil, donde el hombre moral³⁹ actúa a partir del sentido del deber y tiene el carácter del ciudadano digno de confianza, principio nece-

38. H. Fireside “The Concept of the Legislator in Rousseau’s Social Contract”, en *The Review of Politics*, vol. 32, núm. 2, abril de 1970, pp. 192-193.

39. Es paradójico, como destaca A. Bloom, *op. cit.*, p. 549, el modo en que Rousseau establece una distinción entre el hombre moral y el hombre bueno. El primero es un ciudadano de confianza que actúa a partir del sentido del deber, y el segundo, que sólo sigue sus instintos naturales, acorde a esa primera naturaleza no corrompida por la vanidad, es el amigo y el amante sentimental. No es un ciudadano digno de confianza; es inútil por lo tanto para la sociedad. Rousseau se coloca a sí mismo en la clase de los hombres buenos.

sario para pensar en el hecho de que los individuos puedan actuar por el bien de todos y no sólo de sus beneficios privados.

REFLEXIONES FINALES

Para Rousseau, el pacto social establece una igualdad entre los ciudadanos, en la que comparten los mismos derechos y obligaciones, sin hacer distinciones entre ellos mismos. No obstante, es pertinente diferenciar entre los derechos del ciudadano y los del soberano, para quienes no pueden sobrepasar los límites de la voluntad general a pesar de su poder absoluto.

Lo anterior nos remite a que debemos tener claro que en la obra de Rousseau no deben confundirse la voluntad de todos y la voluntad general, ya que la primera, concebida como suma de voluntades individuales, hace referencia al interés privado, y la segunda, al interés común. En las sociedades contemporáneas esta diferenciación forma parte de una amplia discusión en torno a la idea de bienestar público, por un lado apelando a la libertad individual, y por el otro, a la igualdad social.

Suponer el predominio de un grupo social implica negar la igualdad entre los individuos. Si bien no pueden dejar de reconocerse diferencias físicas que la naturaleza estableció entre los hombres, en la organización social se reconoce una igualdad moral y legítima con la que se fundamenta el contrato social. A partir de estas premisas básicas, se entiende que el bien común es resultado de la voluntad general, y que sólo con base en ella se puede dirigir el Estado. En este sentido, la integración de la voluntad de cada miembro de la comunidad en un interés colectivo constituye en sí mismo el vínculo de la sociedad.

Sin lugar a dudas, para Rousseau las sociedades modernas tienen como valores centrales la libertad y la igualdad, los cuales cobran sentido en tanto la persona particular se asocia en un cuerpo colectivo comúnmente denominado Estado, en el que los ciudada-

nos son parte constitutiva. No obstante, en Rousseau la ciudadanía es un término que, a pesar de su frecuente uso, se ha empleado de una forma confusa, lo cual limita sus alcances teóricos.

A partir de la noción de ciudadanía, Rousseau hace una crítica a posiciones que la conciben como una expresión de civilidad de las sociedades modernas, de manera que un ciudadano es el individuo que supera su estado natural y salvaje. Para Rousseau, más allá de un atributo ético o moral, la ciudadanía es un derecho imputable a todos los individuos que, de manera pasiva o activa, suscriben el contrato social. La ciudadanía niega la diferenciación de los hombres en viejas categorías como la de esclavo, ya que, por una parte, a todos los hombres les son reconocidos iguales condiciones y derechos, mientras que por otro, aun cuando pueden ceder libertad en favor de su seguridad y bienestar, es ilegítimo que el hombre ceda todos sus derechos.

Estos derechos en la organización civil son ajenos a imposiciones por la fuerza que no corresponden a una conducta justa. Rousseau reconoce que los hombres tienen derecho a todo lo que necesitan; el pacto social les otorga derecho a su propiedad y los excluye de la propiedad de los otros. Si bien es cierto que Rousseau no diferencia a los hombres, también es cierto que dentro del pacto social se excluye a los extranjeros. Comúnmente esta categoría se considera a partir de un criterio de pertenencia territorial, sin embargo, para Rousseau también a los opositores al orden político instituido en la comunidad se les considera extranjeros. No obstante, cabe resaltar que, una vez establecido el Estado, todo habitante, por el simple hecho de residir en ese territorio, tiene implícita la aceptación del contrato social.

De manera general, la ciudadanía es una concepción amplia que relaciona a los individuos con una comunidad política en particular en la que, en tanto miembro, se le reconocen y garantizan iguales derechos y libertades. Sólo siendo parte de la sociedad se

puede disfrutar de los bienes públicos y privados; la pertenencia al Estado hace posible garantizar la propiedad y la seguridad. En el pensamiento político de Rousseau encontramos los fundamentos teóricos que en términos ideales establecen la transformación del hombre en ciudadano mediante la educación, la virtud, los valores cívicos y la participación de la voluntad general.

Para Rousseau la moral y la virtud están muy relacionadas en la formación del hombre para volverse ciudadano por medio de la educación, aunque esto en Rousseau no deja de ser algo utópico. No podemos negar que en la actualidad es de enorme vigencia e importancia la idea de formación y educación cívica para la construcción de una ciudadanía integral que valore y conozca los derechos ciudadanos para participar en la vida pública. Asimismo, el imperio de la ley, en el cual pensaba Rousseau como fundamento de la sociedad civil, sigue siendo uno de los pilares fundamentales de las democracias contemporáneas en la búsqueda de leyes justas que rijan la sociedad y la convivencia ciudadana.

BIBLIOGRAFÍA

- Barnard, Frederick M., "Patriotism and Citizenship in Rousseau: A Dual Theory of Public Willing?", *The Review of Politics*, vol. 46, núm. 2, abril de 1984, pp. 244-265.
- Bloom, Allan, "Jean-Jacques Rousseau", en Leo Strauss y Joseph Cropsey (comps.), *Historia de la filosofía política*, México, FCE, 2009.
- Fireside, Harvey F., "The Concept of the Legislator in Rousseau's Social Contract", en *The Review of Politics*, vol. 32, núm. 2, abril de 1970, pp. 191-196.
- Froese, Katrin, "Beyond Liberalism: The Moral Community of Rousseau's Social Contract", *Canadian Journal of Political Science*, vol. 34, núm. 3, septiembre de 2001, pp. 579-600.
- Noone Jr., John B., "The Social Contract and the Idea of Sovereignty in Rousseau", en *The Journal of Politics*, vol. 32, núm. 3, agosto de 1970, pp. 696-708.
- Orwin, Clifford, "Rousseau's Socratism", en *The Journal of Politics*, vol. 60, núm. 1, febrero de 1998, pp. 174-187.
- Pérez, Gabriel, "La consolidación de la ciudadanía moderna: Estados Unidos y la democracia representativa", en *Revista IAPEM*, núm. 63, enero-abril de 2006, pp. 199-219.
- Riesenberg, Peter, *Citizenship in the Western Tradition. Plato to Rousseau*, Chapel Hill-London, The University of North Carolina Press, 1992.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.
- , *El contrato social o Principios de derecho político*, México, Libuk, 2008.
- , *Emilio o de la educación*, México, Porrúa, 2014.
- Sabine, George H., *Historia de la teoría política*, México, FCE, 2009.
- Schnapper, Dominique, *La comunidad de los ciudadanos. Acerca de la idea moderna de nación*, Madrid, Alianza, 2001.
- Touchard, Jean, *Historia de las ideas políticas*, Madrid, Tecnos, 2000.
- Wiborg, Susanne, "Political and Cultural Nationalism in Education. The Ideas of Rousseau and Herder Concerning National Education", en *Comparative Education*, vol. 36, núm. 2, 2000, pp. 235-243.

LA ESTÉTICA COMO ENGRANAJE ENTRE POLÍTICA Y SUBJETIVIDAD EN ROUSSEAU

ENRIQUE G. GALLEGOS

PRESENTACIÓN

Tanto desde tradiciones teóricas preocupadas por los fundamentos del Estado moderno y de la democracia,¹ como a partir de perspectivas ocupadas en desmontar la representación y desenmascarar la lógica productora de subjetividad,² Rousseau —en mayor o menor medida— no ha dejado de gravitar en las discusiones filosóficas de los últimos decenios. Sin embargo, existe una poderosa tendencia hermenéutica que reduce a Rousseau a sus textos políticos, eclipsando en cierta medida las otras dimensiones de su obra, particularmente la estética y, en menor medida, la educativa. Las razones de esta tendencia habría que encontrarlas en la preeminencia de la subjetividad (hipostasiada en el *ciudadano*) con que se opera desde el siglo XVIII, pero, particularmente, por el ascenso de las democracias en el xx y la consecuente centralidad que han adquirido los temas relacionados con la teoría de la democracia (ciudadanía, igualdad, libertad, pacto social, soberanía popular, espacio público, derechos fundamentales, etcétera).

Empero, como apunta Cassirer,³ Rousseau nunca dejó de insistir en la unidad de su obra. El objetivo de este capítulo es examinar la vinculación de las concepciones políticas del ginebrino

1. N. Bobbio, "El modelo iusnaturalista", en N. Bobbio y M. Bovero, *Sociedad y Estado. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, México, FCE, 1986; R. Dahl, *La democracia y sus críticos*, Barcelona, Paidós, 1992, y J. Habermas, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos, 2008.
2. H. Derrida, *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 2003, y M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, México, FCE, 2006.
3. E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, México, FCE, 2007.

con sus concepciones estéticas; específicamente, desarrollar la idea de que la estética cumple la función de *engranaje*⁴ entre política y subjetividad, y plantear la forma en que resulta determinante para la constitución de la *experiencia* moral y política. Argumentaré que la reforma de las instituciones políticas planteada por Rousseau también pasaba por la revisión de la experiencia estética. En la última parte, desde este horizonte estético-político, esbozaré un posible legado de Rousseau para las sociedades contemporáneas.

OBERTURA A LA CRÍTICA DEL RACIONALISMO ILUSTRADO

Es conocida la fórmula con la que Rousseau inicia el primer párrafo de *El contrato social*: “Quiero averiguar si, en el orden civil, puede haber alguna regla de administración legítima y segura, que tome a los hombres *tal como son* [*tels qu’ils sont*] y las leyes tal como pueden ser”.⁵ Esta frase perfectamente límpida y sintética oculta una intencionalidad largamente meditada; sustentada en el contexto de *El contrato social*, puede pasar desapercibido su sentido: me refiero a la pretensión de verdaderamente conocer al hombre *tal como es*. La prueba de que no es un sintagma accidental se puede inferir del dato de que en sus *Confesiones* utiliza similares expresiones refiriéndose a sí mismo y a la voluntad que lo mueve.⁶ En éstas, Rousseau se ha encargado de acla-

4. El vocablo *engranaje* aparece en un libreto cinematográfico con título homónimo de Sartre publicado en 1948. También se encuentra en el ensayo de Sabato, *Hombres y engranajes*, 1951, y tiene la connotación de maquinaria inhumana; P. Sánchez López, “Hombres y engranajes: la crítica del racionalismo en Ernesto Sabato”, en *Bulletin Hispanique*, vol. 105, núm. 2, 2003, pp. 425-446. Aquí utilizo la palabra como trabazón de diversas dimensiones (política, subjetividad, moral y estética), particularmente para connotar la solidez de su nexo.

5. J.-J. Rousseau, *El contrato social*, Buenos Aires, Losada, 2005.

6. El pasaje de las *Confesiones* dice: “Je dois tâcher de transmettre avec lui le souvenir de l’homme infortuné qui le porta, *tel qu’il fut réellement* [debo tratar de transmitir con él el recuerdo del hombre infortunado que llevé, *tal como fue realmente*]”; J.-J. Rousseau, *Confesiones*, México, Porrúa, 1996, p. 265, subrayado mío.

rarnos que *El contrato social* es en realidad una extracción de un libro mayor al que pensaba denominar *Instituciones políticas*, en el cual había comenzado a meditar en 1754 aproximadamente. Lo singular de ese inicio en *El contrato social* que deseo destacar no es tanto que Rousseau proponga un orden político-civil que asegure la legitimidad de las instituciones políticas, sino la pretensión de buscar al hombre *tal como es*, la cual descansa en un conjunto de ideas que había madurado durante su vida. Todas estas ideas giran alrededor de nociones como la *sinceridad*, la *franqueza* y la *veracidad*⁷ y serán determinantes en la crítica que Rousseau elaborara a la razón *ilustrada* y sus instituciones. Pero justamente por estos mismos motivos, la crítica a la razón ilustrada no sólo se dirigirá a los filósofos ilustrados, sino también a las instituciones políticas vigentes, a sus costumbres y prácticas sociales. Esta doble crítica confrontará a Rousseau tanto con sus amigos ilustrados como con las instituciones del momento.

Pero ¿qué forma conceptual tenía la razón para los filósofos ilustrados contra la que polemiza Rousseau? La voz “filósofo”⁸ de la *Enciclopedia*⁹ permite responder a esta pregunta:

El filósofo, por el contrario, aclara las causas en la medida de sus posibilidades, a menudo incluso las previene [*prévient*], y se entrega a ellas con

7. *Ibid.*, pp. 3, 38, 56, 237, 250, 265. La búsqueda de la *sinceridad* se analizó desde el problema de la “identidad moderna” por C. Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 2006.

8. Esta voz no aparece firmada en la traducción de R. Soriano y A. Porras “Estudio preliminar”, en D. Diderot, y J. d’Alembert, *Artículos políticos de la “Enciclopedia”*, Madrid, Tecnos, 2002, pero en algunas fuentes se adscribe a A. Diderot; P. Blom, *Encyclopédie. El triunfo de la razón en tiempos irracionales*, Barcelona, Anagrama, 2010.

9. La *Enciclopedia* inició su publicación en 1752 y terminó, no sin múltiples tropiezos, en 1765. Fue una magna empresa de 20 millones de palabras y 17 volúmenes de alrededor de 900 páginas, sin incluir suplemento, láminas e índice general. Con éstos suman 35 volúmenes; R. Soriano y A. Porras, *op. cit.*

conocimiento [*connaissance*]: es, por así decirlo, como un reloj que se da cuerda a sí mismo. Así evita los objetos que pueden causarle sentimientos, que no convienen ni al bienestar, ni al ser razonable [*raisonnable*] [...] La razón [*raison*] es, respecto al filósofo lo que la gracia es en relación con el cristiano. La gracia obliga al cristiano a actuar; la razón, al filósofo. Los demás hombres son presa de sus pasiones [*passions*], sin que las reflexiones que ejecutan sean precedidas de la reflexión [*réflexion*]: son hombres que caminan entre tinieblas; mientras que el filósofo en sus propias pasiones no actúa sino después de la reflexión; camina en la noche [*nuit*], pero precedido de una luz [*flambeau*]¹⁰.¹¹

Aunque es un breve artículo de menos de 2000 palabras, esta voz puede servir de “llave” hermenéutica para ingresar en la antesala de las batallas de Rousseau contra la razón *ilustrada*, la civilización, la cultura y las instituciones políticas de su tiempo. De acuerdo con este artículo, la razón es el rasgo singular del filósofo. Las formas semánticas que más se utilizan en la voz para referir este atributo del filósofo son: *raison* [razón], *raisonnable* [razonable], *raisonnement* [razonamiento], *réflexion* [reflexión], *discernement* [discernimiento] y *jugement* [juicio], todas las cuales pertenecen al mismo campo semántico de análisis. La razón permite conocer las causas de las acciones, evitar los sentimientos dañinos y actuar de forma reflexiva. Para resaltar más el carácter singular del filósofo y su razón, el autor les opone la pasión. Las pasiones son dañinas; actuar conforme a ellas puede perjudicar el bienestar; los hombres presas de las pasiones caminan como en tinieblas. La razón es luz y la pasión es noche. Líneas adelante se nos preci-

10. El texto en francés utiliza la expresión *flambeau*, por lo que la traducción más adecuada sería, en lugar de “luz”, “antorcha”. Pero el efecto descriptivo de la “luz” para el Siglo de las Luces hace comprensible esa traducción (que implica tanto el medio como el resultado, lo que ilumina y lo iluminado).

11. D. Diderot y D’Alembert, *op. cit.*, p. 60.

sa con más detalle el sentido iluminista de la razón: permite examinar las fuentes, el valor y la conveniencia de las máximas que adopta; distingue con claridad entre sus ideas, y precisa la extensión de éstas y su conexión. Es, como indica la cita, una especie de maquinaria, de *reloj*, que mide y se desplaza con precisión sobre los objetos. Por ello, el artículo sostiene que el espíritu filosófico es “de observación y de precisión”.¹² No hay que olvidar que la *Enciclopedia* era el resultado de un amplio esfuerzo de recopilación y síntesis de fuentes propias y ajenas,¹³ y por ello no extraña que la definición de la *Enciclopedia* en parte recuerde la exigencia de claridad y distinción cartesiana del *Discurso del método*.¹⁴ No obstante, como apunta Cassirer,¹⁵ ya no se está en el supuesto de una razón sistemática y deductiva como en el siglo xvii, sino en el de una razón que es ante todo *análisis* y que enfatiza las capacidades “cognitivas del sujeto”.¹⁶

Pero la precisión, claridad, prevención y conocimiento de la razón no son sus únicos rasgos, sino que también tiene un añadido social y político no menos relevante: en la medida en que las necesidades humanas hacen indispensable que los hombres se comuniquen entre sí y vivan en sociedad, la razón exige que se “conozca, estudie y trabaje para adquirir las cualidades de la sociabilidad”. Por ello, dice el autor de la voz, “nuestro filósofo no se considera un exiliado en este mundo”, y la sociedad civil es para él “una divinidad sobre la tierra”.¹⁷ De la propia naturaleza

12. *Ibid.*, p. 62.

13. Estas estrategias de recopilación y sistematización para redactar la *Enciclopedia* generaron constantes acusaciones de plagio a sus redactores; R. Soriano y A. Porras, *op. cit.*; P. Blom, *op. cit.*

14. R. Descartes, *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, Madrid, Tecnos, 2008, p. 82.

15. E. Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 2000.

16. E. Franzini, *La estética del siglo xviii*, Madrid, Visor, 2000, p. 35.

17. D. Diderot y D'Alembert, *op. cit.*, pp. 62 y 63.

de la razón nacen en el filósofo el deber hacia la humanidad y la búsqueda de un orden y una norma que regule las acciones de los hombres en sociedad. La resonancia platónica del artículo es evidente: igual que Platón (aunque en el artículo se cita al emperador Antonino), el autor de la voz exige que el político sea un filósofo y el filósofo un político. De esa manera, la razón establece la doble fundamentación del conocimiento y de la sociabilidad del filósofo.

Estos rasgos de la racionalidad ilustrada, brevemente recuperados a partir de la voz “filósofo” de la *Enciclopedia*, sintetizan algunos de los temas contra los cuales Rousseau polemizó. Frente a la exacerbación de la razón, opondrá las pasiones, los sentimientos y la recuperación de las emociones; frente a la prevención y el cálculo, la espontaneidad y el vagabundeo; frente a la sociedad, el bosque, las montañas, la soledad y la pequeña comunidad; frente al deber social, la *desujeción*. Cada uno de los rasgos y cualidades del filósofo los debatirá la crítica *tácita* o *expresa* de Rousseau. Ciertamente, la crítica de Rousseau no es un fenómeno aislado, sino que forma parte de una tendencia general a enjuiciar la legitimidad de las autoridades y que tendrá su máxima concisión verbal en el prólogo de la *Crítica de la razón pura*, donde Kant afirma que “nuestra época es, propiamente, la época de la crítica”. Este juego claro de oposiciones y escenas agonales será la huella distintiva de la forma en que funciona el pensamiento de Rousseau y posibilitará sostener la hipótesis de que sus delirios de persecución e hipocondría no son exclusivamente la configuración de la psiquis “dañada”, sino que también pueden entenderse como despliegues y repliegues de un pensamiento en constante lucha consigo mismo, y contra los ilustrados, las instituciones y prácticas de su tiempo. Previo al análisis de estas oposiciones, conviene detenerse en lo que Rousseau consideraba como uno de los efectos de la racionalidad ilustrada: la decadencia moral de la civilización europea.

CRÍTICA DE LA DEGRADACIÓN MORAL Y POLÍTICA

El texto más claro sobre los efectos de la racionalidad ilustrada y la decadencia moral de la civilización europea es el *Discurso sobre las ciencias y las artes* de 1750, el cual se redactó, según el propio Rousseau, bajo una “agitación que parecía un delirio”. Aunque es un artículo que su autor describe como lleno de calor y fuerza, y carente de lógica y de orden,¹⁸ lo cierto es que sobre este punto es medianamente consecuente con otros documentos, como el segundo *Discurso sobre los orígenes y fundamentos de la desigualdad* [1755], la *Carta a d’Alembert* [1758] y el *Emilio o de la Educación* [1762]. Recordemos que aquel *Discurso* se escribió con motivo de la convocatoria de la Academia de Dijón de 1750. El punto medular era responder a la pregunta “¿El restablecimiento de las ciencias y las artes ha contribuido a depurar o a corromper las costumbres?”.¹⁹ La respuesta de Rousseau a esta pregunta no deja lugar a ambigüedades: las ciencias y las artes han tenido como efecto corromper las costumbres, los hábitos y el espíritu de las personas.²⁰ Sin embargo, Rousseau se cuida bien de sostener una verdad históricamente comprobable o, como afirma Cassirer, se trata de un tipo de argumentación que no se entiende tanto en “sentido *empírico* como *lógico y metódico*”.²¹ Es decir, evita prudentemente las afirmaciones absolutas, para derivar más bien en razonamientos metódicos, que a su vez le permiten argumentar sobre la naturaleza de las cosas humanas y la situación cultural y política de su época. En este sentido, prefiere el argumento analítico e inferencial a las afirmaciones fuertes sobre hechos, y cuando se apoya en éstos, suele ser siempre a modo de argumentos mediante ejemplos, o de autoridad. Quizá por ello, adscribe los orí-

18. J.-J. Rousseau, *Confesiones*, op. cit., p. 232.

19. J.-J. Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Buenos Aires, Losada, 2005, p. 215.

20. *Ibid.*, p. 244.

21. E. Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, op. cit., p. 300; subrayado del autor.

genes perversos de las ciencias y las artes a una vieja tradición mítica egipcia que pasó a Grecia y, de ella, a Europa:

Un dios enemigo del reposo de los hombres fue el inventor de las ciencias [...] La astronomía nació de la superstición; la elocuencia, de la ambición, del odio, de la adulación, de la mentira; la geometría, de la avaricia; la física, de una vana curiosidad; todas, la moral misma, del orgullo humano. Las ciencias y las artes deben, pues, su nacimiento a nuestros vicios; tendríamos menos dudas sobre sus ventajas si las debieran a nuestras virtudes.²²

Aunque es claro que Rousseau tiene conciencia del origen literario de esta tradición, termina por suscribirla. Por supuesto que no estoy sugiriendo que la acepte sin más tematización. De hecho, esta referencia es un mero artilugio argumentativo para realizar una especie de diagnóstico epocal y que tiene la forma de una filosofía de la historia donde hay un origen en el que la humanidad era generosa, buena, y un tiempo presente en el que las costumbres han degenerado.²³ Recuérdese cómo en el denominado segundo *Discurso (sobre los orígenes y fundamentos de la desigualdad)*, de 1755, opone palmo a palmo al hombre salvaje con el hombre civilizado: si el primero vive en reposo, libertad, tranquilidad, dulzura y abundancia; el segundo está entregado al ajetreo, suda, se agita, vive atormentado y fuera de sí.²⁴ Puede parecer que Rousseau adscribe de forma un tanto ingenua la degradación de las costumbres a las ciencias y las artes. Al

22. J.-J. Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, op. cit., p. 231.

23. E. G. Gallegos, "Subjetividad y ciudadanía: irrupciones, enclaustramientos y apropiaciones temporales desde una filosofía política de la historia", en M. Castillo Merlo y E. Vedia (eds.), *Actas de las Jornadas Nacionales de la Filosofía y Epistemología de la Historia*, Neuquén, Educo, 2011.

24. J.-J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Buenos Aires, Losada, 2005, pp. 363-364.

sostener que las estatuas, los cuadros, los anfiteatros y los mármoles debilitan y corrompen el carácter y las costumbres, Rousseau estaba postulando una relación fuerte entre estética, moral y política. Como el propio Rousseau lo insinúa en sus memorias²⁵ y después lo hará más explícito en la *Carta a d'Alembert*, era perfectamente consciente de los nexos íntimos entre, por un lado, el arte, la literatura, el teatro y, en general, lo que en esa época apenas se comenzaba a denominar como *estética*²⁶ y, por el otro, las costumbres, los hábitos, la moralidad y en última instancia, la política (como más adelante argumentamos de forma más detallada).

Es en este contexto en el que se debe adscribir la imagen que Rousseau transmite del filósofo. Porque si había alguien que ejemplificaba a la perfección la cultura ilustrada contra la que se batía, ése era el filósofo.²⁷ En varios de sus libros, Rousseau lo refiere con cierto desdén, mordacidad y crítica: “orgullosos razonadores”, “conjunto de charlatanes”, “animal depravado”.²⁸ Y es que, como indicamos arriba, el filósofo pasaba por ser la encarnación de la razón y sus efectos “degradantes” en los dominios sociales, morales, culturales, políticos y cotidianos. Pero Rousseau fue particularmente sensible a la tendencia a homogeneizar y estandarizar las pautas sociales y políticas ya presentes en el siglo XVIII,²⁹ que después se denominará como *racionalización de los órdenes de la vida social*.³⁰

25. J.-J. Rousseau, *Confesiones*, op. cit., pp. 257-258.

26. E. Franzini, op. cit.

27. R. Bayer, *Historia de la estética*, México, FCE, 1993; E. Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, op. cit.

28. J.-J. Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, op. cit., pp. 224 y 243; J.-J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, op. cit., p. 290; *Confesiones*, op. cit., p. 112.

29. J.-J. Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, op. cit., p. 220.

30. C. Solé, *Modernidad y modernización*, México, Anthropos/UAM, 1998.

LA DOBLE PROPUESTA (POLÍTICA Y ESTÉTICA) DE ROUSSEAU

¿Cómo hacer frente a los efectos degradantes, homogeneizantes y nocivos de la civilización ilustrada? Para Rousseau existían tres instrumentos para “influir” en las costumbres de los pueblos: “la fuerza de las leyes, el imperio de la opinión y la atracción del placer”.³¹ El autor plantea una doble propuesta que combina en distinta medida esos tres instrumentos. La primera es la más clara y nítida, y está expresada particularmente en *El contrato social* y otros textos como el final del libro V del *Emilio*. También es la más conocida y forma parte de una serie de conocimientos que se encuentra en las discusiones sobre la formación conceptual de los Estados y los fundamentos de la política democrática.³² Se trata de un pacto social entre los ciudadanos:

Supongo a los hombres llegados a un punto en que los obstáculos que perjudican su conservación en el estado de naturaleza triunfan, mediante su resistencia sobre las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en ese estado. El estado primitivo no puede, entonces, subsistir más, y el género humano perecería si no cambiara de manera de ser. Ahora bien, como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino solamente unir y dirigir las que existen, no tienen otro medio de conservarse que formar por agregación una suma de fuerzas que pueda superar cualquier resistencia, ponerlas en juego por un sólo móvil, y hacerla actuar concertadamente.³³

31. J.-J. Rousseau, *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos*, Madrid, Tecnos, 2009, p. 27.

32. L. Jaume, “Rousseau y la cuestión de la soberanía”, en G. Duso, *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*, México, Siglo XXI, 2009; L. Salazar, *Para pensar la política*, México, UAM, 2004, y D. Raphael, *Problemas de filosofía política*, Madrid, Alianza, 1996.

33. J.-J. Rousseau, *El contrato social*, *op. cit.*, pp. 53-54.

Ciertamente en este párrafo se sigue en la hipótesis de un estado de naturaleza y la existencia de una situación límite que obliga a los hombres a generar un nuevo escenario político, pero es justamente ese aparato “lógico y metodológico” (para usar la citada expresión de Cassirer) el que permite también extender la legitimidad del pacto social para el caso de la degradación moral y estética en que se encuentra —según Rousseau— la civilización europea. Si la civilización había llegado a un punto donde la ambición, la avaricia, la corrupción, el orgullo, la simulación y lo artificial se habían posesionado de las prácticas y costumbres sociales y políticas, y donde la ciencia y las artes no hacían sino contribuir a esa degradación, luego entonces también cabría la posibilidad de que el “género humano pere[ciera] si no cambia[ba] de manera de ser”. Este cambio cualitativo estaría determinado por el pacto social y la creación de una poderosa *volonté générale*, que constituida sobre la igualdad y la libertad de sus miembros, movilizaría voluntades, conciencias, costumbres, prácticas, y establecería las instituciones pertinentes para ello.

La segunda respuesta es mucho más compleja; pone en juego aspectos de estética y moral y tiene también importantes implicaciones políticas. Se trata del despliegue de la ensoñación, la subjetividad, la franqueza, la veracidad, las emociones, el erotismo, la soledad y el culto a la naturaleza. Como apunta un estudioso de las raíces de la modernidad,³⁴ en la obra de Rousseau es posible aprender las tensiones y el choque entre la pujante civilización racionalista europea y las experiencias de una subjetividad cada vez más autoconsciente de sus fuerzas y limitaciones. En sus *Confesiones* Rousseau se describe a sí mismo de un natural inquieto, apasionado, tierno, altivo, indomable; fluctuante entre el valor y la flaqueza, la mollicie y la virtud; amante de la naturaleza, de la sencillez, de

34. M. Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, México, Siglo XXI, 2010.

la espontaneidad, del caminar solitario, y dotado de una poderosa imaginación.³⁵ Esta autoimagen que nos presenta Rousseau no pasaría de una simple descripción si no fuera porque puede interpretarse como el crisol de la tensión y el conflicto de Rousseau con el racionalismo ilustrado. Frente a la razón ilustrada que exige orden, disciplina, control, regularidad y compromiso social, Rousseau opondrá un conjunto de ideas y prácticas que por mera estrategia expositiva englobó en la categoría de “imaginación” (ensoñación, vagabundeo, subjetividad, erotismo, franqueza, veracidad, abandono, culto a la naturaleza, apelación al corazón y las emociones) y que serán fundamentales en las propuestas estéticas y políticas del romanticismo que las generaciones siguientes enarbolarán en Europa.³⁶ Las tendencias homogeneizantes y este reposicionamiento de la imaginación son parte de los motivos por los que en diversos textos Rousseau considera a la razón *ilustrada* como perversa, contranatural, fatua, penosa, generadora de vanidad y fuente de errores.³⁷ Pero en un plano más general, Rousseau también era consciente que la Ilustración, al enfatizar lo racional en las personas y las prácticas e instituciones sociales, y proscribir simultáneamente las pasiones y emociones, mutilaba importantes aspectos de la naturaleza humana.

DEL RACIONALISMO ILUSTRADO A LA RAZÓN PONDERADA POR LA IMAGINACIÓN

La oposición entre racionalismo ilustrado e imaginación se puede constatar con suma claridad en el siguiente pasaje de *Las ensoñaciones del paseante solitario*:

35. J.-J. Rousseau, *Confesiones*, op. cit., pp. 7, 37, 74.

36. R. Bayer, op. cit.; P. D'Angelo, *La estética del romanticismo*, Madrid, Visor, 1999; E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, op. cit.

37. J.-J. Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, op. cit., p. 229; J.-J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, op. cit., pp. 290, 313; *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos*, op. cit., p. 101.

A veces he pensado [*pensé*] con bastante profundidad; pero raramente con placer, casi siempre contra mis gustos y como a fuerza [*force*]: la ensoñación [*rêverie*] me relaja y me divierte, la reflexión [*réflexion*] me fatiga y entristece; pensar [*penser*] fue siempre para mí una ocupación penosa y sin encanto [*pénible et sans charme*]. A veces mis ensoñaciones [*rêveries*] terminan en meditación [*méditation*], pero mis meditaciones terminan con mayor frecuencia en ensoñación, y durante estos extravíos mi alma vaga y planea sobre el universo en alas de la imaginación [*imagination*], en éxtasis [*extases*] que superan cualquier otro goce.³⁸

Frente al orden, sujetamiento y regularidad que le impone la razón ilustrada, prefiere el relajamiento y el extravío de la ensoñación. Hay una oposición clara y nítida entre razón e imaginación: el pensar como algo contrario a sus gustos y como una fuerza que se le impone; la reflexión como un proceso fatigoso y entristecedor, como una ocupación penosa y sin encanto (hasta aquí es evidente la carga semántica negativa de la reflexión); mientras, en su polo opuesto, la ensoñación relaja y divierte, le permite extraviarse y desvariar, penetrar en momentos de éxtasis y goce estético. Un estudioso del siglo XVIII sostiene que la “red teórica” de la estética del periodo está compuesta dialógicamente por “el poder de la *razón*, la exigencia de un *control racional*, el *orden* de un *método*, la tensión hacia la *unidad* y el orden” y la “importancia que asume, en el contexto de un nuevo discurso sobre lo sensible, el tema de lo *animal* y de los caminos de la animalidad [...] la importancia de la *pasión* y el *sentimiento* como naturalezas subjetivas que escapan de la razón”.³⁹ En el pasaje antes citado de *Las ensoñaciones*, se corrobora la relación dialogal referida por Franzini, pues Rousseau no lleva la oposición

38. J.-J. Rousseau, *Las ensoñaciones del paseante solitario*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, p. 114.

39. E. Franzini, *op. cit.*, pp. 72-73; cursivas del autor.

al grado de rechazar la razón como hace en otros textos, sino que subraya el aspecto móvil y traslaticio, y los nexos íntimos que existen entre *rêverie* y *réflexion/méditation*, e incluso destaca el tránsito de la ensoñación a la meditación y viceversa. En otro pasaje de sus *Confesiones*, el autor también destaca estos nexos móviles e íntimos que existen entre razón e imaginación. En efecto, Rousseau cuenta que, con motivo de la convocatoria de la Academia de Dijon, decide participar, y para concentrarse mejor en el tema (que consistía en analizar el origen de la desigualdad entre los hombres), resuelve hacer un viaje de varios días a Saint-Germain. El autor describe parte de sus actividades durante esos días:

Todo el resto del día, internado en el bosque, inquiría y buscaba la imagen de los tiempos primitivos, cuya historia tracé con valentía; atacaba sin piedad todas las intrigas de los hombres; allí osaba poner al desnudo su naturaleza; seguí el curso del tiempo y de las cosas que lo han desfigurado, y, comparando al hombre, obra del hombre, con el hombre de la Naturaleza, me atrevía a mostrarle en su pretendido perfeccionamiento el verdadero manantial de sus miserias.⁴⁰

La estrategia para desarrollar el pensamiento; el ordenamiento de las ideas, y el planteamiento de la escritura para Rousseau estaban relacionados con internarse en el bosque, deambular solitario, contemplar la naturaleza y divagar por los senderos arbolados. Por ello, como afirma en *Las ensoñaciones*, la meditación está relacionada con la ensoñación, y ambas, meditación y ensoñación, se trastocan, invierten y confluyen en una misma línea temporal de la conciencia. De aquí que su crítica a la razón *ilustrada* no era necesariamente el rechazo absoluto a la razón. De hecho, *El contrato social* muestra la

40. J.-J. Rousseau, *Confesiones*, *op. cit.*, p. 257.

voluntad por levantar una arquitectura racional de conceptos e instituciones políticas. Con motivo de lo antes argumentado, se puede sostener que Rousseau recupera un tipo de razón *ponderada* por la ensoñación, el culto a la naturaleza, la apelación al corazón y las emociones. Este conjunto de elementos de la imaginación se constituye en límites a los excesos del racionalismo ilustrado y, como apunta Franzini⁴¹ para la estética dieciochesca, terminan por ser irreductibles a fenómenos cognoscibles. *Las ensoñaciones del paseante solitario* también corroboran que el choque entre racionalismo ilustrado y ensoñación no obedecía sólo a una mera dimensión subjetiva y enraizada en la personalidad de Rousseau, sino a una posición vital, social y política *meditada*. Si bien, como sugiero párrafos arriba, en esta dimensión subjetiva puede encontrarse la piedra de toque que explica en parte su pensamiento, el autor termina por hacer de ello una teoría, es decir, un conjunto de ideas y argumentos sobre la vida, la sociedad, la cultura y la política, y justifica la aseveración de que “hasta sus últimos días Rousseau no dejo de afirmar y defender la unidad de su obra”.⁴² Sobre estos posicionamientos, en 1750 aproximadamente decide llevar algunas de sus ideas al plano personal y “romper bruscamente con las máximas de mi siglo [*aux maximes de mon siècle*]”.⁴³ Después de que Rousseau había conseguido un empleo lo bastante sensato y bien remunerado para prodigarle ciertas comodidades, se preguntaba:

Por otra parte, ¿cómo concertar los severos principios [*les sévères principes*] que acababa de adoptar con un estado tan poco a propósito para ello? ¿Y no sería chocante que yo, cajero de un recaudador general de rentas,

41. E. Franzini, *op. cit.*

42. E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe, op. cit.*, p. 70.

43. J.-J. Rousseau, *Confesiones, op. cit.*, p. 235.

predicara el desinterés y la pobreza? Estas ideas fermentaron en mi cabeza tan completamente con la fiebre, se combinaron con tanta fuerza, que desde entonces nada ha sido capaz de arrancármelas, y durante mi convalecencia me confirmé a sangre fría en las resoluciones tomadas durante mi delirio. Renuncié para siempre a todo proyecto de fortuna y de prosperidad. Resuelto a pasar en la *independencia y la pobreza* [*l'indépendance et la pauvreté*] el poco tiempo que me restaba de vida, empleé todas las fuerzas de mi alma en romper las *cadena de la opinión* [*fers de l'opinion*], y en hacer con valor todo lo que me parecía bien, *sin preocuparme para nada del juicio de los hombres* [*sans m'embarrasser aucunement du jugement des hommes*].⁴⁴

Las “cadenas de la opinión” a las que alude Rousseau en este párrafo tienen que ver con el sujetamiento y los deberes sociales, que el “juicio de los hombres” consideraba como obligación del escritor y del filósofo. Habría que recordar que en el siglo XVIII la independencia y autonomía de éstos y de las *gens de lettres* era más bien una excepción, pues sus ingresos provenían principalmente de algún tipo de mecenazgo, padrinazgo o actividad subordinada de los que dependían para subsistir: títulos, beneficios o cargos (en el caso de los clérigos, nobles con espada o toga, funcionarios, secretarios, bibliotecarios, preceptores) o actividades intelectuales y “profesionales” (como médicos, abogados, profesores). Esto significaba que la situación del escritor y del filósofo estaba singularmente condicionada por la protección y apoyo que les brindaban el rey, la corte, la nobleza y la incipiente burguesía.⁴⁵ Por eso era necesario que, para obtener esa protección, apoyo o mecenazgo, se acudiera a los salones y convites parisinos, que si bien eran espacios privados, terminaban por constituirse en soportes de la incipiente institución de la esfera pública, donde además de la sociabilidad y cotilleo, se

44. *Ibid.*, p. 239; cursivas mías.

45. R. Chartier, “El hombre de letras”, en M. Vovelle et al., *El hombre de la Ilustración*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

entraba en contacto con los poderosos, se transmitían informaciones, se confrontaban ideas, se ejercía la crítica y se elaboraban proyectos. Eran célebres los salones de *madame Geoffrin*, *madame Lespinasse*, *madame Defand* y *madame Necker*, por los que desfilaba la crema de la intelectualidad del siglo: d'Alembert, Mariveaux, Saint-Lambert, Helvétius, Diderot y el propio Rousseau (a pesar de sus críticas).

Tener un trabajo estable, frecuentar los salones de la *madames*, visitar a los *philosophes* y *gens de lettres* y tener una vida regular y previsible, tenían ciertamente sus ventajas económicas y personales, pero para Rousseau no dejaban de resultar relaciones penosas, molestas, *sujetantes* y contradictorias con su afición e inclinación por la soledad, el vagabundeo, la ensoñación y el abandono estético.⁴⁶ Como apunta Chartier, para la sociedad ilustrada “la condición del hombre de letras se adapta mal al retiro, a la soledad, al alejamiento de la capital de la República de las Letras”.⁴⁷ Por ello, no resulta sorprendente que, en la medida en que aumentaban la fama de Rousseau y las obligaciones que ella implicaba, parecía más reacio, taciturno y misántropo. Una sociedad como la francesa de los salones dieciochescos, tan dada al parloteo, el peluquín y el trato social, no podía tolerar que uno de sus mejores pensadores se recluyera en la soledad, los bosques y la campiña. Quizás el epítome de esta tensión se puede encontrar en el hecho de que Rousseau decide cambiar de vestimenta, se quita el oropel, las medias, abandona el reloj y se viste con el hábito armenio: túnica, caftán, cinturón y gorro,⁴⁸ con lo cual pasaba de la crítica filosófica al racionalismo ilustrado y las convenciones sociales de la época: a una crítica simbólica manifiesta en su forma de vestir y vivir.

46. M. Foucault, *Entre filosofía y literatura*, Madrid, Paidós, 1999, hace notar estas contradicciones y oscilaciones subjetivas de Rousseau.

47. R. Chartier, *op. cit.*, p. 166

48. J.-J. Rousseau, *Confesiones*, *op. cit.*, p. 399.

Si en *El contrato social* proponía un conjunto de reformas institucionales para buscar la regla de “administración legítima y segura” que garantizara la igualdad y la libertad de los hombres *tal como son* [tels qu'ils sont], en textos como las *Confesiones* y *Las ensoñaciones del paseante solitario* asumirá otra reforma: la reforma personal que muestre a Rousseau *tal como fue* [tel qu'il fut].⁴⁹ No es pues gratuito que recurra en este último libro a una expresión similar a la utilizada en *El contrato social*, con la sola diferencia verbal del tiempo. Ciertamente ambas reformas se reflejan en estrategias discursivas diferentes y pueden parecer hasta opuestas, pero surgen de un mismo nicho espiritual que se expresa en la oposición a la razón ilustrada y sus principios epistemológicos, culturales, sociales y políticos. Es cierto que ambas reformas —la de las instituciones y la personal— *encryptan* también otras oposiciones y otras tensiones que jamás se resuelven en el pensamiento de Rousseau: por un lado, la nueva regularidad de las instituciones y la legitimidad igualitaria de la mayoría del contrato social y, por otro, la espontaneidad de la subjetividad y la prevalencia del yo con su carga emotiva y disolvente. Por ello, Rousseau concluía en el Sexto Paseo de sus *Réveries* que:

El resultado que puedo sacar de todas estas reflexiones es que nunca he sido realmente apto para la sociedad civil donde todo es molestia, obligación, deber, y donde mi natural independiente me hizo siempre incapaz de los sometimientos necesarios a quien quiere vivir con los hombres. Mientras actúo libremente, soy bueno y no hago más que el bien; pero tan pronto como siento el yugo, bien de la necesidad, bien de los hombres, me vuelvo rebelde, o mejor reacio, y entonces soy nulo.⁵⁰

49. *Ibid.*, p. 256.

50. J.-J. Rousseau, *Las ensoñaciones del paseante solitario*, *op. cit.*, p. 110.

Esta apuesta por una reforma personal, que confrontaba directamente con el racionalismo ilustrado, y sus poderosas tendencias sociales y políticas justifican, en parte, una doble percepción: la autopercepción de Rousseau de ser un perseguido y la percepción social de que Rousseau era un misántropo. Al formarse un proyecto de vida donde los principios que la regían giraban en torno a la soledad, la ensoñación, la sinceridad, la franqueza, las emociones, los bosques y la naturaleza, y que contrastaba notablemente con lo que se exigía de un “filósofo” (la sociabilidad, la reflexión, el racionalismo, la previsión, el control y la vida en la gran ciudad), el conflicto entre Rousseau y las tendencias del racionalismo ilustrado no pudo menos que hacer parecer a aquél como un loco, excéntrico, perseguido y disidente como bien lo indicó Mill⁵¹ ya a mediados del siglo XIX. Esto en parte puede explicar el tono persecutorio de algunos de sus textos y las constantes referencias al complot en su contra en sus *Confesiones*, lo cual también se explica por el contexto personal y social en el que vivió, que implicaban una triple confrontación: con sus antiguos amigos ilustrados, con las instituciones de la época y con las apremiantes necesidades materiales de su vida.⁵²

LA ESTÉTICA COMO ENGRANAJE ENTRE POLÍTICA Y SUBJETIVIDAD

La doble reforma planteada en el apartado anterior –de las instituciones políticas y de su persona– y su relación con el racionalismo ilustrado y la imaginación tienen una expresión estética más directa en la *Carta a d’Alembert*. Si *El contrato social* se concentra en la reforma a las instituciones políticas, y las *Confesiones* y *Las ensoñaciones del paseante*

51. J. S. Mill, *Autobiografía*, Madrid, Alianza, 2008.

52. Hay que recordar que Rousseau era hijo de un relojero y quedó huérfano al nacer.

solitario en la reforma de la subjetividad moral, la *Carta a d'Alembert* puede interpretarse como el *engranaje* de la estética con ambas reformas.⁵³ Conviene precisar que, para Rousseau, los espectáculos eran parte de las diversiones [*amusements*], y que dentro de aquellos engloba una gama amplia de formas artísticas y culturales: el teatro, la ópera, la comedia, las fiestas públicas, los bailes, etcétera,⁵⁴ y todo lo que hoy denominamos como “industria del espectáculo”. De entrada, Rousseau parece *diferir* una evaluación general y abstracta de los espectáculos. Sostiene, más bien, que en la medida en que se hacen para los ciudadanos, puesto que hay una gran variedad de “pueblos” (con su diversidad de costumbres, temperamentos, caracteres, religiones, leyes y prejuicios), también existe una pluralidad de espectáculos. Así, ejemplifica Rousseau, “las obras de Menandro, pensadas para el teatro de Atenas, estaban fuera de lugar en Roma. De igual modo, los combates de gladiadores que en tiempos de la República infundían coraje y valor a los romanos, bajo el Imperio no inspiraban al populacho de Roma más que sed de sangre y crueldad”.⁵⁵

Rousseau no deja de subrayar que si bien espectáculos y costumbres de un pueblo son diferentes dimensiones de la realidad, también mantienen múltiples relaciones. Así, si sostiene que el teatro, considerado en sí mismo, no podía ser ni bueno ni malo; también afirma que, para determinar sus efectos sobre las personas, se deben precisar el estado moral, las costumbres y sentimientos de los espectadores.⁵⁶ Empero, si no dejaba de establecer una relación entre costumbres, hábitos, leyes y caracteres y el tipo de espectáculo

53. El análisis global de las concepciones políticas de Rousseau también tendría que pasar por la revisión de sus ideas sobre la educación, problema que por el momento excede los límites trazados en esta investigación.

