



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

FILOSOFÍA POLÍTICA

**ERONOMÍA, UN ESTUDIO SOBRE EL CONCEPTO DE PUEBLO EN JEAN-
JACQUES ROUSSEAU**

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

LUIS ALBERTO MONTEAGUDO OCHOA

COMITÉ TUTOR

DRA. ELISABETTA DI CASTRO STRINGHER (DIRECTORA, FFyL-UNAM)

DRA. CARMEN TRUEBA ATIENZA (FFyL-UNAM)

DR. GERARDO DE LA FUENTE LORA (FFyL-UNAM)

MÉXICO, D. F., MAYO, 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

	Páginas
Introducción	5
Capítulo I. La Degeneración de la Naturaleza Humana	11
<i>La gran crítica a los valores de la modernidad y el poder de la “apariencia”: la degeneración a través de la manipulación de la técnica moderna, siendo el estado de naturaleza un hipotético estado alterno que denota las contradicciones, entre ellas el estado de “desmesura” (hybris) y la falsa idea de pueblo: el pseudopolités.</i>	
1.1. Sentido por la pregunta sobre la naturaleza	12
1.2. Sentido de la idea de estado de naturaleza en la teoría de J.J. Rousseau	16
1.3. La “dieta” de la era moderna: el imperio de <i>Hybris</i>	27
1.4. La corrupción en la ciencia y en el cosmos intelectual	33
1.5- Naturaleza de la técnica moderna	38
1.6- Los peligros de la idea del “individuo” en la modernidad: la definitiva pauperización del hombre en sociedad	48
Capítulo II. La <i>pseudopoliteia</i>	55

Definición ontológica del pseudopolités: el falso ciudadano que emergido en las sociedades técnicas de la modernidad, encarna la más violenta desmesura (hybris), que niega por completo los principios de una

república justa. Un gobierno constituido por pseudopolités es ilegítimo. La alternativa a la modernidad es la constitución de un pueblo de erónomos. Entidad soberana, súbdita y amante de las leyes que forma parte de una república.

2.1- El <i>pseudopolités</i>: la contradicción del proyecto civilizatorio ilustrado	56
2.2- Del <i>pseudopolités</i> y la ilegitimidad del estado	68
2.3- El sueño revolucionario del <i>pseudopolités</i> y su ilegitimidad	80
2.4- El Contrato social y la voluntad general: El poder efectivo del pueblo soberano	92
2.5- La “voluntad general” no es la “voluntad de todos”	103
2.6- Pueblo ciudadano: soberano y súbdito	121
2.7- Réplica a la relación soberano-súbdito	130

Capítulo III. Pueblo de ciudadanos: *Eronomía* 137 *Medios*
de constitución de una república y conformación del erónomos (el amante de las leyes): Proyecto político-pedagógico popular. Idea de virtud como entrega del ciudadano a la patria. Sentido del legislador y de la religión civil. Crítica a la aparente intolerancia de Rousseau frente a una realidad individualizada, aunque no por esto menospreciada la crítica a la propia modernidad atomizada

3.1- Idea de república	138
3.2- Los referentes republicanos del clasicismo rousseaniano: Esparta y Roma	145
3.3- Idea de “virtud”	150
3.4- La idea de “patria”	155

3.5- El pueblo redimido: <i>Eronomía</i> y realización republicana en la figura del legislador:	172
a) Caracterización del legislador	173
b) El discurso pedagógico-político de Rousseau: el legislador maestro	179
c) La influencia grecolatina en el deber del legislador	188
3.6- La reforma de las costumbres	193
3.7- Política y Religión en el proyecto <i>eronómico</i>: Someterse a la ley... con la gracia de Dios:	203
a) Conciliación individuo-sociedad: crítica y reencuentro religioso	211
b) Religión civil e intolerancia insuperada	219
Conclusiones	230
Bibliografía	239

Introducción

Del *pseudopolitês* al *erónomos*. De la entidad formada por una modernidad industrial que ha involucrado a sus habitantes en una lógica de consumo, enclaustrada en la “cosa privada”, bajo el imperio de la subjetividad (*pseudopolitês*); a una entidad reformada que trascendiendo la *egida* de la “apariencia”, se reencuentra a sí misma en la “cosa pública” (*erónomos*). Un serio proceso formativo transcurre en este amante de las leyes que es el ciudadano rousseauniano, determinando el sentido de nuestra búsqueda en la obra del que es quizás uno de los primeros grandes críticos de las nuevas relaciones económico-sociales que la modernidad, bajo el imperio de la lógica liberal, traía con las virtudes que tanto -y tantos- elogiaron, pero que aún no del todo comprendían las dimensiones de sus propias contradicciones. Entender la profundidad del mundo bajo el que los contemporáneos hemos nacido, y en mucho, dar fe sobre el origen de sus profundas crisis y sus graves desigualdades, es la intención de una investigación que explora a lo largo de la obra rousseauniana, respuestas, y posibles soluciones para enfrentar a nuestra desilusionada época. Explorar en el pensamiento de Rousseau ha implicado no limitarnos solamente a un puñado de textos considerados políticos, como los *Discursos sobre el origen de la desigualdad humana* o *El contrato social*, porque encontramos un gran proyecto común en casi toda su obra: la reivindicación del ser humano y su reencuentro con lo político, tan demeritado por la sociedad de la orgullosa técnica. Decimos que existe una sistematicidad en la obra de nuestro autor, porque hemos ubicado preocupaciones y discusiones permanentes a lo largo de su obra, en donde cada una de ellas ensambla una parte constituyente de un modelo cívico, único en la etapa en que Rousseau reflexionó su obra: la ilustración.

A lo largo de tres capítulos, pretendemos dejar en claro el proyecto político-pedagógico de Jean-Jacques Rousseau, reconociendo tres momentos claves en la estructura formal del proyecto. Dos momentos críticos: 1. La puesta en duda el desarrollo moderno a través de la hipótesis del estado de naturaleza. 2. La crítica muy dura al estado existente en un contexto carente de libertad y 3. Un momento propositivo en donde se establece la necesaria reforma de las costumbres, a través de la figura clave del legislador y de la

religión. Nuestra lectura dedica tres capítulos a analizar cada uno de los momentos que tienden hacia la realización del tan buscado “pueblo de ciudadanos”.

El primer capítulo denuncia las profundas contradicciones de la modernidad: la mayor de ellas es el envilecimiento del propio ser humano, que en el imaginario ilustrado, no podía sino disfrutar de la plenitud de la razón y del disfrute de los jugosos frutos que el árbol de la ciencia le brindaba enciclopédicamente. Son los triunfos científicos los que han constreñido a tal punto el desarrollo natural del ser humano, que en lugar de trazar el camino de su perfeccionamiento, lo ha encapsulado en un cosmos materialista que ha confeccionado su perfecto disfraz para esconder las miserias de un espíritu profundamente degradado. En la presente investigación pretendemos quitar el ropaje y los afeites a una criatura a la que hemos denominado *pseudopolités* (falso ciudadano). El *pseudopolités* es el concepto ideado para sintetizar a la informe criatura que Rousseau denuncia como hija de la corrupción de la vida social que, consideramos, más que referirse a toda la vida social del ser humano, es una hipótesis sobre la propia vida moderna en donde el ser humano se ha desarrollado al auspicio de la tecnificación de su existencia. El *pseudopolités* ha brotado y es producto del origen sobre la desigualdad humana, que tiene en la posesión o en la carencia de los bienes materiales su principio. El *pseudopolités* es producto no tanto de una naturaleza pútrida del ser humano, sino producto de la propia naturaleza perfecta a la que los alimentos de su dieta, ha lastimado profundamente: la desmesura (*hybris*) lo invade.

La saturación de los productos técnicos que ha llenado de frituras un estómago determinado, por naturaleza (naturaleza humana) para consumir, pero que degusta alimentos malsanos que lo han condenado a una mórbida gordura (estado de naturaleza). Incapaz de moverse con soltura, el *pseudopolités* se regodea entre los disfrutes de un consumo incontinente que potencializa un egocentrismo violento, impidiendo a nuestra criatura voltear hacia una humanidad cada vez más limitada en las paredes de su propio cuerpo pero, al mismo tiempo, más vulnerable al aislamiento que no puede sino traer consigo consecuencias extraordinarias, de las cuales la desigualdad figura entre las principales. La desigualdad de bienes materiales y la desigualdad política que hace del *pseudopolités* una presa fácil de tiranías políticas y económicas, que a cambio de la satisfacción permanente de su incontenible desmesura materialista, está dispuesto a sacrificar los bienes de una existencia responsable que hace del hombre un ciudadano pleno.

La ciudadanía trae consigo múltiples exigencias a la que una criatura egocéntrica y acomodaticia no está dispuesta a someterse. Este es el gran descubrimiento rousseauiano y que marca el sentido de nuestra investigación: ¿puede trascenderse semejante estado degenerativo? ¿Podemos liberarnos del *pseudopolités*, del que engañado con los bienes de

la técnica, se le ha dicho que es libre, cuando en realidad es una bestia acorralada en un estado de naturaleza, que no ha logrado ser trascendido aunque supuestamente ha logrado acceder a un contexto plenamente civil, debido a la posesión y disfrute de un gobierno y de un derecho, supuestamente emanado de su propia libertad? Es una gran tomada de pelo que Rousseau echa en cara a la orgullosa modernidad.

En el segundo capítulo, que trata precisamente de la ilegitimidad y la legitimidad del estado, dejamos en claro que Rousseau no es un peculiar defensor del retorno al estado salvaje como medio de trascender una existencia degenerada por la vida moderna. Rousseau no es un fiel defensor del alzamiento popular, por aquellas entidades que conscientes, se lanzan precipitadamente a derrocar regímenes históricamente existentes porque no proceden del permiso del pueblo. Rousseau no es tampoco el partidario violento de una democracia directa en donde las hordas de *pseudopolitói* redacten las leyes a su antojo, mal interpretando el principio de “voluntad general”, confundiénolo con el de la “voluntad de la mayoría” comprendido como eso: como la anteposición de los intereses egoístas de una muchedumbre pasional que pretende hacer de la cosa pública, el medio para la realización de sus intereses privados a costa de la integridad de los sujetos que no están de acuerdo, promoviendo una tiranía democrática que nulifica a la particularidades de forma total. Rousseau no es el principal antecedente de la idea de voluntad apriorística, que tendrá en Immanuel Kant a su formidable figura, porque la voluntad no resulta tampoco de un principio abstracto, creación del más puro juicio analítico, porque si concediera a la voluntad un fundamento exclusivamente abstracto, la voluntad, que presupone la libertad, no tendría por qué realizarse efectivamente en el mundo. Basta con ser producto de la metafísica idea de voluntad para que ésta sea justificada.

Ante semejantes cuestiones, producto, en su mayoría, de lo que consideramos malas lecturas de Jean-Jacques Rousseau, debidas, en buena medida, a lecturas parciales de una obra que se debe estudiar íntegramente, porque de lo contrario, la idea del proyecto político rousseauiano queda recortada, y donde se realiza una crítica violenta a la sociedad históricamente existente (*Discurso sobre el origen de la desigualdad humana*) no se observa la intención constructiva de un autor que pretende edificar una forma de gobierno cívica (*Contrato social*), de acuerdo con la voluntad general, que tiene en los ciudadanos su máxima expresión y posibilidad de concreción. Pero antes de adjudicar banas democracias, hay que decir, es preciso tener ciudadanos y luego vemos cómo estos se gobiernan sobre los principios de la voluntad general que tiene en la ley, y no en su capricho, su máxima expresión.

Es así que en nuestra propuesta de lectura hemos ideado otra figura, antagónica al degradado *pseudopolités*. El *erónomos*, como analizaremos en el tercer y último capítulo,

es la antítesis a la degradación, es la trascendencia de la furiosa *hybris*, es la abdicación del egocentrismo materialista y desespiritualizado que ha hecho al ser humano el esclavo de regímenes opresores ante los que declina debido a su depravación formativa. El *erónomos* es la cumbre de una *paideia* (formación) fundada en la entidad que “ama sus leyes”. Rousseau, crítico, y en cierto sentido, refutador de la vieja idea que consideraba al ser humano una criatura racional por naturaleza (nuestro autor afirma que naturalmente el ser humano no es racional, y que es “bueno” debido a su ignorancia), se inclina por una vuelta a los sentimientos que no dejan de repercutir en su planteamiento político. Términos como “amor” y “corazón” serán claves en su pensamiento. El que “ama” las leyes no es simplemente un “conocedor” de la legalidad, un “especialista”, el respeto no se funda simplemente en el saber, sino en los vínculos íntimos que lo hagan respetar los sublimes principios de la “ley”. El *erónomos* ama sus leyes. No las ama por sus beneficios egoístas, sino por el sólo hecho de que esta entidad comprende el valor al deber con su “patria”, caracterizada no como entidad natural que goza de superioridad de origen, sino como creación consciente humana, artificial, como el *erónomos* mismo, producto de la inteligencia misma. La patria son las leyes, y el respeto de estas, funda la virtud cívica plena. Para esto hay que estar predispuesto.

El *erónomos* es el fin de un proyecto que voltea a mirar las consecuencias del desarrollo técnico violento: el que como Cronos, traga a sus hijos inmisericordemente, subsumiéndolo en una lógica de consideración hacia los que se unen con acrítico entusiasmo, y denostando a los que no se forman en la fila del consumismo. El *erónomos* es un constructo social que vive por y para la vida cívica, que se compromete a las causas comunes que importan a la sociedad como conjunto de ciudadanos en el ejercicio pleno de sus derechos, eso que se denomina república y de la que Rousseau es, como Cicerón lo fuera en sus tiempos de ocaso republicano, en parte un anacrónico que revive mundos perdidos, pero también un agudo crítico de una época que se entregaba con placer supino a la demagogia masificadora ya sea a un carismático tirano, como señala el egregio latino; o a una forma de relación económico-social que enfrenta el autor suizo.

El legislador es el pedagogo de su pueblo, si no es que es su padre también. Continuando el antiguo ejemplo de la Hélade, Rousseau voltea y comprende a este gran “desespiritualizador”, un maestro en el arte persuasivo que influye en la voluntad ignorante de una masa abyecta con fines a su propia y deseada transmutación, que de vulgar *pseudopolitês* lo realice en un pleno ciudadano amante de las leyes: *erónomos*. Será en las costumbres o hábitos cívicos, aquellas que empujan o constriñen las acciones de los sujetos, en donde el germen de la civilidad será inculcado. Dos serán los ejes en este gran proyecto civil: convencer al pueblo de instituir un proyecto educativo tendiente a integrar a sus

miembros para inculcar los principios solidarios de deber público que le permita integrarse en una comunidad ética, en donde la ley y las costumbres gocen del mismo *status* en la subjetividad civil. Pero si la necesidad humana todavía da muestras de su rebeldía y el poder egocéntrico continúa ejerciendo su fatal atracción a tan degenerada voluntad, la religión, comprendida como instrumento, quizás, el más poderoso de todos –y por lo mismo, el más temido, y por ende, acusado–, para lograr llegar a la misma intimidad de un ser humano cuyas santificadas leyes, emanadas de los grecolatinos ejemplos de los cultos cívicos, puedan imponerse a una voluntad a la que cuesta mucho abdicar a su indolencia. La religión cívica, punto controvertido de la argumentación rousseauiana, tanto como muchos de sus principios que retan a un “cara a cara” a la secular sociedad moderna, habrán de ser discutidos, como varios de los postulados de la que es quizás la primera gran crítica hacia la modernidad y que además ofrece una versión alterna que tiene en las raíces de la tradición grecolatina a una de sus afluentes más intensas, contrastando con la pobre versión que hacen de Rousseau un renegado de la historia que funda la identidad de las sociedades. Veremos hasta qué punto, desde nuestra interpretación, se es posible o no sortear con las múltiples turbulencias de un autor tan controvertido, como pesimamente leído y prejuiciado en la modernidad.