54. J.-J. Rousseau, *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos*, op. cit., p. 19.

55. *Ibid.* p. 20.

56. *Ibid.* pp. 66, 70, 80

adecuado para ese pueblo, tampoco era totalmente claro en precisar el tipo de relación que existía entre ambas dimensiones. Algunas veces sostiene que el teatro no puede cambiar los sentimientos y costumbres de un pueblo, sino sólo “secundar y embellecer”; otras, parece establecer una relación más directa, al afirmar que aunque “nada puede hacer para corregir las costumbres, puede mucho para alterarlas”.⁵⁷ Sea que la relación entre sentimientos y costumbres y los espectáculos fuera fuerte o débil, de mutuo condicionamiento, constitutiva o simplemente complementaria o de ornamento, lo cierto es que Rousseau consideraba que los espectáculos tenían importantes implicaciones morales y políticas.

Para ejemplificar parte de esas implicaciones morales y políticas, Rousseau nos pide que “imaginemos que en la cima de una montaña”, en la que se encuentra un caserío de hombres y mujeres de costumbres sencillas y laboriosas, se instala un espectáculo. ¿Qué implicaciones morales tendría? Rousseau menciona cinco posibles “perjuicios”: primero, el celo por el trabajo se relajaría; segundo, aumentarían los gastos con motivo de los espectáculos (pago de entradas para los miembros de la familia, compra de vestimenta, inversión de tiempo); tercero, al asistir a esos pasatiempos, se trabajaría menos y gastaría más, con lo que se encarecerían los bienes y servicios; cuarto, se establecerían o aumentarían los impuestos, pues habría que acondicionar las carreteras y el mobiliario urbano para que en todas las temporadas del año se pueda asistir a los espectáculos; quinto, se introduciría el lujo, pues todos querrían acudir arreglados, particularmente las mujeres.⁵⁸ De esta forma, se pasaría de unas costumbres sencillas, francas, verídicas, laboriosas, comunitarias y virtuosas, a otras donde el lujo, la molicie, la apariencia, el artificio, el ocio y la falsa sabiduría regirían.

57. *Ibid.*, pp. 23, 70, 92, 114.

58. *Ibid.*, pp. 77-79.

Aunque esta argumentación sobre las implicaciones morales de los espectáculos no dejaba de ser “ejercicios imaginarios”, no hay que olvidar que Rousseau tiene en su horizonte la propuesta de d’Alembert de instalar el teatro en Ginebra y buscar para ello el consecuente apoyo político necesario, incluidas las posibles subvenciones; ése es quizás el motivo por el que se intenta trazar, de forma más específica, las implicaciones políticas de semejante propuesta. Según Rousseau, el establecimiento del teatro rompería el equilibrio que debía regir entre las diversas partes del Estado, al cargar al pobre con más gastos y aliviar al rico con las diversiones que éste debería de financiar.⁵⁹ Por ello, sostenía que “los espectáculos modernos, a los que no se asiste más que a base del dinero, tienden en general a favorecer y aumentar la desigualdad de las fortunas”.⁶⁰ De aquí deriva Rousseau que este tipo de entretenimientos eran perjudiciales a las democracias, pues en la medida en que éstas se sustentan en la igualdad y la identidad entre súbditos y soberano, cuando lo pobres se hacen más pobres y los ricos más ricos, se corre el riesgo de que esa forma de gobierno perezca. Rousseau no dejaba de hacer notar la contradicción entre las representaciones de duques, reyes y príncipes propias de una monarquía y las virtudes propias de una democracia: la igualdad, la libertad y la reciprocidad. Pero era particularmente crítico de los efectos de la comedia en la experiencia política, a la que consideraba viciosa por naturaleza.⁶¹ Haciéndose eco de la censura platónica a la comedia, afirmaba que “cuanto más agradable y perfecta es la comedia, más funesto es su efecto para las costumbres”⁶² y no hay poder o censores que la resistan. En la medida en

59. *Ibid.*, p. 141.

60. *Ibid.*, p. 143.

61. “Prohibir a un comediante que sea vicioso es tanto como prohibirle al hombre que se ponga enfermo”; *ibid.*, pp. 114-115.

62. *Ibid.*, p. 42.

que los políticos antes de ocupar los cargos son particulares y, en tal condición, proclives a las diversiones, los comediantes gozarán de su indulgencia y beneplácito. Pronto –arguye el autor– los aspirantes a los cargos desfilarán por lo camerinos de los actores y actrices, y necesitarán de sus favores para alcanzar el poder y gobernar.⁶³

Conviene matizar que Rousseau no rechazaba los espectáculos de forma absoluta, pues el placer era, junto con las leyes y la opinión, uno de los medios que se tenía para influir en la experiencia política de los ciudadanos. Era perfectamente consciente de que así como existía un tiempo de trabajo, también había un tiempo de ocio. Sostenía que “igualmente la naturaleza impone el ejercicio y el reposo, el placer y la pena”.⁶⁴ El riesgo era que a esos espacios de ocio los colonizara el interés, el artificio, la simulación, el aburrimiento y algún tipo de distracción perjudicial. Siendo consecuente con su afirmación de que existe una diversidad de pueblos, con sus costumbres, sentimientos, hábitos y creencias, sostenía que cada sociedad tenía un cierto tipo o conjunto de expresiones del entretenimiento que le eran propicias. Para una pequeña república (como Ginebra), Rousseau recomendaba recuperar parte de sus costumbres, hábitos y formas propias de esparcimiento. Por un lado, sostenía que era pertinente que los ciudadanos compusieran sus propios dramas y obras y fueran ellos mismos quienes las actuaran.⁶⁵ De esa forma, se daría espacio a las presentaciones de las virtudes singulares de los ciudadanos.

Por el otro, argumentaba que nada convenía más a una república que reunirse públicamente. Por ello, el tipo de espectáculos de una comunidad política tenía que ver con las fiestas públicas. Frente a los teatros y comedias que encierran a las personas en un “antro

63. *Ibid.*, pp. 114-115 y 152-153.

64. *Ibid.*, p. 157.

65. *Ibid.*, pp. 149-150.

oscuro”, las fiestas públicas tienen la ventaja de efectuarse al aire libre, a cielo abierto, en la anchura de las plazas y las calles.⁶⁶ Esto significaba hacer coincidir la igualdad y libertad de la república con la igualdad y libertad de las fiestas públicas. Así como en *El contrato social* no existía separación y oposición entre súbditos y soberano, en las fiestas públicas tampoco existiría diferencia entre actores y espectadores. De esta forma, el rechazo de la *representación política* expresada en *El contrato social* también tenía su equivalente en el rechazo de la *representación teatral* manifiesto en la *Carta a d’Alembert*. Como afirma Derrida, es del “representante en general –sea lo que sea lo que represente– de lo que sospecha Rousseau”.⁶⁷ Ciertamente –critica Rancière⁶⁸–, este rechazo de la representación y la pretensión de la inmediatez no dejan de resultar problemático, pues pareciera que la sociedad está, de una u otra manera, mediada por representaciones. Pero Rousseau estaba convencido que el rechazo de la representación evitaría la conformación de facciones, las desigualdades, las asimetrías, y mantendría el “cuerpo del pueblo en el espíritu de su constitución”.⁶⁹ Aquí ya es claro que la pretensión de sencillez, franqueza y veracidad que exigía para su vida y que mencionamos al inicio también constituía una forma política para la república. En este punto, podemos constatar que la relación entre política y estética se expresa en un vínculo en el que ambas se refuerzan mutuamente. Como querían los antiguos griegos, la plaza pública era tanto el centro de la vida política, como el espacio vital del arte. La acción política tenía, de alguna manera, la forma de una actuación en la que se desplegaban las virtudes políticas.

66. *Ibid.*, p. 156.

67. J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 336; las cursivas son del autor.

68. J. Rancière, *El espectador emancipado*, Buenos Aires, Manantial, 2010.

69. J.-J. Rousseau, *Carta a D’Alembert sobre los espectáculos*, *op. cit.*, p. 163.

CONCLUSIONES

Política y estética en el pensamiento de Rousseau no fueron dimensiones separadas o aisladas, sino partes determinantes de un mismo engranaje conceptual. Como hemos tratado de argumentar en este capítulo, las relaciones entre política y estética, razón e imaginación, eran de ida y vuelta, como en un engranaje donde cada una de las partes rota y se condiciona mutuamente. Por ello, aunque criticó la hipertrofia de la razón *ilustrada*, tampoco dejó de incorporarla como pauta metodológica, suavizando sus excesos con la imaginación; pero, al mismo tiempo, se hizo cargo del efecto pernicioso de una imaginación que cargaba la sensibilidad de caracteres nocivos y propuso una estética que recuperara las singularidades políticas y morales de cada pueblo. Situado en el móvil engranaje de la razón y la imaginación, intentó trazar los rasgos de una política legitimada popularmente y de una sociedad mejor organizada.

Rousseau enfrentó muchas batallas, reales e imaginadas, de inmediato y de largo alcance, vitales, estéticas y políticas. La desigualdad, la sujeción, la arbitrariedad, la homogeneidad, el racionalismo extremo y el sujetamiento político, fueron algunas de sus contiendas reales, de largo alcance y con implicaciones que siguen gravitando en las configuraciones de las sociedades contemporáneas. Más que un racionalista y menos que un esteta, Rousseau se adelantó algunos siglos a la crítica de la estetización de la política que enjuiciará Benjamin⁷⁰ con respecto a los fascismos y que después extenderá a todo régimen autoritario; pero al que las propias democracias de nuestro tiempo tampoco han escapado, como puede corroborarse con el “obligado” paso de los políticos por los *shows*, el recurso al lenguaje emotivo y las estrategias de “marketing político”. Pero también en nuestra época la política se ha vuelto cada vez más *me-*

70. W. Benjamin, *Obras*, libro I, vol. 2, Madrid, Abada, 2008.

diatizada por la apariencia, el maquillaje y el espectáculo, como bien diagnosticó Debord en 1967 en *La sociedad del espectáculo*.⁷¹ Quizás este doble *exceso* de la política contemporánea —estetización y espectacularidad—, no es sino consecuencia de un mismo movimiento que desborda el frágil equilibrio que Rousseau intentó recuperar. Por ello, como pocos pensadores de las raíces de la modernidad, quizás la relectura de Rousseau permita repensar en nuevos equilibrios para sociedades *líquidas*⁷² como las nuestras, y recordar que la naturaleza humana se constituye como un precario equilibrio entre la razón y la imponderable imaginación.

71. G. Debord, *La sociedad del espectáculo*, Madrid, Pre-Textos, 1999.

72. Z. Bauman, *Modernidad líquida*, Buenos Aires, FCE, 2004.

BIBLIOGRAFÍA

- Armiño, Mauro, "Prólogo", en J.-J. Rousseau, *Las ensoñaciones del paseante solitario*, Madrid, Alianza, 2008.
- Bauman, Zygmunt, *Modernidad líquida*, Buenos Aires, FCE, 2004.
- Bayer, Raymond, *Historia de la estética*, México, FCE, 1993.
- Benjamin, Walter, *Obras*, libro I, vol. 2, Madrid, Abada, 2008.
- Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, México, Siglo XXI, 2010.
- Bobbio, Norberto, "El modelo iusnaturalista", en Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Sociedad y estado. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, México, FCE, 1986.
- Blom, Philipp, *Encyclopédie. El triunfo de la razón en tiempos irracionales*, Barcelona, Anagrama, 2010.
- Cassirer, Ernst, *La filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 2000.
- _____, *Rousseau, Kant, Goethe*, México, FCE, 2007.
- Chartier, Roger, "El hombre de letras", en Michel Vovelle et al., *El hombre de la Ilustración*, Madrid, Alianza, 1995.
- Dahl, Robert, *La democracia y sus críticos*, Barcelona, Paidós, 1992.
- D'Angelo, Paolo, *La estética del romanticismo*, Madrid, Visor, 1999.
- Debord, Guy, *La sociedad del espectáculo*, Madrid, Pre-Textos, 1999.
- Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- _____, *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 2003 .
- Descartes, René, *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, Madrid, Tecnos, 2008.
- Diderot, Denis y Jean D'Alembert, *Artículos políticos de la "Enciclopedia"*, Madrid, Tecnos, 2002.
- Foucault, Michel, *Entre filosofía y literatura*, Madrid, Paidós, 1999.
- _____, *Seguridad, territorio, población*, México, FCE, 2006.
- Franzini, Elio, *La estética del siglo XVIII*, Madrid, Visor, 2000.
- Gallegos, Enrique, "Subjetividad y ciudadanía: irrupciones, enclaustramientos y apropiaciones temporales desde una filosofía política de la historia", en Mariana Castillo Merlo y Esteban Vedia (eds.), *Actas*

- de las Jornadas Nacionales de la Filosofía y Epistemología de la Historia, Neuquén, Educo, 2011.
- _____, “Razón e imaginación en Rousseau”, en *La Jornada Semanal*, núm. 915, 9 de septiembre de 2012, p. 6.
- Habermas, Jürgen, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos, 2008.
- Jaume, Lucien, “Rousseau y la cuestión de la soberanía”, en Giuseppe Duso, *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*, México, Siglo XXI, 2009, pp. 142-157.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, México, FCE/UAM/UNAM, 2009 .
- Mill, John Stuart, *Autobiografía*, Madrid, Alianza, 2008.
- Rancière. Jacques, *El espectador emancipado*, Buenos Aires, Manantial, 2010 .
- Raphael, D. D. *Problemas de filosofía política*, Madrid, Alianza, 1996 .
- Rousseau, Jean-Jacques, *Carta a D’Alembert sobre los espectáculo*, Madrid, Tecnos, 2009.
- _____, *Confesiones*. México, Porrúa, 1996.
- _____, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombre*, Buenos Aires, Losada, 2005.
- _____, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Buenos Aires, Losada, 2005.
- _____, *Du contrat social*, París, Flammarion, 2001.
- _____, *Emilio o de la educación*, Madrid, Alianza, 2000.
- _____, *El contrato social*, Buenos Aires, Losada, 2005.
- _____, *Las ensañaciones del paseante solitario*, Madrid, Alianza, 2008.
- Salazar, Luis, *Para pensar la política*, México, UAM, 2004 .
- Sánchez López, Pablo, “Hombres y engranajes: la crítica del racionalismo en Ernesto Sabato”, en *Bulletin Hispanique*, vol. 105, núm. 2, 2003, pp. 425-446.
- Solé, Carlota, *Modernidad y modernización*, México, Anthropos/UAM, 1998.
- Soriano, Ramón y Antonio Porras, “Estudio preliminar”, en Denis Diderot y Jacques D’Alembert, *Artículos políticos de la “Enciclopedia”*, Madrid, Tecnos, 2002.
- Taylor, Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 2006.

PROFESIONES DE FE: EL PENSAMIENTO RELIGIOSO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

ZENIA YÉBENES ESCARDÓ

Observad el espectáculo de la naturaleza, escuchad la voz interior.
J.-J. ROUSSEAU

PRESENTACIÓN

A lo largo de su obra, Jean-Jacques Rousseau, atento a los peligros a los que el fanatismo puede conducir, admite no obstante dos tipos de religión que le parece necesario preservar. La primera es una religión de carácter personal que involucra la relación del individuo con un Dios estrechamente identificado con la providencia como naturaleza. La segunda es la religión del ciudadano, necesaria para el orden y la moral. Rousseau, que abandonó el calvinismo por el catolicismo en 1728 para posteriormente volver a la confesión calvinista, y recuperar así sus derechos como ciudadano ginebrino en 1755, contribuye de manera insospechada al debate ilustrado sobre la religión, la tolerancia y el fundamentalismo. Perseguido y condenado por dos iglesias (la católica y la calvinista) es asimismo rechazado por los *philosophes* que, tal y como escribía David Hume: “piensan que redundante en la religión y, de hecho, es remarcable que el filósofo de esta época que ha sido más perseguido sea, con mucho, el más devoto”.¹ Dos de las tesis de Rousseau que signan su singularidad con

1. D. Hume, *The Letters of David Hume 1766-1776*, vol. 2, J. Y. T. Greig (ed.), Nueva York, Oxford University Press, 2011, p. 13.

respecto al tratamiento de la cuestión religiosa de las iglesias son las siguientes. En primer lugar, en una reafirmación de la *tabula rasa* de Locke, niega el pecado original. En segundo lugar, no sólo asevera que la naturaleza humana es originalmente inocente, y que así es todo hombre al nacer, sino que identifica inocencia como sinónimo de *bondad natural*. Es decir, de una bondad que no es una cuestión de valor sino de hecho. La radicalidad de ambas tesis es evidente si recordamos que la doctrina de la Iglesia católica sobre el pecado original, contenida en el *Decretum super peccato originali* del concilio de Trento (1546), asevera que Adán perdió para sí y para todos los miembros del género humano la gracia que había recibido de Dios, y que transmitió a sus descendientes, por generación y no por imitación, la culpa del pecado. Por ello, aun los niños recién nacidos han de recibir el bautismo.² La doctrina calvinista radicaliza la noción del pecado original como depravación total del hombre y subraya la predestinación de aquellos destinados a ser salvos. Para Calvino el estado degenerado de una humanidad bajo la servidumbre del pecado provoca que las personas sólo tiendan al mal. No obstante, dentro de esa “corrupción universal”, aún queda lugar para la gracia divina; no para enmendar la perversión natural, sino para reprimirla y contenerla.³ La negación de la doctrina del pecado original y su defensa de la bondad originaria del hombre alejan por lo tanto a Rousseau de las Iglesias confesionales, y, sin embargo, mantiene una postura diferente, como ya hemos señalado, de la de los *philosophes*. Las principales figuras de la Ilustración francesa —entre quienes podemos incluir incluir a Voltaire, Diderot, Condillac o d’Alembert— proponen la superación de las ideas e instituciones religiosas anticuadas que

2. L. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2012

3. J. T. McNeill, *The History and Character of Calvinism*, Oxford, Oxford University Press, 1967.

han impedido el progreso del hombre, la prosperidad y la felicidad. En lugar del peso muerto de esta herencia hay que inclinarse no por los intrincados misterios de la fe, sino por la transparencia que se adjudica a la razón. Hay que favorecer el conocimiento y las instituciones que liberan los poderes del hombre de cara al futuro. El propósito del presente ensayo es mostrar la singularidad de una lectura religiosa rousseauiana que, si bien como acabamos de señalar, se aleja del calvinismo y del catolicismo, afirma frente a los *philosophes* que la religión es necesaria por lo menos en dos aspectos. En primer lugar para brindar el consuelo y la esperanza que no se hallan ni en la razón ni en la vida social, pero que sí reclama el *sentimiento* humano. Este sentimiento humano, que en principio responde a una necesidad individual del hombre *en sociedad*, lleva a Rousseau a formular la primera de sus profesiones de fe, la del vicario saboyano. En segundo lugar el papel de la religión es importante porque la creencia en Dios es necesaria para garantizar un sentimiento de deber, para confortar y asegurar el sentimiento de obligación que vincula a unos sujetos con otros. Ello le llevará a proponer una profesión de fe civil que privilegie el interés de la comunidad y de las leyes mediante las cuales se siente representada. Hay que subrayar, sin embargo, que, desengañado, Rousseau explorará otro camino distinto de los dos que hemos mencionado. El de la autosuficiencia semidivina de una conciencia capaz de retornar, por lo menos en cierta medida, al seno de la naturaleza. Veámoslo detenidamente.

**LA BONDAD DE LA NATURALEZA HUMANA:
EL ORDEN DE LA PROVIDENCIA**

Esas mujeres, esos niños, uno sobre otro, apilados, Debajo de esos mármoles rotos, esos miembros diseminados [...] ¿Dirán ustedes: “Es el efecto de las eternas leyes que, de un Dios libre y bueno, necesitan la decisión”?

VOLTAIRE

En el *Segundo discurso* (1755) realizado para responder a una cuestión planteada por la Academia de Dijon, acerca de cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres y de si ésta es autorizada o no por la ley natural, Rousseau describe las disposiciones más simples y básicas del ser humano de la siguiente manera: hay “dos principios anteriores a la razón”. El primero “nos interesa vivamente para nuestro bienestar”. El segundo “nos inspira una repugnancia natural si vemos sufrir o perecer a cualquier ser sensible, principalmente a nuestros semejantes”.⁴ Al ser anteriores a la razón, no se trata de principios conscientemente formulados a los que nos adherimos deliberadamente. *Son disposiciones básicas, inherentes a la naturaleza humana.* De la combinación de ambas disposiciones pueden derivarse todos los deberes hacia uno mismo y hacia los demás. A la luz de este descubrimiento, Rousseau distingue dos tipos de desigualdad. La primera *natural, o física*, instituida por la naturaleza, y que consiste en las diferencias de edad, de salud, de las fuerzas del cuerpo y de las cualidades del alma. La segunda *la moral o política*, que depende de una especie de convención porque ha sido establecida por los hombres y “consiste en los diferentes privilegios de que algunos disfrutaban en perjuicio

4. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, en *Œuvres Complètes*, vol. 3, B. Gagnebin y M. Raymond (eds.), París, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964, p. 126.

de otros, como el ser más ricos, más respetados, más poderosos, y hasta el hacerse obedecer”.⁵

El origen de la primera desigualdad es la naturaleza y no requiere de explicación ulterior. El de la segunda tiene que ver con el hecho de que el hombre natural posee esa disposición anterior a la razón, a la que nos hemos referido con anterioridad, que lo lleva a interesarse por *el amour de soi*, es decir, por su propio bienestar. La demostración de Rousseau de la bondad del hombre en el *Segundo discurso* consiste entonces en su descripción de la condición natural “buena” del estar en estado de naturaleza. Rousseau rechaza tajantemente el dualismo de cariz platónico y cristiano. El hombre originariamente es un ser físico plenamente imbricado en un orden físico. Disfruta de la armonía psíquica porque carece de conflictos internos y porque sus deseos se hallan en equilibrio con sus facultades. El hombre natural no desea ir más allá de sus necesidades que, dictadas por el *amour de soi*, son las siguientes: la comida, el contacto sexual esporádico y el reposo. *En estado de naturaleza el hombre es, pues, esencialmente solitario*. Carece de razón y de discurso porque esas facultades sólo pueden aparecer con la interacción social. Por ello es naturalmente bueno y pacífico. Hay que destacar en este sentido que la bondad natural a la que se refiere Rousseau es, estrictamente hablando, amoral, pre-moral, o incluso pre-humana.⁶ Como hemos señalado ya, cuando habla de bondad natural Rousseau se refiere a una cuestión de hecho, no a una de valor. El hombre natural (y naturalmente bondadoso) carece de valores porque los valores, como las pasiones (morales), son producto de la vida

5. *Ibid.*, p. 131.

6. R. D. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton, Princeton University Press, 1968 p. 152; J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle: suivi de Sept essais sur Rousseau*, París, Gallimard, 1971, p. LXIV; L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1963, p. 271.

en sociedad. Al negar que nuestras pasiones y facultades sean naturales, Rousseau describe el estado de naturaleza como una condición providencial. La providencia de la naturaleza y el Dios de la naturaleza (difíciles de distinguir) existen en nuestra condición natural en el hecho de estar plenamente integrados en la totalidad de la naturaleza. Somos parte *buena* entonces de una naturaleza también *buena*. La fuerza que ha intervenido para separarnos del bien inherente a nuestra propia naturaleza *es la sociedad*,⁷ pero ¿cómo? La respuesta de Rousseau es que el *amour de soi* se expresa inicialmente sin una conciencia de sí significativa, pero que el hombre al no ser enteramente una criatura de impulsos e instintos rígidos, tiene la capacidad de regularse a sí mismo. Una forma rudimentaria de libre albedrío, y la capacidad de aprender sobre su entorno y de adquirir nuevas habilidades que le permiten obtener algún beneficio a través de la *perfectibilidad*. Gradualmente, y en aras de esa perfectibilidad, los hombres se agrupan en sociedad para asegurar la satisfacción de sus necesidades futuras. Sin embargo, una vez satisfechas dichas necesidades, los hombres se dedican a anhelar un mayor reconocimiento de sus semejantes. Rousseau habla entonces ya no del *amour de soi*, sino del *amour-propre*:

El amor propio no es más que un sentimiento relativo, ficticio y nacido en la sociedad, que conduce a cada individuo a apreciarse más que a los demás, que inspira a los hombres todos los males que mutuamente se hacen y que constituye la verdadera fuente del honor. Aceptado lo anterior, digo que en nuestro estado primitivo, en el verdadero estado natural, el amor propio no existe, pues mirándose cada hombre en particular como el único espectador que lo observa, como el solo ser en el

7. E. Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, New Haven, Yale University Press, 1989.

universo que se interesa por él, como el único juez de su propio mérito, no es posible que un sentimiento que emana de comparaciones, que él no está al alcance de hacer, pueda suscitarse en su alma. Por la misma razón este hombre no podría sentir odio ni deseo de venganza, pasiones que no pueden nacer más que de un sentido de la injuria.⁸

El *amour propre* parece ser inherentemente competitivo y combativo y conducir a los hombres a querer ser más que los demás, a ejercer dominio y a persuadir a otros de ser dominados. Rousseau proclama la inocencia y bondad natural y pre-moral de un hombre que se guía por el *amour de soi* y que forma parte de una naturaleza asimismo buena y providente. La providencia se manifiesta en las leyes naturales, no transgrediéndolas o elevándose por encima de ellas. La felicidad del hombre en estado de naturaleza radica en su participación plena del orden natural. Dios es equivalente a la naturaleza o, por lo menos, la justicia divina es equivalente al orden general del universo en el que hallamos los signos de una inteligencia superior y sabia. Asimismo, advierte Rousseau, el mal adviene entonces con la vida en sociedad, el *amour propre* y la moral. Estas aseveraciones se hacen evidentes en su *Carta a Voltaire sobre la providencia* (1756) sobre las implicaciones filosóficas y teológicas del terremoto de Lisboa, acaecido en 1755, al que este último había dedicado un poema. La concepción del terremoto como resultado de la intervención de la Providencia señala que todos los males que afectan al hombre forman parte de un sistema en el que todo ocurre para bien, pues así lo ha dispuesto un Dios bueno y justo. Voltaire, sin embargo, pide contemplar las ruinas de Lisboa, una ciudad trágicamente destruida, y pensar en el espantoso destino de las miles de víctimas del terremoto. ¿Pueden los filósofos seguir considerando –al oír los gritos,

8. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, op. cit., p. 219, nota XIV.

al observar el sufrimiento y la muerte— que todo forma parte de la Providencia dispuesta por un Dios benevolente? La respuesta de Rousseau es reafirmarse en su idea de una providencia general de la naturaleza. Frente a Voltaire, defiende el orden divinamente dispuesto de la creación y señala que no fue la naturaleza, sino los hombres quienes se dedicaron a apilar una casa tras otra. Lisboa es para él, una vez más, muestra de los desastres fabricados por el hombre, de la corrupción de la sociedad frente a una naturaleza que, abandonada a su condición primera, es perfecta y en sí misma completa. El mal es para Rousseau una cuestión de valor moral y por lo tanto no tiene nada que ver con la naturaleza ni con el pecado original, sino, como hemos señalado, *con la sociedad*. El hombre en estado de naturaleza no es un hombre preocupado por cuestiones morales ni tampoco es un ser que necesite de la religión. Efectivamente participa de manera plena de un orden natural que percibe de manera inmediata como superior y sabio. Ahora bien, Rousseau le explica a Voltaire que el individuo en sociedad, guiado por el *amour propre*, se contempla a sí mismo ya no tanto por su participación desinteresada en el orden general de las cosas, sino por lo que le atañe a él y sólo a él. Preocupado por su singularidad como entidad diferenciada, es entonces cuando el hombre necesita creer en un Dios que vele y se preocupe por la singularidad, por lo que considera *su alma*. Ahora bien, frente a Voltaire, Rousseau defiende la necesidad de esta creencia —propia, como hemos visto, no del hombre en estado de naturaleza sino del hombre en el seno de la vida social— y la justifica así: “miles de preferencias me atraen del lado más consolador y se suman al peso de la esperanza en el equilibrio de la razón”.⁹ El que la existencia de Dios

9. J.-J. Rousseau, *Lettre à Voltaire sur la Providence*, en *OEuvres Complètes*, vol. 4, B. Gagnebin y M. Raymond (eds.), París, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1969, pp. 1070-1071.

no pueda establecerse por la razón —cosa que le concede a Voltaire— no le conduce, sin embargo, a negarla, ni siquiera a suspender su juicio sobre el asunto. La duda, le explica, es un estado demasiado violento para su alma. Cuando su razón vacila, su creencia es incapaz de permanecer en suspenso por mucho tiempo y decide por sí misma, sin involucrar a la razón. Su fe es una creencia basada en la esperanza, una esperanza que es *ante todo un sentimiento* sólo necesario para el hombre civil, *para el hombre en sociedad, no para el hombre en estado de naturaleza*. Él mismo enfatiza su carácter consolador. La finalidad de la religión en este aspecto es proporcionar tranquilidad a las almas y no perturbarlas inútilmente ante la dureza y la precariedad de una existencia que sólo se vuelve objeto de tormento para el hombre civilizado. *El énfasis radica en la utilidad más que, necesariamente, en la verdad.*

LA PROFESIÓN DE FE DE UN VICARIO SABOYANO: RELIGIÓN NATURAL

En lo expuesto por mí, habéis visto la religión natural, y es extraño que se necesite otra.

J.-J. ROUSSEAU

En el *Segundo discurso* Rousseau describe al hombre natural carente de razón, de discurso, de pasiones y de religión. Es un hombre naturalmente bueno imbricado en el orden de la naturaleza provisto por la providencia y justificado. En “la profesión de fe de un vicario saboyano” que se encuentra en el *Emilio* (1762), presenta una enseñanza religiosa que halla la providencia divina no sólo en el orden general de la naturaleza, sino en la restitución moral del orden mediante la creencia en la inmortalidad del alma. Un movimiento que, de alguna manera, se anticipa ya —lo hemos visto— en la *Carta sobre*

la *providencia* y que profundiza en la contemplación de la religión como necesidad individual de un hombre interesado en preservar su propia integridad en el seno de la vida social. Efectivamente, hay que advertir que la exposición de la profesión de fe tiene lugar en el *Emilio*, cuando éste ha de entrar en sociedad. Las ideas sobre la religión se introducen *sólo en este momento*, cuando Emilio ya es un adolescente y se ve inmerso en los vaivenes de la vida social, para mostrar qué tipo de fe sería apropiada para contribuir a la preservación y el cultivo de la bondad de su naturaleza. El vicario, que algunos autores consideran basado en un sacerdote que Rousseau conoció en Turín y en otro con quien estudió brevemente en Annecy, conversa con un joven Rousseau que hace su aparición en este momento del libro. Como clérigo, ha cometido una indiscreción sexual que lo ha llevado a caer en desgracia y ha provocado las intensas meditaciones que aparecen a continuación. En un estado de incertidumbre y desesperación se dirige a las ideas de los filósofos buscando ayuda para recobrar su fe, pero encuentra que tienen razón “sólo para destruir”.¹⁰

El vicario advierte entonces los límites para el entendimiento respecto a semejantes cuestiones. Debemos confinarnos solamente a lo que necesitamos saber en aras de nuestros intereses, poniendo a prueba todas las ideas que atentan contra nuestros sentimientos básicos, y evitando toda especulación: “[estoy] resuelto a admitir como evidentes a todos aquellos pensamientos que en la sinceridad de mi corazón no pueda negar asentimiento [...] y a dejar todos los demás en la incertidumbre [...] sin atormentarme en aclararlos cuando no pueden conducir a nada práctico”.¹¹ Los tres artículos de fe que el vicario expone a continuación se vinculan a la religión na-

10. J.-J. Rousseau, *Émile*, en *OEuvres Complètes*, vol. 4, B. Gagnebin y M. Raymond (eds.), París, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1969, pp. 568-569.

11. *Ibid.*, p. 570.

tural en tanto que no hacen referencia a ninguna revelación o religión positiva. No obstante, el énfasis no se sitúa en su condición de verdades o preceptos que la razón humana sea capaz de demostrar. Más bien tiene que ver con la posibilidad de establecer una fe a la que se pueda asentir tranquilamente –sin violencia– y cuyo carácter sea eminentemente práctico y consista en brindar apoyo a nuestros sentimientos básicos de seguridad. El primero de sus artículos es el siguiente: “Creo que una voluntad mueve el universo y animó la materia”.¹² El movimiento que contemplamos en el mundo y que anima la materia no es azaroso sino regular, de ahí proviene el segundo artículo: “Si la materia movida me demuestra una voluntad, la materia movida según ciertas leyes me demuestra una inteligencia. Éste es mi segundo artículo de fe”.¹³ Al desarrollar esta idea, el vicario añade:

Creo, pues, que el mundo está gobernado por una voluntad poderosa y sabia; lo veo así, o *más bien lo siento y me importa saberlo* [...] Este ser que quiere y puede, este ser activo por sí mismo, este ser, sea cual sea, que mueve el universo y coordina todas las cosas, yo lo llamo Dios. A este nombre agrego las ideas de inteligencia, potencia y voluntad que he reunido, y la de bondad, que es consecuencia de ellas, mas no por eso conozco mejor al ser que he llamado de este modo; se esconde por igual a mis sentidos y a mi entendimiento.¹⁴

El orgullo, la preocupación por el propio estatus individual ante los ojos de los demás y ante los ojos de Dios, que supone el *amour propre*, conduce al vicario a su tercer artículo de fe: “el hombre es libre en sus acciones, y como tal, está animado por una sustancia inmate-

12. *Ibid.*, p. 576.

13. *Ibid.*, p. 578.

14. *Ibid.*, pp. 580-581.

rial”.¹⁵ *La creencia en el alma o la sustancia inmaterial es necesaria para un individuo animado por el amour propre, ya sea para incentivar la virtud en un mundo moralmente reprobable o para esperar el castigo de los malvados en el más allá*: “Aunque no tuviese otra prueba de la inmaterialidad del alma que el triunfo del malo y la opresión del justo en este mundo, esto sólo me libraría de toda duda. Tan chocante disonancia dentro de la universal armonía haría que procurase resolverla. Me diría: No se acaba todo para nosotros con la vida”.¹⁶ El vicario resume las diferencias entre los hombres buenos y los malvados: “La diferencia está en que el bueno se coordina con referencia al todo, y el malo coordina al todo con referencia a él [...] Si no existe la Divinidad, entonces sólo discurre el malo, y el bueno no sería más que un insensato”.¹⁷ *La religión es un sentimiento que tiene efectos prácticos* necesarios desde que el hombre, que ya no vive en el estado de naturaleza, requiere de una certeza que le asegure de la bondad de una providencia que prevé el orden de las cosas y que lo anime —a través de la posibilidad de una recompensa y de una justicia que, si no en este mundo, se impondrá en el otro— a la perseverancia en la práctica de las virtudes. No hay que olvidar que el vicario no comprende los tres artículos de fe como pruebas o demostraciones racionales sino, tal y como él mismo señala, *como algo que siente y que le interesa saber*.¹⁸ En su *Carta sobre la providencia*, Rousseau asevera: “He sufrido demasiado en esta vida para no esperar otra. Todas las sutilezas de la metafísica no me harán dudar ni por un momento de la inmortalidad del alma y de una Providencia bienhechora. *La siento, creo en ella, la espero y la defenderé hasta mi último aliento*”.¹⁹ Si

15. *Ibid.*, pp. 586-587

16. *Ibid.*, pp. 589-590.

17. *Ibid.*, p. 603.

18. *Ibid.*, pp. 580-581.

19. J.-J. Rousseau, *Lettre à Voltaire sur la Providence*, *op. cit.*, p. 1073.

el amor propio conduce a los seres humanos a demandar el cuidado particular de la divinidad, es asimismo el amor propio el que los lleva a defender la religión revelada y a propagarla con fanatismo. Al hablar de su deseo de una revelación divina, el vicario aclara:

Arrastrado por las preocupaciones de la educación y por aquel peligroso amor propio que siempre quiere poner al hombre más alto que su esfera, no pudiendo encumbrar mis débiles conceptos hasta el gran Ser, me afanaba por bajarlo hasta mí. Acercaba las relaciones infinitamente distantes que median entre su naturaleza y la mía, quería comunicaciones más inmediatas e instrucciones más peculiares, y no satisfecho con hacer que Dios se asemejara al hombre, para ser yo un privilegiado entre mis semejantes, deseaba luces sobrenaturales, un culto exclusivo y que Dios me dijera lo que no había dicho a otros, o lo que otros no habían entendido del mismo modo que yo.²⁰

Los dogmas vuelven a los hombres orgullosos, intolerantes y crueles.²¹ El vicario insiste en que el verdadero culto a Dios proviene del corazón y que ceremonias, prácticas particulares, revelaciones y milagros no son condición para la salvación; sólo en el libro de la naturaleza, que es accesible a todos por igual, aprendemos a “servir, a adorar a su divino autor”.²² En una aseveración que sería impensable en la pluma de Voltaire, para Rousseau el ateísmo sin embargo es más mortífero que el fanatismo, porque conduce a que ningún individuo sea capaz de sacrificarse por un ideal superior, y reduce la vida a los propios intereses. El ateísmo “ata a la vida, afemina y envilece los ánimos, reconcentra todas las pasiones en la bajeza del interés particular [...] y sordamente desmorona los

20. J.-J. Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, p. 608.

21. *Ibid.*, p. 607.

22. *Ibid.*, p. 625.

verdaderos fundamentos de toda sociedad, porque los intereses particulares concuerdan en tan pocas cosas que jamás podrán contrapesar aquellas que se oponen”.²³ Nuevamente lo que está en el centro de la cuestión es *la capacidad o no para transmitir un sentimiento que involucre radicalmente al hombre*. Si el ateísmo “no hace verter la sangre de los hombres, menos es por amor a la paz que por indiferencia hacia lo bueno”. En cambio el fanatismo “si bien sanguiinario y cruel, es una pasión grande y fuerte, que exalta el corazón humano, le hace despreciar la muerte, le comunica una elasticidad prodigiosa, y sabiendo dirigirlo, se obtienen de él las virtudes más sublimes”.²⁴

LA PROFESIÓN CÍVICA DE LA FE: LA RELIGIÓN CIVIL

Se podría probar [...] que jamás fue fundado un Estado sin que la religión le sirviese de base, y [...] que la ley cristiana es en el fondo más perjudicial que útil a la fuerte constitución de Estado.

J.-J. ROUSSEAU

Hasta este momento hemos considerado los efectos prácticos de la convicción religiosa en un individuo que vive en sociedad. Resta sin embargo acercarse a los efectos que Rousseau le atribuye *en la vida social precisamente en tanto social*. ¿Qué es lo que distingue la religión civil de la religión natural del vicario saboyano? ¿Por qué *El contrato social* advierte sobre la necesidad de una religión civil? Rousseau se pregunta cómo el hombre, que en la búsqueda del aseguramiento de la satisfacción de sus necesidades, se asocia con sus semejantes, y transita del estado de la naturaleza al estado de la sociedad civil;

23. *Ibid.*, pp. 632-633, nota XCIII.

24. *Ibid.*, p. 633.

cómo ese hombre que requiere de un Dios que se preocupe por su alma de manera singular, y que tiene razón, pasiones morales, y sobre todo *amour propre*, puede conciliar su propio bien con el bien común. El objetivo, pues, es: “Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes. Tal es el problema fundamental, al cual da solución *El contrato social*”.²⁵ Este acto de asociación supone “la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad”.²⁶ Hay que enfatizar que todos y cada uno de los individuos ponen libremente en común su persona y su voluntad; no es que unos lo hagan y otros no. Este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo. La soberanía del cuerpo social se manifiesta en que las leyes descansan, en última instancia, en la voluntad general, es decir, en la voluntad que refleja la conformidad entre el todo y las partes. Rousseau enfatiza la importancia del desarrollo de un espíritu social en cada uno de los individuos que haga posible superar los conflictos que, a causa del *amour propre*, pueden suscitarse entre la voluntad particular y la voluntad general. Es importante que los ciudadanos se otorguen a sí mismos las leyes a las que voluntariamente deben someterse. Sin embargo, no deja de advertir las dificultades: “El pueblo sometido a las leyes debe ser su autor [...] Mas [...] Una voluntad ciega, que con frecuencia no sabe lo que quiere, porque rara vez sabe lo que le conviene, ¿cómo ejecutaría, por sí misma, una empresa tan grande, tan difícil, como un sistema de legislación?”.²⁷ Para responder esta pregunta, invoca la

25. J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, en *OEuvres Complètes*, vol. 3, B. Gagnebin y M. Raymond (eds.), París, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964.

26. *Ibid.*, p. 361.

27. *Ibid.*, p. 380.

figura de un legislador que instile su carácter y sus costumbres en las leyes. Esta figura, que suscita más interrogantes que respuestas,²⁸ sería “una inteligencia superior, [...] que no tuviese relación con nuestra naturaleza y que la conociese a fondo; que tuviese una felicidad independiente de nosotros y, sin embargo, que quisiese ocuparse de la nuestra [...] Serían precisos dioses para dar leyes a los hombres”.²⁹ La raíz del problema que esta figura semidivina debe resolver es la cuestión de qué es el bien común, qué es el interés de todos y de cada uno, especialmente porque “cada individuo, no gustando de otro plan de gobierno que el que se refiere a su interés particular, percibe difícilmente las ventajas que debe sacar de las privaciones continuas que imponen las buenas leyes”.³⁰ El legislador ha de persuadir sin emplear la fuerza (los sujetos deben rendirse *voluntariamente* a la ley y estar convencidos de su bondad), sin emplear la razón (el *amour propre* no se disuade mediante razones, sino *transformando el sentimiento del individuo* de manera que vincule su interés particular al interés general), es decir, *incitando el sentimiento de sociabilidad que vincula a unos y a otros*. He ahí para Rousseau la clave de la religión civil: “Hay, pues, una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos corresponden fijar al soberano, no precisamente como dogmas de religión, sino como *sentimientos de sociabilidad*, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel”.³¹ Rousseau añade que el soberano no puede obligar a nadie a creer los artículos de la profesión de fe civil, pero puede desterrar del Estado a cualquiera que no los crea; puede

28. En *El contrato social*, el legislador escribe la constitución del Estado y después se retira sin jugar ningún papel. Teóricamente, el legislador no es esencial para la idea de la soberanía popular. Si el pueblo ha de legislarse, no hay ninguna razón por la que no pueda formular su propia constitución. De hecho, la influencia permanente del legislador en las leyes parece contraria al ideal de soberanía popular.

29. J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, *op. cit.*, p. 381.

30. *Ibid.*, p. 383.

31. *Ibid.*, p. 468.

desterrarlo, no por impío, sino por insociable. Y advierte: “si alguien, después de haber reconocido públicamente estos mismos dogmas se conduce como si no los creyese, sea condenado a muerte; ha cometido el mayor de los crímenes: ha mentado ante las leyes”.³² Los sentimientos religiosos, vinculados a los requerimientos del respeto y el cuidado mutuo que son fundamentales para la sociedad, invisten la obediencia civil de un significado más profundo, de manera que pueda ser más completamente abrazada. Rousseau no pretende que la autoridad de las leyes descansa en Dios (*ya vimos que ha de descansar en la voluntad general*) sino que *el sentimiento religioso refuerce el interés en su cumplimiento*. Este propósito determina los límites del lugar de la prescripción religiosa en relación con los requerimientos civiles:

Los súbditos no tienen, pues, que dar cuenta al soberano de sus opiniones sino en tanto que estas opiniones importan a la comunidad. Ahora bien, importa al Estado que cada ciudadano tenga una religión que le haga amar sus deberes, pero los dogmas de esta religión no le interesan ni al Estado ni a sus miembros sino en tanto que estos dogmas se refieren a la moral y a los deberes que aquel que la profesa está obligado a cumplir respecto de los demás. Cada cual puede tener, por lo demás, las opiniones que le plazca, sin que necesite enterarse de ello el soberano, porque como no tiene ninguna competencia en el otro mundo, cualquiera que sea la suerte de los súbditos en una vida postrera, no es asunto que a él competa, con tal que sean buenos ciudadanos en ésta.³³

La función de la profesión de fe civil es política y social (asegurar la unidad de los ciudadanos y su obediencia a las leyes en la búsqueda del bien común); su *contenido positivo* es esencialmente moral y se sintetiza en los siguientes artículos: “La existencia de la Divinidad

32. *Idem.*

33. *Ibid.*, p. 468.

poderosa, inteligente, bienhechora, previsora y providente; la vida, por venir, la felicidad de los justos, el castigo de los malos, la santidad del contrato social y de las leyes”.³⁴ Su *contenido negativo* se reduce a uno solo: “la intolerancia”.³⁵ Toda esta argumentación en realidad tiene un objetivo: obtener de la autoridad civil la tolerancia hacia las diversas creencias religiosas. La tolerancia teológica parece ser la condición de la tolerancia política. Pero además no sólo es necesario tolerar las creencias distintas a las propias, sino prohibir las creencias intolerantes. Los ateos y los que no aceptan los artículos de la fe civil son expulsados, no porque cometan una falta religiosa sino –como hemos señalado ya– en aras de su insociabilidad. A diferencia de la profesión de fe del vicario saboyano, en la que lo que se privilegiaba era el interés personal del individuo en cuanto tal, la profesión de fe civil privilegia el interés de la comunidad y de las leyes mediante las cuales se siente representada. La creencia en Dios es necesaria para garantizar un sentimiento de deber, para confortar y asegurar el sentimiento de obligación que vincula a unos sujetos con otros y que los anima –como ya señalamos– a perseverar en la práctica de las virtudes. Ya hemos visto que Rousseau caracteriza el ateísmo como una filosofía incapaz de transmitir el sentimiento de unión entre los hombres y que, por lo tanto, “reconcentra todas las pasiones en la bajeza del interés particular [...] y sordamente desmorona los verdaderos fundamentos de toda sociedad”.³⁶ Rousseau describe los artículos de la profesión de fe civil como “*sentimientos de sociabilidad*”. El énfasis, una vez más, radica más en la utilidad que en la verdad. Al proponer una religión civil, Rousseau advierte que lo hace porque precisamente está *desligada de la autoridad civil*, y porque la religión puede subvertir la lealtad de la comunidad, enfrentar a los ciudadanos, y debilitar el

34. *Idem*.

35. *Ibid.*, p. 469.

36. J.-J. Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, pp. 632-633, nota. xciii.

cuerpo social. El celo religioso divide a las personas entre las salvadas y las condenadas, y autoriza a las primeras a redimir, bajo cualquier medio, a las segundas. Estas persecuciones amenazan y obstaculizan la estabilidad y la prosperidad de las sociedades. Distingue entonces tres tipos de religión. El primero, “limitado al culto puramente interior del Dios supremo y a los deberes eternos de la Moral”.³⁷ El segundo se inscribe “en un solo país, le da sus dioses, sus patronos propios y tutelares; tiene sus dogmas, sus ritos y su culto exterior, prescrito por leyes”.³⁸ El tercero es el que separa totalmente el sistema teológico del sistema político. Los clérigos conforman un cuerpo corporativo con una voluntad distinta de la voluntad general soberana pero que reclama una autoridad igual: “somete a deberes contradictorios e [...] impide poder ser a la vez devotos y ciudadanos. Tal es la religión de los lamas, la de los japoneses y el cristianismo romano”.³⁹ La religión civil comparte con la primera forma de religión (que es la que hemos visto desarrollarse en la profesión de fe del vicario saboyano) su énfasis en la moral, pero se diferencia en que ésta puede no lograr del individuo un compromiso activo con su realidad social: “¿No sabe la Providencia mejor que ellos (los hombres) lo que les conviene?”.⁴⁰ Con la segunda, la religión civil comparte que las leyes sacan la fuerza no sólo de sí mismas, sino de un sentimiento religioso que las refuerza y estrecha los lazos de los ciudadanos. La diferencia es que esta segunda forma de religión tiene un dios tutelar exclusivo y propio de un país, con lo cual “al ser exclusiva y tiránica hace a un pueblo sanguinario e intolerante”.⁴¹ Los artículos positivos de la profesión de fe civil tienen como objetivo, según Rousseau, subrayar

37. J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, op. cit., p. 464.

38. *Idem*.

39. *Idem*.

40. *Ibid.*, p. 465.

41. *Ibid.*, p. 464.

la necesidad de una creencia en la divinidad como instancia suprema hacia la cual tienden todos los hombres (y sin la cual no se contempla la unión de los ciudadanos). No obstante, ésta puede manifestarse de distintas formas salvaguardando así la tolerancia. Con respecto a la tercera forma, Rousseau aclara: “es tan evidentemente mala, que es perder el tiempo distraerse en demostrarlo; todo lo que rompe la unidad social no tiene valor ninguno; todas las instituciones que ponen al hombre en contradicción consigo mismo tampoco tienen valor alguno”.⁴² Y añade que, al deslindar lo religioso de lo terreno, este tipo de religión, *que ejemplifica singularmente el cristianismo*, “lejos de unir los corazones de los ciudadanos al Estado, los separa de él como de todas las cosas de la Tierra. No conozco nada más contrario al espíritu social”.⁴³ La función de la religión en la vida social le interesa a Rousseau para inspirar un sentimiento efectivo que, si bien no produce las leyes, las refuerza, y sin el cual no concibe la unión del cuerpo social. De manera *no exenta de dificultades* este sentimiento ha de hallar su contrapeso en el dogma negativo de la prohibición de la intolerancia.

RETORNAR A LA PROVIDENCIA DE LA NATURALEZA: AUTOSUFICIENCIA Y DIVINIZACIÓN

Todo ha acabado para mí en la Tierra. Ya no me pueden hacer ni bien ni mal. Ya no me queda esperar ni temer nada en este mundo, y heme aquí, tranquilo en el fondo del abismo, pobre mortal infortunado, pero impasible como Dios mismo.

J.-J. ROUSSEAU

En el otoño de 1776, Rousseau comienza a escribir su obra *Ensueños de un paseante solitario*, que a su muerte, en 1778, quedó incom-

42. *Idem*.

43. *Ibid.*, p. 465.

pleta. El libro comienza recordando las angustias experimentadas en los últimos años y narradas en *Las confesiones* (1770) y *Jean-Jacques juez de Rousseau* (1776). *Emilio*, hay que señalar, fue proscrito inmediatamente por su rechazo explícito del pecado original. En Francia se quemó públicamente junto con *El contrato social*. La autoridad civil del Parlamento y la autoridad religiosa católica y calvinista condenaron a Rousseau. En *Ensueños de un paseante solitario* escribe:

Heme aquí, pues, solo en la Tierra, sin más hermano, prójimo, amigo ni sociedad, que yo mismo. El más sociable y el más amante de los humanos ha sido proscrito de ellos por un acuerdo unánime. Han buscado en los refinamientos de su odio qué tormento podía serle más cruel a mi alma sensible y han roto violentamente todos los lazos que me ligaban a ellos. Habría amado a los hombres a pesar de ellos mismos. Sólo cesando de ser hombres podían perder el derecho a mi afecto. Helos ahí, pues, extraños, desconocidos para mí, pues así lo han querido. Pero yo, desligado de ellos y de todo, ¿qué soy? He aquí lo que me queda por buscar.⁴⁴

Ya no se trata, como en *Emilio*, de enseñar a un hombre *común* y *corriente* a vivir con base en la condición de su naturaleza desde la infancia, sino de destacar el *genio* de un individuo (Rousseau) que logra dejar atrás las mezquindades de la vida social.⁴⁵ En su última obra, Rousseau narra cómo la solución individual al problema de la sociedad radica en la divinización del hombre a partir de la naturaleza. Si con anterioridad ha advertido que la razón de que el hombre en estado de naturaleza sea libre es su integración plena con aquella, y que el hombre civil puede serlo si contempla la vo-

44. J.-J. Rousseau, *Rêveries du promeneur solitaire, Ouvrage faisant suite aux Confessions*, París, Librairie des Bibliophiles, 1882; puede consultarse en <<http://archive.org/details/lesveriesdupr00rous>>.

45. J. Starobinski, *op. cit.*, pp. 24-25.

luntad general como un reflejo de su propio interés; en *Ensueños de un paseante solitario* se pregunta por la posibilidad —sólo accesible a aquellos que tienen cierta grandeza— de recuperar la condición natural originaria. El protagonista de *Emilio* se elige de entre los seres humanos comunes (*esprits vulgaires*) para mostrar lo que la educación puede hacer por un hombre. Se le enseña a vivir de acuerdo con su naturaleza y a resistir la hipocresía, la envidia y la avaricia de la vida social. Es el producto de su crianza, de la misma forma que los ciudadanos de *El contrato social*, hombres asimismo comunes y corrientes, son el producto de su contrato. Rousseau, sin embargo, parece haberse desencantado pronto de la posibilidad de que, mediante la educación o el contrato social, el individuo común logre resistirse a las corrupciones de la sociedad. La vida de Emilio acaba en desastre, y la introducción en *El contrato social* de la figura semi-divina del legislador sugiere que Rousseau abandona el ideal de una soberanía popular directa, casi al mismo tiempo que explora su posibilidad. En sus últimos escritos, Rousseau intenta regresar a la condición del hombre en el estado de naturaleza. Él, y sólo él, es el hombre capaz de ilustrar el modo de hacerlo. Si a menudo utiliza su propia vida para mostrar el abismo entre realidad y apariencia que sufren los hombres en sociedad;⁴⁶ se propone ahora transformarse en ejemplo y volver a un estado de *amour de soi* en el que sus deseos no vayan más allá de sus necesidades. Su finalidad es “encontrarse en los gozos y raptos de la contemplación pura y desinteresada [...] en la felicidad perfecta y en una autosuficiencia divina”.⁴⁷ La posibilidad de recuperar su condición natural adviene porque él ha sido capaz de superar su *amour propre*; ya no le importa el juicio de los otros. Por supuesto, la obra de Rousseau no parece apoyar este argumento. Por un lado dice escribir para preservar sus reflexiones con el

46. *Ibid.*, p. 24.

47. L. Strauss, *op. cit.*, p. 261.

fin de “gozar cada vez que las relea” y olvidar “mis desdichas, mis oprobios, a mis perseguidores”.⁴⁸ Por otro, en sus paseos como caminante solitario argumenta ferozmente en contra de sus críticos y detractores y muestra con ello que el juicio de los otros sigue siendo para él cuestión acuciante. Hay que señalar que la palabra francesa *rêverie* (ensueño) tiene, para los contemporáneos de Rousseau, dos significados distintos pero relacionados. El primero se refiere a “soñar despierto”, sin ninguna finalidad. El segundo hace referencia a una meditación profunda.⁴⁹ La meditación implica la estructuración del pensamiento mediante un conjunto de reglas y, a menudo, con un *telos* religioso. Rousseau utiliza la palabra *rêverie* en ambos sentidos. Así escribe: “Si a fuerza de reflexionar sobre mis disposiciones interiores logro ponerlas en un mejor orden y corregir el daño que pueda quedar, mis meditaciones no serán enteramente inútiles”.⁵⁰ Y a continuación, contradiciéndose a sí mismo, añade: “Estas hojas no serán propiamente más que un diario informe de mis ensoñaciones”.⁵¹ Rousseau se percata de la ambivalencia: “a veces mis ensoñaciones acaban en la meditación, pero más a menudo mis meditaciones acaban en la ensoñación”.⁵² Si bien la armonía psíquica se logra mediante las ensoñaciones, las ensoñaciones sólo pueden producirse por medio de una meditación sobre la naturaleza y de un examen minucioso de la propia interioridad. En última instancia es una actividad *intelectual* la que hace emerger la actitud contemplativa y la sensibilidad *física*, y la que permite alcanzar el

48. J.-J. Rousseau, *Rêveries du promeneur solitaire*, op. cit., pp. 9-10.

49. D. Stefanson, *Man as Hero-Hero as Citizen: Models of Heroic Thought and Action in Homer, Plato and Rousseau*, tesis para obtener el grado de doctor en filosofía, Australia, The University of Adelaide, 2004; puede consultarse en <<http://digital.library.adelaide.edu.au/dspace/bitstream/2440/37731/2/01front.pdf>>.

50. J.-J. Rousseau, *Rêveries du promeneur solitaire*, op. cit., p. 9.

51. *Ibid.*, p. 10.

52. *Ibid.*, p. 118.

equilibrio de la vida mediante los sentidos, propio del hombre en estado de naturaleza. La civilización y la racionalidad transforman al hombre en un ser en conflicto consigo mismo porque, a diferencia del hombre natural, no carece de *amour propre*. Para recuperar su condición Rousseau, un hombre civilizado, ha de renunciar a una racionalidad que es ella misma fruto de la civilización. La cuestión que se suscita es que, para acallar una imaginación que surge del sentimiento social de compararse con los otros y de sentir por ello el orgullo y la injuria, la única herramienta con la que cuenta es, precisamente, *su razón*.⁵³

Sólo por medio de la meditación, un proceso de actividad intelectual fija y constante, es que Rousseau puede perderse en sus ensueños. Una vez se pierde en la contemplación de la naturaleza, su vida adquiere sentido sólo por un mero sentimiento de existir que caracteriza así: “nada personal [...] puede ocupar auténticamente mi alma [...] me olvido de mí mismo. Siento éxtasis, extraordinarios embelesos fundiéndome, por así decir, en el sistema de los seres, identificándome con la naturaleza entera”.⁵⁴

Esto se logra mediante una observación metódica de la naturaleza que él ejemplifica con la botánica. La botánica es una actividad que puede ejercerse en solitario y que, en este caso, ha de ser autosuficiente y no estar constreñida ni por la necesidad ni por ningún fin más allá de sí misma. Se trata de la observación *rigurosa* de las disposiciones de la naturaleza. Rousseau señala que su interés no tiene nada que ver con descubrir los poderes curativos de las plantas. Su propósito es observar, comparar y clasificar porque sólo así calma la imaginación y especialmente el miedo al futuro. Rousseau no sólo se contenta

53. D. Stefanson, *op. cit.*

54. J.-J. Rousseau, *Rêveries du promeneur solitaire*, *op. cit.*, p. 123.

con observar y pasear, ha de agrupar cuidadosamente las plantas que ve. Se trata finalmente de “observar, en fin, la organización vegetal con miras a seguir la marcha y el juego de estas máquinas vivas, a buscar, a veces con éxito, sus leyes generales, la razón y el fin de sus estructuras diversas, y a entregarme al encanto de la admiración agradecida”.⁵⁵ Sólo por medio de este proceso que exige meticulosidad es capaz de acallar su imaginación y experimentar un sentido de sí, que nace fundamentalmente de la sensación. Es entonces cuando ha logrado detener sus pensamientos absorbiéndose en una tarea metódica, cuando la soledad perfecta y la ausencia de comparación con los otros le proporcionan una libertad frente a sí mismo que es también una identificación de su yo con el orden de la naturaleza. Frecuentemente se encuentra un estado en el que:

El alma encuentra un acomodo lo bastante sólido como para descansar en él por entero y congregar todo su ser [...] donde el tiempo no exista para ella, donde el presente dure siempre sin señalar, no obstante su duración y sin huella alguna de secuencia, sin ningún otro sentimiento de privación o de goce, de placer o de dolor, de deseo o de temor que el de nuestra existencia [...] en tanto dura tal estado, quien se encuentre en él puede llamarse dichoso, no de una dicha imperfecta, pobre y relativa, tal cual se halla en los placeres de la vida, sino de una dicha suficiente, perfecta y plena que no deja en el alma ningún vacío que ésta sienta la necesidad de llenar.⁵⁶

¿De qué se goza en semejante estado? “De nada externo a uno, de nada sino de uno mismo y de su propia existencia; en tanto tal estado dura, uno se basta a sí mismo como Dios”.⁵⁷ Al final de

55. *Ibid.*, p. 130.

56. *Ibid.*, p. 92.

57. *Ibid.*, p. 93.

su periplo Rousseau sitúa su propia conciencia en el lugar de un Dios que siempre fue difícil para él deslindar de la naturaleza. Se trata de una conciencia autosuficiente que retiene los atributos divinos de bastarse a sí misma y estar plenamente absorta en su propia existencia. Retiene no obstante la sensibilidad que provoca que: “cuando menos pienso en ello, un gesto, una mirada siniestra que percibo, una palabra envenenada que oigo, un malqueriente que me encuentro basta para trastornarme”.⁵⁸ La soledad es finalmente el consuelo imaginario de Rousseau que no obstante es incapaz de carecer de testigos. Necesita de una audiencia para vivir. Depende, en última instancia, de la existencia de otros y, al soslayarlos, se queda sin el reflejo adecuado a su propia conciencia. Como al final sólo parece atisbar o la corrupción imperante del individuo en sociedad o la excepción que suponen el legislador semidivino o el paseante solitario e iluminado, la pregunta retórica de Pascal: “¿He de creer que soy nada? ¿He de creer que soy Dios?”, se transforma para él en un enigma irresoluble.

CONCLUSIONES

Los hitos con los que finalmente hemos de concluir y que a nuestro parecer reflejan el pensamiento religioso de Jean-Jacques Rousseau se concentran esencialmente en los siguientes aspectos. La religión responde a un *sentimiento*. Este sentimiento obedece al *amour propre* y a las necesidades del hombre en sociedad. En un sentido individual apela a la necesidad de sentirse seguros frente a los infortunios de la vida y a la necesidad del sentimiento de confianza en la práctica de las virtudes pese a los sinsabores que acarrea. En un sentido social el sentimiento religioso *civil promueve el sentimiento de sociabilidad*, que refuerza la ley y, con ello, la unión de los ciudadanos. Rousseau, sin embargo, ilustra otro camino, el del individuo fuera

58. *Ibid.*, pp. 154-155.

de lo común que, en sentido estricto, ya no es religioso, porque ha logrado recuperar —por lo menos en cierta medida— su condición originaria. Este individuo —excepcional— se ha transformado en Dios al lograr la autosuficiencia divina de la naturaleza. En lo que podríamos caracterizar como su teodicea de la providencia natural, Rousseau muestra los vicios de la sociedad para hacer ver que el *amour propre* en el que radican nuestros males no es innato, es introducido a consecuencia de la socialización. Lo que le precede es un *amour de soi*, perfecto en su inocencia y desinterés. El mal no radica en la naturaleza humana sino en lo que los hombres han hecho de sí mismos. Abandonado a sus instintos, el hombre es naturalmente bueno, igual que lo es la naturaleza de la que forma parte. Algo de esta naturaleza permanece en aquellos que pueden examinarse a sí mismos (y Rousseau reclama para sí este privilegio). ¿Qué es lo que autoriza una doctrina como ésta? Autoriza a alguien que no esté totalmente corrompido por la vida social (es decir, sobre todo a Rousseau) a traducir cualquiera de sus culpas en bondad frustrada por los otros. Rousseau sustituye la gracia por la naturaleza: el hombre natural es el hombre de la gracia. El hombre antes de la Caída, no contaminado por el pecado de Adán.⁵⁹ Lo que inaugura Rousseau con ello es el camino hacia el paraíso perdido, a la pureza de un origen que permite anular toda culpa y responsabilidad y otorgarse a sí mismo la patria —a la que sin a lugar a dudas apuntan también ciertas corrientes del romanticismo— del mundo sin mancha y sin pecado de una naturaleza siempre providente.

59. H. Gouhier, *Les meditations metaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, París, Vrin, 1970.

BIBLIOGRAFÍA

- Cassirer, Ernst, *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, New Haven, Yale University Press, 1989.
- Damrosch, Leo, *Jean-Jacques Rousseau: Restless Genius*, Nueva York, Mariner Books, 2007.
- Dent, Nicholas, *Rousseau*, Londres/Nueva York, Routledge, 2005.
- Gouhier, Henri, *Les meditations metaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, París, Vrin, 1970.
- Hume, David, *The Letters of David Hume 1766-1776*, vol. 2, J.Y.T. Greig (ed.), Nueva York, Oxford University Press, 2011 .
- Ladaria, Luis, *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2012.
- Leigh, Ralph Alexander, *Rousseau and the Problem of Tolerance in the Eighteenth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1979.
- Masters, Roger Davis, *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton, Princeton University Press, 1968.
- McNeill, John T., *The History and Character of Calvinism*, Oxford, Oxford University Press, 1967.
- Mostefai, Ourida y John T. Scott, *Rousseau and L'infame: Religion, Toleration and Fanatism in the Age of Enlightenment*, Ámsterdam/Nueva York, Rodopi, 2009.
- O'Hagan, Timothy, *Rousseau*, Londres, Routledge, 1999.
- Riley, Patrick (ed.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, en *OEuvres Complètes*, vol. 3, Bernard Gagnebin y Marcel Raymond (eds.), París, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964.
- , *Du Contrat social*, en *OEuvres Complètes*, vol. 3, Bernard Gagnebin y Marcel Raymond (eds.), París, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964.
- , *Émile*, en *OEuvres Complètes*, vol. 4, Bernard Gagnebin y Marcel Raymond (eds.), París, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964.
- , *Lettre à Voltaire sur la Providence*, en *OEuvres Complètes*, vol. 4, ed. de

B. Gagnebin y M. Raymond, París, Gallimard, 1969 (Bibliothèque de la Pléiade).

_____, *Rêveries du promeneur solitaire, Ouvrage faisant suite aux Confessions*, París, Librairie des Bibliophiles, 1882; puede consultarse en <<http://archive.org/details/lesrveriesdupr00rous>>.

Starobinski, Jean, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle: suivi de Sept essais sur Rousseau*, París, Gallimard, 1971.

Stefanson, Dominic, *Man as Hero-Hero as Citizen: Models of Heroic Thought and Action in Homer, Plato and Rousseau*, tesis para alcanzar el grado de Doctor en Filosofía, Australia: The University of Adelaide, 2004; puede consultarse en <<http://digital.library.adelaide.edu.au/dspace/bitstream/2440/37731/2/01front.pdf>>.

Strauss, Leo, *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1963.

ROUSSEAU Y KANT: SOBRE LA VIRTUD Y LA EDUCACIÓN MORAL

ÁLVARO PELÁEZ CEDRÉS

I

Documenta Cassirer¹ que el despacho de Kant, amueblado con extrema sencillez y carente de toda decoración, sólo tenía un ornamento: un retrato de Jean-Jacques Rousseau. Asimismo, bien conocida es la anécdota que cuenta quien fuera modelo de puntualidad y disciplina, sólo rompió una vez con semejante regularidad: dejó de dar su paseo diario por no interrumpir la lectura del *Emilio* de Rousseau. Pero, aparte del disfrute literario que Kant experimentaba en la lectura de Rousseau, ¿cómo puede explicarse esa admiración y aun la defensa encendida que muchas veces hizo del filósofo ginebrino? Si hay dos personalidades netamente diferentes, son las de Kant y Rousseau. Como lo expresa Cassirer:

En el primero, la regla, el método, constituye el principio vivificante e inspirador que, paulatinamente, alcanza tal poder que no sólo gobierna la vida en su plenitud y diversidad, sino que casi parece cancelar cualquier concreción suya. Por lo que atañe a Rousseau, éste aspira en vano a someter su vida bajo una regla o estructurarla con arreglo a un plan; su vida se mueve siempre de un extremo al otro a golpe de impulsos contradictorios.²

1. E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del siglo de las luces*, México, FCE, 2007.

2. *Ibid.*, p. 159.

A diferencia de Kant, quien como es bien sabido vivió toda su vida en su natal Königsberg desarrollando ininterrumpidamente un trabajo especulativo y académico, Rousseau vagó vital e intelectualmente de un lado a otro, sintiéndose permanentemente incómodo al desarrollar cualquier ocupación, ciencia, o teoría.

Antes de encontrar su vocación como escritor, ejerció los oficios más diversos, desde grabador y recaudador de impuestos, hasta secretario de embajada y músico. Pero Kant no se dejaba engañar por esa vida errabunda y extravagante y veía en ella la expresión de otra cosa. Dice en el *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*: “Coloco a Aristides entre los usureros, a Epicteto entre los cortesanos, y a J.-J. Rousseau entre los doctores de la Sorbona. Me parece oír una gran carcajada y a cien voces gritar al unísono: ¡Qué fantaseador! Esta ambigua apariencia de fantasía que entraña dentro de sí buenas sensaciones morales es el *entusiasmo*, y sin él nunca se ha logrado nada excelso en el mundo”.³

Lo que atraía a Kant de Rousseau era el arrojo, la independencia del pensar y el sentir, pues Kant mismo, a pesar de su abstención política activa, estaba profundamente animado por un fortísimo sentido de independencia. La independencia es algo que Kant coloca entre unos de los bienes más preciados desde mucho antes de formular plenamente su teoría ética. Dice en las *Anotaciones a las Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*:

En la sumisión no sólo hay algo extremadamente peligroso, sino también una cierta fealdad y una contradicción que indica al mismo tiempo su ilegitimidad. Un animal no es todavía un ser completo, porque no es consciente de sí mismo y no sabe nada de su propia existencia. Pero pretender que un hombre no deba precisar un alma, por decirlo

3. *Ibid.*, p. 177.

así, que no deba tener una voluntad propia y que un alma ajena deba mover sus miembros, es una perversión y un absurdo. Semejante hombre sería algo así como el instrumento doméstico de algún otro. El hombre que padece tal dependencia deja de ser un hombre, pierde esa condición y no es sino la pertenencia o el accesorio de otro hombre.⁴

En esta convicción es donde Kant se encuentra con Rousseau, y por ello lo saluda como un libertador filosófico. Es tal vez en esta relación desde donde podamos explicar aquellos dichos de Kant, el viejo jacobino, como se le llamó por su defensa de las revoluciones francesa y norteamericana, cuando dijo que “todos los horrores que se estaban cometiendo en Francia no tenían importancia alguna comparados con el mal crónico del despotismo que Francia había sufrido, y que los jacobinos tenían probablemente razón en todo lo que estaban haciendo”.⁵ Cabe recordar, en este contexto, el elogio que Robespierre hizo de Rousseau ante la Convención, en 1794, donde dijo:

Entre los que, en la época a la que me refiero, se significaron en la carrera de las letras y la filosofía, un hombre, por la elevación de su alma y por la grandeza de su carácter, se mostró digno del ministerio de preceptor del género humano. Él atacó la tiranía con franqueza, habló con entusiasmo de la divinidad; su elocuencia viril y proba pintó con trazos flamígeros los encantos de la virtud... ¡Ah! Si hubiera sido testigo de esta revolución de la que fue precursor y le ha llevado al Panteón, ¿quién puede dudar de que su alma generosa hubiese abrazado con arrebató la causa de la justicia y de la igualdad?⁶

4. *Ibid.*, p. 178.

5. Citado en C. Korsgaard, *La creación del reino de los fines*, México, UAM/UNAM, 2011, p. 276.

6. Citado en “Introducción”, en E. Cassirer, *op. cit.*, p. 22.

Menos idiosincráticas son las observaciones de Kant sobre la revolución que en su propio modo de concebir la filosofía y su destino había provocado Rousseau. Dice Kant en las la ya citadas *Anotaciones a las Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*:

Yo mismo soy investigador por inclinación. Siento en mí la sed por conocerlo todo y la inquietud por extender mi saber así como la satisfacción que produce cada nuevo descubrimiento. Hubo un tiempo en el cual yo creía que todo esto podía honrar a la humanidad y despreciaba la ignorancia del vulgo. Rousseau me ha puesto en la senda correcta. Esa deslumbrante superioridad se desvaneció, aprendo a honrar a los hombres y me consideraría más inútil que cualquier trabajador corriente, si no creyera que mis meditaciones pueden otorgar a los demás algún valor, al establecer los derechos de la humanidad.⁷

Esto lo dijo Kant en 1764, mucho tiempo antes no sólo de que publicara la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, considerada la obra por excelencia de la “ética formalista”, sino de que dijera, en sus cursos sobre educación, que el problema de la formación del hombre era el *más difícil y el más importante de todos*.

Quiero proponer en esta participación que, como la cita que acabo de hacer atestigua, bajo la influencia de Rousseau, Kant reorientó su pensamiento ético hacia un modo de concebirlo más relacionado con el problema de la formación del carácter moral y de las virtudes morales, y por ello con la educación moral. Esto es, defenderé que es bajo la influencia de Rousseau, que es posible argüir que Kant estaba preocupado, más que por la regulación de la interacción humana directamente, por la adquisición de un carácter moralmente bueno.

7. Citado en E. Cassirer, *op. cit.*, p. 158.

Inicio con algunas consideraciones sobre la influencia general de Rousseau sobre Kant, para luego centrarme en la concepción kantiana de la virtud y su relación con la educación moral.

II

Una lectura influyente de la obra de Rousseau partió del romanticismo alemán. El *Sturm und Drang* la consideró su ancestro, el precursor del nuevo evangelio de la naturaleza, donde había que buscar para justificar la apelación a la fuerza originaria del sentimiento y de la pasión, liberando éstas de toda coerción y, sobre todo, de toda influencia de la razón. Esta lectura permeó luego la crítica moderna de Rousseau y sobre ella han descansado todos los señalamientos contra el Rousseau fantasioso y visionario. Ésta no pudo haber sido la lectura de Kant. Es obvio que para el filósofo de Königsberg el interés de la *Nueva Eloísa* no estaba en la historia de amor del comienzo, sino en la parte moral con la que cierra su obra. Allí se lee:

Un feliz instinto me lleva hacia el bien; una violenta pasión se interpone; ésta tiene su razón en el mismo instinto: ¿qué haré para destruirla? A partir de la consideración del orden deduzco la belleza y la virtud [...] Pero, ¿cómo asegurarme para conservar siempre en su pureza esta efigie interior que carece de modelo con el que se la pueda comparar entre los seres sensibles? ¿Acaso no se sabe que los afectos desordenados corrompen tanto el juicio como la voluntad? Porque el corazón nos engaña de mil maneras y no actúa sino por un principio siempre sospechoso, mas la razón no tiene otro fin que lo que está bien, sus reglas son seguras, claras, fáciles en la conducta, y nunca se extravía en inútiles especulaciones que no se han hecho para ella.

En estas palabras encontró Kant la expresión seminal de lo que sería su propia concepción ética, a saber, la tensión en el ser humano

entre los apetitos y su satisfacción subjetiva, y la sumisión a la razón, la cual ofrece un camino seguro hacia la virtud. Pero, ¿cuál es en el fondo el principio de este camino hacia la virtud, y cuál es el aporte fundamental de Rousseau para Kant?

Kant juzgó la obra de Rousseau tan importante como la de Newton. Dice:

Newton advirtió por vez primera orden y regularidad, unidos a una gran sencillez, allí donde antes no se hallaba sino caos y diversidad, y desde aquel momento los cometas trazan trayectorias geométricas. Rousseau descubrió por primera vez bajo esa diversidad adoptada por las configuraciones humanas la naturaleza profundamente escondida del hombre y la ley oculta que justifica una providencia merced a sus observaciones.⁸

Como bien observa Cassirer, la comparación resulta *prima facie* bastante dudosa, pues como es bien sabido, Rousseau no sólo no fue un investigador empírico que intentó inferir las leyes del comportamiento humano y expresarlas con exactitud, sino que además se ocupó expresamente en criticar esa tendencia intelectualista y esa fe en la ciencia característica de su siglo. Aun su propio estilo literario, muchas veces basado en relatos en primera persona e inspirados en fuentes de dudosa aceptabilidad racional, contrastan con el estilo sobrio y analítico de la ciencia. Así, por ejemplo, en las *Confesiones* relata cómo se gestaron algunas de sus ideas más fundamentales:

Internado en el bosque, inquiría y buscaba la imagen de los tiempos primitivos, cuya historia tracé con valentía; atacaba sin piedad todas las intrigas de los hombres, allí osaba poner al desnudo su naturaleza; seguí

8. *Ibid.*, p. 170.

el curso del tiempo y de las cosas que lo han desfigurado y, comparando al hombre, obra del hombre, con el hombre de la naturaleza, me atrevía a mostrarle en su pretendido perfeccionamiento el verdadero manantial de sus miserias.⁹

¿Qué vio Kant en esta descripción casi onírica entre hombre del hombre y hombre de la naturaleza? No vio una descripción del desarrollo histórico de la humanidad ni una tesis histórico-evolutiva. Kant vio en ella, antes bien, el esbozo de una crítica ética y social: una tensión entre los falsos valores y los auténticos. Es decir, vio una estrategia para señalar el camino de la virtud.

Lo que Kant apreció de Rousseau fue su capacidad para revelar el verdadero rostro del hombre. En el transcurso del tiempo se ha acumulado en el hombre un elevado número de determinaciones externas, elementos que no le son propios y que sólo lo apartan de su naturaleza, definida como aquello para lo cual fue hecho y su tendencia original. Así, Kant tomó el concepto de *hombre natural* en un sentido ético y teleológico.

Ya desde los años sesenta manifiesta una tendencia por emular el método de Rousseau cuando resume el contenido de sus cursos diciendo:

Como en la teoría de la virtud siempre examino histórica y filosóficamente aquello que sucede antes de mostrar lo que debe suceder, explicitaré el método a través del cual hay que conocer al hombre, estudiando no sólo aquello que lo deforma por esas variaciones que le imprimen su estado contingente y que como tal siempre ha sido desconocido incluso por los filósofos, sino la naturaleza permanente del hombre y su peculiar lugar en la creación.¹⁰

9. J.-J. Rousseau, *Las confesiones*, México/Nueva York/Panamá, W. M. Jackson, 1972, p. 355.

10. *Ibid.*, p. 182.

Y mucho más tarde, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, justificando la utilidad de su obra, dice algo semejante: “las costumbres mismas están expuestas a toda suerte de corrupciones, mientras falte ese hilo conductor y norma suprema de su exacto enjuiciamiento”.¹¹

Sin embargo, Kant no podía seguir a Rousseau completamente en su método constructivo. Para el filósofo de Königsberg la metafísica no podía empezar desde hechos conjeturales o ficticios, sino desde hechos empíricamente garantizados. Así lo hace en su filosofía teórica, donde comienza desde el *factum* de la ciencia y se remonta a sus condiciones. En el caso de la ética, tiene que comenzar desde el hombre civilizado y proceder analíticamente. Y tiene que hacerlo porque lo civilizado no constituye un rasgo contingente o fortuito del hombre, sino algo que le es propio, su carácter específico. No podemos centrarnos únicamente en el salvaje si queremos conocer al hombre, pues éste también posee fuerza creadora y logros creativos; en otras palabras, posee cultura. No obstante, esto no significa, como decíamos antes, que esta naturaleza civilizada del hombre deba ser tomada de manera completamente acrítica, sino que en su análisis debe distinguirse lo necesario de lo contingente, lo que es propio de la naturaleza del hombre, entendido esto como la suma de lo natural y lo cultural, y lo que son sus determinaciones externas. Y esto es lo que Kant mantiene de Rousseau. Sin embargo, debe aclararse un punto más sobre el distanciamiento de ambos, a saber, que de alguna manera el análisis del hombre que Kant propone es un análisis del hombre histórico, y, por lo tanto, con ello rompe una ambigüedad del propio pensamiento de Rousseau: su tendencia a, por un lado, entender que el estado de naturaleza es una idea, y por otro, referir a dicho estado como un estado real en el desarrollo de la humanidad.

11. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Encuentro, 2003, p. 15.

III

Ahora bien, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* el propio Kant se plantea de inmediato qué objeto tiene, si tiene alguno, elaborar una filosofía moral pura. La primera razón para ello se sigue de la manera en que ordinariamente concebimos la idea del deber y las leyes morales. Independientemente de su asequibilidad, tendemos a pensar que una ley moral entraña un sentido de necesidad, es decir, de algo a lo cual ningún ser racional puede sustraerse. Por ello, se torna evidente que una búsqueda de sus fundamentos no puede proceder en dirección a los aspectos meramente naturales del hombre ni a sus circunstancias en las que éste esté puesto. Es decir, según Kant, la propia comprensión ordinaria del carácter universal de las leyes conduce la investigación de sus fundamentos más allá de la consideración de los aspectos empíricos de los sujetos humanos. Así, la metafísica de las costumbres sólo investiga lo que comúnmente ya sabemos, ofreciéndole al sujeto leyes *a priori* del deber. Pero, ¿cuál es la relación entre el sujeto y esas leyes *a priori*? Responde Kant:

Estas leyes requieren ciertamente un Juicio bien templado y acerado por la experiencia para saber distinguir en qué casos tienen aplicación y en cuáles no, y para procurarles acogida en la voluntad del hombre y energía para su realización; pues el hombre, afectado por tantas inclinaciones, aunque es capaz de concebir la idea de una razón pura práctica, no puede tan fácilmente hacerla eficaz *in concreto* en el curso de su vida.¹²

Según Kant, es condición de la aplicabilidad de las leyes morales a los distintos casos así como de su cabal comprensión por parte del sujeto el que éste posea cierto entrenamiento, cierta experiencia. Las leyes morales no obligan sin más, sino que requieren del desarrollo de una habilidad, de una *formación*.

12. *Ibid.*, p. 14.

Como es bien sabido, Rousseau reflexionó sobre estas cuestiones en su *Emilio*. Casi al comienzo del libro, dice: “Débiles nacemos, y necesitamos de fuerzas; desprovistos nacemos de todo y necesitamos asistencia; nacemos estúpidos, y necesitamos de inteligencia. Todo cuanto nos falta al nacer, y cuanto necesitamos siendo adultos, eso lo debemos a la educación”.¹³

Según Rousseau son tres lo maestros de los cuales adquirimos nuestra educación: la naturaleza, los hombres y las cosas. El primero tiene que ver con el desarrollo interno de nuestras capacidades y atributos naturales; el segundo con el uso que los demás nos enseñan a hacer de esas capacidades, y el tercero con lo que aprendemos por nuestros propios medios en la experiencia.

Desde su punto de vista, una buena educación es aquella que apunta a un mismo fin, es decir, que no privilegia ninguna de estas tres clases de formación sobre alguna otra. Sin embargo, esto es un ideal al que sólo podemos acercarnos asintóticamente. Mientras tanto, nos encontramos en medio de tensiones que privilegian, por un lado, a la naturaleza, y por otro, a las instituciones sociales. Si decidimos entre uno de los polos, tenemos, por un lado, a alguien educado sólo para sí mismo, y por otro, a alguien que se olvida de su naturaleza, de sus afectos e inclinaciones. Frente a esto, dice Rousseau, si fuéramos capaces de combinar ambos aspectos del hombre, entonces “removeríamos un gran estorbo para su felicidad”.¹⁴ Y propone: “Para decidir el punto, fue preciso ver al hombre ya formado, haber observado sus inclinaciones, visto sus adelantamientos, seguido su camino; en una palabra, fuera preciso conocer al hombre natural”.¹⁵ Es decir, se propone una analítica de la condición humana, de la condición donde se despliegan

13. J.-J. Rousseau, *Emilio o de la educación*, México, Porrúa, 2011, p. 2.

14. *Ibid.*, p. 5.

15. *Idem.*

conjuntamente habilidades e inclinaciones naturales y determinaciones sociales y culturales, una analítica que nos hace saber que en la educación, como dirá Kant, algo se enseña y algo se hace desarrollar de manera natural.

Bajo la premisa de que en el estado natural todos los hombres son iguales, su predisposición natural es un estado de comunidad humana, y quien hubiera sido educado para preservar esa tendencia, entonces habrá tenido una buena educación. Es decir, la idea es mostrarle al individuo su camino hacia adelante viendo hacia atrás, hacia aquello para lo cual fue hecho. En sus palabras, “el oficio que enseñarle quiero es vivir”.¹⁶ Esto, por supuesto, no significa inculcarle al individuo algún conjunto de preceptos, sino un conjunto de “ejercicios”, dice Rousseau; prácticas para sobrellevar los bienes y males de esta vida. Si somos exitosos en esto, en mantener e inculcar lo propio del hombre, entonces poco importará que ese hombre sea luego destinado “a la tropa, a la Iglesia o al foro; que antes de la vocación de sus padres, le llamó la Naturaleza a la vida humana”.¹⁷ Y en el cultivo de esta naturaleza, de lo propio al ser humano, eso que había sorprendido a Kant de Rousseau, se encuentra la clave de la “sabiduría humana o la senda de la verdadera felicidad”. Debemos transitar un camino difícil, un camino en el que podamos distinguir lo que constituyen las verdaderas inclinaciones del ser humano de aquellas que le atribuimos arbitrariamente. Este camino no consiste, dice Rousseau, ni en disminuir nuestros deseos ni en ensanchar nuestras facultades, sino en lograr una coincidencia entre ambos. Esto se logra manteniéndonos en una relación de mayor inmediatez con el objeto de deseo, una relación en la que la imaginación, como facultad que determina la medida de las cosas posibles, y así da pábulo a nuestros deseos, se restringe. La clave está, pues, en mantenerse dentro de los

16. *Ibid.*, p. 6.

17. *Idem.*

límites del mundo real, o al menos estrechar los límites del mundo imaginario. Rousseau considera que la educación moral, específicamente, no debe impartirse a temprana edad, no al menos desde un punto de vista racional, pues la educación moral necesita de la razón, y los niños carecen de ella. Debido a que la razón, según Rousseau, es la facultad que “con más dificultad y lentitud se desenvuelve”,¹⁸ resulta absurdo emplearla para educar a un niño. Todo intento de esta clase culmina en un razonamiento vicioso. Ejemplifica Rousseau:

El maestro: No se debe hacer eso; El niño: ¿Y por qué no se debe hacer?; Porque es mal hecho; ¡Mal hecho! ¿Qué es mal hecho?; Lo que te prohíben; ¿Y por qué es malo hacer lo que me prohíben?; Te castigarán por no haber obedecido; Yo lo haré de manera que no lo sepan; Te acecharán; Me esconderé; Te lo preguntarán; Mentiré; No se debe mentir; ¿Por qué no se debe mentir?; Porque es mal hecho; etcétera.¹⁹

El único camino para la tierna infancia es la libre experiencia, el simple despliegue de habilidades naturales. De aquí no puede seguirse ninguna apreciación del bien o el mal. Dice Rousseau: “una máquina no piensa, no hay movimiento ni figura que produzca la reflexión: en tu interior alguna cosa procura romper los vínculos que se estrechan: el espacio no es tu medida; ni el orbe entero es bastante para ti; tus afectos, tus deseos, tu inquietud; tu misma soberbia tienen otro principio que ese estrecho cuerpo en que te sientes encadenado”.²⁰

18. *Ibid.*, p. 59.

19. *Ibid.*, p. 60. Kant también cree que la razón no puede emplearse en la educación de los niños pequeños. En las *Lecciones de ética* dice, en el mismo espíritu de la cita de Rousseau: “En la juventud la educación ha de brindar razones para todo. En la infancia esto no es posible, porque los niños no se representan las cosas tal cual son y asocian siempre una respuesta con una nueva pregunta”; I. Kant, *Lecciones de ética*, Barcelona, Crítica, 2009, p. 300.

20. J.-J. Rousseau, *Emilio o de la educación*, op. cit., p. 274.

Contra el naturalismo moral, contra la posibilidad de que lo moral se derive de nuestras facultades naturales, Rousseau pone como centro de su propuesta la voluntad racional libre. Voluntad y capacidad de juzgar son idénticas para Rousseau. Si delibero bien, si juzgo bien, entonces elijo bien; si delibero y juzgo mal, elijo mal. La razón, la inteligencia es la que guía el razonamiento, “la causa determinante que tiene el hombre dentro de sí mismo”, dice Rousseau.

Ahora bien, en los cursos sobre pedagogía que Kant dictó entre los años 1776 y 1787, queda clara la necesidad de una formación moral para el ser humano. En su opinión: “El ser humano es la única criatura que debe ser educada. Por educación queremos decir específicamente cuidado (preservación, manutención), disciplina (entrenamiento), e instrucción, junto con formación (*Bildung*). De acuerdo con ello, el ser humano es primero infante, luego pupilo, y luego aprendiz”.²¹ Por cuidado, entiende Kant la precaución por parte de los tutores de que un niño no utilice sus propias facultades naturales para dañarse a sí mismo. La disciplina o entrenamiento, en tanto, “cambia la naturaleza animal en naturaleza humana”²² y tiene dos aspectos, uno meramente negativo, la disciplina misma, y uno positivo, la instrucción. Un animal es ya todo lo que puede ser debido a su instinto. El ser humano, en cambio, necesita la inteligencia para trazar el plan de su propia conducta. Pero debido a que cuando llega al mundo se encuentra en estado primitivo, otros deben hacerlo por él. La especie humana es la única que debe sacar a la luz, mediante su propio esfuerzo, sus propias predisposiciones naturales, y esto, según Kant, se logra por el trabajo de una generación sobre la siguiente. Así, siendo la educación un proceso mediante el cual parcialmente se enseña algo y parcialmente se desarrolla algo dentro

21. I. Kant, “Lectures on Pedagogy”, en G. Zöllner y R. Loudon (eds.), *Anthropology, History and Education*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 437.

22. *Ibid.*, p. 437.

del ser humano, nunca es posible saber cuán lejos se puede llegar en este desarrollo. No obstante, es necesario experimentar la comunidad en su conjunto para llegar a saber cuán lejos el ser humano podría ir en relación a su propia perfección. Este experimentar tiene que ver, para Kant, con la posibilidad de concebir e investigar cuáles son los principios que hacen buena una educación, imaginar sobre qué bases educativas la naturaleza humana se desarrollará mejor y mejor. Esto supone que una teoría de la educación procede vía la postulación de una especie de modelo idealizado, donde no importan los obstáculos a su desarrollo y cuán quiméricos puedan parecernos sus contornos. Si, según Kant, una idea no es otra cosa que el concepto de una perfección que no ha sido encontrada todavía en la naturaleza, no entrañando imposibilidad alguna por sí misma, e independientemente de todo obstáculo para su consecución, así, la idea de una educación, en cuanto desarrolle todas las predisposiciones naturales de los seres humanos, está justificada.

La predisposición natural más fundamental del ser humano, que es función de la educación desarrollar es la que tiene al bien. Dice Kant en una frase de clara resonancia roussoniana: “La Providencia ha querido que el ser humano dé a luz por sí mismo aquello que es bueno, y le dice: ‘ve al mundo’, y así podría el creador hablarle a la humanidad, ‘te he equipado con todas las predisposiciones hacia el bien. Te corresponde a ti desarrollarlas, y así tu propia felicidad e infelicidad dependen de ti mismo’”.²³ Así, según Kant, el ser humano debe por él mismo desarrollar sus predisposiciones hacia el bien, puesto que no le han sido dadas ya terminadas, con las distinciones de la moralidad. El ser humano sólo se vuelve moral cuando su razón lo eleva hacia los conceptos del deber y de la ley. Por ello, debe él mismo hacerse mejor, él mismo cultivarse y dar a luz dentro de sí mismo a la moralidad. Pero esto no ocurre a la ma-

23. *Ibid.*, p. 441.

nera de una actualización de facultades naturales, por instinto, por así decirlo, sino a través del esfuerzo colectivo mediante el cual una generación transmite a la siguiente su experiencia y conocimiento.

Así, de acuerdo con Kant, el ser humano debe ser disciplinado, cultivado y civilizado, pero más fundamentalmente, debe ser moralizado. El ser humano no debe ser meramente entrenado en toda clase de habilidades que le permitan alcanzar cualquier fin, sino que debe adquirir la disposición a escoger sólo los fines buenos, que son aquellos aprobados necesariamente por todos y que pueden ser los fines simultáneos de todos. La educación moral o práctica consiste para Kant en “la educación mediante la cual el ser humano es formado de modo tal que pueda vivir como un ser que actúa libremente. La educación práctica es educación para la personalidad, la educación de un ser que actúa libremente, puede sostenerse a sí mismo y ser miembro de una sociedad, pero que puede tener un valor interno para sí mismo”.²⁴ Esto se alcanza mediante un proceso que debe comenzar en la niñez no con la enseñanza de los conceptos abstractos del deber, la obligación, o la buena o mala conducta, como ya advertía Rousseau, sino con la invitación al niño para que conciba la existencia de una ley del deber que no es mera facilidad, utilidad, o cosas semejantes, sino antes bien universal e independiente de los caprichos de los seres humanos. Esta ley dentro de nosotros, dice Kant, se llama conciencia.