Este trabajo, que marca la concretización de más de cuatro años de investigaciones sobre un Rousseau al que se pretende presentar como un maestro capaz de aportar posibles respuestas, a las múltiples cuestiones de una contemporaneidad en donde imperan las más violentas interpretaciones del liberalismo económico, así como de un conservadurismo obtuso y anacrónico, y ambas fuerzas a su vez, carentes de referentes en su propia historia. Una versión contemporánea, desde la visión de un contemporáneo nacido en un contexto de crisis y decadencia, que se ha convertido no sólo en la constante, sino en la ascendente de un Occidente involucrado en tantos problemas a los que parece no encontrar soluciones fuera de sus más técnicos y acrílicos dogmas. Leer a Rousseau hoy en día, en pleno contexto de crisis económica, y ante el descredito del sistema político liberal ensoberbecido por las reglas del mercado, en donde el ser humano es una insignificante tuerca de su mecanismo inmenso, conviene replantearnos una alternativa existencial, en donde la política de los ciudadanos recobre su sentido, no como proceso de movilización de masas egocéntricas, sino como herederos de una historia común que nos hace sensible a los eventos de lo público, moviendo al alma a participar en las posibles soluciones que requieren del beneficio de la república, que no son los mercaderes y sus agentes, sino los ciudadanos que aman sus leyes y entienden el sentido de su participación cívica.

La realización del presente trabajo hubiera sido imposible sin el gran profesionalismo del comité de investigadores que no dejó de exigir los más altos principios que la vida filosófica

exige a los que hemos dedicado consagrarnos a este camino. No puedo sino agradecer a la Dra. Elisabetta di Castro Stringher, directora del comité, que siempre aconsejó y corrigió los puntos en los que se suscitaba alguna cuestión, censurando y apoyando con tal acierto que puedo decir que mucho de lo aquí reflexionado, sin la Dra. Di Castro hubiera sido imposible. La Dra. Carmen Trueba Atienza, que me acompaña a lo largo de toda en mi formación superior desde que fuera asesora de mi tesis de licenciatura, después como lectora de investigación de maestría y miembro del comité doctoral, y cuya concienzuda y crítica lectura siempre alertó, corrigió, debatió y propuso, con filosófico profesionalismo, los errores que el camino de la formación, inevitablemente, se presentan. El Dr. Gerardo de la Fuente Lora, que tampoco dejo de aconsejar y debatir los puntos de una investigación a la que solamente se puede llegar a término siguiendo el consejo, y teniendo el sincero apoyo de quienes han consagrado su vida al estudio como el comité que tuve a bien elegir. A mi comité tutor siempre le quedaré con la deuda que un estudiante adquiere con sus maestros.

Sin el apoyo de mi madre, de mi hermana y de mi pareja, de mis amigos y colegas, de mis alumnos, de todos los maestros que he tenido, y, por supuesto de la *Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM-CU)*, en cuya *Facultad de Filosofía y Letras* realicé los estudios doctorales con un grandioso equipo de investigadores juiciosos y exigentes, sin cuyo apoyo y alcance jamás se habría realizado el presente trabajo; así mismo reconozco encarecidamente al *Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT)*, donde he tenido el gran honor y privilegio de ser su becario a lo largo de todos mis estudios de posgrado (maestría y doctorado), siendo un invaluable aliado del desarrollo científico al que el presente estudio se ofrenda con humildad y orgullo. A todos ellos dedico *Eronomía, un estudio sobre el concepto de pueblo en Jean-Jacques Rousseau*. Sea momento, pues, de adentrarnos en nuestra lectura del pensador protagonista de nuestra investigación doctoral: Jean-Jacques Rousseau.

Luis Alberto Monteagudo Ochoa

Ciudad Universitaria

Mayo de 2015

Capítulo I. La Degeneración de la Naturaleza Humana

La gran crítica a los valores de la modernidad y el poder de la “apariencia”: la degeneración a través de la manipulación de la técnica moderna, siendo el estado de naturaleza un hipotético estado alterno que denota las contradicciones, entre ellas el estado de “desmesura” (hybris) y la falsa idea de pueblo: el pseudopolités.

Introducción al capítulo.

En el presente capítulo pretendemos abordar primeramente el sentido del estado de naturaleza, distinguiéndolo del hombre natural, para comprender cómo es que el ser humano, predispuesto naturalmente hacia su perfectibilidad, ha enfrentado, sin embargo, a lo largo de su desarrollo histórico, una serie de experiencias que han contribuido a su “deformación”. Creemos que dicha degeneración experimentada en la historia no es producto de la naturaleza humana en sí misma, sino de la dieta malsana que ha consumido sin moderación alguna. Antes bien el imperio de la desmesura (*hybris*) cunde irresponsablemente en el estado de naturaleza, que es un estado accidental y transitorio de un contexto hipotético pre-civil, en donde aún se encuentra la criatura humana: violentamente dependiente y pauperizada por el poder de la técnica moderna que ha refinado a tal grado la dependencia hacia los objetos materiales, que ya el ser humano no se reconoce sin ellos.

Se abordará cómo el estado de naturaleza no es, asumimos, sino el *alter* de la sociedad moderna: su contrastación, método ideado por Rousseau para demostrar las contradicciones de la modernidad. El estado de naturaleza es un planteamiento hipotético muy poco comprendido –o menospreciado- por varios estudiosos. Es así la crítica a la técnica moderna, su violenta tendencia cosificadora del mundo, sus falsas expectativas de desarrollo y de formación de las masas.

1.1 Sentido por la pregunta sobre la naturaleza

Naturaleza es una palabra latina que procede del vocablo *natura*, derivada del participio del verbo *nasci* que significa “nacer”, que es a su vez una traducción del griego *physis*. Desde antiguo, naturaleza se refiere a dos cuestiones. Primeramente refiere al lugar físico donde acontecen los *phainomenon* (fenómenos o acontecimientos ajenos a cualquier voluntad). Es el estado donde los seres vivos “están” (del griego *Zoé* que se usa para nombrar el estado plenamente biológico o “animal” de todos los vivientes, la “vida orgánica”, que “en sí” en nada distinguiría, en lo particular, al hombre de otros animales). En segundo, “naturaleza” denomina al “ser propio de las cosas”, definición que podemos denominar “moral” (del término *Bíos*, que connota la realización ontológica del ser, un *thélos* o fin, siendo una característica exclusiva de los seres pensantes). El *bíos* es el principio moral de cualquier entidad, que en autores como Aristóteles se logra, cuando una entidad se concluye acorde al principio *theológico* que lo rige; fin objetivamente determinado en su propia naturaleza o *physis*. El hombre no posee así una “naturaleza” solamente animal, sino también otra de tipo moral que se despliega a lo largo del tiempo en donde decimos que saca al mundo lo que lleva “en sí”, pero sin las condiciones materiales adecuadas, tal finalidad no se logra. Esas condiciones materiales serán un punto fundamental en la argumentación rousseauiana, pues asumimos que nuestro autor pretende construir el contexto material, y moral por supuesto, a cuyo amparo una criatura carente de civilidad en su “origen” (estado de naturaleza) precisamente se constituya en una entidad política (estado civil), y con ello, obtenga el pleno título de pueblo.

La ilustración, directamente influenciada por las antiguas concepciones grecolatinas, pretende retomar la antigua idea de naturaleza, al comprenderla como “origen”, adecuándola a su proyecto de investigación sobre el “fundamento unívoco y absoluto” de todas las cosas. Según E. Cassirer, por “naturaleza” se comprenderá la indagación sobre el fundamento de las cosas, arribando a “verdades capaces de fundarse de manera puramente inmanente”¹. Esas verdades se refieren tanto al mundo físico-animal (*zoe*), como al moral (*bíos*). Respuesta que en mucho nos recuerda a la vieja Hélade y, posteriormente, la intención del racionalismo de pretender obtener fundamentos del conocimiento, a partir de su tan buscada metodología que permitiera la acceder a los “principios” de las cosas, es decir, la “indagación por la naturaleza”, como lo denominan, y con ella, la del propio “origen” o “fundamento” del ser humano². No en balde planteamientos como el

¹ E. Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, trad. Eugenio Imaz, FCE, México, 2000, p. 269.

² Recordemos que ya en fechas más contemporáneas difícilmente la referencia a una “naturaleza humana” se utiliza; se ha convertido en un tema poco tocado, y en cierto sentido tabú, pues al ingresar en la diversidad

newtoniano en la física, y el grociano en el derecho, pretenden determinar la “naturaleza” así de los cuerpos celestes, como de los comportamientos humanos fundamentados en criterios objetivos, sin mácula de voluntades tendenciosas que pretendan aprovecharse de un criterio parcial e inobjetivo³.

Preguntarse por los “principios” o el “origen” de las cosas, nos lleva también, inevitablemente, a la cuestión de la justicia y su “fundamento”, pues al determinar las “correctas” leyes que rigen al universo, podemos “determinar” cómo regirnos de “manera justa” a nosotros mismos, como la vieja noción de derecho natural pretendía, así nos lo define la *Enciclopedia*: “se considera más frecuentemente como derecho natural a ciertas reglas de justicia y de equidad que la razón natural he establecido entre los hombres o mejor dicho, que Dios ha grabado en nuestros corazones”⁴; ésta afirmación será llamada *iusnaturalismo*⁵.

Referir a la naturaleza de las cosas, es cuestionarse sobre el principio epistémico fundante sobre el cual se cimienta el conocimiento de algo. La ilustración lo comprende de esta manera y predominara su uso en diversas áreas del conocimiento en donde la política no va a ser la excepción. La teoría política moderna comprende en la naturaleza el escenario de los posibles conflictos humanos que dan sentido a las instituciones que tendrán que adecuarse a tales características, y fundar su normatividad según ésta. No adecuarse a las

de formas de entender “lo humano” nos encontramos con la amplitud del mundo de hoy y su portentosa pluralidad. Por esa razón autores tan importantes como Hannah Arendt ya no se refieren a la naturaleza de lo humano, sino a la idea de “condición humana”, concepto que reconoce esa bastedad humana, como bien queda establecido en la noción arendtiana de “lo político” como lugar de expresión de la pluralidad humana, principio establecido en *The Human Condition*; o bien, con el caso de la *Postmodernidad*, a partir de J.F. Lyotard, en donde la sola referencia a un discurso ontológico unívoco resulta poco menos que una extravagancia. Jorge Martínez Contreras dedica un análisis de la idea de naturaleza ilustrada, criticándola por su pretensión ontológica en “La Naturaleza Humana”, en Carlos Thiebaut (ed.), *La Herencia Ética de la Ilustración, Crítica*, Barcelona, 1991.

³ Autores como Groccio y Leibniz, pretenden indagar la “naturaleza” del derecho y del lenguaje respectivamente, el primero para encontrar un referente objetivo de justicia eterna (la justicia) y el segundo para encontrar un principio originario de razonamiento común a todas las entidades racionales. En mucho la ilustración deberá su actitud al respecto de la idea de naturaleza al racionalismo del siglo XVII.

⁴ D. Diderot, y Jean Le Rond D’Alembert, “Derecho Natural”, en *Ensayos Políticos de La Enciclopedia*, trad. Ramón Soriano y Antonio Porras, Tecnos, 2002, p. 41.

⁵ No se nos olvide la vieja discusión platónica a propósito de la idea de una justicia universal a la que todos los seres humanos deben someterse, la *phýsis*, frente a las posturas convencionalistas de los sofistas que niegan tal criterio objetivo y se inclinan por asumir, de muy diversas maneras, que las leyes provienen exclusivamente de la voluntad de los hombres: el *nomos*. La distinción *phýsis-nomos* es una de las grandes controversias de la filosofía.

características de esta “naturaleza” que posee el hombre, implicaría negarse a sí mismo el conocimiento de los medios para evitar distintas clases de violencias que pudieran condenar al hombre a panoramas oscuros, violando los principios naturales que dan “justicia y equidad a los hombres”. Ese conocimiento de la naturaleza, dirá T. Hobbes, es lo que la “ciencia de la política” debe conocer, y sobre ella fundar las edificaciones de un estado capaz de imponerse, para evitar que la supuesta violencia originaria (estado de naturaleza)⁶, a decir del pensador inglés, cunda sin límite posible. “Ciencia de la política” y “conocimiento de la naturaleza” participan así en pos de que el ser humano consolide su presencia en el mundo de una manera adecuada, a través de un estado que posibilite el bienestar de su especie.

Ahora bien, esta idea de naturaleza se da en un contexto muy particular que no podemos olvidar, pues forma parte de un estado meramente intelectual, de un experimento que sin tener una realidad posible en el mundo de los fenómenos, nos puede brindar una explicación posible a las humanas facultades. Esta creación del intelecto se da en un momento histórico ya plenamente moderno, en el que se han derrumbado las grandes explicaciones sobre la “verdad” de las cosas (*alétheia*); la verdad es un bien que se comprende tan sublime que se asume no puede recibir jamás una migaja de pensamiento humano en la pureza de sus tierras. No hay más verdad que aquello que pueda recrear la inteligencia humana adecuada a sus más humildes facultades: es un artefacto. Esta herramienta que recrea el sentido de la naturaleza será la denominada “hipótesis”.

Hipótesis es una palabra compuesta que proviene del griego *hipos*, que significa “debajo”, y *thesis*, cuyo significado es “conclusión”. La hipótesis es una manera artificial que encontró la inteligencia humana para procurar brindar una explicación coherente de un acontecimiento determinado, que de otra manera muy difícilmente podría ser explicado debido a las grandes limitancias del propio ser humano con su mundo⁷. Se entiende la génesis artificiosa de la misma y su falibilidad, pues no presumiendo verdad “en sí” del objeto de estudio, se sabe que puede ser refutada ante una mejor explicación. Rousseau defenderá una historia hipotética que quiere observar al ser humano, “libre de todo artificio”, en su hipótesis en torno a la naturaleza humana. E. Cassirer refiere bastante la importancia del método hipotético durante los siglos XVII y XVIII, y M. Oakeshott la resalta

⁶ T. Hobbes, *El Leviatán*, trad. Manuel Sánchez Sarto, FCE, México, 2004, caps. XIII, XIV y XV.

⁷ Otra vieja discusión filosófica a propósito de que si las cosas pueden conocerse “en sí” mismas, o no, si son meras recreaciones humanas adaptadas “para sí”. La modernidad asumirá, gracias al aporte de la física-matemática, a defender un plano hipotético para explicarse a sí misma una posible explicación de los hechos, aunque más tarde, autores como Hegel, intentarán trascender la cuestión del “en sí” o “para sí”, asumiendo que el ser humano sí puede conocer el “en sí” de las cosas: el espíritu o *Geist*. Es el gran proyecto hegeliano.

en esa innovadora arquitectura en el *Leviatán* de T. Hobbes⁸, resaltando el carácter hipotético de esta “recreación” idealizada de un cosmos que resultaría impenetrable de otra manera. Postura que igualmente defienden J. Starobinski⁹ y T. Todorov¹⁰.