IV

¡Conciencia, conciencia, divino instinto; inmortal voz del cielo; guía segura de un ser ignorante y flaco, pero inteligente y libre; infalible juez de lo bueno y lo malo, que haces al hombre semejante a Dios! Tú constituyes la excelencia de su naturaleza y la moralidad de sus acciones; sin ti nada siento en mí que me encumbra sobre los brutos, como no sea

24. *Ibid.*, p. 448.

el triste privilegio de descarriarme de errores en errores en pos de un entendimiento sin reglas y de una razón sin principios.²⁵

Allí debemos buscar el fundamento de nuestras acciones y la escalera que nos eleva hacia la virtud y la excelencia humanas, el principio de nuestra formación como agentes morales. Escuchar su voz es el comienzo de nuestra vida moral, independientemente de toda enseñanza filosófico-moral explícita. La conciencia es el camino seguro abierto a todos, aunque escucharle no sea cosa sencilla. Su voz, según Rousseau, es acallada continuamente, por las preocupaciones mundanas, las inclinaciones individuales y sus perversiones, las cuales desembocan irremediabilmente en el fanatismo. Sin embargo, podríamos escapar a esas inclinaciones y sus perversiones si antes de que estén formados nuestros hábitos, y nuestras capacidades racionales comiencen a manifestarse, nos ocupamos “en los objetos que debe conocer para valorar lo que no se conoce”,²⁶ en otras palabras, si nos entrenamos para ser buenos y felices en el cumplimiento de nuestras obligaciones. Si esta tarea nos parece demasiado ardua, apunta Rousseau, es porque nuestra alma ya se encuentra corrompida, hemos asumido una medida de las cosas antes de deliberar y distinguir racionalmente el bien y el mal. No obstante, aunque no podamos exorcizar completamente de nuestra alma esa corrupción, podemos no dejarnos engañar por ella, despreciarla, tenerla por lo que es, rechazarla como la fuente genuina de mi felicidad.

De la misma manera, Kant concibe que la virtud es accesible para todos, y que en esa medida la filosofía no sería más que una disciplina que expone cómodamente el sistema de las costumbres y las reglas, para el uso, sí, pero tal vez más para las disputas, sin intentar quitarle “al entendimiento humano vulgar, en el sentido

25. J.-J. Rousseau, *Emilio o la educación*, op. cit., p. 287.

26. *Ibid.*, p. 290.

práctico, su venturosa simplicidad”.²⁷ “¡Qué magnífica es la inocencia!” exclama Kant, pero agrega “¡qué desgracia que no se pueda conservar bien y se deje fácilmente seducir!” Seducir por sus propios intereses, por los fines que él considera valiosos o que otros por él consideran valiosos. Por ello, su destino final, la perfección moral en tanto realizada por la libertad humana, debe procurarse mediante el trabajo de la educación. Esta educación, que debe permear la formación de gobernantes y gobernados, debe contribuir a la perfección de la humanidad, a la felicidad interior, y al valor del género humano. Sólo cuando esto se alcance: “se instaurará el reino de Dios sobre la Tierra, imperarán entonces la justicia y la equidad en virtud de una conciencia interna, y no por mor de autoridad pública alguna”.²⁸ Ésta es la lección que Kant aprendió de Rousseau; el reino de Dios sólo es posible por el ejercicio de lo que Dios mismo puso en nosotros, “¿No me ha dado la conciencia para amar lo bueno, la razón para conocerlo, la libertad para elegirlo?”,²⁹ exclama Rousseau. La responsabilidad es sólo nuestra, no podemos esperar por la gracia que Dios haga nuestro trabajo, el trabajo de pugnar, desde nuestra libertad por la felicidad propia y colectiva, por formar y formarnos en la virtud.

27. I. Kant, “Lectures on Pedagogy”, *op. cit.*, p. 35.

28. I. Kant, *Lecciones de ética*, *op. cit.*, pp. 302-303.

29. J.-J. Rousseau, *Emilio o de la educación*, *op. cit.*, p. 290.

BIBLIOGRAFÍA

- Cassirer, Ernst *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del siglo de las luces*, México, FCE, 2007.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza, 2004.
- , *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Encuentro, 2003.
- , *Lecciones de ética*, Barcelona, Crítica, 2009.
- , “Lectures on Pedagogy”, en Günter Zöller y Robert Loudon (eds.), *Anthropology, History and Education*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Korsgaard, Christine, *La creación del reino de los fines*. México, UAM/UNAM, 2011.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Emilio o de la educación*, México, Porrúa, 2011.
- , *Las confesiones*, México/Nueva York/Panamá, W. M. Jackson, 1972.

DURKHEIM, LECTOR DE ROUSSEAU

JORGE GALINDO

I

Desde hace ya más de dos siglos, la obra de Jean-Jacques Rousseau ha sido fuente de inspiración para los más diversos pensadores. Entre los ámbitos que más claramente se han visto impactados por las ideas del filósofo ginebrino destacan, sin lugar a dudas, la filosofía política, la filosofía moral y la pedagogía. Menos conocida es, no obstante, su impronta sobre la sociología. Por lo regular, cuando se piensa en los precursores de esta disciplina, vienen a la mente los nombres del Barón de Montesquieu y de Alexis de Tocqueville,¹ pero no el de Rousseau. Incluso, gracias a Talcott Parsons y su formulación del “problema hobbesiano del orden social”, la figura de Thomas Hobbes ha adquirido una cierta carta de naturalización en el ámbito sociológico.²

Si bien es cierto que no es del todo extraño leer a Rousseau en las licenciaturas de sociología, suele leerse en los cursos de filosofía o teoría política, y se le ve como un “contractualista” cuya aproximación contrafáctica a la sociedad lo incapacita para enseñarnos algo sobre ella o como un autor cuya antropología filosófica sienta las bases de la crítica de la sociedad moderna.³ Lo que en todo caso resulta difícil ver en él es a un autor clave en la historia del pensamiento sociológico. Sin lugar a dudas, esto se debe en gran parte a la forma en que Rousseau concebía a la sociedad.

1. R. Aron, *Las etapas del pensamiento sociológico*, Madrid, Tecnos, 2004.

2. T. Parsons, *La estructura de la acción social*, 2 vols., Madrid, Guadarrama, 1968.

3. A. Honneth, *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Buenos Aires, FCE/UAM, 2009.

Igual que otros autores de su tiempo (Hobbes y Locke, principalmente), Rousseau se sirve de la figura del estado de naturaleza para pensar la necesidad del contrato social. Sin embargo, el planteamiento de Rousseau respecto a dicho estado parece preñado con una crítica tan devastadora del concepto de sociedad que termina por convertirlo en un autor absolutamente refractario al pensamiento sociológico.

Como es bien sabido, para Rousseau los seres humanos no socializados, viven felizmente en el estado de naturaleza apartados unos de otros. En ese contexto, el advenimiento de la vida social implica para Rousseau el inicio de todos los males, la corrupción de la inocencia natural.

A este respecto Rousseau afirma en su *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*:

Concluyamos que errante en las selvas sin destreza, sin palabras, sin domicilio, sin guerra y sin vínculos, sin ninguna necesidad de sus semejantes así como sin ningún deseo de perjudicarlos, quizás incluso sin reconocer jamás a ninguno individualmente, el hombre salvaje sometido a pocas pasiones, y bastándose a sí mismo, tenía tan sólo los sentimientos y luces apropiados para este estado, no sentía más que sus verdaderas necesidades, miraba tan sólo lo que él creía tener interés en ver y su inteligencia no progresaba más que su vanidad. Si por casualidad hacía un descubrimiento no podía comunicarlo ya que, incluso, no reconocía a sus hijos. El arte moría con el inventor; no había ni educación ni progresos, las generaciones se multiplicaban inútilmente; y partiendo cada uno del mismo punto, los siglos transcurrían en toda la tosquedad de las primeras épocas: la especie ya estaba vieja y el hombre quedaba siempre niño.⁴

4. J.-J. Rousseau, *El contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Buenos Aires, Losada, 2005, pp. 318-319.

En opinión de Rousseau el ser humano es, pues, inocente y feliz hasta que la necesidad (o el infortunio) lo lleva a tener que convivir con otros seres humanos sentando las bases de la vida en sociedad, origen de todas las miserias humanas. Gracias a esta convivencia cotidiana, los seres humanos comienzan a ver a sus semejantes y a desear ser vistos por éstos; así: “la estimación pública tuvo un precio”.⁵ Al respecto, Rousseau reflexiona:

Quien cantaba o bailaba mejor, el más hermoso, el más fuerte, el más diestro o el más elocuente llegó a ser el más considerado y éste fue el primer paso hacia la desigualdad y al mismo tiempo hacia el vicio; de estas primeras preferencias nacieron por un lado la vanidad y el desprecio, por el otro, la vergüenza y la envidia; la fermentación provocada por estas nuevas levaduras produjo finalmente compuestos funestos para la felicidad y la inocencia.⁶

Este carácter (al menos en apariencia) hostil de Rousseau frente a la sociedad es lo que hace sorprendente el hecho de que haya sido justamente Émile Durkheim —el autor que hizo del concepto de sociedad la clave de su pensamiento— quien se dio a la tarea de recuperar la sociología que yacía oculta en los planteamientos del filósofo ginebrino.

En este sentido, el presente escrito tiene el objetivo fundamental de exponer la manera en que Durkheim interpretó y recuperó para la elaboración de su sociología al pensamiento de Rousseau. Esta recuperación no es un suceso menor, pues tal y como afirmó Sheldon Wolin: “Durkheim ha sido el médium, por así decir, a través del cual Rousseau ha dejado su huella en la ciencia social contemporánea”.⁷

5. *Ibid.*, p. 332.

6. *Idem.*

7. S. S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Princeton N. J., Princeton University Press, 2004.

A lo largo de su trayectoria Durkheim mostró un gran interés por lo que hoy en día bien podríamos denominar la prehistoria del pensamiento sociológico. Este interés no sólo quedó manifiesto en su último curso en Burdeos, “Historia de las doctrinas sociológicas”, impartido entre 1901 y 1902, sino que llevó al autor a proyectar una obra que habría llevado por título: *Los orígenes de la sociología*, pero que, desafortunadamente, nunca pudo llevarse a cabo; a la postre los manuscritos, que hubieran servido para que los colaboradores de Durkheim concretaran el proyecto de forma póstuma, se perdieron.

Si bien el este libro nunca tomó forma, existen diversos escritos en los que Durkheim trata el tema de los clásicos. Cabe destacar que en estos textos no buscaba realizar un mero análisis de las teorías de los clásicos, sino que tenía por objetivo “señalar y valorar las ideas de significado sociológico contenidas en ellas”.⁸

Entre estos escritos, sin lugar a dudas el más importante es el que desarrolló en su tesis latina de 1892, dedicado a Montesquieu e intitulado: *Quid Secundatus Politicae Scientiae Instituendae Contulerit*. Más adelante, en 1900, Durkheim analizó el pensamiento de Saint-Simon y Comte en su artículo “La sociologie en France au XIX siècle”. Tras su muerte, acaecida en 1917, fueron publicados dos artículos más: “Le contrat social de Rousseau” en 1918 y “Saint-Simon, fondateur du positivisme et de la sociologie” en 1925. En 1953 los escritos sobre Montesquieu y Rousseau se publicaron de forma conjunta en un libro titulado: *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*.⁹

Gran parte de las ideas que expondré a continuación se basan en el texto sobre Rousseau publicado en 1918. Existe, sin embargo, otra importante fuente documental que nos permite acercarnos a la interpretación durkheimiana de Rousseau. En 1919 la *Revue de Mé-*

8. S. Lukes, *Émile Durkheim. Su vida y obra*, Madrid, Siglo XXI/CIS, 1984, p. 276.

9. Versión en castellano, *cfr.* É. Durkheim, *Montesquieu y Rousseau, precursores de la sociología*, Madrid, Tecnos, 2000.

taphysique et de Morale publicó una serie de notas sobre el *Emilio* que Durkheim había elaborado para sus cursos de historia de las teorías pedagógicas bajo el título: “La pédagogie de Rousseau”.¹⁰

En la siguiente exposición de las ideas de Durkheim intercalaré argumentos desarrollados por éste en los textos publicados en 1918 y 1919 con el afán de presentar una visión sistemática de su lectura de Rousseau. En esta visión sistemática desarrollaré los siguientes apartados: el estado de naturaleza (2); la emergencia de la sociedad (3); los problemas derivados de la vida social, y el papel que juegan la moral y la educación para su posible solución (4), y los fundamentos morales del contrato social (5).

II

Contrario a lo que podría pensarse, Durkheim no considera un error que Rousseau inicie sus reflexiones con la figura del estado de naturaleza, pues sabe que no lo vio como un hecho histórico concreto, sino como un mero procedimiento de método. A este respecto, el propio Rousseau dice:

Comencemos entonces por descartar todos los hechos que no atañen a la cuestión. No se deben tomar como verdades históricas las investigaciones en las que se pueda entrar sobre este tema, sino solamente como razonamientos hipotéticos y condicionales; más apropiados para esclarecer la naturaleza de las cosas que para mostrar el verdadero origen, y semejantes a los que hacen nuestros físicos todos los días acerca de la formación del mundo.¹¹

A ojos de Durkheim, la adopción de esta estrategia es muestra fehaciente de un afán estrictamente científico, pues sólo con ayuda

10. Versión en castellano, *cfr.* É. Durkheim, *Educación y pedagogía. Ensayos y controversias*, Buenos Aires, Losada, 1998, pp. 77-122.

11. J.-J. Rousseau, *op. cit.*, p. 281.

de semejante experimento mental el investigador podrá diferenciar con claridad al individuo de la sociedad.¹² En este sentido, Durkheim tiene claro que el problema que Rousseau busca resolver no atañe a la historia (ni a la antropología), sino a la psicología, pues “[s]e trata de establecer la división entre los elementos sociales de la naturaleza humana y los que derivan directamente de la constitución psicológica del individuo”.¹³

Como ya mencioné antes, en el estado de naturaleza el ser humano no está socializado y por esta razón prácticamente nada lo separa del resto de los animales. Para Durkheim los dos rasgos que caracterizan la vida del individuo humano en este estado derivado del experimento mental de Rousseau son: el equilibrio y la armonía. En el estado de naturaleza existe un perfecto equilibrio entre necesidades y recursos porque hay una relación armónica entre deseos y necesidades, pues “el hombre tiene todo lo que desea porque no desea más de lo que tiene”.¹⁴ En este contexto

12. En este punto Durkheim equipara a Rousseau con Descartes, pues considera que ambos pensadores nos invitan a llevar a cabo una “purga intelectual” capaz de suprimir todo juicio que no haya sido científicamente demostrado. Atendiendo a esta instrucción, el propio Durkheim nos recordará en sus *Reglas del método sociológico* la necesidad de “desechar sistemáticamente todas las preconiciones”; É. Durkheim, *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*, México, Alianza, 1989, p. 86.

13. É. Durkheim, *Montesquieu y Rousseau*, *op. cit.*, p. 106.

14. *Ibid.*, p. 112. En el pensamiento de Durkheim el concepto de equilibrio desempeña una función sumamente importante, pues funge como condición de posibilidad del orden social. Así, por ejemplo, desarrolla su clásica tipología del suicidio siguiendo un esquema en el que todo exceso o defecto en la integración o la regulación sociales se convierte en una potencial causa de suicidio. En este sentido, la excesiva integración se identifica con el suicidio altruista, y la excesiva regulación con el suicidio fatalista. Por su parte, la falta de integración está relacionada con el suicidio egoísta y la falta de regulación con el suicidio anómico; *cfr.* R. Ramos, *La sociología de Émile Durkheim. Patología social, tiempo, religión*, Madrid, Siglo XXI/CIS, 1999, pp. 230 y ss.

resulta inimaginable el estado de guerra de todos contra todos de Hobbes, pues no existe necesidad que no esté satisfecha. Al existir una correspondencia plena entre la naturaleza exterior y su propia naturaleza, el hombre no ambiciona. Al respecto, Rousseau reflexiona: “[su] imaginación no le pinta nada; su corazón no le pide nada. Sus módicas necesidades se encuentran tan fácilmente a su alcance, y están tan lejos del grado de conocimientos necesarios para desear adquirir mayores, que no puede tener ni previsión, ni curiosidad”.¹⁵

En dicho estado el ser humano igual que el resto de los animales experimenta sentimientos de piedad ante el sufrimiento de otros; sin embargo es incapaz de desarrollar un concepto general de humanidad que le permita sentir piedad por lo que, siguiendo a George H. Mead, podríamos denominar un “otro generalizado”. Esta capacidad de abstracción, así como muchas otras facultades humanas dependientes de la razón, es una potencialidad asociada con el principio de perfectibilidad humana que sólo se activará tras la emergencia de la vida social. Al ser la moralidad misma un derivado de la razón, Durkheim considera que en el estado de naturaleza el hombre no es ni insociable, ni inmoral, sino asociable y amoral.

Tenemos, pues, que el estado de naturaleza pensado por Rousseau es un estado perfecto en su género cuya transformación no depende de él mismo. De tal suerte que, mientras las condiciones no cambien, la emergencia de la vida en sociedad y la correlativa activación de las potencialidades humanas antes mencionadas serán imposibles. ¿Cuáles son, entonces, los cambios que llevan a los seres humanos a vivir en sociedad?, y ¿qué problemas se derivan de ello? En el siguiente apartado daré respuesta a estas interrogantes.

15. J.-J. Rousseau, *El contrato social*, op. cit., p. 297.

III

La sociedad no es, pues, una derivación necesaria de la naturaleza humana, sino que es, sobre todo, el resultado de una serie de condiciones y transformaciones de carácter ambiental que despiertan en el ser humano preocupaciones y necesidades hasta entonces desconocidas. En su *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Rousseau describe las condiciones ambientales y los accidentes que llevaron a los seres humanos a relacionarse. En lo relativo a las condiciones ambientales, el filósofo ginebrino reflexiona sobre la manera en que la necesidad que tienen los seres humanos del agua los lleva a cohabitar cerca de ríos y manantiales, condición que los fuerza a establecer contactos sociales. Por otra parte, todavía más que las circunstancias ambientales, para Rousseau los accidentes naturales desempeñaron un papel fundamental en la emergencia de la sociedad. A este respecto nos dice:

Los diluvios particulares, los mares extravasados, las erupciones de los volcanes, los grandes temblores de tierra, los incendios prendidos por el relámpago que destruían bosques enteros; todo lo que debió espantar y dispersar a los salvajes habitantes de una región debió reunirlos enseguida para reparar en común las pérdidas comunes: las tradiciones de las desgracias de la Tierra, tan comunes en aquellos antiguos tiempos, muestran de qué instrumentos se sirvió la Providencia para obligar a los humanos a acercarse.¹⁶

Que la emergencia de la vida social dependa de causas naturales lleva a Durkheim a afirmar que para Rousseau el ser humano: “sale naturalmente del estado de naturaleza”.¹⁷ Esto no quiere decir, sin embargo, que la sociedad sea algo natural, ya que, como hemos visto, ésta no tenía por qué derivarse necesariamente de la naturaleza hu-

16. J.-J. Rousseau, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, México, FCE, 2006, pp. 44-45.

17. É. Durkheim, *Montesquieu y Rousseau*, op. cit., p. 123.

mana. Empero, una vez que las circunstancias lo obligan, la supervivencia del ser humano depende de la formación de sociedades.¹⁸

Este carácter artificial de la sociedad tal y como la concibe Rousseau queda ratificado por el hecho de que ésta no puede verse como un mero agregado de sujetos interdependientes. Para poder hablar de la existencia de una sociedad en sentido estricto, Rousseau sabe que hace falta que las relaciones entre los individuos que la componen estén regladas y organizadas. Para Durkheim esta diferencia entre el mero agregado social y la sociedad en sentido estricto resultaba particularmente atractiva, pues se empataba a la perfección con su idea de la sociedad como orden sui géneris. En el segundo capítulo del “Manuscrito de Ginebra”, una de las versiones primitivas de *El contrato social*, Rousseau manifestó, muy probablemente como en ningún otro lugar de su obra, este carácter sui géneris de la sociedad:

Si la sociedad existe más allá de los sistemas filosóficos, ella sería, como yo lo he dicho, un ser moral que tiene cualidades propias y distintas de las de los seres particulares que la constituyen, más o menos como los compuestos químicos tiene propiedades que no tiene ninguno de los elementos que los componen. Si la agregación resultante de esas vagas relaciones formara verdaderamente un cuerpo social, habría una especie de sensorio común que sobreviviría a la correspondencia de

18. A este respecto Rousseau afirma en *El contrato social*: “Supongo a los hombres llegados a un punto en que los obstáculos que perjudican su conservación en el estado de naturaleza triunfan, mediante su resistencia sobre las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en ese estado. El estado primitivo no puede, entonces, subsistir más, y el género humano perecería si no cambiara su forma de ser. Ahora bien, como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino solamente unir y dirigir las que existen, no tienen otro medio de conservarse que formar por agregación una suma de fuerzas que pueda superar cualquier resistencia, ponerlas en juego por un solo móvil, y hacerlas actuar concertadamente”; J.-J. Rousseau, *El contrato social*, op. cit., p. 54.

todas esas partes; el bien y el mal público no serían sólo la suma de los bienes o los males particulares como en una simple agregación, sino que residiría en la razón que les une; sería mayor que esta suma y lejos de establecerse la felicidad pública sobre la dicha de los particulares, aquella sería su fuente.¹⁹

Si bien en este momento podría afirmarse que entre el pensamiento de Rousseau y el de Durkheim existe un paralelismo perfecto (lo cual, para todo fin práctico, implicaría afirmar que Durkheim copia las ideas de Rousseau), la cosa no es tan simple. Toda vez que las similitudes respecto al concepto de sociedad han quedado manifiestas, es momento de observar la forma en que Durkheim se desmarca de Rousseau y nos presenta un concepto con rasgos propios. Para Durkheim hay en el concepto de sociedad de Rousseau una contradicción irresoluble que le impide asumir plenamente el estatus ontológico de la sociedad, pues por una parte Rousseau nos presenta a la sociedad como un mero ente de razón y por la otra nos la presenta como una realidad de carácter orgánico. Esta contradicción se debe a que para Rousseau la naturaleza terminaba en el individuo y, por lo tanto, la sociedad sólo podía ser un artificio que “nunca alcanza el mismo grado de unidad y de realidad que tienen las obras de la naturaleza”.²⁰ Sin embargo, en la cita extraída del “Manuscrito de Ginebra” Rousseau admite la existencia de la sociedad en tanto realidad sui generis (“un ser con cualidades propias y distintas de las de los seres particulares que la constituyen”). En este sentido, no extraña que Rousseau haya eliminado el párrafo de la versión final de *El contrato social*, ya que éste implicaba conceder a la sociedad un estatus ontológico que no estaba en

19. J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, París, Félix Alcan, 1896, p. 249; disponible en: <<http://gallica.bnf.fr>>.

20. É. Durkheim, *Montesquieu y Rousseau*, op. cit., p. 125.

condiciones de reconocer, y no le queda más que admitir que la sociedad opera como organismo por ser un artificio humano. A este respecto Durkheim afirma:

Sin duda la teoría, formulada en estos términos, puede parecer contradictoria. Puede parecer más lógico decir que, si hay alguna cosa por encima de los individuos, quiere decir que hay alguna cosa afuera de ellos. Pero siempre es para el espíritu un trabajo laborioso el que tiene por efecto extender el círculo de las cosas naturales y recurre a todo tipo de subterfugios y de escapatorias antes de resignarse a modificar de modo tan grave el sistema de las ideas.²¹

Si bien Durkheim apunta esta contradicción en el pensamiento de Rousseau y se separa de éste en tanto que él admite sin cortapisas la existencia *sui generis* de la sociedad, considera que esta falla había sido cometida por prácticamente todos los pensadores de lo social hasta Comte, y que, en este sentido, tiene el mérito de al menos haber intuido una solución satisfactoria. Apesar de este desacuerdo en torno al carácter ontológico de la sociedad, Durkheim reconoce en Rousseau otro rendimiento sociológico de primera línea. Este rendimiento está relacionado con los problemas derivados de la emergencia de la sociedad, y apunta especialmente a lo que bien podríamos denominar la prehistoria del concepto de *anomia* y al papel que el pensamiento sociológico debe atribuir a la educación.

IV

Al inicio del presente escrito hablé brevemente sobre la manera en que para Rousseau la emergencia de la vida social representa el fin de la inocencia y felicidad propias del estado de naturaleza. En

21. *Ibid.*, p. 127.

ese momento mostré la manera en que para el pensador ginebrino la valorización de la estima pública representó el primer paso hacia la desigualdad y el vicio. En este aparatado ahondaré en el problema de la desigualdad.

En su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* Rousseau distingue entre dos tipos de desigualdad: la natural o física y la moral o política. Mientras que la primera “es establecida por la naturaleza, y consiste en la diferencia de edades, de salud, de fuerzas corporales y de cualidades del espíritu o del alma”,²² la segunda es una convención autorizada por el consentimiento de los seres humanos y consiste en: “los diferentes privilegios que algunos gozan, para perjuicio de los otros, tales como ser más ricos, más reverenciados, más poderosos que ellos, o incluso de hacerse obedecer por ellos”.²³

Siguiendo las reflexiones de Rousseau, Durkheim apunta que esta primera violación de la ley de la naturaleza ha conllevado una segunda, a saber: la dependencia de unos respecto a otros. A su vez, esta dependencia abre las puertas de la dominación. En la sociedad, sin embargo, ni siquiera la dominación es tan potente como para oponerse a un poder todavía más determinante: la opinión. A este respecto Rousseau reflexiona: “La dominación misma es servil cuando atañe a la opinión: porque dependes de los prejuicios de aquellos a quienes gobiernas mediante prejuicios. Para guiarlos como te place, tienes que conducirte como les place. Basta que ellos cambien de manera de pensar para que te veas forzado a cambiar de modo de obrar”.²⁴ Tenemos, pues, que las cadenas que someten al ser humano tras su salida del estado de naturaleza no son sólo físicas, sino particularmente

22. J.-J. Rousseau, *El contrato social*, op. cit., p. 279.

23. *Ibid.*, pp. 279-280.

24. J.-J. Rousseau, *Emilio o de la educación*, Madrid, Alianza, 2011, p. 120.

simbólicas.²⁵ Y justo por tener un carácter simbólico, las relaciones de dependencia en la sociedad resultan sumamente inestables. En este sentido, Durkheim apunta que para Rousseau esta volubilidad de la vida social es uno de sus aspectos más perniciosos, pues mientras que en el estado de naturaleza los seres humanos dependen del medio físico, el cual se caracteriza por someterlos de una forma totalmente impersonal y (al menos hasta cierto punto) constante, la dependencia social depende de voluntades particulares y es sumamente inestable. Esta comparación entre dos formas de dependencia lleva a Durkheim a afirmar que en el pensamiento de Rousseau: “lo que es bueno debe tener un cierto grado de necesidad”.²⁶ Esta idea fungirá como hilo conductor del resto de la interpretación durkheimiana de Rousseau, por lo que vale la pena ahondar en ella.

En el segundo libro del *Emilio*, Rousseau nos dice que su máxima fundamental es: “El hombre verdaderamente libre no quiere más que lo que puede y hace lo que le place”.²⁷ Durkheim interpreta esta máxima en el sentido de que para Rousseau la libertad es “una especie de necesidad”,²⁸ y que, como tal, depende de la imposición de una fuerza impersonal que nos lleva a no querer hacer más que lo que efectivamente podemos hacer. Más aún: para Rousseau no sólo la libertad, sino además la felicidad misma del ser humano dependen de esta máxima. El siguiente pasaje del *Emilio* expresa esta idea con toda claridad:

¿En qué consiste, pues, la sabiduría humana o la ruta de la verdadera felicidad? No precisamente en disminuir nuestros deseos; porque si es-

25. Cabe recordar la célebre frase con la que Rousseau inicia el primer capítulo de *El contrato social*: “El hombre ha nacido libre y por todas partes se encuentra encadenado”; J.-J. Rousseau, *El contrato social*, op. cit., p. 42.

26. É. Durkheim, *Montesquieu y Rousseau*, op. cit., p. 130.

27. J.-J. Rousseau, *Emilio o de la educación*, op. cit., p. 121.

28. É. Durkheim, *Montesquieu y Rousseau*, op. cit., p. 131.

tuvieran por debajo de nuestro poder, una parte de nuestras facultades permanecería inactiva, y no gozaríamos de todo nuestro ser. Tampoco en ampliar nuestras facultades, porque si nuestros deseos creciesen más al mismo tiempo, únicamente nos volveríamos más miserables: consiste en disminuir el exceso de los deseos sobre las facultades, y en poner en igualdad perfecta el poder y la voluntad. Sólo entonces será cuando, estando todas las fuerzas en acción, el alma permanecerá tranquila y el hombre se encontrará bien ordenado.²⁹

Rousseau sabe que el regreso a un hipotético estado de naturaleza, en el que existía un equilibrio entre poder y voluntad, es imposible. Por esta razón, en su obra pedagógica por excelencia, la meta educativa que propone es poner freno a la imaginación, pues esta facultad puesta en movimiento por la emergencia de la vida social es: “la que nos amplía la medida de lo posible, sea para bien, sea para mal, y la que por consiguiente excita y alimenta los deseos con la esperanza de satisfacerlos”.³⁰ El problema que Rousseau ve en la imaginación es que ésta es tan mutable como la voluntad misma y nunca puede quedar satisfecha, por lo que lleva al ser humano a una carrera imposible de ganar con el afán de alcanzar sus deseos. Así, cuando buscamos satisfacer nuestros deseos mediante la posesión o el consumo de un objeto nos topamos con que:

El objeto que al principio parecía al alcance de la mano huye más deprisa de lo que podemos perseguirlo, cuando queremos alcanzarlo, se transforma y reaparece lejos delante de nosotros. Al no ver más la zona ya recorrida, la tenemos en nada; la que queda por recorrer se agranda, se amplía sin cesar, y así nos agotamos sin llegar al término; y cuanto más ganamos en goce, más se aleja de nosotros la felicidad.³¹

29. J.-J. Rousseau, *Emilio o de la educación*, op. cit., p. 115.

30. *Ibid.*, p. 116.

31. *Idem.*

En pocos lugares el impacto del pensamiento de Rousseau sobre la sociología de Durkheim es tan evidente como aquí; en su plan de lecciones sobre la pedagogía de Rousseau, Durkheim afirma respecto al tema de la imaginación: “¿Qué resulta de esto? Nada nos satisface más; sólo sabemos inventar”.³² Sin embargo, más allá de sus reflexiones dedicadas específicamente a Rousseau, esta idea encuentra una expresión conceptual concreta en la obra de Durkheim a través del concepto de *anomia*. Así, cuando en *El suicidio* reflexiona sobre las necesidades, nos dice:

Por consecuencia, en cuanto dependan del individuo solamente, son ilimitadas. Por sí misma, hecha abstracción de todo poder exterior que la regule, nuestra sensibilidad es un abismo sin fondo que nada puede colmar [...] Pero entonces, si nada viene a contenerla desde fuera, no puede ser por sí misma, más que un manantial de tormentos. Porque los deseos ilimitados son insaciables por definición, y no sin razón se ha considerado la insaciabilidad como un signo morboso. Puesto que nada los limita, sobrepasan siempre e indefinidamente los medios de que disponen; nada sabría calcularlos, pues una sed inextinguible es un suplicio perpetuamente renovado. Es cierto que se ha dicho que es propio de la actividad humana desplegarse sin término asignable y proponer fines que no puede alcanzar. Pero es imposible percibir cómo tal estado de indeterminación se concibe más bien con las condiciones de la vida mental, que con las de la vida física. Por mucho placer que el hombre sienta al obrar, al moverse, al esforzarse, aún es preciso que sienta que sus esfuerzos no son vanos y que al marchar avanza.³³

Hasta aquí la huella roussoniana no es tan clara. Empero, en la continuación de la cita, ésta se pone de manifiesto, al grado que el

32. É. Durkheim, *Educación y pedagogía*, op. cit., p. 91.

33. É. Durkheim, *El suicidio*, México, Premia, 1990, p. 212.

pensamiento de Durkheim aparece como un parafraseo de las reflexiones de Rousseau:

Ahora bien, no se adelanta cuando no se marcha hacia algún fin, o, lo que viene a ser lo mismo, cuando el objeto a que se tiende es infinito. Siendo siempre la misma distancia de la que se queda alejado, sea el que quiera el camino que se recorra, resulta como si uno se hubiese inútilmente agitado sobre el mismo sitio. Hasta las miradas echadas atrás y el sentimiento de orgullo que se puede experimentar al considerar el espacio ya recorrido, no podrán causar más que una satisfacción ilusoria, puesto que el espacio que queda para recorrer no ha disminuido en proporción. Perseguir un fin inaccesible por hipótesis es condenarse a un perpetuo estado de descontento.³⁴

Durkheim se sirve, pues, del pensamiento de Rousseau para desarrollar su idea de la anomia como “mal del infinito”. Evidentemente, existen importantes diferencias en la manera en que uno y otro autor explican la aparición de este fenómeno social, pues mientras que para Rousseau es resultado de la salida del estado de naturaleza, para Durkheim tiene más que ver con la emergencia de la sociedad moderna integrada funcionalmente mediante lazos de solidaridad orgánica.³⁵

Para Rousseau, la única vía para evitar que los seres humanos se conviertan en esclavos de su imaginación es la educación. En este sentido, lejos de ver en el *Emilio* un texto que pregona una suerte de *laissez faire* pedagógico y en el que la naturaleza haría todo el

34. *Idem*.

35. Cabe recordar que en su obra *La división del trabajo social* Durkheim nos presenta dos formas de integración social, a saber: la solidaridad mecánica cuya base morfológica son las sociedades segmentarias en las que la conciencia colectiva es muy fuerte, y la solidaridad orgánica propia de sociedades urbanas con mercados altamente integrados, división del trabajo y una conciencia colectiva menos intensa; É. Durkheim, *La división del trabajo social*, México, Colofón, 2002.

trabajo, Durkheim considera que “nadie tiene un sentimiento más vivo del poder y de la necesidad de la educación que Rousseau”.³⁶ Ciertamente el filósofo ginebrino nos dice que la educación del niño debe tomar por guía a la naturaleza, pues sólo ésta por su ya mencionado carácter impersonal y constante puede brindarnos un principio de conducta estable que facilite el aprendizaje de la norma. Por esta razón, Rousseau recomendaba educar “mediante las cosas”, ya que transmiten por sí solas el sentimiento de necesidad y, por lo tanto, constituyen la propedéutica de la moralidad. Recurrir a las cosas hace que el niño aprenda a restringir su imaginación mediante las leyes inflexibles de lo posible y lo imposible, sin necesidad de que el maestro tenga que enunciar orden o imponer castigos.

Evidentemente, esto no quiere decir que el maestro no desempeñe función alguna en la educación. A este respecto, Durkheim apunta que para Rousseau el maestro no debe imponerse mediante órdenes, sino disponiendo de las cosas. Esta educación de carácter eminentemente negativo, pues no consiste en enseñar nada, sino únicamente en evitar que el corazón se pervierta y que el espíritu cometa errores; prepara en el niño una “moral negativa de valor positivo”, a saber: no hacer mal a nadie. Aun cuando Durkheim considera discutible que la moralidad pueda enseñarse de esta manera, no deja de reconocer que Rousseau comprendió que la autoridad moral debe ser general e impersonal. Por esta razón, en *El suicidio* Durkheim apunta que sólo la moral, transmitida fundamentalmente mediante la educación, puede regresar al ser humano al equilibrio perdido, no tras su salida del estado de naturaleza, sino tras el advenimiento de la sociedad moderna:

Para que pase otra cosa es preciso, ante todo, que las pasiones sean limitadas. Solamente entonces podrán ser puestas en armonía con las facul-

36. É. Durkheim, *Educación y pedagogía*, op. cit., p. 81.

tades, y, por consiguiente, satisfechas. Pero, puesto que no hay nada en el individuo que pueda fijarles un límite, éste debe venirle necesariamente de una fuerza exterior a él. Es preciso que un poder regulador desempeñe para las necesidades morales el mismo papel que el organismo para las necesidades físicas. Es decir, que este poder no puede ser más que moral. Es el despertar de la conciencia lo que ha venido a romper el estado de equilibrio en el que dormitaba el animal; la conciencia solamente puede proporcionar los medios de restablecerlo.³⁷

Toda vez que hemos visto las patologías derivadas de la vida en sociedad y la forma en que la moral y la educación contribuyen a su solución, ha llegado el momento de abordar un último tema tratado por Durkheim en su análisis del pensamiento de Rousseau: los fundamentos morales del contrato social.

V

La interpretación de Durkheim del pensamiento de Rousseau está atravesada por una constante: su interés por mostrar que no es refractario a la vida en sociedad. En este sentido Durkheim se pregunta: “¿Hay entre el estado de naturaleza y la vida en sociedad una antítesis irreductible, o bien es posible algún tipo de reconciliación?”³⁸ Durkheim responde a su pregunta con los siguientes argumentos.

En primer lugar, considera que los esfuerzos conceptuales hechos por Rousseau en *El contrato social* se vuelven ininteligibles si se parte del supuesto de que la sociedad es necesariamente perniciosa para el ser humano, pues “si la sociedad es un mal por sí misma, parece que no hay que ocuparse de ella más que para tratar de reducirla a su menor desarrollo posible y ya no se entienden tantos cuidados y esfuerzos para darle una organización positiva”.³⁹

37. É. Durkheim, *El suicidio*, op. cit., p. 213.

38. É. Durkheim, *Montesquieu y Rousseau*, op. cit., p. 132

39. *Idem*.

En segundo lugar, Durkheim no comparte la opinión de aquellos que piensan que para Rousseau el estado de naturaleza es el único estado de perfección posible, pues el hecho de que las transformaciones en las condiciones externas hayan llevado a facultades humanas como la razón, de la potencia al acto, es una clara muestra de que el hombre no era contrario a todo cambio, es decir, que la semilla de la vida social se encontraba ya en el ser humano desde el estado de naturaleza.

En tercer y último lugar Durkheim nos dice que, sin importar cuán imperfecto pueda ser el estado civil actual, hay en éste perfecciones que eran desconocidas en el estado de naturaleza, pues en él el ser humano no sólo no conocía la moralidad, sino que era completamente incapaz de reconocer y expresar su felicidad. A este respecto Durkheim apunta que Rousseau no deja de reconocer las grandezas que ha traído consigo el estado civil, y que la única duda que tiene es si éstas compensan lo que se perdió con el paso de un estado a otro. Si bien Rousseau no nos brinda una respuesta a esta última interrogante, tiene claro que la condición de posibilidad de una eventual compensación dependerá del establecimiento de una organización social que no viole las leyes de la naturaleza. De tal suerte que, igual que la educación, la constitución de la sociedad debe tomar a la naturaleza como guía para refundar la propia naturaleza humana. Para llevar a buen puerto esta operación de mantenimiento y transformación simultáneos de la naturaleza humana, es necesario que el individuo civil sostenga con la sociedad la misma relación que el individuo natural tenía con la naturaleza física. La respuesta a este aparente enigma se encuentra ya esbozado en las ideas desarrolladas en el apartado anterior en torno al papel que desempeñan las cosas en la educación del niño.

De la misma manera en que en su impersonalidad y constancia las cosas enseñan al niño a limitar su imaginación y lo preparan para la educación moral, la sociedad en su conjunto necesita someterse

a una fuerza que “por su impersonalidad sería idéntica, *mutatis mutandis*, a las fuerzas naturales”.⁴⁰ Sobre este punto Rousseau afirma:

Si las leyes de las naciones pudieran tener, como las de la naturaleza, una inflexibilidad que nunca pudo vencer ninguna fuerza humana, la dependencia de los hombres se volvería entonces la de las cosas, en la república se reunirían todas las ventajas del estado natural con las del estado civil, se uniría a la libertad que mantiene al hombre exento de vicios la moralidad que lo educa en la virtud.⁴¹

Existe, pues, para Rousseau la posibilidad de que la vida social alcance un grado de perfección, es decir: de equilibrio, semejante al que hubo en el estado de naturaleza. La diferencia fundamental entre ambos puntos de equilibrio radica en que mientras que en el estado de naturaleza éste se alcanza gracias al nulo desarrollo de la razón en el ser humano, en el estado civil éste sólo será posible si está fundado en principios racionales. Rousseau considera que en ambos casos la existencia de dicho equilibrio debe tener como fundamento a la naturaleza misma. A este respecto, Durkheim afirma:

Cabe asombrarse en un primer momento de ver a Rousseau, para quien la sociedad no es de la naturaleza, decir que la fuerza sobre la que reposa la sociedad debe ser natural, fundada en la naturaleza. Pero es que aquí, *natural* es sinónimo de *racional*. Incluso la confusión no deja de tener una explicación. Aunque la sociedad es obra humana, está hecha con fuerzas naturales; por lo tanto, será natural, en un sentido, si emplea esas fuerzas según su naturaleza, sin violentarlas, si la acción del hombre consiste en combinar y desarrollar propiedades que, sin su intervención, hubieran quedado latentes, pero que no dejan de

40. *Ibid.*, p. 137.

41. J.-J. Rousseau, *Emilio o De la educación*, *op. cit.*, p. 123.

estar dadas en las cosas [...] Así los hombres podrán salir del estado de naturaleza sin violar la ley de naturaleza, a condición que puedan reunirse en sociedades bajo la dependencia de una fuerza o de un mismo sistema de fuerzas que domina a todos los particulares estando fundada en la razón.⁴²

Estos principios racionales capaces de fundar un orden social capaz de reconciliar las ventajas del estado de naturaleza con aquellas de la vida en sociedad los desarrolló Rousseau en *El contrato social*, y se expresan en esta famosa cita del capítulo VI: “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, obedezca tan sólo a sí mismo, y quede tan libre como antes”.⁴³

Mediante el establecimiento del contrato social, las voluntades individuales, derivadas de la salida del estado de naturaleza y causantes de las desigualdades políticas, desaparecen y dan lugar a la emergencia de una fuerza que en su impersonalidad y constancia se asemeja a las leyes de la naturaleza misma: la voluntad general. Dicha voluntad general no se respeta por el mero hecho de ser materialmente más fuerte que las voluntades particulares, sino, justamente, porque al ser general tiene un halo de autoridad capaz de regular los intereses privados. Además puede o no coincidir con la voluntad de todos en tanto ésta es un mero agregado de las voluntades particulares, mientras que la voluntad general: “es la media aritmética de todas las voluntades individuales en tanto que se dan como objetivo una especie de egoísmo abstracto a realizar en el estado civil”.⁴⁴ En ese sentido, la voluntad general se distingue de

42. É. Durkheim, *Montesquieu y Rousseau*, op. cit., p. 138.

43. J.-J. Rousseau, *El contrato social*, op. cit., p. 54.

44. É. Durkheim, *Montesquieu y Rousseau*, op. cit., p. 150.

otras formas de voluntad por su objeto, el interés general. A este respecto Rousseau afirma que: “Se debe comprender que aquí lo que generaliza la voluntad es menos el número de votos que el interés común que los une”.⁴⁵

Es importante apuntar que esta unión en torno a la noción de bien común derivada de la voluntad general no debe ser el resultado de la deliberación entre los miembros de la asamblea, ya que, de hecho, las largas deliberaciones, más que ser un signo del estado de salud de una sociedad dada, ponen de manifiesto la preponderancia de las voluntades particulares. Un estado civil basado en una voluntad general fuertemente integrada: “necesita pocas leyes y, a medida que se vuelve necesario promulgar nuevas, esta necesidad se percibe universalmente. El primero que las propone expresa tan sólo lo que todos ya han sentido y no se requieren ni intrigas, ni elocuencia para dar carácter de ley a lo que cada uno ha resuelto hacer, tan pronto como esté seguro de que los demás lo harán igualmente”.⁴⁶ El nivel de integración de la voluntad general que posibilita semejante proceso legislativo depende, a su vez, de tres condiciones fundamentales. En primer lugar, los pueblos que signen el contrato social no deben ser demasiado viejos, pues de lo contrario será difícil transformar su naturaleza. En segundo lugar, las dimensiones del pueblo tienen que ser tales que permitan la homogeneidad, presupuesto fundamental de una voluntad general integrada. Es bien sabido que lo que Rousseau tiene en mente cuando redacta *El contrato social* es a sociedades pequeñas, como la propia Ginebra. Por último, es fundamental que el pueblo que signe el contrato goce de abundancia y paz.

En este punto, Durkheim vincula su propio pensamiento con el de Rousseau y nos presenta a la voluntad general como una suer-

45. J.-J. Rousseau, *El contrato social*, op. cit., p. 75.

46. *Ibid.*, p. 164.

te de emanación profunda de la conciencia colectiva,⁴⁷ en la cual los hábitos, las tendencias y las costumbres (*mœurs*) fungen como auténticos pilares de los Estados.

VI

Para concluir, apunto lo que considero como los dos rendimientos cognitivos fundamentales que se desprenden de la lectura que Durkheim hizo de Rousseau. En primer lugar, gracias a ella tenemos una interpretación del pensamiento de Rousseau en clave sociológica que nos permite superar su imagen convencional: la de un pensador que puede aportar poco a la disciplina por ser completamente refractario a sus planteamientos básicos. A lo largo de sus reflexiones, Durkheim nos muestra la forma en la que el pensamiento de Rousseau esboza problemas y respuestas pertinentes para la disciplina sociológica.

Ahora bien, es importante decir que las dificultades que la sociología contemporánea tiene para recuperar cabalmente estos aportes son las mismas que tiene para recuperar algunas de las ideas centrales del pensamiento de Durkheim, y se desprenden de los problemas que la disciplina tiene hoy en día con un concepto demasiado rígido de integración social. Un claro ejemplo de esto puede verse en las implicaciones que tendría hoy tratar de observar a la sociedad desde la óptica de conceptos del tipo “voluntad general” y “conciencia colectiva”. Si bien antaño una sociedad (o un grupo social) que obedeciera a ese automatismo consensual habría sido vista de manera positiva como una sociedad fuertemente

47. En *La división del trabajo social*, Durkheim define la conciencia colectiva o común en los siguientes términos: “El conjunto de las creencias y de los sentimientos comunes al término medio de los miembros de una misma sociedad, constituye un sistema determinado que tiene su vida propia”; É. Durkheim, *La división del trabajo social*, *op. cit.*, p. 89.

integrada, hoy podría verse como una sociedad en la que el consenso muy probablemente sólo sería posible mediante lo que Pierre Bourdieu denominó la violencia simbólica.

No obstante, no cabe duda de que en la lectura que Durkheim hizo de Rousseau la idea que se mantiene más viva en la sociología contemporánea es la relativa al concepto de *anomia*, el cual sigue siendo una útil herramienta para diagnosticar a la sociedad moderna. De hecho, la impronta del pensamiento de Rousseau en la disciplina sociológica de nuestro tiempo radica justamente en su capacidad para acercarnos críticamente a las promesas de la modernidad.

El segundo provecho que se desprende de la lectura de Durkheim está relacionado con una suerte de propedéutica del trabajo teórico basada en la disolución y la recombinación de elementos.⁴⁸ El afán de Durkheim por brindar a la sociología fundamentos teóricos, metodológicos e institucionales sólidos lo llevó a tener que ir más allá de las rencillas intelectuales que existían en su época.

Así, de la misma manera en que, más recientemente, Bourdieu nos invita al siguiente ejercicio: “usar a Weber contra Weber para ir más allá de Weber [...] Uno puede pensar con Weber o Durkheim, o con ambos, contra Marx para ir más allá de Marx y, en ocasiones, hacer lo que Marx podría haber hecho, en su propia lógica. Cada pensador ofrece los medios para superar las limitaciones de los demás”,⁴⁹ Durkheim se sirvió también de autores considerados entonces inconmensurables, como René Descartes, el barón de Montesquieu, Auguste Comte, Numa Denis Fustel de Coulanges, Charles Renouvier, Émile Boutroux y el propio Rousseau para desarrollar su teoría. En este sentido, la lectura durkheimiana de

48. J. Galindo, *Entre la necesidad y la contingencia. Autoobservación teórica de la sociología*, Barcelona, Anthropos/UAM-Cuajimalpa, 2008, pp. 153-154.

49. P. Bourdieu, *Poder, derecho y clases sociales*, Bilbao, Desclée, 2000, p. 76.

Rousseau nos enseña la manera en que podemos interrogar a un clásico para que éste siga siendo productivo. En relación con esto, no está de más decir que ése es justamente el tipo de lectura que le debemos no sólo a Rousseau, sino también al propio Durkheim quien sigue teniendo mucho que decirnos.

BIBLIOGRAFÍA

- Aron, Raymond, *Las etapas del pensamiento sociológico*, Madrid, Tecnos, 2004.
- Bourdieu, Pierre, *Poder, derecho y clases sociales*, Bilbao, Desclée, 2000.
- Durkheim, Émile, *Educación y pedagogía. Ensayos y controversias*, Buenos Aires, Losada, 1998.
- , *El suicidio*, México, Premia, 1990.
- , *La división del trabajo social*, México, Colofón, 2002.
- , *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*, México, Alianza, 1989.
- , *Montesquieu y Rousseau, precursores de la sociología*, Madrid, Tecnos, 2000.
- Fournier, Marcel, *Émile Durkheim (1858-1917)*, París, Fayard, 2007.
- Galindo, Jorge, *Entre la necesidad y la contingencia. Autoobservación teórica de la sociología*, Barcelona, Anthropos/UAM-Cuajimalpa, 2008.
- Honneth, Axel, *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Buenos Aires, FCE/UAM, 2009.
- Lukes, Steven, *Émile Durkheim. Su vida y obra*, Madrid, Siglo XXI/CIS, 1984.
- Parsons, Talcott, *La estructura de la acción social*, 2 vols., Madrid, Guadarrama, 1968.
- Ramos, Ramón, *La sociología de Émile Durkheim. Patología social, tiempo, religión*, Madrid, Siglo XXI/CIS, 1999.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Du Contrat social, édition comprenant, avec le texte définitif, les versions primitives de l'ouvrage collationnées sur les manuscrits autographes de Genève et de Neuchâtel*, París, Félix Alcan, 1896; disponible en: <<http://gallica.bnf.fr>>.
- , *El contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Buenos Aires, Losada, 2005.
- , *Emilio o de la educación*, Madrid, Alianza, 2011.
- , *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, México, FCE, 2006.
- Wolin, Sheldon S., *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2004.

LA NOCIÓN DE NATURALEZA HUMANA EN ROUSSEAU Y HOBBS. UN ANÁLISIS COMPARATIVO

LUIS JIMÉNEZ

MAXIMILIANO MARTÍNEZ

INTRODUCCIÓN

Es bien sabido que Rousseau fue un asiduo lector de la filosofía hobbesiana, y muchas veces respondió de forma crítica a sus postulados. Pero también es cierto que las ideas morales que se encuentran en ambos pensadores comparten ciertos elementos normativos. En todo caso, parece que la diferencia más significativa de ambas concepciones se encuentra en su concepto de hombre, es decir, en la descripción de la naturaleza humana, la cual se representa directamente en las nociones de estado natural y estado de civilidad. Ciertamente, la posición de Rousseau desmonta las categorías hobbesianas llevándolas al extremo.¹

¿Cuál es la noción de moralidad en Hobbes y Rousseau? Para ambos, en el estado natural no existe moral. La diferencia estriba en que, para Rousseau, la moralidad no tiene sentido que exista en el estado natural, pues el hombre está más cercano a un sentimiento de piedad y compasión por los otros, al tiempo que su dispersión, espacial y soledad hacen que cualquier acto de violencia contra los demás sea un sinsentido, “la ‘naturalidad’ no es acordada como una modalidad, pacífica o belicosa, de relación entre los hombres, sino como falta de relación, ausencia de relación”.² La ausencia de relación en el hombre roussoniano es la condición que per-

1. R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi, 2009.

2. *Ibid.*, p. 33.

mite la existencia del hombre en estado natural. Hobbes presenta un diverso esquema conceptual, el cual considera que el estado de naturaleza es inestable y anárquico; en él, por su condición de igualdad los hombres propenden por las mismas cosas, y, al carecer de cualquier sentimiento de agrado por los demás, se envuelven en una disputa y en violencia permanente. Ahora, si entendemos a la moralidad como justicia y cumplimiento de los pactos, veremos que en cada autor se da una razón diferente para su aparición: para Hobbes el cumplimiento de pactos puede llevar a la satisfacción de pasiones (en un estado de civilidad); por otro lado, para Rousseau cumplir un pacto es un llamado a la bondad del hombre. Ahora bien, si consideramos a los dos modelos en conjunto como complementarios, tendremos una visión más amplia de la naturaleza humana, ya que el pensamiento hobbesiano no tiene en cuenta las nociones de bondad que se encuentran en el hombre de Rousseau. Hacia el final de este escrito trataremos de solucionar la antinomia que se encuentra en el pensamiento de Rousseau recurriendo a algunas interpretaciones de la teoría roussoniana. Efectivamente, no se trata de presentar una solución salomónica, sino de utilizar algunas perspectivas interpretativas e integrarlas intentando retornar a los textos clásicos.

EL MODELO DE HOBBS

Al iniciar el capítulo XIII del *Leviatán*, Hobbes reconoce enfáticamente que la naturaleza ha hecho a los hombres iguales en las facultades de cuerpo y espíritu. Esto, aunado al principio subyacente de su filosofía que considera que el hombre es egoísta por naturaleza, se concreta en el concepto de *igualdad*: “[en la] igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines.”³

3. T. Hobbes, *El Leviatán o la materia forma y poder de una republica eclesiástica y civil*, México, FCE, 2010, p. 101.

Así, “si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin [...] tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro”.⁴ La proposición de Hobbes ha sido proferida en relación con el axioma “guerra de todos contra todos”, que es una característica de lo que él llama estado natural. En efecto, la igualdad que se encuentra en ese axioma supone la posibilidad universal del recíproco aniquilamiento. Implica para el hombre hobbesiano del estado natural un permanente miedo a una muerte violenta, donde la mejor estrategia de comportamiento es la anticipación.⁵ Entonces, si en el pensamiento de Hobbes el derecho a la autodefensa es irrenunciable, y en el estado de naturaleza los hombres pueden hacer cualquier cosa que les sugiera la razón, la autoconservación se convierte en un deber. Según Hobbes, la autoconservación es una ley natural no menos severa que la ley de gravedad.⁶ La sentencia de Hobbes “guerra de todos contra todos”, abre el horizonte interpretativo de esta cuestión, porque:

En una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra, ni navegación ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y *lo que es peor de*

4. *Idem*.

5. El estado natural es el lugar donde se presentan las pasiones al hombre en forma desordenada y sin ninguna directriz. De acuerdo con esto, la filosofía de Hobbes llamaría “guerra de todos contra todos” a este movimiento de pasiones en su ilimitado encuentro entre sí. La correspondencia entre la filosofía política y la natural de Hobbes, tal como la han presentado los *estudios sistemáticos hobbesianos*, nos ayuda a expresar mejor lo que queremos decir. Para Hobbes, la materia se encuentra en movimiento, al igual que las pasiones; T. Hobbes, *Tratado sobre el cuerpo*, Madrid, Trotta, 2008.

6. E. Vitale, *Dal disordine al consenso*. Milano, Franco Angeli, 1994.

todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve.⁷

Sin embargo, es posible para el hombre superar este estado invivible de naturaleza, “en parte por sus pasiones, en parte por su razón”.⁸ La razón es clave para el pensamiento hobbesiano en tanto que, como instrumento para la satisfacción de las pasiones, guía al hombre en la consecución de fines y le muestra cómo salir del estado natural. Las pasiones que inclinan al hombre a la paz son el temor a la muerte y el deseo de una vida comfortable; por otro lado, la razón es aquella que dicta las normas de paz que se expresan en las leyes naturales y en las leyes civiles. Sin embargo, la racionalidad indica que la moralidad en el estado natural se encuentra representada en el derecho subjetivo, mientras que en el estado civil la moralidad se concreta en las leyes civiles. Así, tanto las pasiones como la razón conducen al hombre hobbesiano al estado civil. En todo caso, existen algunos elementos que nos permiten distinguir el estado civil del natural. La distinción lleva consigo elementos significativos para la teoría moral y política: es en el estado civil donde las nociones de justo e injusto, bueno y malo, adquieren un pleno sentido moral. Es claro que la razón propone el tránsito entre estados como un medio idóneo para la satisfacción de las pasiones, pero también es claro que en este tránsito no se eliminan.

Pero, ¿por qué el pensamiento hobbesiano, en el tránsito entre estados, conserva a las pasiones? La adhesión al pacto, según Hobbes, es una motivación de interés propio: “adquirir alguna ganancia o para adquirir gloria; es decir, no por amor a nuestros prójimos sino por amor a nosotros mismos”.⁹ El razonamiento del hombre

7. T. Hobbes, *El Leviatán*, op. cit., p. 103; las cursivas son nuestras.

8. *Ibid.*, p. 104.

9. T. Hobbes, *De Cive*, Madrid, Alianza, 2000, p. 57.

en el tránsito entre estados es condicional con respecto al cumplimiento de las leyes, puesto que descansa sobre el garante de que los demás también lo harán. Así, el hombre hobbesiano posee un razonamiento de tipo prudencial, porque el cumplimiento de pactos y leyes le conviene más que permanecer en el estado natural de guerra de todos contra todos, donde existe un persistente temor a la supresión de la vida. Según Hobbes, la razón prescribe al hombre a obedecer las leyes naturales si todos los demás realizan lo mismo; su cumplimiento representa un beneficio para aquellos que pactan. El pacto ‘inmuniza’ al hombre del riesgo a la muerte violenta que se presenta en el estado natural.¹⁰ Sin embargo, la utilidad y el beneficio que pueden obtenerse no garantizan siempre el cumplimiento de todos los pactos (el hombre puede sentirse tentado, de forma recurrente y si piensa que no será descubierto, a violar las leyes naturales para sacar una mayor utilidad). Por ello, el estado de civilidad edificado sobre las leyes naturales necesita de un mecanismo coercitivo, el soberano, para garantizar la no transgresión, “es verdadero que el pacto precede lógicamente a la soberanía, pero es ésta la que lo hace históricamente –es decir factualmente– posible”.¹¹ Efectivamente, la soberanía presupone la existencia de la autorización por parte de los individuos que forman parte del contrato.

EL MODELO DE ROUSSEAU

En la primera página de *Emilio* existe una muy conocida cita de Séneca, “curables son los males que padecemos, y la naturaleza misma, que nos ha hecho nacer para el bien, si queremos enmendarnos, nos ayuda”.¹² Se entiende que este pensamiento de Rousseau manifies-

10. R. Esposito, *op. cit.*

11. *Ibid.*, p. 16.

12. J.-J. Rousseau, *Emilio o de la educación*, Madrid, Alianza, 2011, p. 33.

ta una concepción del estado natural diferente de aquella que se encuentra en Hobbes, cuya visión, en tanto teoría de la naturaleza humana, describe otros rasgos del hombre. El hombre en estado natural del que habla Rousseau es “es un atleta que se complace en combatir desnudo”.¹³ Teniendo en mente lo que evoca esta frase, el pensamiento de Rousseau descansa sobre el presupuesto de la existencia de una edad de oro. Una interpretación de este tipo sólo tendría en cuenta los escritos de 1750 y 1755. Sin embargo, creemos que una lectura atenta del *Discurso* de 1755 nos dejaría ver que Rousseau consideraba que el estado de la *edad de oro* es un momento inaccesible para los hombres de la época moderna.

Efectivamente, aunque Rousseau aseguró que la edad de oro era un momento inalcanzable: en sus *Confesiones* podemos reconocer el fundamento metodológico para pensar al hombre salvaje, “todo el resto del día, internado en el bosque, inquiría y buscaba la imagen de los tiempos primitivos, cuya historia tracé con valentía”.¹⁴ Este párrafo esboza el movimiento hacia el pensamiento del hombre salvaje. La cuestión de fondo está expresada en la sustracción hacia el lugar originario (estado de naturaleza). Si bien ese lugar originario es una sustracción imposible, el interés de Rousseau se muestra en el intercambio de lo real por lo imaginario. En sus *Cartas a Malesherbes* se encuentra la aseveración de que se saca más provecho de los seres quiméricos que de lo que se encuentra a su alrededor. Rousseau espera conocer mejor la naturaleza humana por medio de las quimeras que de sus experiencias con los hombres. La formación del estado natural de Rousseau –igual que Hobbes– es un experimento mental que le permite realizar una descripción de la naturaleza humana.

13. J.-J. Rousseau, *El contrato social. Discursos*, Buenos Aires, Losada, 2003, p. 219.

14. J.-J. Rousseau, *Las confesiones*, México, Los Clásicos, 1972, p. 355.

El hombre salvaje roussoniano está ligado con el instinto, es decir, en un primer momento sólo se encuentra vinculado con las funciones animales, “percibir y sentir será su primer estado, que compartirá con todos los animales”.¹⁵ Rousseau expresa que las pasiones existen solamente con el ejercicio de la razón, es decir, la razón está vinculada con el perfeccionamiento de las pasiones. La proposición de arriba muestra que percibir y sentir son consustanciales al hombre en estado de naturaleza; el desarrollo de la razón es un síntoma de que el hombre se está alejando de ese estado originario. El hombre pensado de esta manera no puede ser moral, pero tampoco inmoral. La causalidad natural hace que el hombre roussoniano se conforme con satisfacer sus necesidades más básicas: se contenta con lo que se le presenta de modo inmediato.

El paso al estado civil en el pensamiento de Rousseau no es necesario, sino un problema a considerar. La idea del tránsito entre estados es distinta en Rousseau, comparado con Hobbes, porque al entrar en la era de la sociedad civil, el hombre salvaje pierde su bondad original, lo cual implica que el amor y piedad pierdan consistencia.

UN ANÁLISIS COMPARATIVO

A continuación evaluamos comparativamente algunas de las nociones centrales en los trabajos de Hobbes y Rousseau. El análisis no pretende ser exhaustivo, pero sí intenta mostrar varias coincidencias existentes entre las propuestas de estos dos pensadores.

MORAL Y JUSTICIA

En la concepción de Rousseau, en el estado de naturaleza no existe moralidad. El pensamiento hobbesiano es concordante en este sentido, puesto que de la “guerra de todos contra todos” no se puede obtener ningún tipo de seguridad. Para Hobbes, la igualdad

15. J.-J. Rousseau, *El contrato social. Discursos*, op. cit., p. 297

natural es aquella que impulsa a la disputa entre los hombres y genera un estado de desconfianza donde no hay mejor estrategia para protegerse que la anticipación y no hay garantía de cumplimiento de pactos.¹⁶ La noción de anticipación implica que el hombre de Hobbes permanece encerrado en *sí mismo*, generando subjetivamente los derechos.

El estado de naturaleza de Rousseau también se caracteriza por una relación consigo mismo, pues el hombre, al encontrarse más próximo al instinto que a la razón, hace que la asociación sea un acontecimiento extraño. La noción de moralidad tanto en Hobbes como en Rousseau, adquiere sentido sólo cuando se sale del estado de naturaleza.¹⁷ Dice Hobbes: “Por tanto, donde no hay suyo, es decir, donde no hay propiedad, no hay injusticia, y donde no se ha erigido un poder coercitivo, es decir, donde no existe un Estado, no hay propiedad”.¹⁸ Y, dice Rousseau que los hombres: “al no tener entre ellos ningún tipo de relación moral, ni deberes conocidos, no podían ser buenos ni malos, y no tenían vicios ni virtudes”.¹⁹ La frase que formuló Rousseau considera que el hombre en estado de naturaleza ha desarrollado menos sus pasiones que el hombre civil. Para desarrollar las pasiones es necesaria la razón, la cual no posee el hombre en estado natural. Hobbes, por el contrario, considera que las pasiones impulsan al hombre a

16. T. Hobbes, *El Leviatán*, op. cit., 2010, p. 101.

17. Aquí sería necesario aclarar un viejo malentendido en el que se encuentra enredado el pensamiento de Rousseau. El hombre salvaje roussonianos no debe considerarse bueno si se mira desde la óptica del mismo hombre salvaje, pues el hombre en estado de naturaleza sólo permanece en él, no conoce lo que es moral. Por lo tanto, el término “buen salvaje” adquiere validez sólo en un lugar donde existe la noción de moralidad, donde ya existe un estándar ético que permite hacer tal determinación.

18. T. Hobbes, *El Leviatán*, op. cit., 2010, p. 119.

19. J.-J. Rousseau, *El contrato social. Discursos*, op. cit., 2003, p. 309.

moverse, puesto que las acciones del hombre están en función de la satisfacción de las pasiones.²⁰

EL ESTADO NATURAL COMO EXPERIMENTO MENTAL

Otra coincidencia de los dos modelos contractualistas es que no asumen un referente histórico para el estado natural. Rousseau ha explicado en el prefacio del *Discurso* de 1755 que es posible que nunca existieran esos tiempos lejanos de los que él habla; simplemente son el modelo hipotético y condicional que le permite realizar una antropología filosófica de la naturaleza del hombre. Del mismo modo, Hobbes ha dicho: “aunque nunca existió un tiempo en que los hombres particulares se hallaran en una situación de guerra de uno contra otro, en todas las épocas, los reyes y personas revestidas con autoridad soberana, celosos de su independencia, se hallan en estado de continua enemistad”.²¹ Estos pasajes nos permiten ver que no se puede regresar a los tiempos de los que hablan Hobbes y Rousseau.

Ahora bien, la crítica que Rousseau hace a la inversión del estado natural refiere a que la voluntad individual existe con independencia de la sociedad. El hombre moderno que guarda una relación con todos debe de ser una fracción de un denominador común, y no una voluntad individual. En el *Contrato social* encontramos el concepto *voluntad general*, éste debe ser el resorte del Estado, pues así el bien común se muestra en todos los lugares de esa asocia-

20. Es bien sabido que la idea de pasiones es distinta en Hobbes y Rousseau. El hombre salvaje roussonianos posee un amor *para sí*; es decir, el hombre en estado natural no conoce el amor propio por el que se caracteriza el hombre civil. Por el contrario, el amor propio y el razonamiento egoísta hacia la satisfacción de las pasiones son naturales en el hombre hobbesiano. Ésta es la motivación que lleva al hombre del estado de naturaleza a buscar la salida hacia un estado de civilidad, donde sus pasiones podrán satisfacerse en mayor medida.

21. T. Hobbes, *El Leviatán*, *op. cit.*, p. 104.

ción. En efecto, en la voluntad general no deben existir voluntades particulares que trastocuen el orden general, ya que deben estar en concordancia con ésta, o como diría Hegel, “este *estado de reconocimiento* en el cambio –reconocimiento ahora convertido en objeto–, o *mi* voluntad, es existencia lo mismo que la voluntad del otro”.²² El concepto *voluntad general* sólo tendrá existencia en tanto la voluntad particular esté reconocida en la voluntad del otro, es decir, la voluntad particular debe participar en el contenido universal.

RAZÓN Y LENGUAJE

El pensamiento roussoniano considera que el mundo salvaje se caracteriza por una constancia, pues el hombre en estado natural está guiado por el instinto. La naturaleza no está sometida a cambios bruscos, como los que suceden por las pasiones. El hombre del que habla Rousseau es un ser que se encuentra determinado simplemente por el instinto, por ello, “he aquí las funestas garantías de que la mayor parte de nuestros males son nuestra propia obra [...] me atrevo casi a asegurar que el estado de reflexión es un estado contra natura y que el hombre que medita es un animal depravado”.²³ El estado de reflexión y razón saca al hombre de su naturaleza. Aquí vemos un claro contraste con Hobbes, pues Rousseau piensa que en el estado de naturaleza no existe la razón. Sin embargo, Rousseau reconoce que el hombre salvaje es distinto de los demás animales, pues el hombre colabora en sus acciones libremente; él elige si permanece en la determinación instintiva o participa en calidad de agente libre. Pero éste es el inicio del camino hacia la depravación, es ahí donde “el espíritu corrompe los sentidos y la voluntad habla todavía cuando la naturaleza se calla”.²⁴ La actividad de la razón es

22. G. W. F. Hegel, *Filosofía real*, México, FCE, 2009, p. 186.

23. J.-J. Rousseau, *El contrato social. Discursos*, op. cit., p. 290.

24. *Ibid.*, p. 294.

la que según Rousseau perfecciona las pasiones: sólo se puede conocer algo si se forma una idea clara. Si las ideas que se encuentran en el hombre salvaje son limitadas, también lo serán sus pasiones, que se desarrollan con el libre ejercicio de la razón. Donde empieza el pensar acaba el hombre en estado natural.

Tanto para Hobbes como para Rousseau el lenguaje implica un ejercicio racional. Ciertamente, para Rousseau el hombre salvaje termina en la medida en que comienza a comunizarse con el lenguaje. Por tanto, la idea del lenguaje es importante en este punto, en la vida errante no existe, “ni casa, ni cabañas, ni propiedad de ninguna especie, cada uno se alojaba al azar y a menudo por una sola noche”.²⁵ Los encuentros sólo se limitaban a un momento fugaz, sin que las palabras y las ideas fueran necesarias. La vida errante de la que habla Rousseau no deja tiempo para que los idiomas puedan desarrollarse. La creación y desarrollo de un sistema lingüístico implican un largo proceso. Rousseau considera que el lenguaje y la sociedad son fenómenos interdependientes, porque sólo a partir del lenguaje se expresa y desarrolla la razón. Anteriormente a Rousseau, Hobbes había propuesto dejar atrás el carácter privilegiado de la lengua *adámica*, es decir, no se debía reconocer en modo alguno un lenguaje anterior a la sociedad, tal como plantea la idea del origen divino de la lengua. Hobbes consideraba, en contra de la tradición escolástica, que el hombre no es un animal político, “más allá de los sentidos, de la imaginación, de la memoria, de la prudencia, de la deliberación, —que son características de todos los animales y en consecuencia también del hombre— no existe en el hombre algún acto mental que sea en él naturalmente instintivo”;²⁶ puesto que “las facultades que son específicas del hombre y que lo diferencian de los animales, son adquiridas y acrecentadas por el

25. *Ibid.*, p. 301.

26. P. Rossi, *I segni del tempo*, Milano, Feltrinelli, 1979, p. 234; la traducción es nuestra.

estudio y el trabajo, por la instrucción y la disciplina”.²⁷ Es decir, aunque el hombre comparte tales rasgos con los demás animales, él los puede desarrollar mediante el trabajo y el esfuerzo. La cita que Rossi extrajo de la edición inglesa del *Leviatán* toma en cuenta las palabras *prudencia* y *deliberación*, que son de gran importancia para Hobbes, pues aunque el hombre pensado por él se encuentra en estado de naturaleza, posee tales características de razonamiento, y deben perfeccionarse por medio de la práctica.

La invención del lenguaje en Hobbes coincide con la salida del estado natural, pues el lenguaje es un producto artificial. Así pues, si bien es cierto que en el capítulo IV de *Leviatán* se acepta que Dios fue el inventor del lenguaje, se dice que era un lenguaje limitado que con el tiempo Adán perfeccionó; debió de existir un mayor número de palabras para nombrar a las cosas que se conocían. Según el relato del Génesis, Adán es el portador potencial de un lenguaje limitado. Asimismo, es menester estudiar la perspectiva de Hobbes en *Leviatán* y en *De Homine*, pues son radicalmente diferentes. En el *Leviatán*, Hobbes dijo “el primer autor del lenguaje fue Dios mismo, quien instruyó a Adán cómo llamar a las criaturas que se iban presentando ante su vista”.²⁸ La cita anterior no guarda nada de crítico, pues se comprende que Dios es el creador del lenguaje y que, con su libre poder de acción, dice a Adán cómo llamar a cada animal y cosa que ha creado. En *De Homine* existe una diferencia, porque Adán impone los nombres a algunas cosas tal como se le presentan a sus sentidos. Esto indica que los dos textos son complementarios, según la lógica del pensamiento de Hobbes. Si Adán permaneciera con un lenguaje limitado como aquel que le ha dado Dios, ¿qué haría con las cosas que no le presentó Dios y que debería nombrar? En *De Homine* se encuentra la respuesta.

27. *Idem*.

28. T. Hobbes, *El Leviatán*, *op. cit.*, p. 22.

Adán en su soledad podrá nombrar a las cosas como él quiera. La fase de desarrollo del lenguaje que describe Hobbes es un progreso lento, ya que Adán no tenía la sapiencia de nombrar figuras, medidas, relaciones de nombres, etcétera, lo que limitaba su lenguaje. En este sentido, el lenguaje *adámico* es muy similar al que describe Rousseau, pues es una característica del hombre en estado de naturaleza, donde la ausencia y la limitación del lenguaje son símbolo de que no existe aún una sociedad civil. Hobbes y Rousseau tienen la idea de que la existencia de la sociedad civil viene aparejada de un lento desarrollo del lenguaje. Para ambos pensadores no se podrían determinar las figuras del pensamiento sin la mediación del lenguaje. Hobbes y Rousseau coinciden en que la existencia de una racionalidad más sofisticada es una condición necesaria para la aparición de la sociedad civil.

LA ASOCIACIÓN DE HOMBRES

Rousseau considera que en el estado de naturaleza rara vez se presenta la oportunidad de la asociación para el bien común, pero cuando ésta aparece se manifiesta como una especie de *libre asociación* que se disuelve al superarse la necesidad pasajera. Esta concepción posiciona a Rousseau en una línea hobbesiana: la existencia de necesidades individuales obliga al hombre salvaje a unirse aun dentro del estado de naturaleza; solamente mientras éstas persistan durará la *libre asociación*; después se vuelve a la vida instintiva. El momento que describe Rousseau parece preparar al hombre salvaje para poder entrar en el estado civil, pues dice “he aquí cómo los hombres pudieron insensiblemente adquirir alguna idea tosca de los compromisos mutuos y de la ventaja de cumplirlos pero tan sólo en la medida en que podía exigirlos el interés presente y sensible”.²⁹ Este pasaje

29. J.-J. Rousseau, *El contrato social. Discursos, op. cit.*, p. 328.

muestra cómo el hombre salvaje comienza a separarse de su *estado natural puro*, ya que el estado natural inicial que se describió en la primera parte del *Discurso* menciona que el hombre en *estado natural* no tiene ninguna previsión del mañana, lo cual significa que el cumplimiento de pactos es nulo.

Rousseau considera difícil pensar que cuando el hombre salvaje abandonó las cavernas en las que se protegía de la lluvia, y habitó en cabañas, hubo intenciones manifiestas de apropiarse de la cabaña del vecino.³⁰ Según Rousseau, vivir juntos en una cabaña y no dispersos, como el hombre salvaje inicial solía estar, avivó los sentimientos más dulces en el hombre, porque fue más fácil reunirse y afrontar los peligros de la naturaleza. Rousseau considera que éste fue el primer yugo de la civilización; al dejar su naturaleza errante, el hombre se volvió sedentario y creó vínculos con grupos cada vez más grandes. Fue Pierre Clastres en *La sociedad contra el estado* —en la misma línea del razonamiento roussonian— quien planteó la necesidad de explicar la gran división entre salvajes y civilizados, la cual apela en primer lugar a un factor demográfico, ese factor significa un cierto tipo de sedentarismo.³¹ El sedentarismo de Rousseau es una sofisticación en el *uso* de las pasiones. Así, la idea de asociación en el pensamiento de Rousseau y Hobbes hace referencia al cumplimiento de ciertos intereses *presentes* y *sensibles*.

30. En este sentido, es muy cercano al razonamiento que se presenta en Locke, quien sostiene “todo lo que uno pueda usar para ventaja de su vida antes de que se eche a perder será aquello de lo que le esté permitido apropiarse mediante su trabajo. Mas todo aquello que excede lo utilizable será de otros”; J. Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid, Alianza, 2010, p. 59. La reflexión de Locke muestra que el hombre salvaje sólo se apropia de lo que tiene un uso inmediato para él. Del mismo modo, Rousseau piensa que el hombre salvaje no tiene la previsión para planificar un futuro lejano, pues su impulso es inmediato, lo que significa que sólo se apropia de lo que tiene un uso más próximo.

31. P. Clastres, *La società contro lo stato*, Milano, Feltrinelli, 2010.

Basándose en el capítulo XV de *Leviatán*, algunos estudiosos como Kavka han sostenido que es posible hablar de un estado natural atenuado en el sistema de Hobbes.³² Éste refiere a un estado intermedio que es distinto del *estado natural inicial*, donde los pactos no se respetan. En este sentido, Hobbes expresa: “en consecuencia, hacer o no hacer, observar o no observar los pactos, no implica proceder contra la razón, cuando conduce al beneficio propio”.³³ El anterior pasaje deja ver una racionalidad prudencial: es correcto seguir los pactos si existe una maximización del beneficio; la pregunta que nos podríamos formular es obvia, ¿qué clase de pactos debemos de seguir? Dice Hobbes, al respecto de la posibilidad de pactos en el estado natural:

Que en situación de guerra, cuando cada hombre es un enemigo para los demás, por falta de un poder común que los mantenga a todos a raya, nadie puede contar con que su propia fuerza o destreza le proteja suficientemente contra la destrucción, sin recurrir a alianzas, de las cuales cada uno espera la misma defensa que los demás. Por consiguiente, quien considere razonable engañar a los que le ayudan, no puede razonablemente esperar otros medios de salvación que los que pueda lograr con su propia fuerza. En consecuencia, quien quebranta su pacto y declara, a la vez, que puede hacer tal cosa con razón, no puede ser tolerado en ninguna sociedad que una a los hombres para la paz y la defensa, a no ser por el error de quienes lo admiten.³⁴

Los pactos de los que habla Hobbes en este pasaje se refieren a los hombres en situación de guerra, es decir, en el *estado de naturaleza*; es

32. G. Kavka, *Hobbesian moral and political theory*, New Jersey, Princeton University Press, 1986.

33. T. Hobbes, *El Leviatán*, op. cit., p. 119.

34. *Ibid.*, pp. 120-121.

un acuerdo basado en el *self-interest*.³⁵ Sin embargo, Hobbes considera que nadie en semejante situación puede sobrevivir únicamente apelando a su fuerza; por lo tanto, tendrían que buscarse alianzas para la protección, ello es lo más racional y concordante con la conservación de la propia vida, tal como lo exige la primera ley de naturaleza. Asimismo, Hobbes piensa que nadie puede esperar racionalmente que si engañó a los que lo ayudaron a protegerse, no lo expulsen de su grupo para la *mutua defensa*, con lo cual quedaría únicamente con su propia fuerza. Para Hobbes sería irracional no respetar ese pacto, pues va en contra de la propia conservación. Así pues, es claro lo que quiere decir Hobbes; lo que no es claro es la aparente tensión que dicha idea plantea para el sistema hobbesiano. En un inicio, Hobbes había dicho que en el estado de naturaleza no se pueden respetar los pactos, ya que en ese estado no existe noción de justo e injusto, lo cual señala una perpetua situación de incumplimiento por parte de los contratantes. Lo racional es incumplirlos. No obstante, algunas interpretaciones de la filosofía hobbesiana sugieren la idea de que entre el estado de naturaleza y el estado civil existe un estado intermedio denominado *estado natural atenuado*.³⁶ En este estado natural atenuado, que se desprende de lo dicho por Hobbes en su respuesta al necio,³⁷ existen ciertas alianzas que sería irracional incumplir; de hacerlo sería en detrimento de la propia conservación. La racionalidad prudencial del hombre hobbesiano garantiza que los pactos para la mutua defensa tienen que cumplirse bajo el supuesto de que todos los demás miembros de la alianza, al ser racionales, pueden realizar un cómputo prudencial y ver los provechos de mantenerlos. En otras palabras, cada hombre que es parte de una alianza para la mutua defensa

35. J. Hampton, *Hobbes and the social contract tradition*, Cambridge Massachussets, Cambridge University Press, 1995.

36. G. Kavka, *op. cit.*, y M. Martínez, "Hobbes y la moral egoísta en el estado de naturaleza", *Ideas y Valores*, núm. 136, 2008, pp. 5-26.

37. T. Hobbes, *El Leviatán*, *op. cit.*, pp. 120-121.

comprende que en caso de incumplir o mentir en torno a ese pacto particular pone en peligro su propia vida. De este modo, la primera parte pactante tiene la seguridad de que la segunda hará lo mismo, ya que ambos computan prudencialmente los riesgos de romper una alianza para la mutua defensa. De esta forma, el *estado de naturaleza atenuado* nos sirve para entender el tránsito gradual del estado natural a la sociedad civil, y resolver la aparente tensión que genera lo dicho por Hobbes en la respuesta al necio.

Lo anterior nos obliga a recordar un pasaje de la *segunda parte del Discurso* de 1755, donde Rousseau sostiene: “pese a que los hombres se hubieran vuelto más resistentes y que la piedad natural hubiera ya sufrido alguna alteración, ese periodo del desarrollo de las facultades humanas, que ocupaba un justo medio entre la indolencia del estado primitivo y la petulante actividad de nuestro amor propio debió de ser la época más dichosa y más duradera”.³⁸ Este “justo medio” evoca la idea de estado intermedio a que nos acabamos de referir. El estado intermedio del que habla Rousseau es una mezcla de los dos estados, tanto el primitivo como el civil. En este sentido, al igual que Hobbes, Rousseau postula la existencia de un “justo medio”, pasando por estados donde no existe plenamente la noción de civilidad y moralidad. El *estado intermedio* entre las pasiones desarrolladas por *completo* y la inocencia del estado natural es, para Rousseau, el estado menos sujeto a las revoluciones.³⁹ Sin embargo,

38. J.-J. Rousseau, *El contrato social. Discursos, op. cit.*, pp. 333-334.

39. Al salir el hombre del estado primitivo en donde era libre e independiente, se encuentra en el estado civil, aquí “se vuelve en cierto sentido esclavo”; (*ibid.*, p. 339). La *necesidad* hace que no pueda prescindir de las relaciones. El pensamiento de Rousseau distingue entre la vida salvaje que se lleva en soledad, y la vida del ciudadano que se encuentra inmersa dentro de las relaciones con los otros. Por ello, el ciudadano, desde la perspectiva de Rousseau, es más esclavo que el hombre que se encuentra solo en la prisión. La palabra *soledad* en el pensamiento de Rousseau adquiere un lugar privilegiado, pues considera que el hombre solitario no necesita de los demás: es autosuficiente.

si para Rousseau el “justo medio” es el lugar menos sujeto a las revoluciones, para Hobbes ese estado no es garantía de cumplimiento de pactos más allá de los que se hacen para la propia defensa.

PROPIEDAD

La noción de propiedad en el pensamiento de Rousseau y Hobbes expresa una transición. Para Rousseau la decadencia de la especie ocurrió cuando la propiedad de las provisiones no se limitó a lo que uno podría consumir, sino que aquel *uno* comprendió que era válido apropiarse de las provisiones para *dos*. Esta idea coincide con lo que ya afirmaba Locke sobre de los límites de la propiedad: “si cambiaba sus nueces por una pieza de metal porque le gustaba el color de ésta; o si trocaba su ganancia por conchas, o lana por una gema vistosa o por un diamante, y se los quedaba durante toda su vida, tampoco estaba entrometiéndose con los derechos de los demás”.⁴⁰ En el pensamiento de Locke no se puede hablar de intromisión en los derechos de los demás, pues dentro del estado de naturaleza es válido *apropiarse* de las cosas, siempre y cuando el trabajo las transforme y no se empeore la situación de los demás; incluso si la propiedad supera lo necesario, ya que aquellos excedentes pueden cambiarse por otros productos. Rousseau considera que al haber hombres que se dedicaban a la extracción de hierro, y otros a cultivar el trigo, el intercambio fue inevitable. Así, como ha dicho Locke, para que exista la propiedad debe de existir algo que la saque de su estado natural, como el trabajo.⁴¹ Rousseau concibe que el origen de la sociedad se encuentra vinculado con la aparición del concepto de *propiedad*. Al principio de la segunda parte del *Discurso* de 1755 dice Rousseau: “el primero a quien habiendo cercado su terreno, se le ocurrió decir esto es mío, y encontró gente

40. J. Locke, *op. cit.*, p. 72.

41. J. Locke, *op. cit.*

tan simple como para creerle fue el verdadero fundador de la sociedad civil”.⁴² La propiedad, como diría Locke, se obtiene mediante el trabajo; el trabajo funda un derecho sobre las cosas. Consideramos que el problema que no alcanzó a identificar Locke estriba en que aquél con más fuerza es capaz de realizar más trabajo que el débil. Esta cuestión es decisiva, ya que, para Rousseau, se acentúa la desigualdad natural que apenas era notoria en el estado primitivo.⁴³ En efecto, la propiedad y la desigualdad comienzan en el estado civil, donde cada sujeto, mediante sus habilidades, se diferencia de los demás. De la misma forma, Hobbes considera que solamente se puede hablar de propiedad en el estado civil; en el estado natural no hay noción de tuyo y mío, y lo único que se posee es la propia vida. En el estado civil, por el contrario, debido a que ya hay una garantía de cumplimiento por parte de todos los contratantes, la noción de propiedad adquiere pleno sentido y se abre paso para la vida industrial de los hombres; ésta es una de las razones por las que Hobbes justifica la existencia del estado civil.⁴⁴

Según Hobbes, el estado civil crea la posibilidad para que los hombres puedan vivir en armonía. Sin embargo, para Rousseau la posibilidad de la armonía se encuentra en la contemplación solitaria. Así, Rousseau, en su calidad de observador de la naturaleza encontraba un suplemento para todas las demás pasiones que no podía satisfacer entre los hombres; no obstante, en sus *Dialogues* Rousseau demuestra que no prefería la soledad, “de buena gana [...] dejaré la sociedad de los vegetales, por la de los hombres, ante la primera

42. J.-J. Rousseau, *El contrato social. Discursos*, op. cit., p., 324.

43. En todo caso, habría que aclarar la posición de Locke, la cual procede de un análisis de los medios en los que es legítima la propiedad, la cual existe incluso en el estado de naturaleza. La intención de Locke es fundar los límites de lo que cada persona puede apropiarse.

44. T. Hobbes, *El Leviatán*, op. cit.

esperanza de recobrarla”.⁴⁵ La soledad es simplemente ese extraño suplemento por el que Rousseau se inclina para ver aquella depravación real en la que se ha precipitado el hombre moderno. El suplemento solitario que Rousseau le imprime a su vida sólo funciona cuando trata a las personas como algo distinto; el precio que paga es el de tratar a los demás con un *principio de desigualdad*, que paradójicamente caracteriza a la sociedad civil. De hecho, Rousseau realiza una abstracción de sus relaciones. *Las reflexiones de un paseante solitario* son el experimento más exitoso con respecto a la idea de soledad en la óptica del pensamiento roussoniano; para comenzar a ser solo, se debe negar el ser a todo lo demás; este movimiento intenta arrancar por completo la pasión característica del hombre civil, que es el amor propio. Para Rousseau la supresión del amor propio es el comienzo de la comprensión de todos los demás seres. A diferencia de Montaigne, Rousseau escribe sus ensayos para sí mismo. En este sentido, el pensar solitario de Rousseau atraviesa distintas etapas, primero deja de lado a las demás personas, así se obtiene la soledad; después, elimina a los demás interiorizados, que son la causa del amor propio, al dejar esta interiorización el amor se convierte en amor *para sí*. Con este ejercicio de introspección Rousseau se descubre como lo que *es*, y no como lo que *es* a la vista de los hombres. La propuesta roussoniana es colocar al paseante con ensañaciones en el mismo nivel que el hombre primitivo; con este ejercicio se descubre el fondo de lo que *es*; de acuerdo con *Emilio* “hay que conocer lo que debe ser para juzgar bien lo que se es”.⁴⁶ Por ello, la posición de Rousseau es una búsqueda de lo que se es, y no simplemente una sustracción a un estado que tal vez nunca existió. De este modo, a pesar de las antinomias y lo problemático del pensamiento roussoniano, éste nos muestra que el camino de la soledad se dirige hacia

45. T. Todorov, *Frágil felicidad*, Madrid, Gedisa, 2008, p. 67.

46. J.-J. Rousseau, *Emilio o de la educación*, op. cit.

una felicidad no duradera, lo cual supone la necesidad de formular una solución que involucre a todos los hombres.

CONCLUSIÓN. LA SOLUCIÓN A LA ANTINOMIA ROUSSONIANA

Arriba señalamos una posible solución a la tensión que se desprende de la respuesta que Hobbes da al necio, donde se habla de pactos en el estado de naturaleza, solución plenamente consistente con el sistema hobbesiano.⁴⁷ En este apartado nos concentraremos en una aparente contradicción de Rousseau y su concepción de la naturaleza humana. En un gran libro de Esposito dedicado al origen y la finalidad de la comunidad se encuentra la siguiente aseveración: “contrariamente a aquellos que ven en Rousseau una complementariedad de ‘solitude et communauté’ a mí me parece que tal antinomia no es resoluble”.⁴⁸ Contrariamente a Esposito, creemos ser capaces de demostrar que tal antinomia puede solucionarse mediante una exégesis de ciertos pasajes de la teoría roussoniana, siendo realmente la soledad y posteriormente la comunidad momentos de un sistema de pensamiento complejo.

La manifiesta sencillez del pensamiento de Rousseau encuentra sus fundamentos finales en *Emilio*, donde hay un final a las antinomias que se notan en sus otros ensayos. Según Rousseau: “Emilio no es un salvaje que haya que relegar a los desiertos; es un salvaje hecho para vivir en las ciudades”.⁴⁹ Esto contradice la interpretación de que Rousseau pretendía volver a los tiempos que tal vez nunca existieron. El salvaje del que habla Rousseau es aquel que está pensado para vivir en sociedad. *Emilio* está hecho para vivir en sociedad. Para ser un hombre-ciudadano se necesita una mezcla de ambas posiciones. De hecho, la filosofía roussoniana

47. G. S. Kavka, *Hobbesian moral and political theory*, op. cit.

48. R. Esposito, op. cit., p. 41.

49. J.-J. Rousseau, *Emilio o de la educación*, op. cit., p. 323.

no desnaturaliza al hombre, sino que incluye su naturaleza en sociedad; el hombre que, como si ésta no existiera, decida practicar la soledad, estará condenado a zozobrar, “un hombre que quisiera mirarse como un ser aislado, al no depender de nada y bastarse a sí mismo, sólo podría ser miserable”.⁵⁰ Según Rousseau, la soledad absoluta es un estado triste, “los sentimientos afectuosos nutren el alma [...] Nuestra más dulce existencia es relativa y colectiva, y nuestro verdadero yo no está por completo en nosotros”.⁵¹ Lo natural del estado civil es estar con los demás, donde se encuentra el yo completo, es decir, no encontrarse aislado de modo radical y absoluto. El hombre-ciudadano que pretende fundar Rousseau debe inventarse por el camino de la educación.

Cuando no somos dueños de moderar un desarrollo rápido, hay que llevar con la misma rapidez a los que deben corresponder a él, de suerte que no se invierta el orden, que lo que debe caminar junto no esté separado, y que el hombre, entero en todos los momentos de su vida, no se halle en tal punto por una de sus facultades y en tal otro por las demás.⁵²

La educación de la que habla Rousseau es la que conduce y mejora el uso de la razón. La educación es aquel principio fundamental que desarrolla por igual todas las facultades que se encuentran en el hombre.

Para definir la educación de Emilio, debemos de considerarla en relación con dos fases. Rousseau denomina a la primera como negativa; es la educación inicial y va del nacimiento a la edad de 15 años; la segunda etapa es la social, que empieza a los 15 años y

50. T. Todorov, *op. cit.*, p. 98.

51. *Ibid.*, p. 99.