La hipótesis es de suyo un medio completamente artificial, construido por el hombre moderno (es una creación exclusiva de la modernidad, cosa que hace a Rousseau, en esto, un autor plenamente moderno) para el arribo a ciertos fines. Cómo desarrolla Jean-Jacques Rousseau su hipótesis, y agrega la historia a su método –como veremos-, será el medio para justificar que naturalmente el hombre está libre de toda la contaminación que ha ido degenerando al ser humano a lo largo de su desarrollo histórico, condenándolo a un estado político-social miserable. La inclusión de la historia en la argumentación rousseauiana, hace a la metodología de nuestro pensador diferente a la de los otros autores contractualistas que no incurren en lo más mínimo en aspectos de suyo descriptivos.

1.2 Sentido de la idea de estado de naturaleza en la teoría de J.J. Rousseau

Rousseau nos da su versión sobre la hipótesis del estado de naturaleza, advirtiéndonos que es un estado en donde el ser humano (naturaleza humana) se encuentra completamente despojado de cualquier vestigio social. Considera que el desarrollo del ser humano a lo largo

⁸ “Por oposición a la experiencia, es que el conocimiento filosófico es condicional, no absoluto. La doctrina de Hobbes dice que cuando, al razonar, concluimos que la causa de algo es esto o aquello, no podemos querer decir más que esto o aquello es una posible causa eficiente, y no que sea la causa real. Hay tres criterios por los que puede juzgarse una causa sugerida, y la prueba de que la causa operó efectivamente no se encuentra entre ellos. Para el razonamiento, una causa debe ser “imaginable”, debe demostrarse que la necesidad del efecto se sigue de la causa, y debe demostrarse que nada falso (es decir, nada que no esté presente en el efecto) puede derivarse. Y lo que satisface estas condiciones puede describirse como una causa eficiente hipotética”. M. Oakeshott, “Introducción a *Leviatán*”, en *El Racionalismo en la Política*, trad. Eduardo L. Suárez Galindo, FCE, México, 2001, p. 231.

⁹ “Así pues, el estado de naturaleza no es más que el postulado especulativo que se da a sí misma una “historia hipotética”. Un principio sobre el que la deducción podrá apoyarse en su búsqueda de una serie de causas y efectos bien encadenados a fin de construir la explicación genética del mundo tal y como se ofrece a nuestros ojos. Así proceden casi todos los hombres de ciencia y los filósofos de la época, quienes creen no haber demostrado nada si no se han remontado a las fuentes simples y necesarias de todos los fenómenos: se convierten, por tanto, en los historiadores de la tierra, de la vida, de las facultades del alma y de las sociedades. Dando a la especulación el nombre de observación, esperan verse libres de cualquier otra prueba”. J. Starobinski, *J-J Rousseau, La transparencia y el obstáculo*, trad. Santiago González Noriega, Taurus, Madrid, 1983, p. 24.

¹⁰ “Ese concepto de estado natural es sólo una elaboración del intelecto, una ficción destinada a facilitarnos la comprensión de los hechos reales, no un hecho comparable con los demás”. T. Todorov, *Frágil Felicidad, Un estudio sobre Rousseau*, trad. María Renata Segura, Gedisa, Barcelona, 1987, p.21.

de su historia le ha hecho adquirir una serie de “vestimentas” que muchas veces se confunden con atributos originarios, razón por la que se le adjudican una serie de “accidentes” que no son tanto del hombre natural (habitante del estado de naturaleza), como sí lo son del hombre social:

Al despojar a este ser (el ser humano) de tal modo constituido de todos los dones sobrenaturales que haya podido recibir y de todas las facultades artificiales que sólo ha podido adquirir a través de un largo progreso; al considerarlo, por decirlo con una palabra, tal como ha debido salir de las manos de la naturaleza, veo un animal menos fuerte que los otros, menos ágil, pero, para decirlo todo, organizado más ventajosamente que ninguno. Lo veo saciándose bajo una encina, refrescándose en el primer arroyo, hallando su lecho bajo el mismo árbol que le ha proporcionado el alimento; y, con ello, satisfechas sus necesidades¹¹.

El “despojo” de todos aquellos “dones sobrenaturales” que el hombre ha “adquirido a través de un largo proceso”, es la meta de un Rousseau que nos quiere mostrar a un adánico personaje sin más vestimenta que aquella que la naturaleza o su “origen” le ha dotado: un fuerte cuerpo que tiene que luchar cotidianamente contra los poderes inclementes de la naturaleza: los temporales y las fieras que lo obligan a desarrollar un cuerpo fuerte capaz de enfrentarlos¹². “Originariamente” nuestra criatura deambula por un mundo que se le presenta gigantesco: no requiere de ningún fármaco¹³; carece de habitación alguna que lo cobije (es decir, por naturaleza, no tiene noción siquiera de la propiedad privada)¹⁴; no tiene idea de las “funestas comodidades” que provocan la “degeneración futura del ser humano”¹⁵; y lo más controvertido, el ser humano no es racional *per naturae*, e incluso, ironiza nuestro autor al describir los atributos que más bien radican en la imaginación de los filósofos, que en la realidad:

Cuando queremos suponer un hombre salvaje tan hábil en el arte de pensar como nos lo pintan nuestros filósofos; cuando hacemos de él, a su ejemplo, un filósofo, descubriendo sólo las verdades más sublimes, haciendo por encadenamientos razonamientos muy

¹¹ J.J. Rousseau, *Discursos sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, trad. A. Pintor Ramos, Tecnos, Madrid, p. 122.

¹² *Ibidem.*, p. 123 ss.

¹³ *Ibidem.*, p. 127ss.

¹⁴ *Ibidem.*, p. 129ss.

¹⁵ La idea de degeneración es básica en la teoría de nuestro autor: conforme el ser humano persigue comodidades, y se acostumbra a ellas, toda clase de crímenes generara para procurárselas: “la razón es que, habiendo sido tratados del mismo modo por la naturaleza el animal y el hombre, todas las comodidades que el hombre se busca superiores a las que otorga a los animales son otras tantas causas particulares que lo llevan a degenerar sensiblemente”. *Ibidem.*, p 129.

abstractos sobre las máximas de la justicia y de la razón sacadas del amor al orden en general o del conocimiento de la voluntad de su creador; en pocas palabras, cuando le ponemos en su espíritu tanta inteligencia y luces como debería tener y tiene en efecto de pesadez y estupidez¹⁶.

¿Qué sentido representaría para una criatura que vive caminante en la amplitud del mundo, desarrollar el lenguaje, principio supremo del razonamiento si no tiene por prioridad comunicar absolutamente nada? La comunicación es una necesidad que brota a través de las relaciones sociales, se vuelve indispensable en sociedad, no en un estado de soledad, donde no hay necesidad de comunicar algo a “alguien” porque ese “alguien” simplemente “no existe”. El hombre natural es una criatura silenciosa porque no departe en sociedad. Siendo así que el lenguaje no se encuentra en “el medio ambiente adecuado para desarrollarse”¹⁷. Rousseau desecha, de un solo golpe, el viejo dogma de la supuesta racionalidad originaria del ser humano, y antes bien, condena tal argumento al desván de los prejuicios académicos de los filósofos.

¿Cómo se podría condenar, o estigmatizar de alguna manera, a una criatura que originariamente carece de motivos para lastimar algo o a alguien, por carecer siquiera de lenguaje para premeditadamente “planearlo”? ¿a quién robar, si la propiedad no existe, pues todo es de todos?, ¿a quién mentir, si no se convive con humano alguno fuera de la subjetividad de una criatura que vive temerosa de una exterioridad que se le muestra violenta?, ¿a quién lastimar cuando toda criatura posee una cualidad intrínseca de piedad a otra criatura que como él sufre la fragilidad de un cuerpo fácilmente destructible? El estado de naturaleza es un estado en donde la pequeñez de lo humano, sometido a los elementos, se manifiesta con la suficiente fuerza, que su “estar en el mundo” en nada se distingue de cualquier otra bestia que deambula por el orbe, carente de culpa o de responsabilidad alguna.

Algunos no han titubeado en suponer para el hombre en este estado la noción de justo y de injusto sin preocuparse de mostrar que él haya debido tener tal noción ni incluso si le fue útil. Otros han hablado del derecho natural que cada uno tiene a conservar lo que le pertenece, sin explicar lo que entienden por pertenecer. Otros, otorgando desde el comienzo al más fuerte la autoridad sobre el más débil, han hecho nacer inmediatamente el gobierno sin pensar en el tiempo que debió pasar antes que el sentido de las palabras de autoridad y gobierno pudiese existir entre los hombres. *Todos, en fin, hablando sin cesar de necesidad, de avidez, de opresión, de deseos y de orgullo han trasplantado al estado de*

¹⁶ *Ibidem.*, p. 137.

¹⁷ *Ibidem.*, p. 137.

*naturaleza ideas que habían tomado en la sociedad; hablaban del hombre salvaje, pero dibujaban al hombre civil*¹⁸

Esos “algunos” son tachados de “oportunistas”, que ven el estado de naturaleza como un recurso secundario, meramente metodológico, que tiene el objetivo real de justificar sus particulares concepciones de gobierno. Rousseau pretende poner remedio a esa adjudicación de lo que realmente son “deformaciones sociales” en un hombre que, como hemos dicho, originariamente carecía de ellas (estado natural). Los autores aludidos consideran justificar una forma de gobierno proporcional a las características “naturales” “violentas” (T. Hobbes o H. Groccio) o “egoístas” (J. Locke), provocando, a decir de Rousseau, que el hombre sea un mero recurso secundario para justificar otra cosa: la organización política que cada pensador defiende, cometiendo el error de adjudicar al hombre características que solamente se adquieren en la vida civil, no en un estado donde lo “civil” es inexistente¹⁹.

En su famosa *Respuesta a la Refutación* de Ch. Bordes, cuando éste último dice a nuestro filósofo que “¿es preciso, pues, para ser digno del nombre de hombre vivir como los leones

¹⁸ *Ibidem.*, p. 119 (las cursivas son mías).

¹⁹La primera alusión es hacia H. Groccio y su *De iure Belli ad Pacis*, la siguiente es hacia S. Pufendorf y su *De iure naturae et gentium libri octo*, e igualmente la alusión compete a J. Locke en su *Treatise of civil government*; y la última es a T. Hobbes, por supuesto... tanto en su *De Cive* como en su *Leviatán*. Según Rousseau, los pensadores contractualistas anteriores a él, utilizaron a la naturaleza humana como un mero paso *in abstracto* para justificar una forma de gobierno adecuada a sus intereses. En el caso de T. Hobbes, la naturaleza es un estado agreste radicado en las profundidades del ser humano, que de presentarse las condiciones favorables para que tal estado emerja con una fuerza de violencia tal, habrá de originar un estado de permanente lucha. Tal estado refiere a la carencia de los bienes básicos para la sobrevivencia, cuya escasez, genera una violenta reacción de una criatura a la que solamente una fuerza muy superior a ella puede calmar. Es así que ante la naturaleza humana, se vuelve indispensable un poder tan fuerte capaz de amedrentar cualquier posibilidad de subversión de nuestra bestia salvaje. Cierto es que Hobbes no adjudica condición moral alguna a nuestra criatura, pues tal condición deviene a través de la institución de una autoridad legislativa con la potestad de crear y proteger la legalidad.

En el caso de John Locke, la naturaleza es un estado en el que los hombres viven dedicados exclusivamente a sus asuntos privados, plenamente libres e iguales, libres, porque carecen de límites impuestos, e iguales, porque no hay nadie facultado con un poder mayor para dominar a nadie. En este estado de entrega al trabajo y al cultivo de sus propiedades, la naturaleza es importante debido a la existencia de derechos originarios a los que nadie, ni el portador mismo, puede libremente renunciar, he allí que sean inalienables, y que una vez constituido el estado civil, ningún gobernante puede trastocar so pretexto alguno, y en caso de violentarlo, se convierte en un transgresor del derecho mismo con riesgo a perder la vida por convertirse en una amenaza para la existencia de todo el grupo. Su constitución en sociedad civil es simplemente por fines egoístas, como una forma de garantizar su libertad y su propiedad sin ninguna amenaza.

y los osos?”²⁰ En clara alusión a la hipótesis rousseauiana del estado de naturaleza –mal entendida, por supuesto, pues cree que el ginebrino aboga por un retorno al salvaje origen-, de la que Bordes se burla, para continuar con una supuesta réplica al establecer una relación entre ignorancia y vicio –Rousseau defiende que el hombre natural es “ignorante”-, el ginebrino le contesta que:

A través de la oscuridad de los tiempos antiguos y la rusticidad de los antiguos pueblos, se percibe en muchos de ellos una muy gran virtud, sobre todo una severidad de costumbres que es una marca infalible de su pureza, buena fe, hospitalidad, justicia, y –lo que es muy importante- un gran horror por el libertinaje, madre fecunda de todos los vicios. La virtud, por tanto, no es incompatible con la ignorancia. Ella no es siempre su compañera ya que muchos pueblos muy ignorantes eran muy viciosos. *La ignorancia no es un obstáculo ni para el bien ni para el mal; es tan sólo el estado natural del hombre*²¹.

Es entonces que el estado natural del hombre en naturaleza es de una plena “ignorancia”. Comprendiéndose la “ignorancia” no como un estado de abyección, como la “ignavia” que se produce al contrastar a los propios deberes humanos tazando sus vicios y sus virtudes. No es así, no existe tal contraste porque los seres humanos radican en un estado de igualdad originaria en donde carece de sentido incluso la comparación ¿con quién compararse si se encuentra solitario y carece de lenguaje? La ignorancia será comprendida como un estado previo a la degeneración, cuando la dependencia hacia los artificios, y los deseos violentados por aspirar a la posesión de los mismos, conducen a los seres humanos hacia una lucha violenta de despojo mutuo.

La ignorancia no posee esa connotante peyorativa, todo lo contrario, comulga con el concepto de “bondad” que nuestro autor llega a ocupar en su *Carta a Beaumont*: “El hombre es naturalmente bueno, amante de la justicia y el orden, que no hay perversidad original en el corazón humano y que los primeros impulsos de la naturaleza son siempre rectos”²². El hombre es “bueno” porque ignora una serie de “cosas” que realmente se adquieren en sociedad, y que son más bien producto de la dependencia hacia esos objetos que se han ido convirtiendo en “monstruos” cada vez más “deseados”²³. La particularidad

²⁰ Ch. Bordes, *Discurso sobre las ventajas de las ciencias y las artes*, en J.J. Rousseau, *Discursos sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, trad. A. Pintor Ramos, Tecnos, Madrid, p. 43.

²¹ J.J. Rousseau, *Respuesta de Rousseau a Charles Bordes*, en *Discursos sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, trad. A. Pintor Ramos, Tecnos, Madrid, pp. 68-69.

²² J.J. Rousseau, “Carta a Beaumont”, en *Escritos Polémicos (Epistolario)*, trad. Quintín Calle Carabias, Tecnos, Madrid, 2009, p. 6.