52. J.-J. Rousseau, *Emilio o de la educación*, *op. cit.*, p. 411.

termina al morir. La primera educación es la relación consigo mismo, es el momento de la vida en el que se descubren las virtudes que se encuentran en sí mismo. Rousseau recurre a un ejemplo en referencia a la madre que enajena su deber de amamantar “cuando el servicio acaba se les retira el niño o se despide a la nodriza; a fuerza de recibirla mal, se la desanima a volver a su niño de pecho. Al cabo de algunos años, él ya no la ve, ya no la conoce”.⁵³ Si la madre recurre a esta estrategia para tener el cariño del niño de nuevo, estará equivocada, pues sólo le enseñara la ingratitud. Asimismo, la educación inicial mostrara que el niño debe ser autosuficiente en el sentido material, es menester que “vea con sus propios ojos, que sienta con su corazón, que ninguna autoridad lo gobierne fuera de la de su propia razón”.⁵⁴ Con esto, habrá evitado mirarse desde la óptica de los demás, pues es el único que puede mirarse. Con esta etapa concluida la educación ha llegado a la mitad, pero aún no podemos hablar de que Emilio sea un sujeto moral. En este sentido, debemos reconocer que el pensamiento roussonian no guarda ninguna contradicción, pues al sólo estar replegado sobre sí, Emilio se parece al hombre salvaje, el cual no es moral, pues Rousseau, siguiendo una lógica hobbesiana, no reconoce moralidad en el estado de naturaleza inicial, “sólo volviéndose social se vuelve un ser moral”.⁵⁵ La moralidad de Rousseau es una moral que se universaliza, no es casual que el *Vicario saboyano* describa al bueno como el altruista y al malo como el egoísta. Efectivamente, el amor del género humano no es más que la idea de justicia; esta idea se universaliza en la relación con los demás miembros de la sociedad. El cabal entendimiento de la postura moral de Rousseau se encuentra en la reflexión de las miserias comunes. “Si nuestras

53. J.-J. Rousseau, *Emilio o de la educación*, op. cit., p. 59.

54. T. Todorov, op. cit., 103.

55. *Ibid.*, p. 106.

necesidades comunes nos unen por interés, nuestras miserias comunes nos unen por afección. El aspecto de un hombre feliz inspira menos amor que envidia [...] La imaginación nos pone en el lugar del miserable mucho más que en el hombre feliz; sentimos que uno de esos estados nos afecta más de cerca que el otro”.⁵⁶ La preocupación por las miserias de los demás forma parte de la educación y la naturaleza del hombre, “la justicia es inseparable de la bondad. Y la bondad es el efecto necesario de un poder sin límite y del amor de sí esencial a todo ser que se siente”.⁵⁷ Entonces, la solución final de Rousseau se encuentra en la educación como fundamento de la relación con el otro. Ese otro que es con el que se está en íntima relación en la sociedad civil. El contrato en Rousseau se mueve por el sentimiento que comprende dicha relación. Por el contrario, la idea de contrato en Hobbes, como dijimos arriba, obedece a las pasiones; las pasiones que principalmente mueven a la asociación son el miedo y la adquisición de gloria, y Rousseau diría que cualquier asociación que se base en estos principios no será duradera.

La crítica de Rousseau está en la comprensión de la despersonalización social; él aceptara una mirada en tanto sea una mirada de benevolencia.⁵⁸ Su crítica a la sociedad contemporánea puede apreciarse en *Las confesiones* de una forma más clara, pues la necesidad de la que habla Rousseau es la necesidad de una sociedad más íntima; por eso dice que necesitaba una mujer antes que a un hombre, la unión de los cuerpos no era suficiente, era esa falta de unión la que provocaba la sensación de caer por un abismo.⁵⁹ La caída al abismo es el sentimiento de vivir en una sociedad donde el amor propio es más grande que la idea de humanidad y el pro-

56. J.-J. Rousseau, *Emilio o de la educación*, op. cit., p. 348.

57. *Ibid.*, p. 447.

58. J.-J. Rousseau, *Las ensañaciones de un paseante solitario*, op. cit.

59. J.-J. Rousseau, *Las confesiones*, op. cit.

blema del otro, donde no existen aquellas palabras inscritas en el alma del hombre: “sé justo, y serás feliz”.⁶⁰ El problema del otro es el problema de la humanidad y del *contrato social* en general. La noción de contrato es la idea del otro, de cualquier otro, en tanto que *es* y *se siente*.

60. J.-J. Rousseau, *Emilio o de la educación*, op. cit., p. 447.

BIBLIOGRAFÍA

- Clastres, Pierre, *La società contro lo Stato*, Milano, Feltrinelli, 2010.
- Esposito, Roberto, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi, 2009.
- Hampton, Jean, *Hobbes and the social contract tradition*, Cambridge Massachusetts, Cambridge University Press, 1995.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2006.
- , *Filosofía real*, México, FCE, 2009.
- Hobbes, Thomas, *De Cive*, Madrid, Alianza, 2000.
- , *Elementos de derecho natural y político*, Madrid, Alianza, 2005.
- , *El Leviatán o la materia forma y poder de una republica eclesiástica y civil*, México, FCE, 2010.
- , *Tratado sobre el cuerpo*, Madrid, Trotta, 2008.
- Kavka, Gregory S., *Hobbesian moral and political theory*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1986.
- Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid, Alianza, 2010.
- Martínez, Maximiliano, “Hobbes y la moral egoísta en el estado de naturaleza”, *Ideas y Valores*, núm. 136, 2008, pp. 5-26.
- Rossi, Paolo, *I segni del tempo*, Milano, Feltrinelli, 1979.
- Rousseau, Jean-Jacques, *El contrato social. Discursos*, Buenos Aires, Losada, 2003.
- , *Emilio o de la educación*, Madrid, Alianza, 2011.
- , *Las confesiones*, México, Los Clásicos, 1972.
- , *Las ensoñaciones de un paseante solitario*, Madrid, Alianza, 2010.
- Todorov, Tzvetan, *Frágil felicidad*, Madrid, Gedisa, 2008.
- Vitale, Ermanno, *Dal disordine al consenso. Filosofía e política in Thomas Hobbes*, Milán, Franco Angeli, 1994.

ROUSSEAU, LA SUBJETIVIDAD BIPOLAR MODERNA Y LAS DEMOCRACIAS POSIBLES

BERNARDO BOLAÑOS

Lo que iba a quedar en el inconsciente colectivo como un monstruo híbrido, entre hombre y animal, dividido entre la selva y la ciudad —el licántropo— es, pues, en su origen, la figura del que ha sido banido de la comunidad.

GIORGIO AGAMBEN

INTRODUCCIÓN

Existen episodios de la historia de la filosofía que influyeron e influyen fuertemente en la política y la sociedad. La recepción de la obra de Karl Marx y su contribución al surgimiento de los regímenes socialistas en el siglo xx es quizá el ejemplo más estridente. Directamente relacionada fue, luego de la caída del bloque soviético, la fanfarronada filosófica de Francis Fukuyama de proclamar en términos supuestamente hegelianos “el fin de la Historia”. El artículo y posteriormente el libro¹ causaron algún revuelo durante algunos meses en las revistas culturales, en los partidos políticos y en las ciencias sociales. En el presente ensayo buscamos mostrar que la tesis del “fin de la Historia” es sólo una manera esquemática de tratar un problema más general relacionado con el fin del *Ancien Régime* y de las monarquías absolutas, episodio advertido por Jean-Jacques Rousseau *avant la lettre* y desarrollado por Hegel, Marx, Kojève y Agamben, entre otros filósofos políticos. ¿Será la democracia liberal la forma de sociedad y de gobierno definitiva? ¿O el fin de las monarquías absolutas dio paso a regímenes (liberales, fascistas, socialistas, etcétera) que a su vez

1. F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Nueva York, Free Press, 1992.

serán remplazados? Más que ejercicios de prospectiva, analizaremos las respuestas que la interpretación de la obra de Rousseau nos permite ofrecer a esas preguntas. El punto de partida será el surgimiento de una nueva subjetividad en la modernidad y su relación con la democracia. Será necesario explorar algunos pasajes de la biografía de Rousseau, en particular su tormentosa relación con Denis Diderot, pues este enciclopedista constituye el eslabón con la filosofía de la historia de Hegel. Luego trataremos algunos aspectos de la obra del ginebrino y de su posteridad mediante sus recepciones jacobina, hegeliana y marxista. Finalmente, sostendremos que esta lectura de Rousseau ha pasado inadvertida a críticos de izquierda de la democracia liberal como Giorgio Agamben, quien, no obstante, se ha interesado en el argumento kojéviano del “fin de la Historia”.

ROUSSEAU Y LA BIPOLARIDAD DEL HOMBRE MODERNO

Una importante tradición de pensamiento marxista considera que “Rousseau es el primero que logra una división del hombre en dos esferas separadas y autónomas: una, en cuanto hombre privado, *homme* o *bourgeois*, y la otra, como hombre participante en la comunidad política, en la voluntad general, es decir, como *citoyen*”.² Rousseau vivía una paradoja existencial: amaba las sociedades libres y participativas, pero admiraba también la espontaneidad del buen salvaje asocial. Las obras que mejor evocan estos dos aspectos fueron publicadas ambas en 1762: *El contrato social* y *Emilio*. La primera, sintetiza su modelo de comunidad política; la segunda, su ideal de ser humano formado según la “educación natural”. Ambas culminan una reflexión iniciada en los escritos políticos tempranos de Rousseau. Como estas obras fueron con-

2. A. Córdova, *Sociedad y estado en el mundo moderno*, México, Grijalbo, p. 46. “Me estaba convirtiendo en hombre al dejar de ser un ciudadano”; J.-J. Rousseau, *Oeuvres Complètes of Rousseau*, vol. IV, Gallimard, París, p. 912.

cebidas simultáneamente, resulta absurdo pretender que Rousseau no conectaba su visión idealizada del “hombre natural” con su modelo de comunidad política.

La bipolaridad del hombre moderno no sólo es evocada *teóricamente* en la obra de Rousseau, sino que su biografía la atestigua *prácticamente*. En *Emilio*, tratado pedagógico recién mencionado, Rousseau rechaza su propio camino de vida. Él había sido formado primero en los sentimientos, pero recomienda que Emilio espere hasta la adolescencia para convertirse en una persona sensible y amorosa. La niñez temprana serviría, según él, para adquirir fuerza física y capacidad de observación. Paradójicamente, siendo muy pequeño, el niño Jean-Jacques le leía en voz alta a su padre (un relojero suizo) las novelas sentimentales de la biblioteca de la madre muerta. Esa experiencia y otros factores parecen haber hecho de él una persona hipersensible: “Yo no tenía ninguna idea de las cosas pero todos los sentimientos me eran ya conocidos” escribe en las *Confesiones*.³ Y David Hume, quien buscó conocerlo y lo acogió cuando era perseguido en Francia, afirmaba que Rousseau no había sido un gran lector, ni un observador, ni se destacaba por su pensamiento, sino que era un “desollado vivo”. Hume lo consideraba sincero, pero creía que nadie se conocía a sí mismo menos que Jean-Jacques. “Él sólo ha sentido, toda su vida, y, en ello, su sensibilidad va un paso más allá de lo que yo jamás había visto”.⁴

3. J.-J. Rousseau, *Les Confessions*, libros I a VI, Flammarion, París, 2002.

4. D. Hume, “Letter to the Reverend Hugh Blair”, en A. Oksenberg Rorty, *The many faces of philosophy: Reflections from Plato to Arendt*, Oxford University Press, Oxford, 2003, [1766], pp. 190-193. En una carta al reverendo Hugh Blair, Hume afirma de Rousseau: “He has read very little during the course of his life, and has now totally renounced all reading: He has seen very little, and has no manner of curiosity to see or remark; He has reflected, properly speaking, and studied very little; and has not indeed much knowledge: he has only felt, during the whole course of his life; and in this respect, his sensibility rises to a pitch beyond what I have seen any example of: but it still gives him a more acute feeling of pain than of pleasure. He is like a man [...] stripped not only of his clothes, but of his skin”; *ibid.*, pp. 190-191.

En las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, Rousseau recomienda que los jóvenes sean educados en la democracia haciendo de las escuelas pequeñas repúblicas, en vez de lograrlo mediante la lectura de textos moralmente edificantes como los que, en buena medida, él había leído en su primera infancia (no sólo novelas sentimentales sino clásicos grecolatinos). Al recibir una educación racional acerca de los sentimientos, piensa Rousseau, un niño pequeño sería incapaz de ponerse en los zapatos de los demás, y su formación sería meramente retórica, haría de él un hipócrita y un mentiroso. ¿Significa eso que Rousseau interpreta así lo que le ocurrió a él mismo, puesto que había sido formado en el sentido inverso que recomendaba?

Rousseau se convierte él mismo en un maestro de la educación sentimental. Ya famoso en toda Europa, un año antes de publicar *El contrato social*, sale a la luz su propia novela del corazón titulada *Julia o la nueva Eloísa*. En ella, una joven de clase media sacrifica el amor de su vida por interés económico y para cumplir las convenciones sociales. La lectura de esta historia desencadenará un alud de cartas a Rousseau en las que los europeos de la época afirman haber sentido con pasión inusitada, con lágrimas y estremecimientos, las peripecias de la joven Julia. La historiadora Lynn Hunt ha llegado incluso a afirmar que los derechos humanos, basados en la sensibilidad hacia otras personas independientemente de su condición social, se hicieron posibles originalmente en la conciencia de la gente gracias a la lectura de novelas sentimentales, de las cuales *La nueva Eloísa* es el ejemplo más impresionante. Se publicaron 115 ediciones en francés de esta obra entre 1761 y 1800, sin contar las traducciones. Antes de esa revolución moral, tenemos testimonios de nobles que podían desvestirse sin pudor ante su servidumbre, “no teniendo por demostrado que los criados fuesen hombres” según la expresión de Madame Duchâtelet.⁵ Con la lectura de nove-

5. L. Hunt, *La invención de los derechos humanos*, Tusquets, Barcelona, 2009, p. 31-38.

las rosas, la gente se habituara a ponerse en los zapatos del otro, sea este un mendigo o un extranjero.

Quien fuera uno de sus amigos más cercanos, Diderot, acaba pensando que Rousseau apela a la sinceridad para esculpírse una máscara: “Este hombre es falso, vano como Satanás, ingrato, cruel, hipócrita y malvado; todas sus apostasías del catolicismo al protestantismo, y del protestantismo al catolicismo, sin creer en nada, son suficientes para probarlo [...] De verdad, este tipo es un monstruo”.⁶ En cambio, Rousseau está convencido de ser virtuoso en extremo. Afirma llevar su deber de verdad hasta sus últimas consecuencias, transparentando y difundiendo los aspectos más oscuros de su ser a través de *Las confesiones*. Al mismo tiempo, Rousseau confiesa en esta obra haber proferido calumnias terribles (como acusar a una joven sirvienta de un robo que él mismo cometiera, delito que podía ser castigado gravemente en la época). O bien, se indigna del trato degradante que reciben las jóvenes prostitutas aunque él participe, con amigos, en incursiones en grupo a sus alcobas. Describe cómo adoptó creencias religiosas por mera conveniencia, pero también asegura que fue creyente sincero en ellas o, en su texto más elaborado en materia religiosa, se define como deísta.⁷ Es la personalidad bipolar de Rousseau.

De manera muy poco creíble, el ginebrino dice arrepentirse de la enorme fama que alcanzó, y asegura que la celebridad fue la mayor desgracia que pudo ocurrírle. Si bien es verdad que fue objeto de incesante persecución a partir de la publicación de *El contrato social*, es difícil creer que un filósofo que destinó su vida a escribir libros tan cuidados, libros que sacudieron a la sociedad de su tiempo, estuviese huyendo de la popularidad. Su arrogancia como es-

6. Citado por Grosrichard, prefacio y notas a J.-J. Rousseau, *Les Confessions*, op. cit., p. 539.

7. Rousseau se convirtió del calvinismo al catolicismo y luego de nuevo al calvinismo.

critor frente a sus críticos, tildados por él de incapaces y envidiosos, es omnipresente en *Las confesiones* y en otros escritos. En resumen, fue un ave de tempestades, un dinamitero loco de la palabra.⁸ Sus escritos contienen posiciones contradictorias entre sí acerca de muchos temas (morales, políticos, personales) y sus relaciones sociales están envueltas en conflictos permanentes y delirio de persecución. Es como si la obsesión individualista de Rousseau por la virtud hubiera hecho de él un ser inmoral. Diderot enfatiza, como luego lo hará Hegel, que son las relaciones intersubjetivas las que pueden hacer del ser humano un virtuoso; en esta reflexión, el oso huraño que fue Jean-Jacques constituye una de las pruebas.

Lo interesante es que esa personalidad contradictoria que hoy puede evocarnos a muchos personajes similares era en muchos sentidos novedosa en la época. Según Bernard Williams, la autenticidad es la virtud moderna que reúne espontaneidad y sinceridad, y Rousseau encarnaría una versión particularmente fuerte de ella. Rousseau representa el mejor ejemplo de los efectos socialmente frustrantes de una personalidad demasiado espontánea y moralmente egoísta.⁹ En efecto, su personalidad, sus dogmas y las mentiras que se cuenta a sí mismo parecen producto de una nueva concepción de la libertad. Ser libre, para él, consiste en aceptarse tal cual uno cree que es, pero sin emplear a los otros como fuente y confirmación de lo que uno mismo piensa de sí (a la inversa de la subjetividad antigua que dependía sobre todo de la estrecha retroalimentación en la *polis*).

A pesar de sus claroscuros, el tropo del “hombre nuevo”, directamente relacionado con el del fin del *Ancien Régime*, se repetirá

8. Por ejemplo, provocó la llamada “Querrela de los bufones” al aducir la superioridad de la música italiana sobre la francesa, además de controversias políticas y de escándalos de orden meramente personal, pero ventilados en público.

9. B. Williams, *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton, Princeton University Press, 2002, pp. 199-205.

a partir de Rousseau en Robespierre, Hegel y Marx. “¡Hombre divino! Tú me enseñaste a conocerme —escribió Robespierre acerca del ginebrino—. Bien joven, me hiciste apreciar la dignidad de mi naturaleza y reflexionar acerca de los grandes principios del orden social. El viejo edificio se ha derrumbado, el pórtico de un edificio nuevo se levantó sobre sus escombros y, gracias a ti, he aportado mi piedra a él”.¹⁰ Al final de su breve “Dedicatoria al ánima de Jean-Jacques Rousseau” (*Dédicace aux mânes de Jean-Jacques Rousseau*), el famoso miembro del club jacobino vuelve a asociar el autoconocimiento, que según él logró gracias a la lectura del ginebrino, con el cambio histórico:

Habiendo sido llamado a jugar un papel en medio de los más grandes eventos que hayan jamás agitado el mundo; asistiendo a la agonía del despotismo y al despertar de la verdadera soberanía, cerca de ver estallar densas tormentas en todas partes y de las cuales ninguna inteligencia humana puede adivinar todos los resultados, me debo a mí mismo y deberé pronto a mis conciudadanos cuenta de mis pensamientos y de mis actos. Tu ejemplo está ahí, delante de mis ojos. Tus admirables *Confesiones*, esta emanación franca y audaz del alma más pura, irán a la posteridad menos como un modelo de arte que como un prodigio de virtud.¹¹

En lo que sigue del presente ensayo, exploraremos la fuerza de esta sorprendente vinculación entre una novedosa conciencia moderna, henchida de “autenticidad”, y el surgimiento de la democracia. Bus-

10. M. Robespierre, “Dédicace aux mânes de Jean-Jacques Rousseau”, en *Mémoires authentiques de Maximilien Robespierre*, de *The Project Gutenberg EBook of Oeuvres par Maximilien Robespierre*, disponible en: <<http://www.gutenberg.org/files/30654/30654-8.txt>>.

11. *Idem*.

caremos los hilos de este complejo problema en la obra del ginebrino, en Hegel, el marxismo y la filosofía política contemporánea.

DIDEROT, INTERMEDIARIO ENTRE ROUSSEAU Y HEGEL

Diderot, que quizá conoce mejor que nadie al ginebrino, cree que su espontaneidad es más cercana a la excentricidad que a la sinceridad, más un vicio que una virtud. Diderot sabe que Rousseau codicia la fama y que la cultiva por medio del exhibicionismo y de los desplantes que cree autorizados en nombre de la autenticidad. La personalidad de los dos amigos fue siempre contrastante. Diderot era alegre, extrovertido, amante de la ciudad y de sus maravillas. Asumía ambiciosos proyectos colectivos, como la *Enciclopedia*, y era un hábil negociador con los libreros parisinos. Simpatizaba con el materialismo y el ateísmo. Era un organizador de redes intelectuales, un trabajador de la cultura. Rousseau, en cambio, amaba el campo, era solitario, un bohemio célebre y un escritor conocido en toda Europa por la originalidad de su pensamiento. Quizá sus diferencias explican también la profunda amistad entre ambos, complementaria hasta cierto punto.

Tanto en el caso del primer *Discurso*, de 1750 (sobre el progreso de las ciencias y las artes) como del segundo de 1755 (sobre el fundamento de la desigualdad), Diderot lee y sugiere correcciones a Rousseau. Éste reconoce que en el segundo caso la intervención de Diderot fue más importante, para bien y para mal. En *Las confesiones*, agradece la ayuda del que había sido su amigo. Pero, en una carta, ya envenenado de amargura y paranoia, afirma que Diderot fingió ayudarlo para, de mala fe, imprimirle a su texto un tono sarcástico que no le convenía a sus escritos. Por desconfianza, Jean-Jacques guardaría el secreto de la redacción de *El contrato social* durante tres años. No quiere que Diderot transforme una rigurosa demostración racional acerca de la soberanía popular en un texto irónico y poco serio.

Existe una anécdota que pinta adecuadamente el trasfondo de las tensiones entre Rousseau y Diderot. En una ocasión, el segundo envía a Rousseau una obra de teatro, *El hijo natural*, en la que uno de los personajes afirma: “sólo el malvado está solo”.¹² Rousseau ve en esa frase una alusión agresiva a su persona y a sus ideas, indigna de un amigo. Algunos comentaristas afirman que la indignación de Rousseau es producto de su personalidad paranoica, pero no hay duda de que Diderot desafía realmente aquí y en otros escritos la personalidad y las tesis de su amigo el “oso salvaje”.

A Jean-Jacques le indigna que a Diderot lo traicione la envidia por su fama, y que, a partir de ella, ponga en cuestión sus decisiones personales más fundamentales. En particular, la decisión de haber huido de la ciudad para refugiarse en el campo. Y sí, el fundador de la *Enciclopedia* parecía envidiar y temer a su amigo: “Diderot lleva en él a Jean-Jacques como los remordimientos del bohemio que él no ha querido o no ha podido ser”.¹³ A Diderot, por su parte, lo exasperan el orgullo desmedido y los aires de superioridad moral de su amigo, por ejemplo cuando desprecia el dinero que creía sucio (como el de una pensión de Luis XV), lo cual sólo va en perjuicio de su entorno familiar y lo lleva a faltas morales mayores como la de entregar a sus hijos recién nacidos al orfanato. Luego vendrá la separación ruidosa de ambos pensadores. Rousseau acusa a Diderot de revelar su amor platónico por la joven Sophie d’Houdetot ¡Y nada menos que al amante de ésta, el poeta Saint-Lambert!. El chisme le atrae a Rousseau graves problemas, no sólo con Thérèse, su mujer, sino también con la tía de Sophie, su benefactora, Madame d’Epinney. Diderot aduce un simple

12. Citado por J.-J. Rousseau, *Les Confessions*, libros VII a XII, Flammarion, París, 2002, p. 209.

13. M. Mourier, prefacio y comentarios a D. Diderot, *Le neveu de Rameau*, Pocket, París, 1999, p. 166.

descuido, pero Jean-Jacques decide romper. En un gesto que hoy nos asombra, prepara cuidadosamente la ruptura. Elige un gesto exhibicionista que en su soberbia considera elegante: repetir una anécdota ocurrida a otro de los grandes filósofos de la Ilustración, el ídolo de Diderot, Montesquieu. Luego de pelearse con un viejo amigo, religioso jesuita, Montesquieu había escrito: “no escuchen ni al Padre de Tournemine, ni a mí cuando hablemos el uno del otro, porque hemos dejado de ser amigos”. Rousseau, siguiendo su ejemplo, anuncia en el epígrafe de una obra suya la ruptura con Diderot: “El buen gusto, el tino, la corrección, no se encuentran en esta obra. *Como vivo solo*, no pude mostrársela a nadie. Tuve un Aristarco [entiéndase un censor] severo y juicioso; ya no lo tengo, ya no lo quiero, pero lo lamentaré por siempre y le hace falta mucho más a mi corazón que a mis escritos” (las itálicas son nuestras).

Al leer este epígrafe, Diderot se enfurece. También contamos con su reacción por un escrito del que antes hemos transcrito algunos adjetivos.¹⁴ Poco tiempo después, Diderot retratará la conciencia de su antes amigo en el diálogo titulado *El sobrino de Rameau*: “Que el diablo me lleve si sé en el fondo quién soy. En general, tengo el espíritu redondo como una pelota y el carácter franco como el mimbre; jamás soy falso, siempre que tengo interés en ser verdadero; jamás soy verdadero, si tengo si quiera un poco de interés en ser falso. Digo las cosas como ellas me vienen, si son sensatas qué mejor;

14. Éstas son las palabras de Diderot: “Su nota es un tejido de bribonería. Viví quince años con este hombre. De todas las marcas de amistad que puedan darse a un hombre, no hay ninguna que no haya recibido de mí, pero él no me dio ninguna [...] Él no dice lo que debe a mis cuidados, a mis consejos, a nuestras discusiones, a todo [...] Este hombre es falso, vano como Satanás, ingrato, cruel, hipócrita y malvado; todas sus apostasías del catolicismo al protestantismo, y del protestantismo al catolicismo, sin creer en nada, son suficientes para probarlo [...] De verdad, este tipo es un monstruo”; citado por Grosrichard, *op. cit.*, libros VII a XII, p. 539.

si impertinentes, ni modo. Uso plenamente mi franqueza”.¹⁵ No es que Rousseau fuese simplemente un mentiroso y Diderot le esté reclamando con esas líneas que debiese ser aún más sincero. Lo que Diderot parece expresar es que la espontaneidad de aquél se traducía en un autoengaño, mientras que para lograr el autoconocimiento se requiere necesariamente incorporar la crítica de los demás. Y Diderot termina el párrafo parafraseando, en voz del sobrino de Rameau, la descripción que hiciera Hume de Rousseau: “Nunca en mi vida he pensado, ni antes de expresarme, ni al expresarme, ni después de haberme expresado. Por ello, no ofendo a nadie”.¹⁶

Desde luego, cuando Hume y Diderot decían que Rousseau nunca pensó, tampoco sugerían que fuera un imbécil, sino que insinuaban que se regía por un deber de espontaneidad contrario a la reflexión. Como dijimos antes, Williams considera que la primacía de las intuiciones emotivas en Rousseau daba lugar a un valor nuevo: la autenticidad.

Él quería que la vida de cada persona fuese auténticamente suya, una vida con la cual esa persona estuviese plenamente identificada, y exigía que esa vida coincidiese con las exigencias de la virtud. Pero su idea de que la sinceridad podía en cierta forma garantizar las otras virtudes, junto con su concepción de ésta como simple declaración espontánea de lo que era inmediatamente evidente a uno mismo, lo llevó inevitablemente al desencanto y a la auto-frustración.¹⁷

La visión ingenua, roussoniana, de la autenticidad, consiste quizás en la falta de sumisión llevada hasta la definición inédita del Yo. Pero si las relaciones intersubjetivas forman parte del proceso de

15. D. Diderot, *Le neveu de Rameau*, Pocket, París, 1999, p. 80.

16. *Idem*.

17. B. Williams, *op. cit.*, p. 199.

construcción de la identidad personal, de la subjetividad, entonces el proyecto de una persona completamente auténtica está condenado al fracaso. Según la interpretación de Williams, ése sería el mensaje que trataría de transmitir Diderot en *El sobrino de Rameau*.

Una copia de este diálogo llegará, a través de un bibliotecario de Catalina La Grande, de Rusia, al poeta Schiller, que lo compartirá con Goethe, su traductor al alemán, y luego a Hegel quien lo citará tres veces en *La fenomenología del espíritu* al tratar el desarrollo del Espíritu extrañado de sí mismo.¹⁸ Hegel interpreta el diálogo de Diderot como testimonio del surgimiento de la conciencia moderna, una conciencia escindida, libre de las ataduras de la tradición y la religión: “la conciencia desgarrada es la conciencia de la inversión, y por cierto, de la inversión absoluta; el concepto es lo que domina en ella, es el que pone juntos los pensamientos que yacen desparramados ante la honestidad, y por eso, su lenguaje es ingenioso y rico de espíritu”.¹⁹

La identificación del personaje Rameau con Rousseau no es una interpretación unánime del diálogo pero, al sostenerla, quien esto escribe está bien acompañado. Maurice Mourier, en su estudio crítico sobre *El sobrino de Rameau*, explica que “Hay un Jean-Jacques visto como una suerte de pordiosero peligroso y demacrado, pero también genial y seductor en extremo, que habita permanentemente el espacio interior del filósofo [Diderot]”.²⁰ Más aun, como afirma tajantemente Darnton:

Diderot vio a Rousseau como el sobrino de Rameau. Ese último punto puede ser imposible de probar, cuando menos a la satisfacción del ejército de expertos de Diderot. Pero yo veo algunas similitudes sorprendentes

18. J. Schmidt, “The Fool’s Truth: Diderot, Goethe, and Hegel”, en *Journal of the History of Ideas*, vol. 57, núm. 4, 1996, pp. 625-644.

19. G. W. F. Hegel, 1807, p. 615.

20. M. Mourier, *op. cit.*, p. 166.

entre el antihéroe de *El sobrino de Rameau* y el héroe de las *Confesiones* de Rousseau. Los dos eran músicos. Los dos eran adictos al ajedrez. Los dos eran unos genios medio locos y unos fabulosos excéntricos. Los dos vivían en los márgenes de la buena sociedad, subsistiendo de las migajas que les daban los ricos y los poderosos, y los dos subvirtieron la moral convencional, exponiendo más adelante la hipocresía del mismo código que los condenaba. Que Rousseau sirviera o no en efecto como modelo para la obra maestra de Diderot es un problema “académico”.²¹

Si bien Bernard Williams no identifica específicamente a Rousseau con el personaje del sobrino de Rameau, sí interpreta el famoso diálogo, como hemos dicho, como una reacción de Diderot a la relación con su viejo amigo. “Diderot nos advierte, en efecto, que sería extraño que la política de la identidad pudiese ser vivida de puro corazón, sin auto-frustración y sin medida; el yo comunitario puede, con frecuencia, y a menudo creativamente, ser subvertido por la espontaneidad”.²²

Amparado en las anteriores interpretaciones, ahora podemos adoptar la profunda lectura que hace Hegel del diálogo para afirmar que Rousseau ejemplifica mejor que nadie el surgimiento de la bipolar conciencia moderna. Williams no da este paso y, por el contrario, desacredita la interpretación que hace Hegel de *El sobrino de Rameau*.²³ Pero el filósofo alemán postula nada menos que una gran escisión (*Entzweiung*) en el origen del mundo moderno.²⁴ La bipo-

21. R. Darnton, “La vida social de Rousseau. La antropología y la pérdida de la inocencia”, en *La gaceta del Fondo de Cultura Económica*, núm. 498, 2012, p. 13.

22. B. Williams, *op. cit.*, p. 207.

23. *Ibid.*, p. 188.

24. M. Madureira, “La persistencia del sujeto intersubjetivo: notas a partir de una interpretación de Hegel”, en B. Bolaños y M. Madureira, *Autoconocimiento y reflexividad. Perspectivas contemporáneas*, México, UAM-Cuajimalpa/Juan Pablos, 2011, p. 115.

laridad burgués-ciudadano que encarna y teoriza magistralmente Rousseau es la manera más clara de comprenderla.

Tradicionalmente, se ha identificado la revolución roussoniana en la filosofía moral con otros aspectos, como el surgimiento de la libertad moderna. Es cierto que el ginebrino se fijaba en su propio pecho, en sus libros, que se preguntaba si era auténtico su sentimiento, y que esta transformación de la tradicional ética de la virtud aristotélica en ética de la libertad sería luego desarrollada por Kant. Como ha dicho otra leyenda de la filosofía occidental: “También a él [Kant] le picó la tarántula de la moral llamada Rousseau, también Kant llevaba profundamente en el alma la idea del fanatismo moral, de la que Robespierre, otro discípulo de Rousseau, se sentía y confesaba su ejecutor, pretendiendo *de fonder sur la terre l’empire de la sagesse, de la justice et de la vertu* (discurso del 7 de junio de 1794)”.²⁵ Tanto Rousseau como Kant defienden una dimensión pública del hombre moderno y, junto al individuo autónomo, postulan una república de valores cívicos (de “fines” dirá Kant).

Pensadores como Locke, Kant y Rousseau abrieron las puertas a la emergencia de sociedades liberales, formada de burgueses-ciudadanos, libres en el sentido de ser propietarios, libres exteriormente y libres también interiormente (es decir, atrincherados bajo su conciencia individual). El contrato social es una solución teórica al problema de la protección de la persona, su intimidad y sus bienes. Pero los marxistas han reconocido también en Rousseau, a diferencia de Locke, “las tendencias más avanzadas de la ideología burguesa” por su defensa de la democracia directa y el rechazo de la desigualdad extrema.²⁶ En la modernidad, entonces, una virtud fundamental de los burgueses-ciudadanos es la autenticidad; cada persona es, como denunció Marx, una mónada. Trazar el propio

25. F. Nietzsche, *Aurora*, E. Argote (trad.), EDAF, Madrid, 2005, p. 62.

26. A. Sánchez Vázquez, *Rousseau en México*, México, Itaca, 2011, pp. 33-41.

plan de vida será la definición misma de persona. Pero, por los motivos que enfatizan claramente Diderot y Hegel, la autenticidad será también una forma de locura, una autodestrucción del Yo reflexivo, autoconciente. Porque la autoconciencia significa una ruptura con el Yo inmediato, espontáneo, con el Yo del “buen salvaje”. Es por eso que Hegel califica a la Ilustración como una crítica de la razón a la fe incapaz de reconocerse (pues la fe, durante la modernidad, sería sólo otra cara de la razón que se defiende de sí misma). Y es por eso que el retrato que hace Diderot de su antiguo amigo es bipolar, es el de alguien auténtico porque es falso.

La filósofa de inspiración hegeliana Miriam M. S. de Madureira coincide en que:

Rousseau será el primero en nombrar aquella experiencia, según muchos, central de la modernidad, a la que se ha llamado después, con diferentes interpretaciones, la experiencia de la escisión o de la enajenación modernas: la experiencia de la imposibilidad de identificarse con, o reconocerse en, todo aquello que ahora aparece -en términos más contemporáneos- como el otro de uno mismo: la naturaleza y el mundo de los objetos mismos, los demás sujetos y la sociedad, e incluso nosotros mismos.²⁷

Una conclusión a la que llega Madureira es que, fuera de las pequeñas repúblicas como Ginebra, el modelo de sociedad de Rousseau no era en estricto sentido aplicable. Discutamos, como ella, el impacto político del Yo moderno y escindido en nuestros sistemas de gobierno. Por nuestra parte, creemos que el modelo político de Rousseau nos enfrenta a un trilema: (1) Ya sea que la democracia es imposible fuera de comunidades políticas de las dimensiones de Ginebra, Polonia o Córcega en el siglo XVIII; (2) O bien que la democracia debe pro-

27. M. Madureira “El hombre moderno”, en *La Jornada Semanal*, núm. 914, 9 de septiembre de 2012, p. 8.

ponerse la transformación del hombre asocial en un ciudadano total (jacobinismo, socialismo totalitario y el socialismo defendido por Žižek, como veremos); (3) o, finalmente, que la conciencia escindida que posee el hombre moderno consiste en la doble personalidad de, respectivamente, *bourgeois* y *citoyen*, y que esta bipolaridad sería esencial a la democracia burguesa.²⁸ Las consecuencias de cada uno de los cuernos del trilema son muy diferentes. Si la democracia fuera imposible más allá de pequeñas comunidades, entonces debemos reservar, llenos de pesimismo, la noción de democracia auténtica a unas cuantas repúblicas de juguete y aceptar que el resto de las comunidades políticas tiene por necesidad que vivir bajo formas de gobierno despóticas en algún grado. En el segundo caso (modelo del ciudadano total), tendríamos que conceder el título de democracia a regímenes de participación forzada en los cuales los derechos individuales y de las minorías suelen aplastarse (el historiador Enrique Krauze atribuye a esta interpretación de Rousseau los riesgos que supuestamente representaba el candidato presidencial de la izquierda en México, en 2012: “López Obrador no es demócrata porque tiene un concepto revolucionario –en el sentido roussoniano– del pueblo, como una Voluntad general que privilegia las movilizaciones masivas sobre la modesta, secreta y silenciosa acción de votar. En una democracia representativa, el ‘pueblo’ es la suma de voluntades individuales expresadas en el voto. Para López Obrador, el ‘pueblo’ es la plaza pública que se llena a su conjuro”).²⁹ Finalmente, el tercer cuerno del trilema nos obliga a pensar en las democracias burguesas reales, presentes en grandes estados. Éstas estarían sustentadas en una ideología defensora de libertades políticas, garantías a la propiedad privada y reivindicación de la soberanía del Pueblo.

28. A. Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel*, Gallimard, París, 1947.

29. E. Krauze, “El Pueblo soy Yo”, en *Letras Libres*, núm. 164, 2012, disponible en: <http://www.letraslibres.com/revista/dossier/el-pueblo-soy-yo?page=full>.

ponerse la transformación del hombre asocial en un ciudadano total (jacobinismo, socialismo totalitario y el socialismo defendido por Žižek, como veremos); (3) o, finalmente, que la conciencia escindida que posee el hombre moderno consiste en la doble personalidad de, respectivamente, *bourgeois* y *citoyen*, y que esta bipolaridad sería esencial a la democracia burguesa.²⁸ Las consecuencias de cada uno de los cuernos del trilema son muy diferentes. Si la democracia fuera imposible más allá de pequeñas comunidades, entonces debemos reservar, llenos de pesimismo, la noción de democracia auténtica a unas cuantas repúblicas de juguete y aceptar que el resto de las comunidades políticas tiene por necesidad que vivir bajo formas de gobierno despóticas en algún grado. En el segundo caso (modelo del ciudadano total), tendríamos que conceder el título de democracia a regímenes de participación forzada en los cuales los derechos individuales y de las minorías suelen aplastarse (el historiador Enrique Krauze atribuye a esta interpretación de Rousseau los riesgos que supuestamente representaba el candidato presidencial de la izquierda en México, en 2012: “López Obrador no es demócrata porque tiene un concepto revolucionario –en el sentido roussoniano– del pueblo, como una Voluntad general que privilegia las movilizaciones masivas sobre la modesta, secreta y silenciosa acción de votar. En una democracia representativa, el ‘pueblo’ es la suma de voluntades individuales expresadas en el voto. Para López Obrador, el ‘pueblo’ es la plaza pública que se llena a su conjuro”).²⁹ Finalmente, el tercer cuerno del trilema nos obliga a pensar en las democracias burguesas reales, presentes en grandes estados. Éstas estarían sustentadas en una ideología defensora de libertades políticas, garantías a la propiedad privada y reivindicación de la soberanía del Pueblo.

28. A. Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel*, Gallimard, París, 1947.

29. E. Krauze, “El Pueblo soy Yo”, en *Letras Libres*, núm. 164, 2012, disponible en: <http://www.letraslibres.com/revista/dossier/el-pueblo-soy-yo?page=full>.

ROUSSEAU Y EL ADVENIMIENTO DE LAS DEMOCRACIAS MODERNAS

“Tomando el término en sentido estricto –se lee en *El contrato social*–, no ha existido ni existirá jamás verdadera democracia. Es contra el orden natural que el mayor número gobierne y los menos sean gobernados. No podemos imaginar que el pueblo permanezca incesantemente reunido para ocuparse de los negocios públicos”.³⁰ A pesar de que muchos filósofos políticos contemporáneos piensen, con base en citas como la precedente, que el modelo político de Rousseau no era democrático,³¹ compartimos la lectura de los autores marxistas que creen lo contrario. Córdova explica que:

En Rousseau, para que el interés general quede debidamente sancionado y consolidado, es necesaria la participación efectiva de todos los hombres en cuanto ciudadanos en la vida del soberano, del pueblo, de la *volonté générale*. Es verdad que esta sociedad, que constituye la esencia misma de la democracia moderna, queda al nivel de una simple presuposición, como mera sugerencia no desarrollada y vencida por la concepción rousseauiana del *citoyen* abstracto; pero constituye además el antecedente teórico imprescindible de una democracia efectiva, que es precisamente la que plantea el socialismo”.³²

30. J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, Gallimard, París, 1964, p. 226.

31. “La amenazante teoría política de la virtud ciudadana que está presente en *El contrato social* sólo refuerza esos miedos y sospechas [de que el pensamiento de Rousseau conduce al desencanto y la autofrustración]. Ésta pretende de la manera más ruidosa reconciliar la individualidad con las demandas de la cooperación social, pero su intento descansa en última instancia en una afirmación desesperada, la de que coincido conmigo mismo si coincido con otros”; B. Williams *op. cit.*, pp. 198-199.

32. A. Córdova, *Sociedad y estado en el mundo moderno*, México, Grijalbo, 1976, pp. 46-47.

La recepción histórica de la obra de Rousseau está asociada con la democracia. Su hostilidad contra la nobleza y su proclama del carácter inalienable de la soberanía popular anteceden en unos cuantos años al fin de la monarquía francesa y al surgimiento de nuestro discurso político ordinario acerca de la voluntad del pueblo como fuente de legitimidad. El polémico revolucionario Maximiliano Robespierre creía en el advenimiento definitivo de la “democracia” y, para él, Rousseau era el principal responsable de ese espectáculo inédito (“*spectacle nouveau de la démocratie affermie*”).³³

Es sabido que algunos pasajes de la obra de Rousseau parecen augurar efectivamente el derrumbe de la era que le tocó vivir. En el libro tercero de *Emilio* escribe:

Confíaís en el orden actual de la sociedad sin pensar que ese orden está sujeto a revoluciones inevitables, y que os es imposible prever ni prevenir la que puede afectar a vuestros hijos. El grande se vuelve pequeño, el rico pobre, el monarca súbdito: los golpes del destino ¿son tan raros que podáis contar con quedar exentos de ellos? Nos acercamos al estado de crisis y al siglo de las revoluciones.³⁴

En una nota al pie al párrafo anterior, la advertencia es aún más neta: “Tengo por imposible que las grandes monarquías duren mucho tiempo; todas han brillado, y todo Estado que brilla está en su declive. Para mis adentros tengo otras razones más particulares de esta máxima; pero no es oportuno decirlas, y cualquiera puede verlas sobradamente”.³⁵ La cita es verdaderamente sorprendente

33. M. Robespierre, *Rapport fait au nom du Comité de Salut Public Maximilien de Robespierre*, París, Chez F. Dufart, 1794, p. 14, disponible en: <http://books.google.com.mx/books?id=9GupBo5MmSkC&hl=es&source=gbs_navlinks_s>.

34. J.-J. Rousseau, *Emilio o de la educación*, M. Armiño (trad.), Madrid, Alianza, 2011, p. 304

35. *Ibid.*, p. 776.

debido a que, antes de 1789, prácticamente no existían intelectuales *republicanos* en Francia, es decir, pensadores que imaginaran el fin de la monarquía. Los había que ponían en duda la existencia de Dios, pero no la necesidad de un rey. Sin embargo, Rousseau era un extranjero proveniente de la pequeña república de Ginebra y tenía la experiencia y las lecturas personales suficientes para imaginar una forma de gobierno alternativa; ello le permitió atisbar el fin del *Ancien Régime*. Esos pasajes nos hacen alejarnos de quienes interpretan en Rousseau un pesimismo acerca de las posibilidades de cualquier tipo de democracia fuera de Ginebra y otras comunidades políticas pequeñas. Si bien, tal como lo dice en el *El contrato social*, Rousseau no pensaba en la viabilidad general de la democracia pura, es decir, de la democracia *directa* y *asambleística*, sí creía que las monarquías no eran destinos inevitables y defendía una democracia *lato sensu* identificada con la vigencia de la soberanía popular (antes que con las elecciones o la práctica de plebiscitos). Veamos.

En el segundo discurso (*Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*), publicado en 1755, también hay pasajes que parecen anunciar una revolución y describir sus causas.³⁶ En esta obra, nuestro autor niega explícitamente que pretenda que el hombre vuelva a vivir en los bosques con los osos y elogia la democracia al afirmar que es el tipo de gobierno en el que le gustaría vivir, la forma de gobierno más natural, donde la desigualdad material es menor y la gente está sometida a las leyes (no a otros hombres). Así, en el segundo discurso, Rousseau es implícitamente un defensor de la democracia, aunque esta obra sea anterior a *El contrato social*.

En resumen, si bien es posible que para Rousseau la democracia pura sea una quimera, en sentido *lato* sí cree que pueda operar.

36. J.-J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, M. Armiño (trad.), Madrid, Alianza, 2005, p. 313.

No sólo es la mejor forma de gobierno para los pequeños estados,³⁷ ésta es viable en otros dos casos. Una lectura sistemática de Rousseau como la que hicieron jacobinos, socialistas e indirectamente hegelianos nos permite concluir que la democracia es aplicable en dos circunstancias más: en primer lugar, en comunidades donde hipotéticamente el ser humano identificaría su voluntad individual con la voluntad general (como en algunas comunidades tradicionales, en ciertas democracias indígenas y en algunos modelos de democracia socialista). Aunque las sensibilidades liberales crean que esos casos no existen, miles de personas manifiestan su adhesión a ellos hoy en día, a pesar de que bien pudieran optar por el liberalismo occidental. En segundo lugar, la democracia sería aplicable en aquellas sociedades donde los ciudadanos bipolares alternan *libre* e incluso *caprichosamente* la vida privada y el compromiso cívico (según su conciencia).