²³ H. Rosenblatt concluye que la concepción rousseauiana de *bondad originaria* se debe a las condiciones teológicas que el calvinismo luterano había sembrado en las almas de sus feligreses durante el s. XVIII,

de la argumentación rousseauiana se funda en describir las causas de su supuesta degeneración original, como vuelve a decir a Beaumont:

Usted no sabe ver sino al hombre en las garras del diablo, mientras yo veo cómo ha caído. La causa del mal es, según usted, la naturaleza corrompida, y dicha corrupción es incluso un mal cuya causa habría que buscar. El hombre fue creado bueno. Ambos convenimos en eso, creo; pero mientras usted dice que es malo porque ha sido malo, yo muestro cómo ha sido malo. ¿Cuál de los dos, a su juicio, se remonta más al principio?²⁴

El hombre no nace malo, se hace malo según explica el supuesto –“el principio” o “fundamento”, dice nuestro autor- de la necesidad material que avanza y contagia al ser humano de un estado de violenta sed. Cuando es un dependiente violentado por imposiciones artificiosas de las que se sustenta su aceptación social para poder gozar del beneplácito de la “opinión pública”, se somete a sus procedimientos antes que negarlos. De allí la violenta crítica de Rousseau a la opinión, al decir que la “gente común” ha sido subsumida en esa lógica de apariencias que le ganen el favor social. El problema de hacerse de los medios para obtener dicho artificios marca el surgimiento y la condena de una realidad a la que los hombres modernos están atados: hacerse de los bienes para así ser valorado positivamente por un mundo cada vez más esclavizado al artificio, y como no todos los pueden obtener, la violencia de procurárselos cunde como la peste que un par de siglos antes del nacimiento de nuestro autor, exterminó a casi la mitad de la población europea. La dependencia de los artificios es la causante de la degeneración humana y es más letal que bubón alguno. Así que originariamente el hombre es ignorante y bueno, pero se degenera con el transcurso del tiempo una vez fundada la sociedad.

Es lo que Rousseau explica con los conceptos de “amor a sí” y “amor propio”. El amor a sí, predomina cuando el ser humano carece de relaciones con otras criaturas y no adquiere noción de sí, así que vive aislado, perdido en su propio “yo” que marca su referente único; poseído por los más básicos instintos que le hacen posible garantizar su sobrevivencia (principio de conservación) y se compadezca de otra criatura en medio de su sufrimiento (principio de piedad). El amor a sí va muriendo conforme las relaciones con los otros seres humanos van generando la “conciencia de sí”, es decir, saberse poseedor de ciertos

contrastando radicalmente con las posiciones de la misma interpretación religiosa de los siglos XVI y XVII. Y que a diferencia de las concepciones religiosas de Pufendorf, e incluso, del mismo Hobbes, estaba presente en nuestro autor esa comprensión bondadosa del ser humano, gracias a la “relegación del dogma del pecado original y la suscripción de una antropología teológica que destacó el libre albedrío del hombre y su capacidad de virtud”. *Rousseau and Geneva: From the “First Discourse” to the “Social Contract”, 1746-1762*, Cambridge, Cambridge University Press. 1997. pp. 175-176. La traducción es mía.

²⁴ J.J. Rousseau, “Carta a Beaumont”, pp. 66-67.

atributos, o carente de otros, porque en la mirada de sus congéneres brotan las diferencias y sus parecidos. El “otro” marca el surgimiento, a decir de Rousseau, de la “conciencia”, comprendida como la facultad consciente de saberse a sí mismo con limitancias y sus posesiones. El surgimiento de artificios como el lenguaje y el razonamiento, nacen con la alteridad, y son “herramientas” (para Rousseau no son naturales, sino “objetos” adquiridos en “sociedad”) indispensables para el trato entre otros seres pensantes. Con el trato surge la opinión, y con ella la necesidad de agradar. El proceso degenerativo avanza y poco a poco somete a ésta persona al dominio del amor para sí, en el que en pos del agrado público, y el hacerse de los artificios que la sociedad ama, el hombre es capaz de mentir, de robar, de asesinar: hacerse de bienes a toda costa, que es cuando, como dice nuestro autor “los hombres, de buenos, se hacen malos”²⁵.

²⁵ Rousseau desarrolla los conceptos de “amor a sí” y “amor para sí” en el marco de su explicación sobre la degeneración del ser humano. El tránsito entre un tipo de amor y el otro, se encuentra determinado por el trato con los propios seres humanos y lo que nuestro autor denomina “oposición de intereses”: a mayor diferencia entre hombres, más degeneración, a menor diferencia de intereses, menos razones para violentarse unos a otros. Así dice a Monseñor Beaumont: “Incluso he explicado lo que entendía por esa bondad original, que no parece deducirse de la indiferencia al bien o al mal connatural al amor a sí. El hombre no es un ser simple, sino compuesto de dos sustancias. Aunque no todo el mundo esté de acuerdo en eso, usted y yo sí lo estamos, y he tratado de demostrárselo a los demás. Establecido lo cual, el amor a sí tampoco es una pasión simple, sino que tiene dos principios, a saber, el ser inteligente y el ser sensitivo, cuyo bienestar no es el mismo: el apetito de los sentidos tiende al bienestar del cuerpo, y el amor al orden al del alma. Este último amor, desarrollado y en activo, recibe el nombre de conciencia. Mas la conciencia se desarrolla y actúa sólo con las luces del hombre: tan sólo con ellas consigue conocer al orden y, una vez conocido, su conciencia lo lleva a amarlo. De modo que la conciencia es nula en el hombre que nada haya comparado ni visto de sus relaciones. En semejante estado el hombre sólo se conoce a sí mismo: no ve su bienestar opuesto ni conforme al de otro; ni odia ni ama nada; limitado únicamente al instinto físico, está anulado, embrutecido, como mostré en mi *Discurso sobre la desigualdad*. Cuando por un desarrollo, cuyo progreso he mostrado, los hombres empiezan a mirar a sus semejantes, empiezan también a ver sus relaciones y las relaciones de las cosas, a sacar ideas de conveniencia, justicia y orden, la belleza moral empieza a hacerse sentir y la conciencia actúa. Entonces tienen virtudes, y si también tienen vicios es porque sus intereses se cruzan y su ambición se despierta a medida que sus luces se extienden. Pero, en la medida en que haya menos oposición de intereses que concurrencia de luces, los hombres serán esencialmente buenos. Ése es el segundo estado.

Finalmente, cuando todos los intereses particulares agitados chocan entre sí; cuando el amor a sí, fermentado, se convierte en amor propio, y cuando la opinión, convirtiendo el universo entero en algo necesario para todos los hombres, los hace a todos enemigos natos unos de otros, de modo que ninguno encuentra su bien sino en el mal ajeno, entonces la conciencia, más débil que las pasiones exaltadas, se ve ahogada por ellas y en la boca de los hombres no queda sino una palabra hecha para engañarse mutuamente. Cada cual finge entonces querer sacrificar sus intereses a los del público y todos mienten. Nadie quiere el bien común más que cuando coincide con el suyo, y esta coincidencia es asimismo el objetivo del verdadero político, que pretende hacer felices y buenos a los pueblos. Y aquí empiezo yo a hablar una lengua extraña, tan poco conocida de los lectores como de usted. He ahí, Monseñor, el tercer y último término, más allá del cual nada queda por hacer. Así es como los hombres, de buenos, se hacen malos”. Ibidem., pp. 62-63.

Característico de las tesis *iusnaturalistas* previas a Rousseau es la “antropología negativa” que hace del hombre una entidad violentamente “salvaje” (Hobbes), “egoísta” (Locke), o definitivamente “maligno” (como en Pufendorf, y más tarde en Kant). Lo característico de Rousseau, en el pasaje seleccionado de su *Carta a Beaumont*, es que considera la “bondad natural” del ser humano como “su característica esencial”. Así lo aceptan casi todos comentaristas como Goldshmidt²⁶, H. Lema Jasso²⁷, R. Grimley²⁸, E. Cassirer²⁹, T. Todorov³⁰, J. Starobinski³¹, J. Friedman³², entre otros; están de acuerdo en la conclusión de esa bondad natural, y que no será sino la sociedad aquella que conducirá al ser humano hacia su degeneración.

Cosas como la “violencia” o el “egoísmo” requieren de condiciones sociales para aflorar. Rousseau propondrá, novedosamente, a través de un estudio serio de lo que él considera es el “olvidado ser humano”; esa “ignorante” y “naturalmente buena” bestia, para que auspiciados por lo que “realmente es”, y no por lo que “aparentemente es”, o mejor dicho “será”, se construyan los medios para arribar a la intimidad de una humanidad oculta por capaz de sal y algas que los tiempos han acumulado en su faz ahora irreconocible.

El medio que antepondrá Rousseau, a sus poderosos interlocutores, a decir de E. Durkheim, será la historia, razón por la que éste asegurará que nuestro pensador es el gran precursor de la sociología: la inclusión de la historia como característica de la argumentación de nuestro ginebrino lo acredita como tal, pues “narra las condiciones posibles en que un ser humano puede encontrarse careciendo de estado”³³. Esas “condiciones posibles” nos dicen mucho de lo relativo del asunto, y eso es por la raigambre hipotética de la propia teoría. La historia, como resalta Durkheim, no es una “narración de los hechos”, ni siquiera con todo lo critica que esta pueda ser, precisamente porque no está “reconstruyendo” una serie de hechos que han acontecido. No, en lo más mínimo, el estado

²⁶ V. Goldshmidt, *Anthropologie et Politique*, Librairie, J. Vrin, France, 1983, p. 97.

²⁷ H. Lema Jasso, *La Subjetividad en Jean-Jacques Rousseau*, EUNSA, Navarra, 2003, p. 176.

²⁸ R. Grimley, *La Filosofía de Rousseau*, trad. Josefina Rubio, Alianza, Madrid, 2000, p. 30.

²⁹ E. Cassirer, *op. cit.*, p. 63 ss.

³⁰ T. Todorov, *op.cit.*, p. 25 ss.

³¹ J. Starobinski, *op. cit.*, p 20 ss.

³² J. Friedman, *Rousseau’s Dream: Nature and Artifice*, in *Critical Horizons*, Leiden, 2002, pp. 165-176.

³³ E. Durkheim, *Montesquieu et Rousseau: précurseurs de la sociologie*, Editions Du Soleil, 2009, p. 20.

de naturaleza es una reconstrucción hipotética de “un mundo que no existió y que no existirá jamás”. Cosa de la que nuestro autor estaba plenamente consciente:

Pues no es empresa ligera la de separar lo que hay de original y de artificial en la actual naturaleza del hombre y conocer bien un estado que ya no existe, que quizás no ha existido, que probablemente no existirá jamás y del cual, sin embargo, es necesario tener ajustados a fin de juzgar con exactitud de nuestro estado presente.³⁴

Rousseau deja, pues, bien asentada su posición hipotética sobre la idea de estado de naturaleza, que sin embargo no deja de suscitar una serie de interpretaciones sobre la realidad de su sentido ¿cuál es el objetivo de esta hipótesis una vez que dejamos bien sentado que no es una realidad, sino un principio exclusivamente teórico? Las modernas posiciones de los estudiosos, a propósito del sentido de la naturaleza, se dividirán en al menos dos interpretaciones al respecto. Una resalta el rasgo sociológico-etnológico por el recurso histórico, como C. Levi-Strauss³⁵. Otra interpretación es exclusivamente “político-jurídica”, donde a su vez existen quienes afirman que Rousseau busca sustentar un fundamento objetivo de la justicia, y otros que lo niegan, que aseguran que la naturaleza no ofrece ningún criterio objetivo de legalidad, esta nace forzosamente con lo civil. Nos explicaremos a continuación.

La posición “etnológica” considera que Rousseau plantea que el estado de naturaleza es un momento donde el ser humano debe ser analizado *cómo sí* no estuviera en sociedad alguna, y para ello crea toda una historia, narrando con lujo de detalle y hasta con cierto cariz mítico³⁶. Esta historia brevemente condensada, comprueba las afirmaciones de Durkheim y de Levi-Strauss: el desarrollo de un argumento histórico, que indaga por el transcurrir del hombre hasta su arribo a la sociedad civil (genético) y aquel que etnológicamente hablando tiene al hombre en sí mismo, sin más interés que la sola criatura en su deambule.

En la denominada “posición jurídico-política”, las posturas en torno a la naturaleza en Rousseau consideran el sentido pre-social del hombre como un punto excelente para juzgar desde allí las contradicciones del mundo civil, teniendo un criterio de justicia referencial,

³⁴ J.J. Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad humana*, p. 11. A la manera de T. Hobbes cuando se refiere en su genial Introducción del *Leviatán*, a la artificiosidad de su objeto de estudio: el estado o Leviatán, que no es sino un “animal artificial”, *op. cit.*, p. 3.

³⁵ C. Lévi-Strauss, “Jean-Jacques Rousseau, Fondateur des science de l’homme”, en *Jean- Jacques Rousseau*, Éditions de la Baconnière, Neuchatel, Suiza, 1962.

³⁶ Un análisis sobre el mito en la argumentación de Rousseau se puede ver en M. Eigeldinger, *J.J. Rousseau, Univers mythique et cohérence*, Neuchatel, 1978.

como aseguran, entre otros, V. Goldschmidt³⁷, J. Friedman³⁸, R. Douglas³⁹ y R. Derathé⁴⁰ comprendiendo, fundamentalmente, el problema de la desigualdad, que a decir de nuestros estudiosos, es resaltada por el ginebrino a partir de un planteamiento de “igualdad primigenia”; y es que el hombre que habita en ese mundo gigante, completamente aislado, no entiende diferencias, pues ni la fuerza, ni la inteligencia y menos aun la posesión de bienes tienen algún sentido, ya que al no ser una criatura social, y no tener contacto con otros, el hombre no ha desarrollado la conciencia que le permita entenderse en su particularidad a partir de una comparación con sus congéneres: vive en un estado de plena subjetividad, su “yo” es su único referente. No tiene que quedar bien con nadie más.

Otros autores consideran que Rousseau no toma como modelo a la naturaleza para fundar los criterios de justicia necesarios para la vida social, y es más bien un autor que asume que no existe más legalidad que aquella que surge una vez formada la sociedad, a partir del contrato social aparece el sentido de la legislación. Cuando surge una autoridad legislativa capaz de formar las leyes que en el estado de naturaleza, caracterizado por la soledad plena del hombre, no existía, pues en soledad ¿cuál es el sentido de las reglas? Así argumentan, respectivamente, L. Strauss⁴¹, P. Manet⁴², M. F. Plattner⁴³ y Torres Moral⁴⁴. Incluso autores como E. Cassirer, desde su visión kantiana, ofrece una lectura ética de Rousseau, comprendiendo la idea de naturaleza rousseauiana, como un paraíso moral radicado en el “deber ser”. El gran paraíso de los fines en sí mismos que son presentados a

³⁷ V. Goldshmidt, *op. cit.*

³⁸ J. Friedman, quien afirma que “Rousseau necesita un modelo de hombre natural como fundamento de crítica moral de las desigualdades sociales”, *op. cit.*, la traducción es mía, p. 167.

³⁹ R. Douglas, “Rousseau’s Debt to Burlamaqui: The ideal of Nature and the Nature of Things”, by *Journal of the History of ideas*, volume 72, number 2, April, 2011. Resalta la influencia de Burlamaqui en la conformación del principio de la naturaleza como ideal normativa.

⁴⁰ R, Derathé, *J.J. Rousseau et la science politique de son Temps*, Librairie J. Vrin, France, 1995.

⁴¹ L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago University Press, 1953.

⁴² P. Manet, *La Historia del Liberalismo*, Princeton University Press, 1994.

⁴³ M.F. Plattner, *Estado de Naturaleza: Una interpretación del Discurso Sobre la Desigualdad Humana*, North Illinois University Press, 1979.

⁴⁴ A. Torres del Moral, “Modelo y anti-modelo en la teoría política de Rousseau”, separata del número 212 de la *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, 1977. Asume que nuestro autor se concentra en las características intrínsecas del hombre natural, sin partir de la idea *ius-naturalista* de ley natural, que parece ser ajena a la propia naturaleza humana, en la que era encasillado el ser humano, sin posibilidad de escaparse de su egida, acercándose más a la corriente psicologista de John Locke, asumiendo que el ser humano retoma de sí mismo las características que habrán de regir por sobre su mundo.

la voluntad humana para inclinarse sobre ellos mismos, sedientos de una universalidad tal, que incluso pueden hacer conciliadora la voluntad particular de la persona, con la de todas las voluntades. Es así que tenemos una fuerte lectura kantiana de E. Cassirer⁴⁵.