KOJÈVE, EL "FIN DE LA HISTORIA" Y LA DEMOCRACIA BURGUESA

Para los revolucionarios franceses, Rousseau encarnaba la Revolución. En 1792, los bustos de Mirabeau y Rousseau fueron colocados detrás de la presidencia de la Asamblea Legislativa. Según Robespierre, Rousseau personificaba "la virtud y el genio de la libertad" y había sido "el único filósofo verdadero".³⁸ Se dice que Bonaparte, como primer cónsul, declaró al visitar la recámara donde el ginebrino había vivido al final de su vida: "Rousseau estaba loco, es él quien nos ha traído a donde estamos".³⁹ Hegel, conociendo la historia de la Revolución francesa y habiendo visto irrumpir a los soldados de Napoleón en su domicilio, sugiere una ruptura aún más radical que las que veían Robespierre y Bonaparte. Se trata,

37. J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, p. 225.

38. Citado por B. Badinter y R. Badinter, *Condorcet*, París, Fayard, 1988, p. 466.

39. Citado por B. Williams, *op. cit.*, p. 182.

según la lectura de Kojève y de otros, del “fin de la Historia”. El Estado burgués, el Estado roussoniano-robepierista-napoléonico sería, para Hegel, la conclusión de la historia.⁴⁰ Pero como Hegel nunca usó directamente la expresión “fin de la Historia”, es posible que estas interpretaciones exageren la visión idealizada que dicho filósofo tenía de los estados de su época (principalmente el francés y el prusiano) como culminación de la civilización.

Como hemos visto, Diderot y Hegel vieron que la consecuencia de una república de conciencias “auténticas” sería en buena medida el caos. Diderot vio que la Ilustración se lanzaba contra las formas tradicionales de pensamiento (los “prejuicios”), destruyendo el suelo que ella misma pisaba. Al conocer la historia de Robespierre y otros roussonianos, Hegel constató que Diderot había tenido razón. La voluntad general con la cual Rousseau había pretendido elevar la Ilustración hacia una perspectiva moral era para Hegel fuente de divisiones.⁴¹ Por ello, mientras que Rousseau plantea que la ley es la expresión de la voluntad general y exige la participación total del pueblo en la tarea legislativa, Hegel opta por legitimar el orden y afirma que la voluntad general se expresa en el Estado en general, no necesariamente en la asamblea legislativa.

Los dos grandes libros del *annus mirabilis*, 1762, *El contrato social* y *El Emilio*, nos permiten reconstruir una definición de democracia interesante. La democracia puede ser experiencia bipolar en la cual el ser humano es tanto un *bourgeois* retraído en su vida privada como un *citoyen* comprometido. La suma de estos dos personajes da lugar al Yo que se extraña de sí mismo y que observaran Diderot y Hegel. En efecto, Rousseau, el autor que asusta tanto a los demócratas liberales contemporáneos, recomendaba a su pupilo imaginario, Emilio,

40. B. Bourgeois, “La fin de l’histoire”, en *La Raison moderne et le Droit politique*, París, Vrin, 2000, p. 264

41. C. Taylor, *Hegel*, F. Castro (trad.), Barcelona, Anthropos/UIA/UAM, 2010, p. 442.

vivir durante la edad adulta aislado en el bosque. Rousseau veía a *Emilio* como un tratado de educación privada adaptado a la época moderna, mientras que *La república* de Platón lo sería de educación pública, más propia a antiguas comunidades políticas. Ambas formas de educación le parecen legítimas al filósofo ginebrino, como legítimas serían las dos formas de gobierno a que dan lugar (la democracia del burgués y el ciudadano total de Esparta, respectivamente). En el segundo caso, Rousseau acepta la viabilidad de la educación de tipo espartana propia de pequeños estados virtuosos (no necesariamente democráticos), en los cuales la persona es naturalmente un ciudadano. Pero, en cambio, en todo otro sistema de gobierno no virtuoso, los hombres libres se verían forzados a retraerse y a vivir para sí y para su familia, en lo oscuro del bosque incluso. Lo privado, en este caso, quedaría entonces tras los muros de la casa, en la intimidad.

Si Hobbes no había entendido que el “hombre lobo”, el habitante de los bosques, podía vivir en comunidad, Rousseau parece entenderlo. Es como si la metáfora del lobo que es lobo del hombre pudiese ser revertida: el licántropo no es sólo el que ha sido expulsado de la comunidad política, sino también quien se ha autoexiliado parcialmente de ella. Esta forma de vida sería la de individuos prácticamente asociales. Si el burgués individualista es asocial, la democracia burguesa tendría ese rasgo de autoexilio. Los burgueses-ciudadanos participan eventualmente de la vida cívica, pero jamás para fundirse en ella. De hecho, el licántropo (del que el burgués es una variedad) se exilia en la vida privada, pero jamás renuncia a la posibilidad de volver y reclamar sus derechos (mediante la participación política o por la fuerza).

Si para el filósofo italiano Giorgio Agamben,⁴² el licántropo es el desterrado de la comunidad, para Rousseau el autoexiliado en el

42. G. Agamben, *Homo Sacer*, en A. Gimeno Cuspinera (ed.), Valencia, Pre-textos, 1998, pp. 135-143.

bosque es una especie de ciudadano en hibernación. El burgués no es necesariamente pasivo frente al abuso del poder, como mostraron los revolucionarios ingleses, americanos y franceses, entre muchos otros. Pero si le dicen al burgués (un licántropo) que la resistencia cívica es en todo momento un deber moral, responderá que su vida privada es una esfera inalienable. Agamben también ha dedicado un libro al estudio del argumento del “fin de la Historia”.⁴³ En él asume la tesis pesimista del regreso del ser humano a la animalidad por la pérdida de la poesía, la religión y la filosofía. Pero esta dimensión animal recuperada no es la del licántropo. Nos hemos convertido, según Agamben, en pueblos sin esencia y sin identidad, obsesionados por preservar y proteger nuestra vida biológica mediante el confort propio del consumo; la gestión de nuestros genes mediante la biotecnología, y las migajas que la ideología humanitaria pretende repartir entre los más desafortunados: “el hombre ha alcanzado ya su t́elo hist́orico y no queda otra opci3n, para una humanidad devenida nuevamente animal, que la despolitizaci3n de las sociedades humanas a trav́es del despliegue incondicionado de la *oikonomía*, o bien la asunci3n de la misma vida biológica como tarea polític (o más bien impolític) suprema”.⁴⁴

Aunque la tesis del “fin de la Historia” en Agamben es sólo una elaboraci3n de las ideas con respecto a Alexandre Kojève, aquél falla en reconocer el carácter polític del hombre de los bosques. En cambio, las ideas del pensador de origen ruso sí se armonizan con la tesis del ciudadano licántropo (del cual el burgués es una versi3n moderna). Kojève plantea la idea de la reaparici3n de un hombre bestializado al final de la Historia. Historia con H mayúscula. Para él, el “fin” no significa aqú una catástrofe cósmica, ni biológica, pues el hombre como especie biológica no se extingue.

43. G. Agamben, *Homo Sacer*, op. cit., 1995.

44. G. Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal*, F. Costa y E. Castro (trad.), Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007, pp. 140-141.

Lo que desaparecerá, según Kojève, es “la acción del hombre” en un sentido fuerte del término “acción”, es decir, desaparecerán las guerras y las revoluciones sangrientas. Desaparecerá la filosofía en tanto pensamiento transformador, pues ya no habrá nada qué transformar. Pero se mantendrán, tal como existen entre los animales, el sexo y el juego.⁴⁵ El hombre se convertirá en un buen salvaje feliz (por eso la tesis es, en última instancia, de inspiración roussoniana). Marx había dicho que lo que llegaría a su término sería “el reino de la necesidad” para que surgiera el “reino de la libertad”, el momento en que los hombres ya no lucharán y trabajarán lo menos posible.

Originalmente, Kojève creía que el arte se mantendría en la etapa del “fin de la Historia”. Más adelante, reconsidera. “Los hombres construirán sus edificios y sus obras de arte como los pájaros sus nidos y las arañas sus telas. Se realizarán conciertos musicales como las ranas y los grillos, se jugará como juegan los animales jóvenes y se copulará como copulan los animales adultos”.⁴⁶ En la segunda edición de su *Introduction à la lecture de Hegel*, Kojève piensa que, viéndolo bien, esto no hará al hombre feliz, entre otras cosas porque desaparecerá la voz (*Logos*) en sentido humano. Este regreso a la animalidad en la era del “fin de la Historia” constituye sólo una variación de la tesis del ciudadano lobo.

Para Kojève, la animalidad tiene que ver con el *American way of life*, es decir, la sociedad de consumo y de espectáculo bajo el capitalismo. Esta forma de vida se estaría universalizando. Se trata, obviamente, de los valores de la sociedad burguesa. En sus viajes a los Estados Unidos y a la URSS, entre 1948 y 1958, Kojève adquiere la impresión de que los estadounidenses se parecen, contra lo que en la época hacía creer la Guerra Fría, a los chinos y soviéticos. Los rusos

45. A. Kojève, *op. cit.*, p. 434.

46. *Ibid.*, p. 436.

y los chinos eran, a sus ojos, como estadounidenses pobres. Afirma entonces que la forma de vida americana es propia de la posthistoria. El *American way of life* significaría el fin de la Historia porque es el retorno del hombre a una condición de aturdimiento animal. Aunque esta conclusión pudiera entenderse simplemente como la afirmación sarcástica del aristócrata de origen ruso de que tanto el capitalismo como el comunismo son bárbaros, no es así pues, en el fondo, Kojève simpatizaba con el comunismo.⁴⁷ Sea cual sea el grado de sarcasmo, Kojève postula realmente que la historia humana quedará estancada en cierta forma de vida.

Recapitulando, es necesario notar que el fin del *Ancien Régime* evoca en todos los autores mencionados, excepto en Agamben, utopías que oscilan entre la vuelta al “hombre natural” (con su animalidad reforzada) y un reino de la libertad (la sociedad comunista donde el hombre no trabaja o trabaja poco, la democracia burguesa donde la vida sólo tiene sentido para el consumo y el esnobismo). Tal parece que “el fin de la Historia” es, para Hegel, Marx y Kojève, necesariamente roussoniano, no así para Agamben.

Terminaremos este ensayo mostrando que el surgimiento de la subjetividad bipolar moderna no constituye el fin de los conflictos y revoluciones sociales. Es muy curioso que muchos de quienes rechazan las ideas de Kojève y la popularización de la tesis del “fin de la Historia” gracias a Fukuyama, compartan algunas de sus premisas fundamentales. Nada menos que el historiador inglés Eric

47. Más adelante, Kojève dice haber cambiado por segunda vez de opinión. Sería Japón el modelo de sociedad posthistórica. El esnobismo del teatro Noh, de la ceremonia del té y del arte de las flores responderían, según él, a valores totalmente formalizados o, lo que es lo mismo, completamente vacíos de contenido “humano” histórico. Máxime cuando dicho esnobismo no es un gesto de diferenciación de las clases altas, sino algo común a todos los japoneses; A. Kojève, *op. cit.*, p. 436.

Hobsbawm rechaza que la historia humana haya concluido pero, al mismo tiempo, postula las tesis del “fin del campesinado” y la de la crisis de conciencia de la clase obrera. Hobsbawm parte del hecho de que, desde el Neolítico, la mayoría de los seres humanos había vivido de la tierra y, al finalizar la segunda Guerra Mundial, los campesinos todavía constituían una mayoría absoluta de la población mundial; pero, ya en los años sesenta, la situación había cambiado drásticamente y, por ejemplo, en América Latina no había ningún país en el que los campesinos no fueran minoría. “El cambio social más drástico y de mayor alcance de la segunda mitad de este siglo [xx], y el que nos separa para siempre del mundo del pasado, es la muerte del campesinado”.⁴⁸ Por lo que se refiere a la crisis de conciencia de la clase trabajadora, Hobsbawm señala que nuevas formas de consumo cultural (la televisión) y de producción industrial (el toyotismo), que emplean técnicos más que obreros, acabaron con los partidos políticos laboristas (más allá de que algunos conservaran el nombre). La clase obrera sufre un trastorno de identidad que le provoca que se identifique de manera creciente con la ideología burguesa.⁴⁹ Se trata de una “crisis de conciencia”, porque no es necesariamente un ascenso social; quien vive en la periferia, a horas de su centro de trabajo, y destina la mayor parte de su salario a comer y pagar la renta, no tiene razones objetivas para dejar de hacer reivindicaciones de clase. Pero, y esto es lo que nos hace evocar a Hobsbawm, la noción de justicia en general ya no puede ser ajena a algunos valores de la ideología burguesa tales como el individualismo moral que autoriza a los obreros a divorciarse si así lo quieren (de su esposa pero también de su clase social mediante la lucha por ascender). Por lo tanto, la democracia burguesa, a diferencia de lo

48. E. Hobsbawm, *Historia del siglo xx*, 14a. edición, Barcelona, Crítica, 2010, p. 292.

49. *Ibid.*, pp. 304-312.

que sostienen Kojève y Fukuyama, no implica el fin de conflictos y revoluciones sociales. Es sólo que éstos están apagados por una crisis de conciencia y, si vuelven las luchas, ya no serán propiamente obreras, ni campesinas, sino aburguesadas.

Nuevamente, Hobsbawm nos confirma la pertinencia de la discusión acerca del burgués como sujeto bipolar, licántropo. Éste puede ser consumista e individualista, pero no necesariamente un ciudadano pasivo. En una noche de luna llena, hordas de burgueses pueden volver a quemar La Bastilla, Wall Street o el Palacio Nacional en la ciudad de México. Así, el problema de la “democracia burguesa” no consiste en que sea burguesa, sino en que no sea democracia; en la actualidad no es suficientemente igualitaria y, por ello, siempre podrá dar lugar a la resistencia. La justicia, en nuestro tiempo, ya no puede ser ajena a los valores de la triunfante ideología burguesa: es justo y ya no frívolo que un trabajador pueda regalarle a su esposa un perfume fino o invitarla a cenar a un restaurante de moda. El hombre casi solitario frente a la televisión o las redes sociales, retraído en la vida familiar que describe Hobsbawm, es el mismo viejo licántropo. No siempre aúlla, pero a veces, si lo hace, pueden formar manadas y organizar revoluciones.

LAS DEMOCRACIAS JACOBINA Y SOCIALISTA FRENTE AL FIN DE LA DIVISIÓN PÚBLICO-PRIVADO

El filósofo esloveno Slavoj Žižek es uno de los críticos actuales más conocidos de la democracia liberal y un defensor de la participación política del pueblo (aunque bajo la conducción de un partido centralizado). Žižek reivindica la herencia leninista con todo y su prolongación (que no ruptura, según él) estalinista. De acuerdo con este autor, Lenin habría tenido el valor de asumir la defensa de una vía correcta, lección a retomar hoy, dice, frente al pluralismo laxista de los multiculturalistas. El relativismo de los liberales multiculturalistas contemporáneos, esos que pretenden que en todas las posicio-

nes existe “algo de verdad”, sería nocivo para la justicia social. Según Žižek, Stalin y su artista oficial Bertolt Brecht sabían que quienes se niegan a participar en el cambio social son opositores y obstáculos al mismo tiempo. Eso es tanto como decir que la participación política al lado del pueblo es obligatoria y que debe reprimirse la disidencia. El burgués retraído en su vida privada es un traidor. “En nuestro mundo, *el hecho de no hacer nada no está vacío, tiene ya un significado*: significa decir ‘sí’ a las relaciones existentes de dominación”.⁵⁰ Ésta es la vieja posición jacobina y totalitaria que se inspiró de la tesis roussoniana de la posible identificación de la voluntad individual con la voluntad general. Se trata de uno de los cuernos del trilema de la democracia en Rousseau, una de las democracias posibles.

La democracia se entiende aquí como soberanía popular. Sin embargo, esta forma de “democracia” presenta problemas ampliamente denunciados. Mencionaremos uno de ellos poco evocado: la no discernibilidad actual entre valores privados y públicos. Žižek mismo considera que en el capitalismo tardío ha desaparecido la frontera entre vida pública y vida privada: los *reality shows* (o *reality soaps*, como los llama), internet y las redes sociales mezclan estos dos ámbitos porque, de manera voluntaria, las personas exhiben públicamente su intimidad (por ejemplo, suben a la red fotos y videos de sus familias y parejas; muestran sus disputas matrimoniales por televisión, etcétera).

En lugar de la vieja distinción entre vida pública y vida privada, el capitalismo tardío promovería, según el filósofo esloveno, la separación entre una vida real abocada a la satisfacción de intereses egoístas y, por el otro, un compromiso social virtual y a distancia (por ejemplo, aportaciones a acciones humanitarias que mantienen

50. S. Žižek, *Trece tentativas sobre Lenin*, M. Malo de Molina Bodelón y R. Sánchez Cedillo (trads.), Madrid, Akal, 2004, p. 38.

la miseria alejada del donante). “La ‘frialdad’ fundamental del sujeto del capitalismo tardío se ve suplantada/encubierta por el fantasma de una rica vida emocional privada que sirve de pantalla de fantasía protectora frente a la abrumadora experiencia de lo Real del sufrimiento de otros”.⁵¹ Para Žižek, el compromiso social no virtual sino real exigiría la demolición de las barreras de clase existentes: en vez de depositar una aportación económica para el lejano niño africano al que sólo se conoce en foto, habría que ir al encuentro real de éste y lograr la igualdad material.

Žižek rechaza la defensa que hace Jürgen Habermas del modelo liberal decimonónico. Éste escribe como si las experiencias fascista y socialista durante el siglo xx no hubiesen sido consecuencia de las fallas de aquel modelo. Pero la propuesta “constructiva” de Žižek pasa nada menos que por la aceptación de la violencia redentora y del partido político centralizado, fuerte y organizado jerárquicamente. Menos radical es su exigencia de repolitización de la economía, de tal modo que la toma de decisiones deje de reservarse a una tecnocracia que en el fondo responde a los intereses del capital. En esta última propuesta, también se trata de lograr la participación social real (esta vez en la política económica) y acabar con el discurso hipócrita de los estados que dicen promover dicha participación pero que blindan las decisiones en nombre de la teoría económica.⁵²

En resumen, para Žižek, el burgués contemporáneo es egoísta porque aduce la defensa de su intimidad por encima de la voluntad general y, por si fuera poco, es hipócrita porque dicha intimidad ha dejado prácticamente de existir. Por extraño que les parezca a muchos liberales que confiaron en el discurso del “fin de la Historia”,

51. *Ibid.*, p. 52.

52. S. Žižek, *En defensa de la intolerancia*, J. Eraso Ceballos y A. Antón (trads.), Madrid, Sequitur, 2007.

esta propuesta de “democracia socialista” es popular entre miles de personas en el siglo XXI. En particular, Žižek ha tenido una actuación protagónica en movimientos contestatarios recientes contra la globalización y el capitalismo financiero (*Occupy Wall Street*, el triunfo de la izquierda radical en Grecia luego de la crisis de deuda del 2010, etcétera). Pero, nos preguntamos: ¿no sería más adecuado dar cuenta de estos movimientos como revueltas de licántropos, de clases medias que reclaman por la pérdida creciente de su bienestar individual? ¿No se trata, en el mejor de los casos, de un proletariado que aspira a cierta igualdad con la burguesía porque comparte muchos de sus valores?

Incluso si uno no suscribe el modelo de Žižek por el autoritarismo que lleva implícito, es importante rescatar algunos elementos (compartidos en toda la tradición socialista). Por ejemplo, la necesidad de derribar las barreras sociales que separan a la verdadera burguesía de un proletariado que en muchos casos sufre una crisis de conciencia y se encuentra aturdido por las migajas del capitalismo (la televisión, el teléfono celular y otros pocos “lujos”). Derribar dichas barreras supone la redistribución de la riqueza y la igualdad de oportunidades.

REFLEXIONES FINALES

La afirmación de que la suma del *bourgeois* y del *citoyen* da lugar a un Yo que se extraña de sí mismo se confirma en *Las ensoñaciones del paseante solitario*, obra póstuma, donde Rousseau acabará reconociendo: “el conócete a ti mismo del templo de Delfos no era una máxima tan fácil de seguir como lo había creído en mis *Confesiones*”.⁵³ El filósofo ginebrino encarnó, tempranamente, la conciencia moderna: una mentalidad que cuestiona los valores tradicionales

53. J.-J. Rousseau, *Les Rêveries du Promeneur solitaire*, Gallimard, París, 2002, p. 93.

asociados a la fe religiosa y al despotismo, pero que no arriba a encontrar una síntesis adecuada entre el Yo privado (el de las libertades individuales) y el Yo público (el de la identidad compartida y la participación política). Diderot y Hegel reconocieron en esa asombrosa conciencia una escisión y un fracaso.

Las contradicciones de la subjetividad moderna se transmiten a la democracia. Ésta parece más adaptada a las pequeñas repúblicas, aun cuando éstas han dejado de existir debido a la explosión demográfica mundial (ni en la actual ciudad de Ginebra es viable organizar una asamblea unificada de todos los ciudadanos).

Inspirados en Kojève, podemos leer la obra de Rousseau para afirmar que sólo un modelo igualitarista y a la vez liberal puede llamarse democracia. Más que en un modelo de gobierno, estas dos dimensiones están incluidas en un modelo de persona: el burgués-ciudadano. No hay un riesgo totalitario en el sistema de Rousseau cuando éste es leído más allá de los escritos estrictamente políticos, porque para el pensador ginebrino la política no era un fin en sí mismo. Emilio no es un político, ni una celebridad que brille en el mundo (*le monde*) sino un ciudadano desconocido. Así interpretada, la obra de Rousseau constituye un contrapeso a la visión pesimista del poder soberano presente en la influyente obra de Agamben.⁵⁴ Frente a la tesis del “fin de la Historia” como la recoge el filósofo italiano, entendida como retorno a la animalidad y pérdida de la esencia e identidad del hombre,⁵⁵ la visión roussoniana del hombre como ciudadano y animal, como salvaje y burgués, individuo público y privado, es compleja, pero saludable.

La supuesta “desaparición actual de la división entre público y privado” constituye, según Žižek, un giro radical y muy reciente en el estatus de la subjetividad, el cual, parafraseando a Virginia Woolf,

54. G. Agamben, *Homo Sacer*, op. cit..

55. G. Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal*, op. cit., pp. 140-141.

implicaría incluso que “la naturaleza humana ha cambiado”.⁵⁶ Paradójicamente, Žižek es un crítico acerbo de una supuesta democracia burguesa que, como vimos, está basada en la personalidad bipolar del *bourgeois-citoyen*. Con la moderación de la distinción entre vida pública y privada también se abrirían posibilidades para la democracia. A diferencia de los ciudadanos reprimidos por Stalin en nombre de su apatía y falta de participación, vivimos ya la era de los ciudadanos que participan en el ágora *¡desde sus casas!* gracias a Twitter o que *¡desde la manifestación callejera!* vigilan con sus teléfonos celulares que sus hijos hagan la tarea.

No podemos olvidar que fue Rousseau, en sus *Confesiones*, el primero que trató de reconstruir su vida privada enteramente para hacerla pública. Rousseau describió su vida, desde su nacimiento hasta su madurez, sin callarse muchos detalles vergonzosos (si bien no todos, como sospechaba Diderot). Posteriormente, Rousseau hacía lecturas públicas ante los ojos atónitos de sus contemporáneos.⁵⁷ Así, más que una experiencia inédita, el fenómeno que describe Žižek del fin de la división público-privado es nada menos que la generalización de lo que Rousseau buscó frente al fracaso de la recepción de sus escritos igualitaristas (el *Segundo Discurso*), defensores de un modelo deliberativo y participativo (*El contrato social*) y libertarios individualistas (*Emilio*). La vigencia de Rousseau como filósofo es entonces enorme. El ser humano no es sólo el buen salvaje asocial, ni sólo el ciudadano total. Entre el individualismo liberal y el jacobinismo totalitario está el modelo político de Rousseau. En los extremos del capitalismo salvaje y del socialismo autoritario,

56. S. Žižek, *Repetir Lenin*, op. cit., p. 54.

57. Antes que él, poetas de la antigüedad, como Ovidio, habían cultivado géneros literarios que suponían la exhibición de secretos de alcoba, precisamente en la época en la que la vida privada se emancipaba de la pública (en Grecia antigua la comunidad política absorbía la vida privada).

la democracia queda asfixiada, pero existen varias combinaciones en el intervalo que la hacen posible. Las fronteras entre vida privada y pública nunca han estado fijas, son históricas y de éstas dependen los tipos de democracia posibles: la democracia de las grandes asambleas en las pequeñas repúblicas, la socialdemocracia de sociedades capitalistas igualitarias en la posguerra del siglo xx, la democracia posmoderna donde la participación popular se facilita gracias a las nuevas tecnologías de la información. ¿Etcétera?

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, en Antonio Gimeno Cuspinera (ed.), Valencia, Pre-Textos, 1998.
- , *Lo abierto. El hombre y el animal*, Flavia Costa y Edgardo Castro (trads.), Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007.
- Badinter, Élisabeth y Robert Badinter, *Condorcet*, París, Fayard, 1988.
- Bourgeois, Bernard, “La fin de l’histoire” en *La Raison moderne et le Droit politique*, París, Vrin, 2000.
- Córdova, Arnaldo, *Sociedad y Estado en el mundo moderno*, México, Grijalbo, 1976.
- Darnton, Robert, “La vida social de Rousseau. La antropología y la pérdida de la inocencia”, en *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, núm. 498, 2012, pp. 11-15.
- Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 1995.
- Diderot, Denis, *Le neveu de rameau*, París, Pocket, 1999 [1761].
- Filoni, Marco, *Le philosophe du Dimanche. La vie et la pensée d’Alexandre Kojève*, París, Gallimard, 2010.
- Frost, Elsa Cecilia, *La educación y la Ilustración en Europa*, México, Secretaría de Educación Pública, 1886.
- Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man*, Nueva York, Free Press, 1992.
- Hobsbawm, Eric, *Historia del siglo xx*, 14a. edición, Barcelona, Crítica, 2010.
- Hume, David, “Letter to the Reverend Hugh Blair”, en Arendt Oksenberg Rorty, *The many faces of philosophy: Reflections from Plato to Arendt*, Oxford, Oxford University Press, 2003 [1766], pp. 190-193.
- Hunt, Lynn, *La invención de los derechos humanos*, Barcelona, Tusquets, 2009.
- Kojève, Alexandre, *Introduction à la Lecture de Hegel*, París, Gallimard, 1947.
- Krauze, Enrique, “El Pueblo soy Yo”, en *Letras Libres*, núm. 164, 2012, disponible en: <<http://www.letraslibres.com/revista/dossier/el-pueblo-soy-yo?page=full>>.
- Madureira, Miriam M. S. de, “El hombre moderno”, en *La Jornada Semanal*, núm. 914, 9 de septiembre de 2012, p. 8.

- , “La persistencia del sujeto intersubjetivo: notas a partir de una interpretación de Hegel”, en Bernardo Bolaños y Miriam Madureira, *Autoconocimiento y reflexividad. Perspectivas contemporáneas*, México, UAM-Cuajimalpa/Juan Pablos, México, 2011, pp. 111-138.
- Martin-Haag, Éliane, *Rousseau ou la conscience sociale des Lumières*, París, Honoré Champion, 2009.
- Mourier, Maurice, prefacio y comentarios a Denis Diderot, *Le neveu de Rameau*, París, Pocket, 1999.
- Nietzsche, Friedrich, *Aurora*, Eduardo Argote (trad.), Madrid, EDAF, 2005 [1881].
- Putterman, Ethan, *Rousseau, Law and the Sovereignty of the People*, Cambridge Massachussets, Cambridge University Press, 2010
- Robespierre, Maximilien, *Rapport fait au nom du Comité de Salut Public Maximilien de Robespierre*, París, Chez F. Dufart, 1794, disponible en: <http://books.google.com.mx/books?id=9GupBo5MmSk-C&hl=es&source=gbs_navlinks_s>.
- , “Dédicace aux mânes de Jean-Jacques Rousseau”, en *Mémoires authentiques de Maximilien Robespierre*, de *The Project Gutenberg EBook of Oeuvres par Maximilien Robespierre*, 1830, disponible en: <<http://www.gutenberg.org/files/30654/30654-8.txt>>.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Mauro Armiño (trad.), Madrid, Alianza, 2005 [1755].
- , *Du contrat social*, París, Gallimard, 1964 [1762].
- , *Emilio o de la educación*, Mauro Armiño (trad.), Madrid, Alianza, 2011 [1762b].
- , *Les Confessions*, libros I a VI, París, Flammarion, 2002 [1782].
- , *Les Confessions*, libros VII a XII, París, Flammarion, 2002 [1782].
- , *Les Rêveries du Promeneur solitaire*, París, Gallimard, 2002 [1782].
- , *Oeuvres Complètes of Rousseau*, 4 vols., París, Gallimard, 1969.
- Roy, Jean, “Jean-Jacques Rousseau et la Révolution”, en *Pensée Libre*, núm. 3, 1991, pp. 21-30.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Rousseau en México*, México, Itaca 2011.

- Schmidt, James, "The Fool's Truth: Diderot, Goethe, and Hegel", en *Journal of the History of Ideas*, vol. 57, núm. 4, 1996, pp. 625-644.
- Starobinski, Jean, *Notre seul, notre unique jardin*, Carouge, Zoé, 2011.
- Taylor, Charles, *Hegel*, Francisco Castro (trad.), Barcelona, Anthropos/UIA/UAM, 2010.
- Trousson, Raymond, *Rousseau*, París, Gallimard, 2011.
- Williams, Bernard, *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton, Princeton University Press, 2002.
- Žižek, Slavoj, *En defensa de la intolerancia*, Javier Eraso Ceballos y Antonio Antón (trads.), Madrid, Sequitur, 2007.
- , *Repetir Lenin. Trece tentativas sobre Lenin*, Marta Malo de Molina Bodelón y Raúl Sánchez Cedillo (trads.), Madrid, Akal, 2004.

RESONANCIAS ROUSSONIANAS: EN TORNO A LA LIBERTAD Y LA SOBERANÍA. CONSIDERACIONES CRÍTICAS PLASMADAS POR HANNAH ARENDT

DORA ELVIRA GARCÍA

Las claves del contrato social [...] se reducen a una sola, a saber: la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad entera, porque, primeramente, dándose por completo cada uno de los asociados, la condición es igual para todos; siendo igual, ninguno tiene interés en hacerla onerosa para los demás.

J.-J. ROUSSEAU, *CONTRATO SOCIAL*

La misma definición del vocablo (*le peuple*) nació de la compasión y el término llegó a ser sinónimo de desgracia e infelicidad. [...] Acompañada de la voluntad de elevar la compasión al rango de pasión política suprema y al de virtud política superior.

Sustituir la república por el pueblo significaba que la unidad perdurable del futuro cuerpo político iba a ser garantizada no por las instituciones seculares que dicho pueblo tuviera en común sino por la misma voluntad del pueblo.

HANNAH ARENDT, *SOBRE LA REVOLUCIÓN*

CONSIDERACIONES INICIALES

Las diversas interpretaciones que pueden hacerse en torno a las obras de Rousseau nos hacen pensar hoy en él —a 300 años de su nacimiento— como un clásico, debido a que continúa diciéndonos mucho sobre múltiples temas que tienen que ver con la política en nuestros días. Las resonancias roussonianas han motivado diversas lecturas y diferentes respuestas a lo largo de estos tres siglos de he-

rencia de sus ideas, de ahí que gran cantidad de filósofos en el transcurrir de todo este tiempo hayan dialogado con el ginebrino desde el acuerdo, pero también desde profundas y serias discordancias.

De entre las divergencias teóricas que históricamente ha tenido Rousseau, en este espacio pretendemos ocuparnos de las disonancias e incompatibilidades que suscitó su obra en una filósofa alemana y judía del siglo pasado: Hannah Arendt.

Las construcciones teóricas de Rousseau y Arendt emanan a partir de momentos históricos diferentes con construcciones sociopolíticas diversas, en contextos disímiles y en el marco de debates históricos distantes y heterogéneos. Sin embargo, aunque son diversos sus marcos culturales y sus tiempos, ambos revelan grandes verdades que hoy continúan resonando frente a los problemas como la soberanía y la libertad, por lo que nos brindan recursos que nos ayudan a pensar mejor la política en nuestros días y ante situaciones diferentes, pero con algunos elementos comunes. El filósofo ginebrino —por un lado— vive en momentos convulsos, y desde sus sencillas vivencias lleva a cabo una crítica a la sociedad. A partir de su sobriedad de espíritu y con una sencillez propia de él, busca innovar una teoría sobre el origen y la situación de los seres humanos en la sociedad y la educación, procurando respuestas en el campo de la política que aludan a la soberanía y la libertad. Estas situaciones tan acechadas en sus momentos hacen eco en la actualidad, por lo que sus críticas nos hacen apreciar la lucidez de sus reflexiones.

Por su parte, Arendt se ubica también en un momento histórico muy agitado, y a una distancia del ginebrino de tres siglos. Se sitúa en una cultura política obtusa que la obligó a emigrar y a plantear críticas duras en relación con las perversiones de la política y sus temas obligados en torno a la preocupante soberanía y a la exigida libertad. Sus referentes y sus estructuras tuvieron que reconfigurarse debido a las circunstancias que se le imponían y que la inclinaban a pensar con mucha atención y pulcritud conceptos políticos como los que aca-

bamos de mencionar. Su riqueza analítica imputa responsabilidades a gobiernos y sociedades con un mínimo tinte de absolutismo, de dictadura o de modelos que traicionan lo que es la política en su más limpia acepción. Por ello es que ella igualmente nos brinda recursos para pensar nuestra realidad actual ante los abusos de los gobiernos.

La pertinencia de ensamblar críticamente a Rousseau con Arendt en un marco contemporáneo brinda referentes reflexivos muy importantes en nuestra consideración sobre la política actual. Una articulación así nos muestra que las reflexiones sociopolíticas caviladas por ellos mucho aportan a las reflexiones sobre nuestros escenarios en los tiempos que corren. Una teoría que postula la voluntad general de manufactura roussoniana nos dice mucho y nos impulsa a considerar concepciones del bien común comunitario en la actualidad, donde es casi ausente. Sin embargo, a la vez se nos muestra la veta crítica arendtiana que apunta hacia los excesos puestos en un soberano, quien puede apelar a situaciones de excepción —conocidas por todos en nuestras sociedades— mostrando precisamente el peligro que Arendt le cuestiona a Rousseau. El imperativo de que nadie puede suspender la aplicación de la ley por ningún motivo es un tema que habría de reverberar en las instancias políticas de los actuales gobiernos. Los peligros y amenazas de la defensa absoluta de la soberanía lleva a excesos absolutistas o despóticos. Por ello es que retrotraer a estos autores a nuestros contextos y a nuestras reflexiones nos da luces para pensar con mayor claridad y poder defender los principios políticos desde la reflexión crítica.

Sabemos que Rousseau constituye para el pensamiento arendtiano uno de los referentes de reflexión, aun a pesar de que el filósofo ginebrino no forma parte de un interés central para Arendt. Ella reconoce la relevancia que tiene el republicanismo roussoniano, pero su distanciamiento proviene de que considera que Rousseau es leído en la Revolución francesa y por el intermedio de Robes-

pierre y Sieyès. El problema es que todos esos lectores sostienen la voluntad indivisible del pueblo a la que Arendt se opone, además de objetar la generalizada compasión en el espacio político y enfrentarse a algunas otras tesis sostenidas por Rousseau. Sobre estas críticas discordantes versará el presente texto.

EN TORNO A LAS CRÍTICAS ARENDTIANAS

El propio Rousseau [...] deseaba descubrir un principio unificador dentro de la misma nación.

HANNAH ARENDT, *SOBRE LA REVOLUCIÓN*.

Cuando Rousseau ubicó la importancia que debía tener la responsabilidad en la sociedad, hacía que su voz se escuchara pues señalaba a la sociedad como responsable del mal que se vivía en ella. De ahí la ruptura de Rousseau con los *philosophes*, que si bien consideraban que había cuestiones a superar, no convenían en que habían de transformarse desde la más hondo y en sus fundamentos. Se necesitaba inculcar una cultura cívica a los ciudadanos tanto por medio de una legislación que fuera sabia como por el uso político de la religión común. Asimismo, Rousseau insistía en la defensa de una homogeneidad social y una igualdad generalizadas. Algunos pensadores, como Arendt, vieron esta posición con enorme recelo, al interpretarla como una dictadura de la asamblea integrada por una legislatura ilustrada “capaz de educar y transformar el pueblo según los dictados de lo que en cada momento considere que es el interés general”,¹ que tenía resonancias de Tocqueville y que aludía a algo así como a un totalitarismo democrático. Lo que sucede con la libertad en esta situación es un

1. J. Álvarez-Cienfuegos, “Rousseau y la república”, en A. Velasco et al., *La vigencia del republicanismo*, México, FFYL/DGAPA/UNAM, 2006.

elemento no menor, de ahí que sea necesario incluirla dentro de las categorías a cuestionar desde el pensamiento republicano de Hannah Arendt. Éste será el punto de partida de las diferencias de Arendt con Rousseau, además de la señalada compasión que Arendt rechaza al ubicarla en el ámbito político. Para ella ésta es una cuestión de lo social que se introdujo equivocadamente en el espacio político y por ello, pervirtió —en la Revolución Francesa— sus logros. Veamos en un primer momento los elementos republicanos en ambos pensadores.

SOBRE EL REPUBLICANISMO ROUSSONIANO: COINCIDENCIAS Y DISCORDANCIAS CON ARENDT

La compasión es, desde un punto de vista político, irrelevante e intrascendente, debido a que anula la distancia.

HANNAH ARENDT, *SOBRE LA REVOLUCIÓN*

El republicanismo roussoniano repensado por Philip Pettit considera a la libertad en una acepción republicana de no dominación que es el goce de la capacidad de no ser vulnerables a la voluntad ajena; el goce de la no dependencia. La ausencia de vulnerabilidad sólo puede garantizarla a cada uno una ley que se internaliza por los otros de una manera legítima y deseable sin restricción, no como imposición forzosa, que debería ser resistida sistemáticamente.²

Pettit sostiene que “la solución de Rousseau es exigir que la ley satisfaga su versión de la restricción democrática que, en condiciones de plena participación, sea vista como dimanante de la voluntad general”.³ Por su parte, en el *Contrato social* Rousseau señala

2. P. Pettit, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 327.

3. *Ibid.*, 327.

que tal voluntad general busca siempre la utilidad pública, busca el interés común. Así, en el capítulo VI del libro I del *Contrato social* Rousseau apunta que:

Cada uno pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y cada miembro es considerado como parte indivisible del todo [...] Este acto de asociación convierte al instante, en vez de la persona particular de cada contratante, un cuerpo normal y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, la cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad.⁴

Ese cuerpo político llamado república, en su actividad ejerce su soberanía y no se identifica ni con la voluntad particular de cada ciudadano asociado, ni con la suma de todas las voluntades particulares, suma que nos dará la voluntad de todos. Con ello se queda a merced de lo que disponga la *voluntad general*. La libertad natural consiste en obedecerse a sí mismo y se convierte en libertad civil cuando está radicada en la obediencia a la voluntad general. Rousseau se plantea cómo encontrar una forma de asociación en la cual “cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes”.⁵ Y continúa apuntando: “cualquiera que rehúse a obedecer a la voluntad general será obligado por todo el cuerpo; lo cual no significa otra cosa *sino que se le obligará a ser libre*”.⁶ Esta afirmación de Rousseau resulta ser una paradoja por lo que señalaremos renglones más adelante.

El entramado categorial de Rousseau defiende cuestiones que para Arendt son inaceptables. Por ejemplo, elementos tales como:

4. J.-J. Rousseau, *Contrato social*, México, Porrúa, 2010, p. 12.

5. *Ibid.*, p. 11.

6. *Ibid.*, p. 14.

que los súbditos se someten a las leyes del estado y ellos no pueden exponer su opinión ni influir en la voluntad general, con la subsecuente problemática de la libertad; el contractualismo estructurante de la sociedad que establece una igualdad entre los ciudadanos que comparten iguales derechos y obligaciones, y la soberanía que no puede traspasar los límites de la voluntad general que pretende como finalidad el bien común. Con base en estos elementos, y en aras de un interés colectivo, es que se realiza el vínculo de la sociedad, y con estos elementos el Estado dirige esa sociedad.

El Yo común es –igual que como en Bodino⁷– un auténtico soberano, un poder absoluto y perpetuo sobre la república. Es una soberanía exenta de ley, y por ello el soberano es autocrático y poderoso. Ese poder absoluto que es la soberanía –para Rousseau– es inalienable al ser del Yo común, es indivisible porque la república es una, y especialmente, por ser infalible, no puede errar tal como lo afirma en el *Contrato social*. La *voluntad general* haga lo que haga –continúa Rousseau– es siempre recta, la ley es expresión de la *voluntad general*, y quien en realidad legisla es la mayoría; para formar la voluntad general hay que eliminar la voluntad de las minorías, con lo cual, la voluntad que obliga es la de las mayorías, y ésa es la consecuencia del contrato. La *voluntad general* no puede errar ni ser injusta,⁸ es recta y es la voz del pueblo, la voz de Dios. El problemático resultado: una tiranía de la mayoría. Y qué decir de la dictadura que acepta Rousseau cuando la patria esta en riesgo y peligro, cuestión que se puede relacionar con los modos de proceder de “los estados de excepción” debido a que sustituye al gobierno, y si es necesario al legislador soberano. Así, a la letra el ginebrino dice: “si el aparato de leyes constituye un obstáculo para dominarlo [al peligro] entonces se nombra a un

7. J. Bodino, *Los seis libros de la República*, Barcelona, Tecnos, 2006.

8. J.-J. Rousseau, *Contrato social*, *op. cit.*

jefe superior que haga callar las leyes y suspenda temporalmente la autoridad soberana”.⁹ Rousseau defiende que el cuerpo político no puede ser dañado injustamente por la voluntad general pues nadie se daña a sí mismo. Podrá sufrir un daño que puede venir de la voluntad particular, la intermedia o aun la del gobierno, pero nunca se podrá dañar su voluntad general. De este modo, “la ley no puede ser injusta, puesto que no hay nada injusto respecto a sí mismo” y de ahí que “es imposible que el cuerpo político quiera perjudicar a todos sus miembros o a alguno de ellos en particular [... Sin embargo] es contrario a la naturaleza del cuerpo político que el soberano se imponga una ley que no pueda infringir, de donde se ve que no hay ni puede haber ninguna especie de ley fundamental obligatoria para el cuerpo político, ni siquiera el contrato social”.¹⁰

De este modo, quien fue un defensor de la autonomía en el hombre natural termina sometiendo a ese hombre a un soberano absoluto, y cada hombre tiene la licencia de dañar al guiarse por su conciencia. Así, la voluntad general tiene licencia plena. Y ya que la voluntad obliga incondicionalmente a todos para que todos sean igualmente libres, el resultado es una mayoría que impone a todos, ya por la fuerza legal, ya por sus dogmas o por lo que fuere. La mayoría ejerce sobre todos una opresión cruel y es lo que es la llamada democracia absoluta o despotismo democrático. Rousseau ideó un cuerpo político en el que todos quedan libres de todos, pero esclavos del yo común y de la *voluntad general*; así es como pone las bases de una dictadura democrática, de un tipo de tiranía de la mayoría en la que se cede en presencia de la voluntad general.¹¹ La creación

9. *Ibid.*, p. 86.

10. *Ibid.*, p. 12.

11. J. Recuero, *La libertad en Rousseau y Kant. De la teoría a la práctica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, p. 52.

del cuerpo político por Rousseau parece un gran dios tutelar democrático vinculado por su voluntad y con una licencia abierta.¹²

Después de lo dicho y con base en algunos escritos de Rousseau, las consideraciones hechas son algunas de las razones por las que Hannah Arendt critica al filósofo de Ginebra.

El republicanismo que revitaliza y recupera Hannah Arendt tuvo que ver con el republicanismo originado en Roma con algunos precedentes griegos. Éste pasó a través de las ciudades-estado medievales, y de ellas a Maquiavelo, para de ahí transitar a Harrington, a Montesquieu, a Tocqueville y a Rousseau. Asimismo, este republicanismo recuperado por Arendt se retomó a partir de los actores políticos como fueron los Padres Fundadores, los revolucionarios franceses y por aquellos héroes que Arendt reconocía, como Clemenceau y Rosa Luxemburgo.¹³ Sin embargo, y después de abrevarse de todos ellos, el republicanismo arendtiano se distinguió de los modelos que ella heredó. Sus preocupaciones se centraron en la libre discusión y sus afinidades sobre el tema de la república con el republicanismo clásico, las cuales están ligadas con el supuesto de una república libre en el sentido en que no está sujeta o subordinada-

12. M. Cannovan, *A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge Massachussets, Cambridge University Press, 1992, p. 202.

13. J.-J. Rousseau, *El contrato social*, op. cit., libro IV, cap. VIII, pp. 90 y ss. La crítica a este modo de tiranía ha venido desde Aristóteles, pasando por Hume, Mill, Tocqueville, Jefferson, Hamilton por la vertiente liberal, pero también desde quienes compartieron la Revolución francesa con él, como Benjamin Constant; cfr. Aristóteles, *Política*, especialmente el libro IV, V, cap. XI y el libro VI, cap. IV; Hume, *Essays, Moral, Political and Literary*, núm. 4; Stuart Mill, *Sobre la libertad*, introducción y Cap. 1; *Gobiernos Representativos*, caps. IV y VII; Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*; Jefferson, carta a James Madison, 15 de marzo de 1789; Benjamin Constant, *De la libertad de los antiguos y de los modernos*. Cosa similar ocurre con los comentarios de Engels en torno a la tiranía democrática que se constató durante la Revolución; en F. Engels, *Introducción a la guerra civil en Francia*, en J. Recuero, op. cit., p. 53.

da a un amo. La república se conforma gracias a la presencia de los ciudadanos y su comunalidad en la *res publica*.