Considero que la interpretación sociológico-etnológica es muy adecuada con la supuesta pretensión contrastante de Rousseau hacia la modernidad, brindándonos una lupa para observar a un hombre violentamente degenerado; y que las interpretaciones jurídico-políticas que observan en el estado natural el fundamento ideal de legalidad, no están atendiendo la posición de un Rousseau que pretende hacer trascender al ser humano de un estado natural a uno plenamente civil. Me permito explicarme. Primeramente, si comprendemos la narración del estado natural como un lugar libre de todas las necesidades que se van adquiriendo con el transcurrir de tiempo, hasta que el hombre ha quedado sometido a ellas, el estado natural, con su austeridad originaria total, sí hace un distingo radical de una entidad dependiente –y saturada- de los bienes materiales. Esos bienes materiales, en tanto deseados por todos, convertidos en objetos sumamente demandados, los convierte en objetos muy limitados. La posesión de tales objetos no es algo al alcance de todos los sujetos, pues solamente unos cuantos se pueden dar los bienes materiales que todos quieren. De tal situación no puede suscitarse más que el enfrentamiento de los propios sujetos para obtener esos medios limitados, ya que la posesión no tiene más valor que el de la opinión de un mundo que exige que tales objetos brinden una apariencia a su gusto. La “apariencia”, comprendida por Rousseau como “la gran apuesta” de un mundo anclado en las posesiones materiales, ejerce un dominio absoluto que ha suplantado, a decir de nuestro autor, la originalidad de todas las cosas, empezando por la del propio ser humano.

El segundo punto, relacionado con la teoría jurídico-política, que observa que la naturaleza es un fundamento original de la idea de justicia en Rousseau, podemos decir que ciertamente la narración del estado de naturaleza nos pinta un lugar donde cunden dos principios básicos que han permitido en el ser humano su relación con el mundo: la idea de piedad, primeramente, y la idea de conservación. Ambas interactúan de tal forma en la vida humana que gracias a la posibilidad de asir en el interior de la persona el dolor ajeno, evitando dañarlo, por saberse tan frágil como él, permiten una relación con la naturaleza de tal respeto que aun sin el surgimiento de nociones abstractas de la justicia, establecen un principio básico que no dejará de repercutir en la teoría de Rousseau sobre todo cuando observamos el tránsito del amor a sí (ese “sentimiento” donde acontece la dinámica piedad-

⁴⁵ E. Cassirer, “El problema de Jean-Jacques Rousseau”, en *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces*, trad. Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, FCE, México, 2008.

conservación), al amor para sí (donde los sentimientos humanos, pervertidos, se han inclinado completamente por el gusto de los objetos). Existe un contraste evidente, empero, Rousseau no propone jamás recuperar ese mundo ideal ubicado en un lejano – hipotético- estadio de la humanidad. La humanidad pese a todo tiene un principio que le es intrínseco: la perfectibilidad.

Decir que el ser humano es perfectible, significa que el ser humano puede aprender cosas nuevas, y que lo que pudiera ser una limitancia en su existencia, puede trascenderse y ubicar al propio ser humano en un plano completamente novedoso. Aprende cosas y utiliza sus adquisiciones intelectuales para enfrentar los novedosos panoramas con los que ha tenido que lidiar a lo largo de su vida. Decir que la idea de naturaleza es un principio jurídico arquetípico no es tan simple, primeramente porque la propia naturaleza humana es dinámica, vive envuelta en un constante cambio que el ser humano aprehende, por lo que sus modelos ideales más que estancarse en ese momento primigenio, piensa en un futuro de concreción que podemos denominar “a largo plazo”. A lo largo de la presente investigación se pretenderá demostrar cómo es que el filósofo ginebrino comprende a la humanidad como un constructo artificioso a largo plazo que tendrá en la república su momento culminante.

La construcción de un pueblo, que en tanto pueblo radica únicamente en el contexto que una república le ofrece, marca la pauta y sentido de toda la argumentación del que podemos llamar es el gran pensador cívico de una modernidad que precisamente ha olvidado la construcción de un pueblo. Lo que la modernidad ha construido es un “pueblo aparente” (un falso pueblo), es decir, que hasta que no ocurra la realización del gran proyecto político-pedagógico que construya ciudadanos y no se quede la sociedad con apariencias de pueblo, la sociedad no consolidará su gran proyecto político y con él, la realización de la justicia que marcará la pauta en una sociedad entregada a la comunidad por completo. Nada más distinto al hombre solitario, silencioso y desarraigado del estado de naturaleza, que el social, político y arraigado hombre cívico que no tiene su principio en el estado natural, hasta parecería su antítesis. Es así que desde nuestra perspectiva, es falso que como afirman nuestros estudiosos citados, Rousseau comprenda en la naturaleza el principio ideal del derecho, aunque ciertamente, tome el estado natural como un punto de contraste con el hombre moderno intoxicado de tanta materialidad, con todas las violencias que eso ha representado. Razón por la que hay que estudiar en qué consiste ese objeto que se nos aparece tan pernicioso, y cómo ha sido que el ser humano ha dependido a tal grado de los objetos materiales que sin saberlo es el punto culminante de su propia degeneración.

1.3. La “dieta” de la era moderna: el imperio de *Hybris*

Jean-Jacques Rousseau devela una cuestión que había pasado inadvertida para la gran mayoría de sus contemporáneos, encantados por las conquistas de las ciencias y de las artes en una civilización que cobraba gigantescos triunfos en su intención por comprender y utilizar para su beneficio las riquezas ocultas de la naturaleza⁴⁶. En medio de tal encantamiento, el hombre moderno se contempla en el espejo y observa a la estatua de Glaucón, a la que:

El tiempo, el mar y las tormentas habían desfigurado de tal modo que se parecía menos a un dios que a una bestia feroz, el alma humana, alterada dentro de una sociedad por mil causas que renacen sin cesar, por la adquisición de una multitud de conocimientos y de errores, por los cambios que afectan a la constitución de los cuerpos y por el continuado choque de las pasiones, ha cambiado por así decirlo de apariencia hasta el punto de ser casi irreconocible; y si no se busca más, en lugar de un ser operante siempre por principios ciertos e invariables, en lugar de esta celeste y majestuosa simplicidad de que le doto su autor, sólo se encuentra el deforme contraste de la pasión que cree razonar y del entendimiento delirante.⁴⁷

Hasta qué grado el ser humano ha realmente cambiado, alejándose del *amor a sí*, de su naturaleza originaria gracias al *artificio* que la sociedad moderna ha provocado. Hay quienes dicen que tenemos dos clases de hombres a analizar, uno incorrupto y otro definitivamente degenerado.

Los que asumen su incorrupción consideran que el ser humano tiene dentro de sus cualidades la perfectibilidad y la libertad, es decir, la capacidad para adecuarse a la situación exterior que se le presente. Esa formidable adaptación lo distingue de otras especies vivientes, marcando un rasgo notable de sus capacidades, pues va incluyendo una serie de medios para subsistir, evitando, entre otras cosas, su extinción ante situaciones de

⁴⁶ Podemos citar el discurso de Turgot, haciendo un elogio de la idea de progreso, comprendido como el desarrollo que ha tenido la civilización gracias a todo el conocimiento científico que ha mejorado la propia existencia. “Se ven establecerse sociedades, formarse naciones, que alternativamente dominan y obedecen a otras naciones. Los imperios se elevan y caen; las leyes, las formas de gobierno se suceden unas a otras. *Las artes, las ciencias se descubren y se perfeccionan una y otra vez.* Alternativamente retardadas y aceleradas en sus progresos, pasan de clima en clima. El interés, la ambición, la vanagloria cambian a cada instante la escena del mundo e inundan la tierra de sangre. En medio de sus destrucciones, las costumbres se suavizan, el espíritu humano se ilustra, las naciones aisladas se acercan las unas a las otras. El comercio y la política reúnen, en definitiva, todas las partes del globo. *La masa total del género humano, con alternativas de calma y de agitación, marcha siempre –aunque a paso lento- hacia una perfección mayor.*” Anne-Robert-Jacques Turgot, “Cuadro filosófico de los progresos sucesivos del espíritu humano”, en *Discurso sobre el progreso humano*, trad. Gonzalo Mayos Solsona, Tecnos, Madrid, 2008, p. 36. Las cursivas son mías.

⁴⁷ J.J. Rousseau, *op. cit.*, p. 110.

catástrofe que la vida terrestre impone a todos sus habitantes. Y la libertad, que implica la no determinación de una criatura capaz de tomar sus propias decisiones sin seguir instintiva, y repetitivamente, una tendencia de comportamiento unívoca. Tanto la perfectibilidad, como la libertad, conceden una posición dinámica a la esencia humana. El ser humano es una criatura capaz de cambiar mil veces de opinión. Profundizaremos más adelante sobre esto.

Las opiniones de los intérpretes parecen estar de acuerdo en reconocer esa dinámica del estado natural y la característica permanente de la naturaleza humana. Primeramente debemos establecer categorías: una cosa es la “naturaleza humana”, y otra es el “estado de naturaleza”. M. Guérout distingue “hombre ideal” de “estado de naturaleza”. La primera es una facultad intrínseca “esencial”, la segunda, una cuestión accidental, una permanece, la otra, cambia. La naturaleza humana del “hombre ideal” permanece incólume, el “estado de naturaleza”, cambia. Se asume una tendencia dinámica en el argumento rousseauiano⁴⁸. J.L. Hernández coincide con Guérout a propósito del cambio contextual, aunque para Hernández el cambio corrobora la perfectibilidad humana gracias a su capacidad adaptativa. P. Burguelin, en esta tónica, distingue un “origen puro” y otro “degradado”, el puro es caracterizado por el estado natural y originario, incontaminado. El segundo, manifiesto más bien en el devenir de la historia, con la generación de artificiosas dependencias materiales al grado de ir olvidándose de su originario amor a sí, para buscar el interés egoísta de su cada vez mayor ambición: amor para sí.

Rousseau, en efecto, trata ese proceso de adecuación que tiene la propia naturaleza humana, provocando un “abandono” o un “olvido” del estado originario: Caracterizado por los grandes límites a los que el hombre se ve expuesto originariamente, es obligado a adecuarse a una diversidad de contextos novedosos de diversos tipos para sobrevivir, “ampliando” así, en ese proceso, sus propias capacidades. Está en la “naturaleza humana” adaptarse. Rousseau denomina a tal proceso “ampliación de atributos naturales” y que finalmente tendrán “en el mundo político, su conclusión”. El mundo político marca la máxima potenciación de las cualidades intrínsecas del ser humano, en este contexto el hombre se encuentra rodeado de infinidad de medios para perfeccionarse, continuando el

⁴⁸ “¿Qué quiere decir Rousseau cuando habla de la naturaleza del hombre y del estado natural? ¿Designa de este modo al hombre real o al hombre esencial e ideal? Indudablemente: piensa en el hombre esencial, pues ese estado natural “que ya no existe, quizás nunca existió y probablemente no existirá jamás” no es una verdad histórica, sino una hipótesis más útil para esclarecer la naturaleza de las cosas que para mostrar su verdadero origen ¿cómo determinar ese estado de naturaleza u hombre esencial? Dirigiéndose al sentimiento interior no adulterado, descartando todo lo adventicio y perverso que ha podido introducir la vida social, escuchando la voz de la pura conciencia, que es la voz misma de la naturaleza”. M. Guérout, *op. cit.*, p. 149.

camino al que lo condena su naturaleza perfectible, pero igualmente, y en sentido contrario, si las circunstancias se trastocan, como pretende demostrar el ginebrino, el hombre puede perderse en sus propios logros.

Me permito afirmar que ésta cuestión en torno al elemento dañino que lastima al ser humano, es más una “cuestión de dieta” que de “mal congénito”, es decir, no es tanto la “naturaleza humana” que todo digiere, como sí lo es aquello que irresponsablemente devora sin discriminar realmente lo que ha de beneficiarlo, generando a su vez, una crónica adicción que le ha hecho “necesitar” de “alimentos” que no son “alimentos”: nace así la dependencia a una dieta malsana que es la culpable de todo, haciendo de lo “superfluo” una “necesidad”. Es el imperio de una dieta materialista indiscriminada y discriminatoria.

La necesidad material fue el primer yugo que se impusieron los hombres sin pensar en ello y la primera fuente de males que ellos prepararon para sus descendientes; pues, además de que así continuaron ablandando el cuerpo y el espíritu, al convertirse tales comodidades en hábitos y perder todo su atractivo, y degenerando al mismo tiempo en verdaderas necesidades, la privación de ellos se volvió mucho más cruel que dulce era su posesión, y si era desgraciado por perderlas sin ser feliz por poseerlas.⁴⁹

En la “falsa” necesidad de una dieta malsana parece encontrarse el mal buscado, esa pregunta iniciada al principio de esta investigación en donde el bien originario, el de la naturaleza humana, se ha visto de alguna forma ocultado o transformado en algo distinto de lo que originalmente es. Y es que la generación de artificios, desde la perspectiva de Starobinski, ha hecho que el hombre se encubra tras ellos, alejando al hombre del conocimiento de su “yo” auténtico; así piensa Grimsley⁵⁰, añadiendo que esa dieta constituida de objetos producidos por la técnica, ha conducido a un proceso de masificación social en donde el “yo original” y “plenamente individual”, en su pretensión de no ser segregado de una humanidad cada vez más dependiente de los objetos, termina por unirse a la orgía materialista a costa de su propia identidad, acarreado una general masificación, como el propio Rousseau admite:

Hoy, cuando investigaciones más sutiles y un gusto más fino han reducido el arte de agrandar a principios, reina en nuestras costumbres una vil y engañosa uniformidad y parece como si todos los espíritus hubiesen sido echados en el mismo molde; el civismo exige sin cesar, la conveniencia ordena; incesantemente se siguen los usos, nunca su propio genio. Nadie se atreve ya a parecer lo que es y, en esta perpetua compulsión, los hombres que forman este

⁴⁹ J.J. Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad humana*, p. 110.

⁵⁰ R. Grimsley, *op. cit.*, p. 30.

rebaño que se llama sociedad, puestos en las mismas circunstancias, harían siempre las mismas cosas si motivos más poderosos no se lo impidiesen⁵¹.

Nuestro hombre es una criatura solitaria y silenciosa, ha ido entrando en mayor contacto con sus congéneres, que con el paso del tiempo y el fortalecimiento de los vínculos, las necesidades para poder sobrellevar su vida en común se han multiplicado conforme ha avanzado su propio conocimiento de las cosas, al grado de ser una entidad, desde las visiones de Grimsley y Starobinski, *escindida*, esto es, fracturada. Se encuentra en permanente contradicción entre la naturaleza originaria perdida por el artificio, y la social, condenada a la degeneración continua. Y todo esto producto de una desmesura (*hybris*) tan violenta, que ha provocado una pérdida de moderación que ha hecho que el ser humano se atenga cada vez más a necesidades superfluas, que no hacen sino incrementar la contradicción de un ser humano fracturado entre “lo que es”, y “lo que debiera ser”. Hay que devolver el equilibrio y con él, acabar la dependencia. Una dieta se hace necesaria ante tanta inmoderación. La perfectibilidad hace que el hombre consuma, la inmoderación de su temperamento inundado de objetos materiales, es lo que desarmoniza el sistema completo. En lugar de comer, traga insaciablemente, haciendo de tal comilona, una irresponsable costumbre.

Considero que efectivamente el ser humano continúa su desarrollo a lo largo de la historia, respetando la tesis de la perfectibilidad, ya comentada: es parte de la naturaleza humana aprender, y ese desarrollo depende del contexto, o de las “condiciones materiales” a cuyos auspicios se finca el desarrollo de la humanidad. La antigua Hélade bien habría comprendido que el desarrollo y el estado de salud de un cuerpo dependen de la dieta bajo la cual una entidad se nutre o se degrada. Yo considero que el problema del ser humano en efecto tiene que ver con su naturaleza, pero no solamente con ella. En términos hipocráticos diríamos que “depende de qué se nutra el sujeto”.

Naturalmente un ser humano posee un cuerpo, y dentro de ese cuerpo existen una serie de órganos de cuyo correcto funcionamiento depende el estado de salud físico, o su enfermedad. El estómago es el órgano que al recibir los alimentos se encarga de digerir y distribuir –conjunto a los intestinos-, el nutrimento a todo el cuerpo humano que se hace de estos para poder cumplir con sus funciones. La armonía (del griego *armonia*), implica que cada cosa se encuentre en el lugar indicado, de cuya posición podrá mantenerse el necesario orden de las cosas para que estas funcionen correctamente. Cuando los órganos del cuerpo operan armónicamente decimos que cada uno de ellos opera bien: el estómago

⁵¹ J.J. Rousseau, *op. cit.*, p. 9.

digiere los alimentos sin problema alguno y debido a ello ese cuerpo no tendrá problemas gástricos que efectivamente pueden atentar contra el orden completo de un cuerpo de cuyo malestar, se producirá un desquiciamiento que pueda impedir que las funciones cotidianas se lleven a cabo.

Hasta aquí podemos afirmar que es parte de la naturaleza humana tener una serie de órganos constitutivos de cuyo funcionamiento depende el estado de salud del cuerpo. Si alguna persona sobrepasa la cantidad de alimentos que le es propia, y su cuerpo de inmediato se ve invadido por una cantidad de nutrimentos innecesarios, entonces, la saturación del mismo está afectando el propio funcionamiento del órgano. La dieta es precisamente la prescripción orientada a entender las porciones de alimento fundamentales para mantener el estado armónico del organismo. El exceso o la carencia de las porciones debidas tendrán, indudablemente, repercusiones en el organismo completo. Ante la armonía, se erige el exceso, que bien podríamos referir con el concepto ético de “desmesura” (*hybris*). La *armoneia*, que es un concepto musical, refiere a la correcta ordenación de los sonidos que permitan finalmente un melodía: su principio ordenador logra que los sonidos ordenados causen un efecto placentero a los oídos. La *hybris*, incapaz de ordenar con la suficiente medida cada cosa, cae en el exceso, haciendo de una bella melodía, un terrible y violento estruendo sonoro muy lejano del armónico principio que haría de semejante caos, una hermosa melodía.

Una persona puede ser asediada en su ánimo por una violenta *hybris*, cuando la desmesura ha tomado posesión de su ser y su cuerpo será incapaz de contenerse. La medida, la antigua *phrónesis* que desde Solón reclamará moderación: “nada en demasía”, queda prontamente excretada con la violenta irrupción de la *hybris*. Un cuerpo que se nutre en exceso, es violentado en su naturaleza. Si bien el cuerpo posee los órganos para digerir alimentos, estos se ven prontamente lastimados cuando una cantidad excesiva de alimentos lo invade, o bien, cuando estos no aportan la cantidad suficiente de nutrimento que permitan el correcto funcionamiento del cuerpo. Toda esta metáfora nutricia, que gira en torno a la idea de dieta, considero, nos permite entender cómo contempla Rousseau el gran problema humano de su tiempo: la *hybris*.

La modernidad desde la que nuestro autor comprende su mundo –y sus enfermedades–, tiene en la *hybris* su gran malestar. Su dependencia de los bienes materiales con tal de agradar a la opinión, han provocado esa desmesurada ingesta de alimentos a los que ya su cantidad, o calidad, poco importan con tal de satisfacer el mórbido e incontenible deseo de comer. La modernidad es un cuerpo obeso al que la saturación de objetos ha provocado un desmesurado acopio de cosas, muchas de ellas completamente innecesarias. A esto se

refiere Rousseau cuando afirma la supuesta degeneración del ser humano. Podemos decir que está en la naturaleza humana adecuarse a cada contexto (perfectibilidad), como cada cuerpo posee naturalmente un sistema gástrico que le permite digerir alimentos, pero cuando éste se satura, o se ve carente del mismo, no es el estómago en sí lo que produce los estragos al sistema completo, sino la dieta lo que realmente lo está lastimando.

La *hybris* de la modernidad, ha acarreado que tengamos una humanidad moderna obesa, una hiper gordura que violenta la existencia de entidades enfermas de “apariencia”, como dirá Rousseau, envalentonadas por los aportes científicos que le han permitido quintuplicar una dieta elevada en todo aquello que en épocas más austeras, resultan ciertamente un lujo: azúcares y proteínas. Ambos compuestos saturan el cuerpo de la modernidad, y nada parece convencerlo de moderar más su dieta, nada, sobre todo cuando es el contexto el que exige semejantes lineamientos para aceptar o desechar a la entidad que consume o no las porciones excesivas que el poder de la técnica ha aportado a una humanidad que le es dependiente: Tenemos un Glaucón obeso.

Si nuestras ciencias son vanas en el objeto que se proponen, son aún más peligrosas por los efectos que producen... Nacidas en la ociosidad, la alimentan a su vez y la irreparable pérdida del tiempo es el primer perjuicio que necesariamente causan en la sociedad. En política, como en moral, es un gran mal no hacer nada bueno y todo ciudadano inútil puede ser mirado como un hombre pernicioso.⁵²

La técnica marca la característica esencial de la ciencia moderna, como explicaremos a continuación. Cuando Rousseau ataca a la ciencia por esa propensión a hacer dependiente al ser humano de los bienes materiales, provocando esa mórbida ociosidad que le induce a alejarse de los deberes patrios en pos del *confort*; y su propensión a agrandar a una opinión pública seducida de sus propios logros científicos, haciendo de las narraciones de sus hechos una autocomplacencia honanística carente de la originaria y muy crítica actitud escéptica de un moderno como Descartes -justo en los inicios de la moderna ciencia-, para convertirse en un principio dogmático que descarta todo aquello que no cumple con sus principios supuestamente autodemostrados, por la incursión de un método matematizado de supuesta infalibilidad.

Esa actitud de fanatizado racionalismo, Rousseau la crítica sin entender aun la magnitud de sus palabras, y lo que realmente la técnica estaba produciendo (y produciría después): violentos consumistas, obesos de tanto materialismo, poseídos por una violenta *hybris* que todo parece fomentar, acríticos carentes de todo vínculo con lo político, que al contrastarse

⁵²J.J. Rousseau, *Discurso sobre el progreso de las Ciencias y las Artes*, p. 21.

con un estado originario de naturaleza, como en un espejo cóncavo, se deforman en criaturas tan insolentes como ciegas. He allí la necesidad de entender realmente la naturaleza técnica del mundo que Rousseau percibe, y que yo me permitiré explicarlo para entablar una relación con lo afirmado: que J.J. Rousseau critica a la modernidad y a su producto: el hombre moderno. La enfermedad a la que se refiere nuestro autor: la *hybris*, será producto de otro factor de suma importancia, producto de nuestra modernidad: la técnica, que analizaremos a continuación, pero que solamente tendrá el objetivo de crear una dieta adecuada al padecimiento de nuestro hipotético paciente. Esa dieta será precisamente, creemos, lo que la pedagogía política producirá en el hombre su restaurada armonía fracturada por la desmesura. Toda la dieta abarcará los siguientes capítulos de nuestra investigación.

1.4. La Corrupción en la ciencia y en el cosmos intelectual

Una advertencia que desconcierta. Jean-Jacques Rousseau habla a su tiempo alertándole sobre lo que nadie hubiera pensado ¿la ciencia daña?: “¡Cuántos peligros, cuántos falsos caminos en la investigación de las ciencias!” y más abajo remata: “Y, lo que es más difícil. Si por suerte la encontramos finalmente, ¿quién de nosotros sabrá hacer de ella un buen uso?”⁵³. Hasta qué grado ha existido una auténtica responsabilidad de la modernidad para observar los riesgos que implica jugar a especular con la naturaleza, de violentarla para el propio beneficio de los seres humanos que no se ven exentos de ser deformados por sí, y para sí mismos:

Todo está bien al salir de las manos del autor de las cosas: todo degenera entre las manos del hombre. Fuerza a una tierra a nutrir las producciones de otra; a un árbol a llevar los frutos de otro. Mezcla y confunde los climas, los elementos, las estaciones. Mutila a su perro, a su caballo, a su esclavo. Transforma todo, desfigura todo: ama la deformidad, los monstruos; no quiere nada como lo ha hecho la naturaleza, ni siquiera al hombre: necesita domarlo para él, como a un caballo de picadero; necesita deformarlo a su gusto como a un árbol a su jardín⁵⁴.

Los seres humanos especulan con la naturaleza para multiplicar sus fuerzas a niveles inconmensurables: utilizan a la tierra para producir más alimentos. Los animales son “objetos” utilizados para el trabajo. Dentro de esos animales el propio hombre se

⁵³ *Ibidem.*, p. 21.

⁵⁴ J.J. Rousseau, *El Emilio o de la Educación*, trad. Mauro Armijo, Alianza, Madrid, 2008, p. 37.

encuentra, es violentado en su naturaleza originaria para que pueda rendir el debido tributo a la apariencia dominante, que parezca tan dotado de sus inexistentes virtudes, que cumpla con el parámetro de la necesidad impuesta. Las instituciones sociales cumplirán con esa tarea deformativa: “Los prejuicios, la autoridad, la necesidad, el ejemplo, todas las instituciones sociales en las que nos hallamos sumergidos, ahogarían en él la naturaleza, y no pondría nada en su lugar”⁵⁵.

Las instituciones, que son un tema que más adelante tratare con el debido detalle y cuidado, tiene dos momentos a mí entender: dentro del estado de naturaleza, cuando la injusticia impera y los hombres han sido esclavizados por otros; y bajo el gobierno plenamente civil, en donde los hombres, libres, forman las instituciones adecuadas a la civilidad. Sobre la esclavitud Rousseau dice: “Vosotros tenéis necesidad de mí, pues yo soy rico y vosotros sois pobres. Lleguemos a un acuerdo, pues: permitiré que tengáis el honor de servirme a condición que me deis lo poco que os queda a cambio de la pena que me supondrá mandaros”⁵⁶. La imposición de unos sobre otros no marca el advenimiento del estado civil, sino la continuación del estado natural. No hay que confundirse cuando Rousseau criticará más tarde la vida pública, sus ataques tienen por objeto un estado de aparente civilidad que aun radica, efectivamente, en un estado natural, donde el pez más grande se come al más pequeño, y las reglas las hace, como tanto le hubiera gustado al Trasímaco de la *República* de Platón, el más poderoso para su particular beneficio.

Instituciones impuestas para dominar a otros seres humanos, por un dominador que se auto proclama “el defensor de todos”. En lo citado del ginebrino, nos encontramos aun en el primero de los casos, bajo el imperio de la naturaleza, caracterizada por el egoísmo extremo, cuando no existe un derecho auténtico, y unos someten a los otros para beneficiarse (recordemos que por eso negamos que la naturaleza sea un criterio ideal de justicia). Las instituciones políticas y sociales que surgen en este momento pre-cívico, violentan al hombre, lo degradan hasta la abyección y lo manipulan para su exclusivo beneficio, esta es una de las razones por las que no podemos decir que exista algo denominado “pueblo” (conjunto de hombres libres) ante la condición violenta en la que se encuentra. Las aglomeraciones esclavas no constituyen pueblo alguno. El panorama es sombrío, violentado al máximo no por razones de origen, es decir, de la naturaleza humana, sino por la responsabilidad exclusiva de los propios seres humanos que habrán de crear instituciones corruptas y, con ello a su vez, procreado entidades abyectas, cerrando un

⁵⁵ *Ibidem.*, p. 37.

⁵⁶ J.J. Rousseau, *Discurso sobre la Economía Política*, trad. Fabio Vélez, Ediciones Maia, Madrid, 2011, pp. 70-71.

malévolo círculo vicioso: malas instituciones-malos habitantes. La corrupción marca la vida en estas circunstancias. Entonces la razón de que la modernidad sea el clímax de la degeneración marca la pauta de la crítica rousseauiana a la misma, en clara confrontación con el pensamiento iluminado de los intelectuales a los que increpara nuestro autor con vehemencia, pues considera que se prestan a una legitimación encantada. El estudio de estos modernos muchas veces pierde la necesaria visión crítica que cualquier obra humana merece, habiendo sustituido al Dios cristiano, por el más secular, pero no por ello menos dogmático, Dios ciencia, y con ello un violento desapego por los asuntos civiles, traspasando los asuntos públicos del *ágora* al gabinete:

Al mismo tiempo que las comodidades de la vida se multiplican, que las artes se perfeccionan y el lujo se extiende, el verdadero coraje se enerva, las virtudes militares se desvanecen; todo ello sigue siendo obra de las ciencias y de todas esas artes que se ejercitan en la sombra de un gabinete. Cuando los godos devastaron Grecia, las bibliotecas sólo se salvaron del fuego gracias a esta opinión emitida por uno de ellos: que era preciso dejar a los enemigos muebles tan adecuados para apartarlos del ejercicio militar y divertirlos con ocupaciones ociosas y sedentarias⁵⁷.

A decir de nuestro autor, las ciencias y las artes son la cumbre del sedentarismo humano. La reflexión paciente y metódica, el estudio acucioso que requiere de sendas bibliotecas y demás centros de saber para poder ofrecer sus frutos, alejan a los hombres de la disciplina y la entrega cívica. A la manera de los críticos del cristianismo en tiempos de Agustín de Hipona, que achacaban a la búsqueda de la salvación del alma de individualismo cristiano, la causa de hundimiento del imperio, debido a la carencia de preocupaciones políticas como antaño en la pagana Roma. Rousseau también achaca a la disciplina científica un alejamiento de los deberes públicos, y en donde los grandes maestros de este conocimiento, son sacerdotes que terminan lastimando la propia vida cívica al inculcar una actitud violenta hacia las instituciones históricas de las sociedades, y citando a Séneca: “Desde que los sabios comenzaron a aparecer entre nosotros –decían sus propios filósofos–, las gentes de bien se han eclipsado (Séneca, *Carta a Lucilio*, 95). Hasta entonces, los romanos se habían contentado con practicar la virtud; todo se perdió cuando comenzaron a estudiarla”⁵⁸. Los científicos no solo estudian neutralmente las cosas, pueden llegar al irrespeto total de ellas si no son compatibles con sus propias especulaciones generando un caos social:

“¿Digo ociosos? ¡Plugiése a Dios que lo fuesen efectivamente! Las costumbres serían más sanas y la sociedad más placentera. Pero estos vanos y fútiles declamadores van a todas

⁵⁷ J.J. Rousseau, *op. cit.*, p. 27.