Podemos decir que tanto Rousseau como Arendt comparten deudas con la tradición republicana.¹⁴ Sin embargo se separan cuando al hablar de la posibilidad de cómo pueden vivir las personas en libertad Rousseau defiende la *voluntad general*. Para Arendt, esta voluntad general era la conversión de la multitud en un sola persona, con lo que se dificulta el hecho de que —como afirma en sus obras la filósofa judía— “son los hombres y no el hombre quienes habitan la tierra”.¹⁵ Además, para la filósofa el problema de la obligación política se reduce a la relación entre yo y mí mismo, de modo que se tergiversa la política que es entre-los-hombres, y que tiene que ver con los demás, con el deseo de “cambiar el mundo”.¹⁶

EN TORNO A LA SOBERANÍA

Renunciar a ser libres es renunciar a su condición de hombres, a los derechos de la humanidad y aun a sus deberes.

J.-J. ROUSSEAU, *EL CONTRATO SOCIAL*.

Es importante notar que la noción de soberanía como poder absoluto parece ajena a la tradición republicana, pues el gobierno es de las leyes y no de las personas. Para Arendt resulta contradictorio que en la república los ciudadanos disfruten de la felicidad del poder arbitrario de alguien que se pone sobre las cosas comunes y que deja de apelar a las virtudes ciudadanas. Ahí la relevancia de la libertad republicana de no dominación y el amor a la cosa pública sobre las propias almas de los ciudadanos, pues es en ese espacio donde se presenta la pluralidad. Ésta es fundamental, porque es en

14. M. Cannovan, *op. cit.*

15. H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 254.

16. H. Arendt, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Universidad, 1973, p. 84.

el espacio público donde se realiza tal pluralidad y en donde está la mayor gloria. La pluralidad defendida por Arendt se ubica en la base de toda política y encumbra todas las experiencias que implican la interacción “con y entre” los demás.

Rousseau presenta ambigüedades en este tema cuando señala que la ley del pacto social por su naturaleza exige el consentimiento unánime,¹⁷ y afirma “cuando la unanimidad desaparece, la voluntad general no sintetiza la voluntad de todos”. También pueden apreciarse estas confusiones cuando el ginebrino sostiene que “cuanto más unánimes son las opiniones, más dominante es la *voluntad general* en tanto que los prolongados debates, discusiones, tumultos son anuncio ascendente de los intereses particulares y por consiguiente, de la decadencia del Estado”.¹⁸ Por su parte, Arendt, con su apuesta republicana y desde su perspectiva, concibe al poder como concertación entre los ciudadanos, en el espacio que les corresponde. Por ello se opone a la idea de poder perteneciente a un gobernante, así como del poder omnipotente en manos de un soberano, como lo fue también para Montesquieu y para los Padres Fundadores. Todos ellos no quieren saber nada de la soberanía en su absolutización. Arendt reconoce el poder genuino en los seres humanos cuando actúan juntos; de ese modo, el poder soberano no tiene realidad alguna en la política, sino que surge de la acción común y la confianza mutua. De ahí que Arendt esté en contra de todas aquellas filosofías que expresen un concepto de soberanía “de arriba para abajo”, y también se opone a todas las filosofías con algún tufo de platonismo. Para la filósofa judía, la acción común es central y la ciudadanía descansa en los conceptos de pluralidad humana y en el espacio entre las personas.

Las implicaciones del análisis arendtiano son más obvias en relación con tradiciones tempranas; ella siempre se orientó al repu-

17. J.-J. Rousseau, *op. cit.*, p. 72.

18. *Ibid.*, p. 73.

dio de la idea de soberanía tal como la articuló Hobbes y después la democratizó Rousseau,¹⁹ y que fue transferida en la Revolución francesa, del rey a la nación. La influencia de Rousseau fue definitiva en este proceso de la Revolución debido a que puso las bases de una organización política en la que cada individuo es:

Teóricamente autónomo, en cuanto que se da su propia ley moral y se guía únicamente por su conciencia, pero en la práctica es heterónimo, ya que de hecho queda sometido a un poder total y formidable de todos sobre cada uno, poder que, organizado jurídicamente en forma de Estado, le impone coactivamente multitud de leyes que regulan lo que puede o no puede hacer.²⁰

Esto se debe a que la *voluntad general* del Estado anula en la práctica las voluntades particulares de los súbditos. La Revolución sentó las bases de un Estado en el cual el poder es democrático, pero no es limitado; es el poder de un soberano democrático absoluto, rechazado por Arendt. De tal manera, la relevancia que tiene un grupo de personas cuando se encuentran juntas por los lazos de las promesas mutuas y por su acción concertada evidencia que su poder es enorme. Arendt señala que la *voluntad general* al ser una e indivisible no permite la mediación de voluntades, a diferencia de lo que ocurre entre las opiniones, categoría que ella reivindica en aras del diálogo y la concertación que ocurre en plural. Afirma que aquella “cualidad más llamativa de esa voluntad popular como *volonté générale* era su unanimidad”,²¹ y al hablar de esta última en Rousseau, no se pensaba en una opinión sobre la que estuviese públicamente de acuerdo la mayoría, como defiende la filósofa judía.

19. M. Cannovan, *op. cit.*, p. 211.

20. J. Recuero, *op. cit.*, p. 13.

21. H. Arendt, *On Revolution*, Harmondsworth, Penguin, 1988, p. 77.

Además, el problema de la existencia de un soberano como un gobernante único es para Arendt también un problema para la libertad, no entendida como autodeterminación sino como algo que aparece en las interacciones de los seres plurales. *Libertad* en política tiene que ver con una cuestión de no sujeción, porque quienes están sujetos al mandato de un solo hombre, no son libres, sobre todo si se niega la posibilidad de participación en los asuntos públicos. Es preciso no confundir la libertad política de la que venimos hablando con de la libertad positiva, defendida por la tradición roussoniana, que sostiene que somos libres cuando nosotros nos gobernamos a nosotros mismos por nuestra *voluntad general*. Arendt piensa que el problema de Rousseau es cómo los ciudadanos pueden vivir juntos en libertad, y esto sucede cuando las personas “pueden obedecerse a sí mismas y permanecer tan libres como antes”.²²

Arendt se opone a esta postura roussoniana y la considera como antipolítica porque no toma en cuenta la pluralidad humana concebida por ella. En política, la mera idea del soberano está fuera de lugar, porque cancela la pluralidad²³ y la acción.²⁴

Por esa defensa de la pluralidad y su preocupación por la unanimidad es que Arendt rechaza tal voluntad general, a la cual ve con enorme preocupación por las desastrosas consecuencias de la época del terror con Robespierre y otros, situaciones que tuvieron lugar en Francia en defensa de las ideas roussonianas. De ahí que ella afirme que:

La profunda atracción que la teoría de Rousseau ejerció sobre los hombres de la Revolución Francesa se debió al hecho de que Rousseau ha-

22. J.-J. Rousseau, *op. cit.*, pp. 8-9.

23. H. Arendt, *Sobre la revolución*, *op. cit.*, pp. 76-77.

24. H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Prefacio: la brecha entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, pp. 163-164.

bía encontrado, según todas las apariencias, un medio ingeniosísimo para colocar a una multitud en el lugar de una persona individual; la voluntad general era ni más ni menos, el vínculo que liga a muchos con uno.²⁵

Las ambigüedades en estas cuestiones en Rousseau complican su comprensión porque el mismo Rousseau señala que “el carácter esencial de la voluntad general está en dar pluralidad, y cuando esta cesa, la pluralidad cesa”.²⁶ Sin embargo, esta pluralidad se somete a la unanimidad de esa voluntad general.

En el pensamiento arendtiano, el consentimiento plural es fundamental en su republicanismo, y se opone a ser gobernado en un sentido vertical, aun en la regulación de las personas por un gobernante. Arendt va a defender un acuerdo de carácter horizontal acrisolado en la república en la que todos participan. Por ello es que el modelo arendtiano critica la obediencia ciega, ya que deja a los individuos solos, y además considera que esa incapacidad de realización de la libertad política no absuelve a las personas de la responsabilidad política. En su ensayo *Sobre la libertad*, la filósofa alemana señala que hay una genealogía del concepto de libertad que es política y otra que es filosófica. Esta última se vincula con el concepto de *voluntad* mientras que el concepto político procede del estatuto del hombre libre en el espacio de la *polis*. La voluntad terminará por desviar el concepto político de libertad hasta reorientarlo hacia la soberanía. Según la genealogía política, la libertad es poder comenzar, por ello ser libres y actuar son lo mismo. Al liberar a la libertad de la voluntad, Arendt la libera de cualquier pretensión de soberanía. De esta manera la política está en la libertad de poder hacer, en la libertad expuesta y expresada en la acción.

25. H. Arendt, *On Revolution*, *op. cit.*, p. 78.

26. J.-J. Rousseau, *op. cit.*, p. 75.

La participación política en la *res publica* y la imaginación republicana del amor a esa cosa pública y a la patria se exponen en el *Emilio* de Rousseau, donde se distingue entre un hombre individual y un ciudadano de acuerdo con la vida común de la política. Rousseau narra la historia de la madre espartana que se encuentra con el mensajero que venía de la batalla en la que estaban vinculados sus hijos. Él le comunica que todos sus hijos estaban muertos, pero que Esparta había resultado victoriosa. Con esta noticia la madre fue al templo a dar gracias. Con ello, Rousseau afirma que esa actitud espartana expresa lo que es ser “un ciudadano”, y se manifiesta como un testimonio del amor a la patria sobre los afectos propios.

Sin embargo, para la pensadora alemana, los acuerdos entre varias personas no pueden reducirse a una sola voluntad, y por ello sostiene que, aunque la obra de Rousseau se intitule el *Contrato social*, el énfasis que se pone en la soberanía de la voluntad muestra que el ginebrino nunca pensó sobre lo que era un verdadero contrato.²⁷ Esta crítica de Arendt hacia el contrato social roussonianiano tiene como objetivo la crítica a Rousseau por su defensa de la voluntad general y el pueblo, y por su invocación a la política de la compasión. Para el pensamiento arendtiano “la compasión es, desde el punto de vista político, irrelevante e intrascendente, debido a que anula la distancia, el espacio mundano interhumano donde están localizados los asuntos políticos, la totalidad de la actividad humana”.²⁸ La filósofa agrega que:

No está nada claro que Rousseau descubriese la compasión del hecho de haber padecido con el prójimo y es mucho más probable que en éste, como en el caso de todos los demás aspectos de su personalidad, fuese

27. H. Arendt, *On Revolution*, op. cit.

28. H. Arendt, *Sobre la revolución*, op. cit., p. 87.

guiado por su rebelión contra la alta sociedad, especialmente contra su notoria indiferencia hacia los padecimientos de quienes la rodeaban.²⁹

Y añade críticamente: “Rousseau llegó a estar más preocupado por su propio corazón que por los padecimientos ajenos” y “quizá la piedad no es otra cosa que la perversión de la compasión, la alternativa es la solidaridad”.³⁰

Arendt fue crítica del contrato social en dos aspectos, el modelo fundado en el autointerés asociado con Hobbes, y los modelos orgánicos de comunidad fundados en la voluntad general que apelaban a la generalizada comunidad asociada con Rousseau. Arendt sostenía que apoyarse en el autointerés o en la voluntad no puede generar comunidades no violentas y estables. La compasión para Arendt conlleva violencia, como se vio en la época del terror con Robespierre, y surgió porque debió haberse usado el discurso y el habla en un marco intersubjetivo de carácter plural. La compasión para ella cancela la distancia entre la gente, es decir, revoca el mundo común.³¹

La solución que el contrato social de Rousseau provee es que eleva el *locus* de la soberanía y el gobierno al pueblo. Esto significa que el pueblo es tanto el sujeto y el objeto de su propia regulación, y el filósofo ubica aquello que da el sustento y la legitimidad de la soberanía del pueblo en la voluntad general. La comunidad política ubicada en el pueblo y su voluntad general se adquieren y preservan mediante una lucha perpetua, de manera individual y colectiva, contra la voluntad de todos, esto es, la suma de las voluntades particulares de los ciudadanos que no necesariamente sirven en el interés común. Rousseau supone que la voluntad general y

29. *Ibid.*, p. 89.

30. *Idem.*

31. *Ibid.*, p. 82.

el pueblo están fundados en la naturaleza humana que consiste en la pasión, en tanto sentimiento emocional, como capacidad de sufrimiento, y en la compasión, que es “la innata repugnancia de ver sufrir a una creatura”.³² La compasión significa tener la capacidad de “sufrir con” como afirma Arendt en *Sobre la República*. Es relevante decir que para Rousseau la compasión es un residuo de los sentimientos naturales, esto es, de las pasiones en el estado de naturaleza incorruptible por la sociedad. Para Rousseau, la pasión es la fundación de la compasión, del pueblo y subsecuentemente de la comunidad.³³ De este modo, la posibilidad de “disentimiento implica el consentimiento y es una característica del gobierno libre”.³⁴

Los ciudadanos muestran su inclusión en la sociedad mediante el sufragio, y cada uno de ellos puede tener el derecho moral de vetar cualquier cosa que amenace su conciencia por considerarla injusta. Pero, al hacer acuerdos, la ley se aplica a todos los miembros de la sociedad, “la unidad de obligación es individual mientras que la unidad del consentimiento es del grupo”.³⁵ Cuando estamos de acuerdo, no aparece la obligación, sino que se manifiesta la autonomía. Pero cuando se trata de obedecer leyes y políticas impuestas sin un proceso electoral –como sucede en la democracia directa– la autonomía se cancela. El desacuerdo y la división son signos de una sana sociedad, porque –como siempre insistió Arendt– la unanimidad no es deseable y es bastante cuestionable. El gobierno representativo establece distancia entre las personas y en lo que han consentido, y con ello se llevan a cabo diversas alternativas para lograr el consentimiento de ser gobernados por ciertas leyes. Arendt

32. J.-J. Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Barcelona, Folio, 2007, parte 1, pp. 39 y ss.

33. H. Arendt, *Sobre la revolución*, op. cit., p. 95.

34. G. Kateb, “Arendt y el juicio” en R. Bernstein et al., *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, 2001, p. 136.

35. *Ibid.*, p. 137.

señala que: “el consentimiento en la comprensión americana del término, se basa en la versión horizontal del contrato social, y no en las decisiones de la mayoría [...] El contenido moral de este asentimiento es como el contenido moral de todos los acuerdos y contratos; consiste en la obligación de cumplirlos. Esta obligación es inherente a todas las promesas.³⁶ Arendt habla de un consentimiento tácito por el que vivimos y sobrevivimos “y que sería difícil denominar voluntario”. Podría serlo cuando “el niño nace en una comunidad en la que el disentimiento es también una posibilidad legal y de *facto* para él cuando llega a ser hombre. [...] Quien sabe que puede disentir sabe que, de alguna forma, asiente cuando no disiente”.³⁷ Así, para Arendt el consentimiento está implicado en el derecho a disentir, se encuentra en el espíritu de la ley y constituye la quintaesencia del gobierno norteamericano. Éste revela el consentimiento tácito a cambio de la bienvenida tácita que la comunidad da a los recién llegados, por eso este consentimiento tácito no es ficción, sino que es inherente a la condición humana.³⁸ Ahora bien, Arendt señala que el asentimiento tácito general o *consensus universalis* —en palabras de Tocqueville— no implica necesariamente un consentimiento de las leyes que el pueblo, constituido en un

36. H. Arendt, *Sobre la revolución*, *op. cit.*, p. 99.

37. *Ibid.*, p. 95.

38. George Kateb sostiene que en este punto Arendt es ingenua ya que “de un trazo Arendt hace la forma de gobierno una cuestión de indiferencia. Ella elimina la forma de gobierno del conjunto de condiciones que tienen que alcanzarse si decimos que el consentimiento de los individuos crea y recrea una sociedad y el consentimiento de ese grupo se mantiene en movimiento. Ella hace un movimiento brillante en la pretensión de que es el disentimiento lo que hace explícita otra forma de consentimiento tácito”. Su crítica se orienta principalmente hacia el hecho de que Arendt no deja lugar para el proceso electoral al resolver la cuestión de la obligación, al hacer realidad el consentimiento tanto individual como grupal y el que no existan en ese proceso electoral acciones participativas, con lo cual no hay punto de partida, marco, ni coherencia ni objetivo; G. Kateb, *op. cit.*

gobierno representativo, ha contribuido a hacer. En este caso, tal *consensus universalis* —añade la filósofa alemana— es un consentimiento ficticio y con pocas posibilidades actuales de plausibilidad, precisamente porque el gobierno representativo está en crisis por la falta de participación de la ciudadanía y por la burocratización de los partidos.³⁹

Además de lo ya dicho, podemos añadir que hablar del concepto de pueblo unificado⁴⁰ en una sola voz le parece a Arendt una traición a la política —porque es hablar de la masa— que se presenta en esa arena en la que se ha de manifestar la pluralidad. De ahí que ella insista en que la unanimidad no es probable ni deseable.⁴¹ La posibilidad de los diversos puntos de vista se pierde.

Otro argumento que esgrime Arendt en relación con esta unanimidad que ella aprecia como masa, se sitúa en el concepto de pueblo que lleva a los jacobinos a creer más en el pueblo que en la república. Esto significa que hace prevalecer a la voluntad general sobre la constitución; a Rousseau sobre Montesquieu; a la autoridad absoluta, que es la voluntad general, sobre la deliberación pública (la voluntad de todos); a la Revolución francesa sobre la americana; a los jacobinos sobre los girondinos, y a la soberanía y la voluntad sobre la libertad. Todos estos elementos hacen predominar la voluntad y la autoridad absoluta sobre la libertad, negando una verdadera pluralidad común por unificarse en la voluntad general.⁴² Así, la voluntad es negación de la pluralidad porque para Rousseau la pluralidad está asociada con las voluntades particulares. A la bandera de los jacobinos que defendía la fraternidad, la igualdad y la libertad se añadía “o la muerte”; no se permitía la diferencia de opiniones ni entre

39. H. Arendt, *Sobre la revolución*, op. cit., pp. 95-96.

40. *Ibid.*, p. 233.

41. *Ibid.*, p. 234.

42. J.-J. Rousseau, *Contrato social*, op. cit., p. 75.

los propios ni con los enemigos. Esto se deriva de la afirmación de Rousseau que sostenía “cuánto más unánimes son las opiniones más dominante es la voluntad general [...] Sólo hay una ley que, por su naturaleza, exige el consentimiento unánime: la ley del pacto social, pues la asociación civil es el acto más voluntario de todos”.⁴³

Es posible sostener que Rousseau es un representante muy coherente de la teoría de la soberanía que hace derivar de la voluntad, de modo tal que pudo concebir el poder político a la imagen exacta de la voluntad del poder individual. Sin embargo, el señalamiento de Arendt sobre el deseo de los hombres por ser libres condicionado a un renuncia a la soberanía, debido a que esta última se relaciona con la dominación, se opone a la comprensión teórica de lo que es la política —como afirma Arendt en *¿Qué es la política?*—. Etienne Tassin⁴⁴ ha realizado un trabajo en el que explica que esta cuestión, entre otras dos, a saber: la instrumentalidad y la violencia, son propias de la política y para Arendt representan mayúsculos prejuicios.

La dominación se establece como algo equivocado que tergi-versa lo debido en la política y que tiene que ver con la defendida “creencia en la voluntad”.⁴⁵ Esta cuestión se apoya en que las acciones políticas proceden de una voluntad y se fundan en ella por ser el principio de legitimidad de la democracia moderna. Este prejuicio afecta no solo la política, sino que también tiene consecuencias en la doctrina de la soberanía, pues se inserta la identificación de la libertad con la voluntad. Esto ha causado la identificación de poder con opresión o con dominación, de modo tal que la soberanía es la forma realizada de la libertad. Para Arendt la identificación de la libertad con la soberanía es una consecuencia peligrosa, porque

43. *Ibid.*, pp. 72-75.

44. E. Tassin, “El pueblo no quiere”, en *Al Margen*, núms. 21 y 22, marzo y junio de 2007, pp. 21-22.

45. *Ibid.*, p. 106.

conduce a la negación misma de la libertad, con lo que nadie sería soberano. Esto lleva a sostener que los que mandan son los únicos que realizan la libertad. Con esto, la relación entre libertad y soberanía resulta ser entonces –para Arendt– antipolítica, porque no permite el nacimiento, ni lo nuevo, y se convierte en una ilusión de la política.

Según Tassin, en la democracia roussoniana el pueblo se considera como sujeto de una voluntad, de modo que el querer constituye al pueblo en sujeto y en sujeto soberano. Así, la afirmación de Tassin en torno a “el pueblo quiere” une tres nociones: *voluntad*, *pueblo* y *soberanía*.⁴⁶ Si se dice que el pueblo no quiere, se deshace la triada, de modo tal que el pueblo –en este caso– no sería sujeto de la política porque no sería soberano, ni tendría voluntad. Es lo que pretende hacer Arendt con el texto *Sobre la revolución*, donde supone un pueblo que no es sujeto porque es plural, pero tampoco es soberano porque es libre. Así el pueblo designa una pluralidad libre actuando y no un sujeto soberano queriendo, de modo tal que defiende una pluralidad y no un sujeto, una pluralidad libre y no soberana, una libertad actuante y no queriente.⁴⁷ Además, es preciso pensar en “el pueblo no bajo la apariencia de una dominación soberana sino como una libertad entendida en tanto poder de comenzar y no bajo la apariencia de una voluntad autónoma, sino como una interacción conflictiva de la pluralidad”.⁴⁸ Esto obliga –continúa Tassin– a llevar a cabo un análisis de la voluntad en su relación con la libertad y con la soberanía.

Así entonces, el contraste entre las posiciones de Arendt y de Rousseau puede resumirse diciendo que, de acuerdo con la primera, los ciudadanos se mantienen juntos no por una voluntad general,

46. *Ibid.*, p. 108.

47. *Idem.*

48. *Idem.*

sino por un mundo común. No tenemos que ser iguales o vivir igual para vivir juntos. Lo que une a los ciudadanos de una república es que ellos habitan en el mismo espacio público, comparten sus preocupaciones comunes, conocen las reglas y se comprometen en su continuidad. Para Arendt el solipsismo de la naturaleza humana se refleja en la ausencia de discurso cívico, el diálogo entre varios lo sustituye el monólogo de la introspección o un diálogo interior entre Yo y Yo mismo, y el diálogo roussoniano es un dialogo que apela a la compasión. En la compasión se unen los objetos y los sujetos, lo que quiere decir que cuando unos no sufren por ellos, sufren por los otros, de modo tal que la gente siempre es infeliz, *les malheureux*, las masas que sufren, *les miserables* se juntan todos ellos en un agregado, en un solo grupo. Es necesario señalar que Arendt hace una distinción muy seria y relevante entre lo que es la compasión —como sentimiento originario— y la mentalidad agrandada o pensamiento representativo valorando que este último no destruye la pluralidad.

Conjuntamente, para Arendt, en el Estado de Rousseau no hay posibilidad de intercambio de opiniones ni intercambio de voluntades, porque la voluntad es una e indivisible y no se da mediación entre voluntades.⁴⁴ La introspección toma el lugar del diálogo. Por su parte, la discusión en Rousseau sirve para producir grupos y genera desacuerdos, lo cual amenaza la estabilidad y la unanimidad del pueblo y desaparece la voluntad general. Sólo mediante el silencio y el autoexamen es que los individuos descubrirán sus pensamientos no contaminados por los de los otros, de modo que así es como se describe el bien común, como dictado por la voluntad general. Los ciudadanos expresan su igual opinión en la voluntad general,⁴⁵ de modo que no necesitan deliberación ni hay una mediación del dis-

44. H. Arendt, *Sobre la revolución*, op. cit., p. 77.

45. J.-J. Rousseau, *Contrato social*, op. cit., p. 72.

curso. La comunidad es una unidad homogénea de tal manera que la pluralidad se reprime y se sustituye por la unanimidad. Arendt no puede olvidar la pesadilla del totalitarismo y siempre trae a sus espaldas ese fardo tan pesado por absurdo; por ello considera que la soberanía es un principio antipolítico, un elemento ajeno a la acción política porque destruye la libertad y la natalidad, vista como el comienzo de las acciones políticas.

En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* Rousseau compara a los hombres civilizados con los salvajes. Los primeros viven fuera de sí y los hombres sociables viven en sí y salen para estar en contacto con los demás, para estar con los otros, buscando aquella pérdida señalada por el filósofo ginebrino en los famosos *Discurso sobre las ciencias y las artes* de 1750 y *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres* de 1755. La respuesta poco amable de Rousseau ante la pregunta de si la cultura en torno a la corrupción de la vida moral y social había conllevado el desarrollo de las ciencias y las artes redundaba en la pérdida de esa voluntad general y del grupo comunal. Rousseau enseña que el amor de sí es el amor para los demás, con la compasión por el dolor ajeno que debido a causas de orden material, social y psicológico se había perdido. Los ciudadanos se sobreponen con el amor propio –que es el amor egoísta y que propicia la desigualdad– a los regímenes de esclavitud y dominio en los que viven gracias a esa existencia general. En ellos se ceden las voluntades particulares para crear las leyes que gobiernan a los individuos en aras de generar ese grupo común. La voluntad individual se rinde a la voluntad general. Así, en Rousseau “el ser humano no sólo es el buen salvaje asocial, ni sólo el ciudadano total. Entre el individualismo liberal y el jacobinismo totalitario está Rousseau”.⁴⁶

46. B. Bolaños, “Rousseau o la soberanía de la autoconciencia”, en *La Jornada Semanal*, 9 de septiembre de 2012, p. 11.

Rousseau se opone a la división del poder, va contra la separación de poderes, y Arendt, por su parte, defiende la existencia de diversos centros de poder, cuya fuente es la comunidad. Rousseau luchaba contra un rey absoluto y sus inmunidades, estableciendo ese yo común, esa república o cuerpo político que resultó asimismo inmune porque fue soberano democrático absoluto. Por ello es que Arendt en su libro *Sobre la revolución* señala que:

La caída de la monarquía no alteró la relación entre gobernante y gobernados, entre gobierno y nación y ningún cambio de gobierno parecería susceptible de salvar el abismo que los separaba. Los gobiernos revolucionarios, sin diferenciarse en esto de sus predecesores, no fueron ni del pueblo ni por el pueblo, sino en el mejor de los casos, para el pueblo y, en el peor, no fueron más que una “usurpación del poder soberano”, llevada a cabo por quienes se llamaban a sí mismos sus representantes, los cuales se habían colocado en independencia absoluta respecto a la nación. Lo malo era que la principal diferencia entre la nación y sus representantes de todas las facciones tenía muy poco que ver con “el genio y la virtud”, como habían esperado Robespierre y otros, sino que dependía exclusivamente de la diferencia de condición social, lo cual se descubrió sólo después de que la revolución se había consumado. Era innegable que la liberación de la tiranía significó libertad sólo para unos pocos y apenas nada para la mayoría, que siguió abrumada por la miseria.⁴⁷

En suma, como puede verse, Arendt reconoce la relevancia que tienen algunos conceptos acuñados por Rousseau, pero rechaza algunos otros tales como *soberanía*, *libertad*, *compasión*, y quizá lo que más critica es la influencia que las ideas de Rousseau tuvieron en la Revo-

47. H. Arendt, *Crisis de la república*, Madrid, Taurus, 1998, p. 75.

lución francesa, como puede verse con toda claridad en el segundo capítulo intitulado la “Cuestión social”, de *Sobre la Revolución*. La ley fue el efecto de la voluntad general, la expresión de esa voluntad y los efectos que tuvo fueron evidentes cuando los jacobinos defendían la centralización de la creación del derecho frente a los girondinos y que desembocó en la centralización desde el Directorio hasta Napoleón Bonaparte. Se consagró el imperio de la ley pero entendiéndola como la “voluntad del cuerpo político”, la ley elaborada y puesta por él. Por ello se repetía tanto que los ciudadanos debían vivir sumisos a la ley y *obeir à l’instant*, como señalaba la Declaración de 1789 y más adelante en la Constitución de 1791. La anulación de las voluntades particulares resultaba inaceptable para Arendt, y esto no obsta para articularse con la idea de que todo tiene que servir para el bien público, de modo tal que, si es así, debe ser adoptado. Todo lo que se orienta al yo personal debe eliminarse o reprimirse, como lo estableció Robespierre en la Convención del 5 de febrero de 1794. Así, aquello que enseñó Rousseau sobre la libertad natural como autoobediencia, y sobre la libertad civil como obediencia a la voluntad general y a deshacerse de quien no crea en los dogmas señalados se puso en práctica por los revolucionarios al pie de la letra, es decir, que se obligó a todos a ser libres, y a quien era enemigo de esa libertad se le eliminó. Esto generó el terror organizado que defendía la soberanía eliminando quienes eran libres a todo aquel que fuera en contra de la voluntad general. Ese Yo común tenía licencia para matar a quien se opusiera al soberano, de modo que el cántico *Ça ira* que se cantaba en la época de la Revolución expresaba de manera popular el enorme poder que tenían los nuevos legisladores que exigía la plena docilidad a su ley, como puede verse:

¡Pues sí, todo irá!

Del legislador todo se realizará.

El que se eleva será humillado,

Pero el que se humilla será ensalzado,
Para ser dócil a la ley, todo francés se ejercitará.⁴⁸

Ese cántico evidencia lo que según Arendt representó Rousseau en el pensamiento de la época histórica que le siguió, tan marcada por sus ideas.

CONCLUSIONES

El miedo cargado por Arendt durante toda su vida le hizo ser profundamente suspicaz en torno a cualquier teoría con algún traza de totalitarismo, y por ello vio en Rousseau una faceta con esos tintes. Por ello también es que cuestiona tanto la voluntad general, que al presentarse con una soberanía absoluta genera la tan debatida y sospechosa unanimidad expresada en la voluntad indivisible del pueblo. Y para reforzar esta cuestión, muestra los efectos del pensamiento roussoniano retomado en la práctica en la Revolución francesa principalmente por los jacobinos, lo cual originó una época de terror que desembocó más adelante en la centralización del poder en las manos de Napoleón.

La otra cuestión debatida por Arendt tiene que ver con la defensa que Rousseau hace de la compasión y la piedad, y que se reveló asimismo en la Revolución francesa. Ella objeta la generalizada compasión en el espacio político porque considera que no pertenece a ese ámbito, en el campo de lo político se lleva a cabo el debate, la deliberación, las opiniones y la libertad.

Los temas que vinculan y convocan a estos dos autores a 200 años de distancia nos citan y nos reclaman también a nosotros hoy,

48. Este cántico *Ça Ira* fue emblemático y se consideró como un himno no oficial de los revolucionarios franceses. La estrofa está tomada de una máxima del Evangelio. Existió otra versión de los *sans-coulottes* que era más agresiva y hacía un llamamiento al linchamiento de la nobleza y el clero.

porque tienen fuertes resonancias en nuestros problemas sociopolíticos vinculados con la tan cuestionada soberanía y con las confusiones que causan los abusos de la presencia de los estados de excepción tan cercanos en nuestras realidades. No podemos negar la notoriedad de cuestiones como la soberanía y el bien común relacionados con la voluntad general, que han tenido fuertes impactos y desviaciones en las prácticas políticas contemporáneas en nuestros contextos, y que nuestros filósofos en cuestión reflexionaron con seriedad.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez-Cienfuegos, Juan, "Rousseau y la república", en Ambrosio Velasco *et al.*, *La vigencia del republicanismo*. México, FFYL/DGAPA/UNAM, 2006.
- Arendt, Hannah, *Crisis de la república*, Madrid, Taurus, 1998.
- , *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995.
- , *Eichmann en Jerusalem*, Buenos Aires, Lumen, 1999.
- , *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Encuentro, 2001.
- , *Entre el pasado y el futuro. Prefacio: la brecha entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996.
- , *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 2001.
- , *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998.
- , *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984.
- , *Lectures on Kant's political philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.
- , *On Revolution*, Harmondsworth, Penguin, 1988.
- , *Orígenes del totalitarismo. El totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1987.
- , *Qu'est-ce que la politique?*, París, Éditions du Seuil, 1995.
- , *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Universidad, 1973.
- , *The Jew as a Pariah, Jewish Identity & Politics in the Modern Age*, Ron Feldman (ed.), Nueva York, Grove Press.
- , "Thinking and Moral Considerations: A Lecture", en *Social Research*, núm. 38, otoño de 1971.
- Bodino, Jean, *Los seis libros de la República*, Barcelona, Tecnos, 2006.
- Bolaños, Bernardo, "Rousseau o la soberanía de la autoconciencia", en *La Jornada Semanal*, 9 de septiembre de 2012.
- Cannovan, Margaret, *A reinterpretation of her political thought*, Cambridge, Massachusetts, Cambridge University Press, 1992.
- Kateb, George, "Arendt y el juicio", en Richard Bernstein *et al.*, *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, 2001.
- Pettit, Philip, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós, 1999.

- Recuero, José, *La libertad en Rousseau y Kant. De la teoría a la práctica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Contrato social*, México, Porrúa, 2010.
- , *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Barcelona, Folio, 2007, parte 1.
- , *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Buenos Aires, Losada, 2006.
- Tassin, Étienne, “El pueblo no quiere”, en *Al Margen*, núms. 21 y 22, marzo y junio de 2007, pp. 106-107.

LISTA DE AUTORES

RODOLFO SUÁREZ

Licenciado en Psicología por la Facultad de Psicología de la UNAM. Maestro y Doctor en Filosofía de la Ciencia por el IIF y la FFYL de la misma universidad. Es miembro del SNI nivel 1. Entre 2010 y 2013 fue Jefe del Departamento de Humanidades UAM-Cuajimalpa. Es Director de la DCSH desde julio de 2013 en dicha institución. Es autor de los libros: *Feyerabend*, México, UAM, 2008; y *Explicación histórica y tiempo social*, Barcelona, Anthropos/UAM-Cuajimalpa, 2007.

GABRIELLA SILVESTRINI

Profesora Asociada en Historia del Pensamiento Político, Università del Piemonte Orientale. Algunas de sus publicaciones: *Diritto naturale e volontà generale*, Torino, Claudiana, 2010; “With Grotius against Grotius: Jephtha’s ‘Appeal to Heaven’”, in *John Locke’s Two Treatises of Government*”, en P. M. Dupuy y V. Chetail (eds.), *The Roots of International Law/Les fondements du droit international. Liber Amicorum Peter Haggenmacher*, Leiden/Boston, Martinus Nijhoff Publishers, 2014; “Philosophie de l’histoire et philosophie politique chez Rousseau”, en A. Dufour et al. (eds.), *Rousseau, le droit et l’histoire des institutions*, Genève/Aix-en-Provence, Presses Universitaires d’Aix-Marseille, 2013; “Universalistic but Not Discriminatory. Rousseau’s Principles of the Rights of War”, en M. García-Salmónes y P. Slotte (eds.), *Cosmopolitanisms in Enlightenment Europe and Beyond*, Bruxelles, Peter Lang, 2013; “J.-J. Rousseau, Lettres écrites de la montagne”, A. Dufour y G. Silvestrini (eds.), en *Œuvres complètes de J.-J. Rousseau*, París, Slatkine-Champion, 2012; “Vattel, Rousseau et la question de la justice de la guerre”, en V. Chetail y P. Haggenmacher (eds.), *Vattel’s International Law in a XXIst Century Perspective. Le droit international de Vattel vu du XXIe siècle*, Leiden-Boston, Martinus Nijhoff Publishers, 2011; “Rousseau, Pufendorf and the Eighteenth-Century Natural Law Tradition”, en *History of European Ideas*, núm. 36, 2010.

LUIS SALAZAR

Es Doctor en Filosofía por la FFYL de la UNAM. Profesor-Investigador del Departamento de Filosofía de la UAM- Iztapalapa y miembro del SIN. Publicaciones recientes: en coautoría, “La otra transición. Hacia una nueva cultura jurídica y política”, en *Isonomía*, núm. 37, 2012, pp. 149-166; *Para pensar la democracia*, Fontamara, México, 2010; en coautoría, *Más allá de la transición. Los cambios políticos en México*, México, UAM-Iztapalapa/Miguel Ángel Porrúa, 2010, y “La calidad de las democracias. ¿Presidencialismo o parlamentarismo?”, en *Andamios*, vol. 9, núm. 18, enero-abril de 2012, UACM, pp. 11-34.

ANTONELLA ATTILI

Doctora en Filosofía por la FFYL de la UNAM; es Profesora-Investigadora de la UAM- Iztapalapa y miembro del SNI. Entre sus publicaciones: “Voluntad popular y post-democracia”, *¿Democracia o posdemocracia? Problemas de la representación política*, en Luis Salazar Carrión (coord.), México, Fontamara, 2014; “Repensar el Estado para consolidar la democracia”, en Gabriel Pérez (coord.), *Temas selectos de la teoría política contemporánea*, México, UAM-Cuajimalpa, 2013; “El riesgo autocrático de la democracia aparente”, en *Iztapalapa*, núm. 73, UAM-Iztapalapa, 2013, pp- 207-231; en coautoría, *Más allá de la transición. Los cambios políticos en México: 1977-2008*, México, UAM-Iztapalapa/Miguel Ángel Porrúa, 2010; *Artificium. Categorías de la política moderna*, México, Coyoacán, 2009.

MIRIAM M. S. DE MADUREIRA

Profesora-Investigadora de tiempo completo del Departamento de Humanidades de la UAM-Cuajimalpa. Es Doctora en Filosofía por la J.W. Goethe Universität de Fráncfort del Meno, y es autora de los libros *Leben und Zeitkritik in Hegels frühen Schriften*, Fráncfort del Meno, Peter Lang, 2005, y *Kommunikative Gleichheit*, Bielefeld, (en prensa); editora, con Bernardo Bolaños Guerra, *Autoconocimiento y reflexividad. Perspectivas contemporáneas*, México, UAM/Juan Pablos, 2001, además de diversos artículos de investigación.

GABRIEL PÉREZ PÉREZ

Doctor en Filosofía Política por la Universidad Complutense de Madrid y Doctor en Ciencias Sociales con especialidad en Relaciones de Poder y Cultura Política por la UAM-Xochimilco. Profesor-Investigador Titular C de tiempo completo en la UAM-Cuajimalpa. Miembro del SIN. Autor del estudio introductorio a la edición en español del libro coordinado por Philippe C. Schmitter y Alexander H. Trechsel, *El futuro de la democracia en Europa*, México, UAM-Cuajimalpa/Council of Europe/Juan Pablos, 2012; coordinador del libro *Temas selectos de la teoría política contemporánea*, México, UAM-Cuajimalpa/Eón, 2013, y autor de diversos artículos nacionales e internacionales; ha colaborado en publicaciones junto con destacados politólogos y teóricos de la política como Leonardo Morlino, Philippe C. Schmitter, Gianfranco Pasquino y David Held. Sus líneas de investigación giran en torno a temas sobre teoría política, ciudadanía, calidad de la democracia y cultura política.

ENRIQUE G. GALLEGOS

Máster en Filosofía y Doctor en Procesos Políticos. Sus intereses se centran en la reorientación de algunos autores de las tradiciones críticas del pensamiento al triple engranaje filosofía/política/estética. Algunas de los capítulos de libros o artículos de investigación: “La salida hermenéutica a la disputa en las teorías de las modernidades de la posmodernidad a las modernidades entrelazadas”, en *Andamios*, núm. 22, 2013, pp. 215-236; *Arendt contra Sartre. Revolución... ¿diálogo o conflicto?*, Universidad Autónoma Aguascalientes, 2014; “Espacio público, temporalidad biopolítica e inmunidad”, en Gabriel Pérez (coord.), *Temas selectos de la teoría política contemporánea*, México, UAM-Cuajimalpa/Eón, 2013. Su último libro es *Poesía, razón e historia*, México, Arkhé/Secretaría de Cultura, 2010. También ha publicado poesía, aforismos y crítica literaria. Su último libro de poemas es *Épocas*, México, Amarillo Ediciones, 2014. Actualmente es profesor investigador en la UAM-Cuajimalpa y miembro del SIN. Correo electrónico: enriquegallegos@hotmail.com

ZENIA YÉBENES ESCARDÓ

Es Doctora en Filosofía por la UNAM y Doctora en Ciencias Antropológicas por la UAM. Actualmente es profesora investigadora de tiempo completo en el Departamento de Humanidades de la UAM-Cuajimalpa. Sus intereses de investigación radican en la antropología y la filosofía moderna y contemporánea de la religión; la relación ciencia y religión y la relación entre la religión y las disciplinas psi (psicología, psiquiatría y psicoanálisis). Pertenece al SNI.

ÁLVARO PELÁEZ CEDRÉS

Licenciado en Filosofía, Maestro y Doctor en Filosofía de la Ciencia por la UNAM. Profesor Titular C de tiempo completo en la UAM-Cuajimalpa. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI). Sus áreas de interés son la filosofía de la ciencia, teoría del conocimiento kantiana y neokantiana, y más recientemente la filosofía de la mente y la filosofía moral. Es responsable técnico del proyecto Conacyt: “Experiencia perceptual: representación, contenido y estados suboxásticos”.

JORGE GALINDO

Doctor en Sociología por la Universidad Ludwig Maximilian de Múnich y Profesor-investigador del Departamento de Ciencias Sociales de la UAM, unidad Cuajimalpa. También es miembro del SNI. Entre otras publicaciones es autor del libro: *Entre la necesidad y la contingencia. Autoobservación teórica de la sociología*, Barcelona, Anthropos/UAM-Cuajimalpa, 2008; así como de diversos artículos especializados en teoría sociológica, entre los que destacan: “Modernidad y modernización en México. Algunas reflexiones desde la sociología”, en Gustavo Leyva *et al.* (eds.), *Independencia y revolución: pasado, presente y futuro, México*, FCE/UAM, México, 2010, “Comunicación, cuerpo y tecnología: Una aproximación teórico-sociológica al problema del orden social”, en Ramón Alvarado *et al.*, (eds.), *¿Existe el orden? La norma, la ley y la transgresión*, Barcelona, Anthropos/UAM-Cuajimalpa, 2010, y “El

método funcional en la teoría de sistemas”, en Enrique de la Garza Toledo y Gustavo Leyva (eds.), *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*, México, FCE/UAM-Iztapalapa, 2012. Además es coautor del estudio introductorio a la obra de Niklas Luhmann: “La teoría sistémica de la sociedad de Niklas Luhmann: Alcances y límites”, en Luhmann, Niklas, *La sociedad de la sociedad*, México, Herder/Universidad Iberoamericana, 2007 y coeditor de la edición conmemorativa del centenario de Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, FCE/UAM-Cuajimalpa, 2012.

LUIS JIMÉNEZ

Maestro en Ciencias Sociales y Humanidades por la UAM, unidad Cuajimalpa, con mención en Filosofía Práctica, donde realizó una investigación sobre los presupuestos morales en la teoría de Thomas Hobbes. Actualmente estudia el Doctorado en Ciencias Sociales y Humanidades en la misma institución, desarrollando una investigación sobre la ética en Emmanuel Levinas y su crítica al sujeto moderno. Correo electrónico: jmluisalberto@gmail.com

MAXIMILIANO MARTÍNEZ

Profesor-Investigador del Departamento de Humanidades de la UAM-Cuajimalpa. Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Colombia. Miembro del SNI. Sus áreas de investigación son la filosofía de la biología, la filosofía de la ciencia y la filosofía moral. Es coordinador del cuerpo académico “Estudios sobre saberes” y co-coordinador de *PhiBio*, Seminario de Filosofía de la Biología de la UAM -Cuajimalpa.

BERNARDO BOLAÑOS

Profesor-Investigador del Departamento de Humanidades de la UAM-Cuajimalpa. Licenciado en Derecho por la UNAM. Maestro en Fi-

lososofía de la Ciencia por la UNAM y por la Universidad de París I. Doctor en Filosofía por la Universidad de París I. Realizó un Posdoctorado en Filosofía Política en la Universidad de París I. Es autor de los libros *El derecho a la educación*, México, ANUIES, 1996; *Argumentación científica y objetividad*, México, UNAM, 2002; *Breve introducción al pensamiento de Blas Pascal*, México, UAM, 2009, y *Esclavos, migrantes y narcos. Acontecimiento y biopolítica en América del Norte*, México, UAM/Juan Pablos, 2013. Es miembro del comité de redacción de la revista *Isonomía*, única revista mexicana de filosofía del derecho indexada por Conacyt. Imparte cursos de licenciatura y posgrado sobre filosofía política, social y del derecho.

DORA ELVIRA GARCÍA

Doctora en Filosofía por la FFYL de la UNAM. Actualmente es coordinadora de la Cátedra UNESCO: “Ética y cultura de paz para el alcance de los Derechos Humanos”. Directora Nacional de Investigación de la Escuela Nacional de Humanidades y Ciencias Sociales del Tecnológico de Monterrey. Autora de varios libros: *Variaciones en torno al liberalismo*, Sonora, Galileo/Universidad Autónoma de Sinaloa, 2000; *Hermenéutica analógica, cultura y política*, México, Dúcere, 2001; *El liberalismo hoy. Una reconstrucción crítica del pensamiento de John Rawls*, México, Plaza y Valdés, 2002; “Hermenéutica analógica, logros y perspectivas”, en *Analogía Filosófica*, núm. 14 extra, 2004; *Del poder político al amor al mundo*, México, Porrúa, 2005; *Hermenéutica analógica y sociedad*, México, Torres, 2005; Dora Elvira García y Juan Ramírez Marín, *Problemas actuales de derecho ambiental mexicano*, México, Porrúa, 2010; *Reflexiones ético-políticas del sentido común*, México, Plaza y Valdés/UNESCO, 2014. Es coordinadora de varios libros sobre temáticas de ética, ética-política, reflexiones sobre la paz, filosofía de la cultura y filosofía política. Miembro del SNI nivel 3.

Tras las huellas de Rousseau (Filosofía, política, estética, religión) se terminó de imprimir en noviembre de 2014 en los talleres de Ingramex, ubicados en Centeno 162, Granjas Esmeralda, Iztapalapa, 09810, México, D.F. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Ediciones Acapulco; la corrección de estilo, a cargo de Carlos Garduño y Vanessa López; la formación, a cargo de Luis Bermejillo Gamble. El tiraje fue de 1000 ejemplares.