⁵⁸ *Ibidem.*, p.17. Las cursivas son del autor.

partes armados con sus funestas paradojas, mirando los fundamentos de la ley y aniquilando la virtud. Sonríen desdeñosamente frente a esas viejas palabras de patria o de religión y consagran sus talentos y su filosofía a destruir y debilitar todo lo que hay de sagrado entre los hombres. No es que en el fondo ni la virtud ni los dogmas; es que de la opinión pública de quien son enemigos, y para ir de nuevo al pie de los altares sería suficiente con relegarlos entre los ateos. ¡Oh furor de distinguirse, hasta qué punto sois poderosos!”⁵⁹

Elogian la urbanidad hasta el grado de eliminar toda gota de fervor patrio:

“La necesidad levantó los tronos; las ciencias y las artes los han fortalecido. Potencias de la tierra, amad a los talentos y proteged a los que lo cultivan. Pueblos civilizados, cultivadlos; esclavos felices, les debéis el gusto delicado y fino del que os preciáis, esa dulzura de carácter y esa urbanidad de costumbres que hacen entre vosotros tan fácil y tan unido al comercio; en una palabra, las apariencias de todas las virtudes sin tener ninguna”.⁶⁰

Y exaltan a la apariencia, cultivándola con esmero hasta borrar los rasgos originarios de una criatura que busca agradar, para ser considerada como plenamente urbana, o podemos decir, aparentemente bien educada, que a cambio de ciertas retribuciones materiales, unos hacen como que enseñan, y otros como que aprenden:

Si el cultivo de las ciencias es perjudicial para las cualidades guerreras, lo es más por las cualidades morales. Desde nuestros primeros años una educación insensata adorna nuestro espíritu y corrompe nuestro juicio. Veo por todas partes inmensos establecimientos en los que se educa con grandes costes a la juventud para enseñarle todas las cosas, excepto sus deberes⁶¹

La corrupción campea, con instituciones sociales, políticas y educativas, como hemos observado, lo que tenemos por producto es una humanidad degenerada, y no, la gran patria iluminada imaginada por nuestros pensadores ilustrados. Precisamente serán los pensadores, a decir de Rousseau, grandes voceros de una serie de actitudes viciosas que en nada contribuyen al enriquecimiento espiritual de los habitantes de una sociedad que no ha transitado realmente hacia el estado civil. Tenemos una predisposición a la monotonía y al ocio, una crítica violenta contra la tradición y la historia de las sociedades, motivando el descrédito de ellas y de instituciones civiles y religiosas que son desechadas como si nada valieran. Lo que es todavía peor, el culto por la apariencia, motivada por el deseo de agradar en un mundo consumido por la materialidad y sus delicias, pero generada por lo que consideramos el gran descubrimiento moderno: la técnica científica, productora de bienes

⁵⁹ *Ibidem.*, p. 22.

⁶⁰ *Ibidem.*, P. 7-8.

⁶¹ *Ibidem.*, p. 29.

materiales, y con ello, generatriz del desprecio para el que no puede adquirir tales productos:

Que el lujo sea un signo cierto de riquezas, que sirva incluso si se quiere para multiplicarlas: ¿qué habrá que concluir de semejante paradoja, tan digna de nacer en nuestros días? ¿Y en qué se convertirá la virtud cuando sea preciso enriquecerse al precio que sea? Los antiguos políticos hablaban incesantemente de costumbres y de virtud; los nuestros sólo hablan de comercio y de dinero. Uno os dirá que un hombre vale en tal comarca la suma por la que se le vendería en Argel; otro, siguiendo este cálculo, encontrará países en los que no vale nada. Y otros en los que vale menos que nada. Valoran a los hombres como rebaños de ganado. Según ellos, un hombre no vale al estado más que la consumición que le hace; de este modo, un sibarita habría valido bien lo que treinta lacedemonios. Que se adivine, entonces, cuál de estas dos repúblicas, Esparta o Sibaris, fue subyugada por un puñado de campesinos y cuál hizo temblar a Asia.⁶²

Este culto material es, indudablemente una de las grandes cuestiones de la revolución industrial, y el punto culmen del pensamiento liberal tanto en economía, como en política. Temas como la propiedad privada, el crecimiento industrial, el individualismo exacerbado y la necesidad de abrir mercados para el comercio, forman parte –y son sello y distintivo- de la historia moderna. Rousseau observa las descompensaciones de un mundo en franco tránsito y donde hay tantas cosas que no se parecen a lo que hacía unas décadas hombres de la generación de nuestro autor no habían observado. La era de los inventos y su aplicación en la industria era un fenómeno relativamente reciente. Y el mismo no podría entenderse si no comprendemos cuál será el medio para lograr tal desarrollo: la técnica.

1.5. Naturaleza de la técnica moderna

Artificio es una palabra que procede del latín *Ars*, que a su vez procede del griego *tekné*, significa el conocimiento heredado que permite la elaboración de un objeto determinado. La *técnica* carece de sentido si no es con fines a solventar algún tipo de necesidad. La *necesidad* es toda aquella condición de dependencia hacia algo o alguien, donde el vínculo fijado no puede ser reversible –o por lo menos, no de forma tan fácil-. Al hacerse los hombres dependientes a una entidad determinada, propiciando su necesidad, no pueden ya desvincularse de ella sin muchos sacrificios. Rousseau dice

La necesidad material fue el primer yugo que se impusieron los hombres sin pensar en ello y la primera fuente de males que ellos prepararon para sus descendientes; pues, además de que así continuaron ablandando el cuerpo y el espíritu, al convertirse tales comodidades en

⁶² *Ibidem.*, p. 23.

hábitos y perder todo su atractivo, y degenerando al mismo tiempo en verdaderas necesidades, la privación de ellos se volvió mucho más cruel que dulce era su posesión, y si era desgraciado por perderlas sin ser feliz por poseerlas.⁶³

En la necesidad parece encontrarse el mal buscado, esa pregunta iniciada al principio de esta investigación en donde el bien originario, el de la naturaleza humana, se ha visto de alguna forma ocultado o transformado en algo distinto de lo que originalmente es. Y es que la generación de artificios, desde la perspectiva de Starobinski, ha hecho que el hombre se encubra tras ellos, alejando al hombre del conocimiento de su “yo” auténtico; así piensa Grimsley⁶⁴, añadiendo que ese proceso de dependencia de los objetos producidos por la técnica, ha conducido a un proceso de masificación social en donde el “yo original”, en su pretensión de no ser segregado de una humanidad cada vez más dependiente de los objetos, termina por unirse a la orgía materialista a costa de su propia identidad.

El culto a la “apariencia” en la vida moderna que juzga Rousseau, es ilegible sin la presencia de la *técnica*, y aunque aún no tenga nuestro autor bien develada la repercusión que implicó para la humanidad tal situación, el ginebrino si tenía presente la falsedad en que incurría una sociedad que aparentando saber, se ha perdido en un laberinto de conocimiento que lo ha llevado a ignorar su interior, su “yo” auténtico y también a su “otro”, espejo capaz de permitirle conocerse a sí; eso es porque el sentido de la técnica en la vida moderna -de la que nuestro ginebrino es un sacerdote semejante a las *pítias* de Delfos, que hablando ambigua y contradictoriamente, puede dar puentes interpretativos -que anuncian premoniciones con excelentes posibilidades de realización, sobre todo, cuando el enigma es lanzado en un contexto que le da sentido- ha cobrado un cariz particular, diferente a la forma de entender la técnica en otros tiempos. Tal situación no pudo, a entender de nuestro autor, sino repercutir en la propia “esencia” del ser humano. Y la mejor forma de comprender las repercusiones es tomar distancia del momento, comprenderlo en la lejanía, desde mi contemporaneidad, en donde los beneficios y costos de la técnica pueden ser mejor observados que durante la época del ginebrino, quien no deja de reconocer las propias limitaciones de su lenguaje para comprender lo que estaba ocurriendo. Propongo por eso, estudiar las descompensaciones que la modernidad han producido, ya con el lenguaje y la reflexión de nuestro momento, viendo qué piensan dos grandes autores que, en la tónica crítica que Rousseau inaugura, esa desconfianza por la modernidad a propósito de los costos ontológicos que hemos debido costear: M. Heidegger y M. Oakeshott.

⁶³ J.J. Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad humana*, p. 110.

⁶⁴ R. Grimsley, *La Filosofía de Rousseau*, trad. Josefina Rubio, Alianza, Madrid, 1977, p. 30.

M. Heidegger asume que la técnica ha atravesado sobre todo dos momentos en su desarrollo, uno que podemos denominar “antiguo”, y otro “moderno”. El *antiguo*, asume el “hacer” (*poiesis*) como su objetivo, y para lo cual hace uso de un *instrumental* determinado, que implica una serie de medios requeridos para poder *develar lo oculto*, es decir, hacer emerger lo que las profundidades de la tierra, o el saber, mantenía oculto: como el bronce que oculto en las profundidades de una mina, es desocultado a través de una serie de herramientas que actúan como medios para sacar lo pretendido: el cobre. Eso es “desocultar”. Así es que cuando Heidegger define la esencia de la técnica, afirma que “¿Qué tiene que ver la esencia de la técnica con el salir de lo oculto? Contestación: es lo mismo. Pues en el salir de lo oculto tiene su fundamento todo traer-ahí-adelante”⁶⁵.

La técnica presenta al mundo un “objeto”, diríamos que lo “devela”, permitiendo el acceso a la verdad (*aletheia*) que permanecía oculta. Sin técnica no existe medio de elaboración de algo, y prácticamente la humanidad la ha utilizado siempre, eso no es en sí lo novedoso, ni en estricto sentido, lo dañino como Rousseau alerta, aunque nuestro autor no entienda todavía bien a bien la magnitud ni de los beneficios ni de los perjuicios que la moderna ciencia traerá consigo porque no deja, en sí, de ser un heredero de ese viejo mundo, y esa vieja técnica bajo cuyos auspicios por mucho aun lo sujetan, que no nos sorprenda, pues, su dura crítica a la economía moderna, entre otras, como desarrolla en el *Discurso sobre economía política*, y como defenderá, extrañamente, el modo de producción feudal, el autoconsumo y aun el amparo señorial que defiende en *La Nueva Eloísa*. Todavía Rousseau no entiende el impacto de la técnica moderna.

La particularidad de la *técnica moderna* es su intensión, dirá el germano, para “obligar” a la naturaleza a hacer lo que el hombre quiera con fines exclusivamente explotadores, cosa que denomina Heidegger “emplazamiento”, así define: “el hacer es carácter de emplazar, en el sentido de provocación”. Provocación es obligar⁶⁶. La técnica moderna explota sin el menor consentimiento hacia la naturaleza, la estudia solamente con fines de emplazarla y la comprende no más allá de “existencias”, esto es, en la terminología de Heidegger, “caracteriza nada menos que el modo cómo está presente todo lo que es concernido por el hacer salir lo oculto”. Esto es que lo obtenido gracias a la técnica es comprendido como un conjunto de objetos al servicio de las “necesidades” de la vida moderna. Es como cuando al ir al supermercado nos hablan de las “mercancías en existencia”, refiriéndose a los objetos

⁶⁵ M. Heidegger, *La pregunta por la técnica y otros textos*, trad. Eustaquio Barjau, Folio, Barcelona, 2007, p. 13.

⁶⁶ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 17

expendidos con fines, claro está, de sacar un provecho ya sea económico, o de satisfactor para el consumidor. La supuesta satisfacción es puesta en duda, pues muchos representan esa artificiosidad inútil que Rousseau no deja de repetir hasta el cansancio en su caracterización de modernidad, como una época en donde las necesidades en su mayoría no son tales, sino auténticas “invenciones”, pero que de no poseerlas –mejor dicho, “consumirlas”- el sujeto queda automáticamente excluido de la vida de apariencias donde mostrarse tal cual, es sinónimo de desprecio social. R. Grimsley denomina a esa exigencia social de la posesión material *proceso masificador* de la vida moderna: que todos se parezcan perdiendo los rasgos fundamentales de su individualidad.

Lo descrito no es lo peor, no es el mal mayor de la técnica, su peligro es cuando la técnica agrade al ser humano cosificándolo, considerándolo un conjunto de “existencias”, productos que reditúan un bien, nosotros diríamos que principalmente económico, con esa actitud odiosa que Rousseau juzga de las “apariencias que guardan negras intenciones”, que se parecen al empaque que hace atractivo algo para ser comercializado. Heidegger continua diciendo que “desde el momento en que lo no oculto aborda al hombre, no ya siquiera como objeto sino exclusivamente como existencias, y desde el momento en que el hombre, dentro de los límites de lo no objetual, es ya sólo el solicitador de existencias, entonces el hombre anda al borde de despeñarse, de precipitarse allí donde él mismo va a ser tomado solo como existencia”⁶⁷. Lo repugnante que es ser medido como un objeto al cual sacarle provecho material termina por convertir la esencia del ser humano en algo semejante al de un fino jabón de lavanda exhibido en un mostrador, bien dispuesto a ser adquirido o desechado por el mejor postor, para untarlo despreocupadamente en su cuerpo a la hora del baño . En el lenguaje de los mercaderes modernos se contempla su actitud “emplazadora”. Heidegger nos recuerda algo que a todo occidental moderno le es perfectamente conocido cuando se le denomina “capital humano” o “activo”, refiriéndose a la cantidad de seres “emplazados” con fines a beneficiar al capital privado con su séquito de serviles mercenarios. El lenguaje expresa las valorizaciones de una sociedad, una sociedad que mira al hombre como objeto de producción o de consumo, es una sociedad “emplazativa”. La “actitud”, por así llamarla rousseauiana, que expone la escisión del hombre moderno, viene expresada –asombrosamente semejante- por el filósofo germano cuando dice que

Sin embargo, la verdad es que hoy el hombre no se encuentra en ninguna parte consigo mismo, es decir, con su esencia. El hombre está de un modo tan decidido en el séquito de la provocación de la estructura de emplazamiento, que no percibe ésta como una

⁶⁷ M. Heidegger, op. cit., p. 30.

interpelación, que deja de verse a sí mismo como el interpelado, y con ello deja de oír todos los modos como él existe desde su esencia en la región de una exhortación, y con ello nunca puede encontrarse consigo mismo⁶⁸.

Al cosificar, o mejor dicho “emplazar” todo lo “existente”, la observación del ser humano se limita, se pierde la exquisitez del goce y el disfrute desinteresado de las cosas, brota la ambición del marchante, esto es, del vendedor, la entidad *per excellence* reputada de los tiempos modernos, el epítome más violento y envilecido del “amor para sí”. Rousseau denomina “amor para sí” a la actitud egoísta del ser humano que en medio de la multiplicación de sus necesidades, olvidado de los principios naturales de conservación y de piedad que constituyen al “amor a sí”, como ya lo comentamos con detalle a su debido tiempo. Y es la actitud cosificante del ser humano, la causante de la ceguera que le impedirá al hombre disfrutar de todo aquello que no le implique un rédito material aparente, de allí que Heidegger haga referencia al empobrecimiento del humano, de su limitancia por terminar perdiendo noción de la existencia de objetos que aun estando ante sí, se vuelven invisibles en su realidad auténtica. Más allá del valor agregado con que la sociedad burguesa ha encadenado a la naturaleza hasta desangrarla, existe la contemplación cuasi religiosa que Rousseau se refiere a natura en sus encantadoras caminatas por el *bois* (bosque) -hermanándolo también con el alemán en sus paseos por la Selva Negra, en sus respectivos y casi homónimos *Caminos de bosque*-. La actitud mercantil realmente “termina por ocultar la verdad”.

Qué pena carecer de la sensibilidad del contemplador que casi muere atropellado por estudiar una flor al borde del camino como el ginebrino señala en sus *Ensoñaciones*, y más bien observar una “materia prima” con la cual producir fármacos para la industria química por una patente de cien años. Eso es “emplazar”, y esta es la esencia de la técnica moderna a la que a pesar de todo, Heidegger le considera una posibilidad de salvación, y es cuando la técnica apela a su sentido original de “develación de lo oculto”, de presentación y evidenciación de la verdad; cuando a través de ella lo más puro del espíritu se presenta en forma de arte, en una experiencia estética semejante a la que el ginebrino nos provoca en sus escritos, y en lo que a su entender destaca J. Friedman⁶⁹ sobre el uso de la literatura –y del arte en general- como medio sensibilizador –e incluso salvador- de Rousseau. Pero Heidegger no deja de poner esa salvación estética en un plano “ideal”, en el lugar del “deber ser”. Por desgracia, y ante la crítica rousseauiana a la artificiosidad moderna, la posición

⁶⁸ *Ibidem.*, p. 31

⁶⁹ J. Friedman, *op. cit.*, p. 169.

del ginebrino es más bien realista y cruda, pero no menos carente de la esperanza a la que la misma filosofía también puede conducir. La dieta aspirada por Rousseau para nuestro obeso hombre moderno, emplazado en la otra jungla del más violento materialismo, será a través de un gran proyecto político-pedagógico que le permitirá la idea de su presumible realización en el mundo. Si Heidegger pierde la esperanza, Rousseau la recobra asumiendo que la perfectibilidad natural del hombre puede no solamente ser la causa de su decadencia, sino también de su salvación: hay que darle de comer sanos alimentos y para ello es necesario educarlo y crear leyes que motiven semejantes costumbres benéficas.

La relación técnica-ciencia, es para Heidegger meramente accidental, desde su perspectiva, la técnica se hace de las herramientas de la ciencia de su tiempo y, utilizando su lenguaje, pretende dar esa apariencia de exactitud que la física tiene, aplicada a cuestiones tan extrañas para ella como lo es la ética. Es cierto que la actitud de la mayoría de los pensadores ilustrados implica el adaptar el método de la ciencia al estudio del comportamiento humano, pretendiendo comprenderlo a la manera de la órbita de Júpiter, e incluso, establecer reglas que puedan “determinar” un comportamiento antes de su acción, influyendo en la voluntad como, si recordamos, egregiamente intenta hacer Immanuel Kant en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Algunos intérpretes han querido achacar a Rousseau una tendencia a fundar en la naturaleza el principio objetivo de justicia que la mayoría de los ilustrados adjudica a la razón, como ya tratamos; si observamos bien, nuestro autor no incluye a la razón en el estado de naturaleza, mira con desconfianza la actitud técnica de crear moldes preestablecidos de comportamiento solamente porque son, o “aparentan ser” racionales. Profundizaremos en esto, continuando con la investida rousseauiana a la apariencia, que desde nuestra perspectiva, tiene en el imperio de la técnica a su mayor culpable.

M. Oakeshott también advierte la apariencia de veracidad de la técnica con su pretensión de exactitud, que en lugar de avivar lo más íntimo del “yo”, con sus posibilidades y limitancias, lo oculta. Rousseau corre hacia el “verdadero” saber y para eso utiliza su método, que, como vimos, es todo menos técnico, ya que al utilizar el recurso imaginativo, además de estilizar, permite involucrarse en el alma de otros seres generando un sentido de respeto por ese “otro” en tanto entidad sensible, esto es, la piedad. Así que Rousseau no es un técnico, sino un filósofo pleno.

La cualidad particular del racionalismo en la política moderna deriva de la circunstancia de que el mundo de hoy pudo inventar un método tan plausible para ocultar la ausencia de educación política que incluso quienes padecían esa ausencia se quedaban a menudo en la ignorancia de que carecían de algo. Por supuesto, esta inexperiencia no era nunca universal

en sociedad alguna, y nunca era absoluta. Siempre han existido hombres de genuina educación política, inmunes a la infección del racionalismo⁷⁰.

La actitud racionalista es aquella que exige precisión en los argumentos, esto es una exposición de suyo “lógica”, partiendo de axiomas que brinden suficiente seguridad al investigador como para evitar incurrir en un error. Recordemos que la mayoría de los autores del s. XVII, tan obsesionados por un método lo suficientemente eficaz, como también resalta E. Cassirer en su *Filosofía de la Ilustración*, como para evitar errores, y adaptar la geometría galileana, como en el caso de Hobbes y de Descartes o Leibniz, cuyos métodos buscan un principio axiomático deducido por razón, ya sea la naturaleza humana, ya sea el *cogito* o el lenguaje, respectivamente, que diera las suficientes bases como para no errar: el proyecto fundacionista. El problema de esto, desde la perspectiva de Oakeshott, es adaptar el método a la vida exclusivamente humana, imposible de ser caracterizada de una manera tan exacta como las que sienta la geometría, y querer imponerla en la política. En el lugar de los asuntos comunes, es la cosa más extrema quizás que Occidente ha inventado desde que se creyó superiormente iluminada frente a otras sociedades “inferiores” como Voltaire y otros más creerían. El problema que Oakeshott detecta, además de su pretensión de exactitud, por supuesto que falsa, es que en lugar de promover conocimiento, lo que mejor hace es, recordándonos la idea de Rousseau: “maquillar la verdad”, dándole apariencia de conocimiento a una total falsedad, y en la que participan, entre otras, las instituciones académicas y los propios investigadores, que dotan de legitimidad a algo que jamás podrá ser patrimonio de gruesos contingentes desespiritualizados. Difícilmente la masa accederá a esa profundización del sublime conocimiento precisamente por la propia limitancia de este: La modernidad ha creado, como epitome de semejante farsa, a la “educación técnica”.

La educación en la técnica entra en contradicción con el viejo tópico que ya Platón resalta: “¿se puede o no enseñar la virtud?” La técnica, como algunos de los sofistas del siglo V. a. C. en Atenas dirán que sí. La técnica tiene la facilidad de las grandes afirmaciones, como tiene pretensiones axiomáticas, es decir, verdades “plenamente justificadas”; se dedica a “enseñar” tales axiomatizaciones sin pretender transmitir el sentido –la verdad– que ha dado origen a tales conocimientos. Entonces tenemos ingenieros que no comprenden el sentido de una ecuación aunque a diario “realicen” ecuaciones simplemente porque tienen el “infalible método” para su “resolución”. Plenamente pre-construido, a la

⁷⁰ M. Oakeshott, *El Racionalismo en la Política*, trad. Eduardo L. Suárez Galindo, FCE, 2001, p. 48.

manera de los bloques gigantescos con los que se construyen las grandes edificaciones contemporáneas, hechas a molde y en cantidades gigantescas.

El conocimiento es entonces “aparente”, la técnica lo ha deformado, en una expresión cara al ginebrino, pues en lugar de comprender la verdad, genera y transmite axiomas que casi todos aceptan como verdades de razón. Desde la perspectiva del pensador británico, esta “apariencia de conocimiento” que es la técnica, es producto de la masificación de la educación. El hecho que los estados contemporáneos prometan educación a gruesos de población que otrora no tenían ni en sus sueños más profundos acceso ya no solo a una formación básica, sino a una superior, ha motivado la generación de moldes de “conocimiento” que prometen “adiestrar a las masas” y generar eso que Heidegger denomina “mano de obra calificada”, que termina por no ser tan calificada (...) es lo paradójico, cuando más individuos han accedido a la educación superior, más se han alejado de las posibilidades de saber. Aparentan saber, como diría Rousseau, pero saben tan poco, por eso viven en un entorno de apariencia que no tolera a quien le devela lo absurdo de su mundo. Es el espejismo que la modernidad ha creado, y en el que se regocija, envalentonada y altanera.

M. Oakeshott ejemplifica con la actitud del aprendiz: “el discípulo que trabaja al lado del maestro que al enseñar una técnica imparte también la clase del conocimiento que no se puede enseñar, no ha desaparecido todavía; pero está cayendo en desuso, y su lugar está siendo ocupado por las escuelas técnicas cuyo *adiestramiento (porque puede ser un adiestramiento sólo en la técnica)* sigue siendo insoluble mientras no se sumerja en el ácido de la práctica”⁷¹. Las cosas que no se aprenden técnicamente son los millares de situaciones que se aprenden íntimamente, en la cotidianidad, incluso, en la casa, a través de los ejemplos que se reciben de los mayores desde que se es un niño. Es un patrimonio que se vive, no que se aprende. El vivir es la cotidianidad, el aspirar y el escuchar, el comer y el gritar, la cantidad de consejos de padres y abuelos en medio de la cena, donde los afectos se muestran sin cátedras acartonadas que no tienen más objetivo que atiborrar de información a los pupilos e injertarles técnicas completamente desespiritualizadas. Es la tradición que se transmite en los momentos de la intimidad, cuando parece que no se enseña algo, que, como dirá Heidegger, se devela el mundo: el todo brota y ofrece sus frutos al que creyendo no ser aleccionado en nada, termina por ser encantado en el todo. Nada qué ver con el formalismo moderno, nada más absurdo, ingenuo y pobre que confundir el acceso a la educación con el engordamiento técnico de alguna corporación académica que

⁷¹ *Ibidem.*, p. 51. Las cursivas son mías.

inmersa en esa lógica fácil de la desmesura, prometa alquímicamente hacer de un trozo de basura un magnífico lingote de oro.

Rousseau afirma que la verdad se encuentra en el corazón, no necesariamente en la razón, buscar en él, es emprender el maravilloso viaje hacia el “yo” que no se puede engañar con “falsos silogismos de colores”. El corazón late y se emociona con los ejemplos cotidianos, y vivifica o se marchita, pues no todo estímulo se puede denominar benéfico; en efecto, hay ejemplos infames que deforman el espíritu y provoca una gangrena que se acumula en la joroba del sujeto que no puede eliminar los recuerdos dolorosos. Dirá Nietzsche en el *Zaratustra* y en las *Cartas Intempestivas*, hay que tener prudencia para saber qué conocimiento sirve y cuál debe desecharse para evitar que se pudra y degenera en resentimiento, formando una joroba en el espíritu donde se acumulan pesadas frustraciones.

La tradición marca la pauta de ese saber que no se aprende pero que se vive, que introspecciona en lo más íntimo del ser, y no que se adquiere a través de una artificiosa técnica que disfraza a la verdad, haciendo de la ignorancia la estrella guía de las sociedades modernas, sumergiéndose en las aguas de la apariencia y, por supuesto, cada vez más lejanos de lo genuino que poseen las cosas del universo. Rousseau pretenderá en su gran proyecto político pedagógico esa conciliación con la tradición, en especial, con la clásica grecolatina, teniendo en Esparta a uno de sus más queridos arquetipos, para así hacer de esta criatura humana escindida, una entidad restaurada por y en la política, y en la tradición republicana, las pautas de un proyecto político, crítico de la modernidad y de sus orgullosas democracias. Trascender el estado natural de brutal explotación, por aquel cívico de libertad, en donde la pedagogía cívica se convierte en un instrumento clave para tal proceso. Si no se llega al fin del estado civil, se sigue -y se seguirá-, en el estado de naturaleza, aunque existan, en apariencia “instituciones y hombres urbanizados” (del latín *urbs*, la ciudad en su sentido material). El estado civil requiere la transformación de un ser humano en sus costumbres: costumbres puramente políticas, y con ello, el arribo, finalmente, a la constitución de un pueblo, y para ello no se necesita ni riqueza, ni técnica o ciencia, sino el supremo bien de la “virtud” que no solo implica transmitir el “conocimiento” de la legalidad, sino su vital ejercicio: Esparta, que practicaba la virtud, frente Atenas, que solamente hablaba –o filosofaba- de ella⁷².

⁷² “¿Olvidaré acaso que fue en el seno mismo de Grecia donde se vio levantarse esa ciudad tan célebre por su feliz ignorancia como por la sabiduría de sus leyes, esa república de semidioses más que de hombres, pues tan superiores a la humanidad parecían sus virtudes? ¡Oh Esparta, oprobio eterno de una vana doctrina! Mientras que los vicios conducidos por las bellas artes se introducían conjuntamente en Atenas, mientras que

Carecer de virtud, y por ende, de un pueblo, implicaría que un conjunto de sujetos inciviles se “hicieran cargo de los asuntos públicos”, con las consecuentes repercusiones de violentación social que Rousseau denunciará en el *Contrato Social*. Nuestro autor nos pone a elegir ¿Atenas o Esparta? Saber la virtud, o practicar la virtud, nos dirá. Al igual que Rousseau, la preocupación de Oakeshott es el advenimiento de individuos que formados en la técnica se creen con derecho suficiente como para dirigir a las naciones, individuos que han visto –y cómo no- en las mieles de la modernidad la mayor etapa de cuantas ha vivido el ser humano, precisamente porque “ellos” han advenido, y todo parece confirmar su triunfo, hasta que algo sale mal. Comienzan las crisis sociales o económicas que simplemente no pueden resolver estos “tecnócratas”, porque no se encuentran en sus técnicas memorizadas los remedios a lo inesperado. La técnica se muestra conclusa, perfecta en sus respuestas, justificada por el hurto que denuncia Heidegger a respecto de las ciencias naturales, en especial, de la física. La tormenta limpia el rostro de su maquillaje artificioso, y lo deja al desnudo⁷³. Rousseau pone el dedo en la llaga al denunciar los abusos de la modernidad, pero por lo relativamente joven del contexto desde el que se encuentra planteando las contradicciones de la modernidad haciendo uso de un lenguaje limitado. El lenguaje está construido por la experiencia del hombre en el mundo, evidentemente Rousseau no tenía por qué contar con el lenguaje que el transcurrir de la modernidad ha ido edificando para comprenderse a sí misma, y atestiguar la cantidad de aberraciones y beneficios que se han hecho en su nombre. Pero es cierto que con los elementos que

un tirano imitaba con tanto cuidado las obras del príncipe de los poetas, tú arrojabas de tus muros las artes y los artistas, la ciencia y los sabios!

El éxito hizo marcar esta diferencia. Atenas se convirtió en la sede del civismo y del buen gusto, el país de los oradores y de los filósofos; la elegancia de las construcciones respondía a la del lenguaje; se veía por todas partes al mármol y a la tela animados por las manos de los maestros más hábiles. Es de Atenas de donde salieron esas obras sorprendentes que servirán de modelos en todas las épocas corrompidas. El cuadro de Lacedemonia es menos brillante. Allí –dicen los otros pueblos- los hombres nacen virtuosos y el propio aire del país parece inspirar la virtud. No nos queda de sus habitantes otra cosa que no sean sus acciones heroicas. ¿Valdrán menos para nosotros tales monumentos que los curiosos mármoles que Atenas nos ha dejado?” J.J. Rousseau, *op. cit.*, pp. 14-15.

⁷³ “Como un extranjero o un hombre fuera de su clase social, está desconcertado por una tradición y un hábito de comportamiento del que sólo conoce la superficie; un mayordomo o un ama de casa observadora tienen ventaja sobre él. Y aprende a despreciar lo que no entiende; el hábito y la costumbre parecen malos en sí mismos, una especie de ignorancia de la conducta. Y por algún autoengaño extraño, atribuye a la tradición (la que, por supuesto, es sobre todo fluida) la rigidez y la fijeza de carácter que en efecto corresponden a la política ideológica. En consecuencia, el racionalismo es un personaje peligroso y caro cuando controla los asuntos, y hace menos daño cuando no puede dominar la situación (por supuesto, su política se expresa siempre en términos de dominio de las situaciones y resolución de crisis), que cuando parece tener éxito; porque el precio que pagamos por cada uno de sus éxitos aparentes es un control más firme de la moda intelectual del racionalismo sobre toda la vida de la sociedad”. *Ibidem.*, p. 49.

Rousseau contaba en su época fue capaz de desarrollar una serie de discursos que analizan el problema de la técnica que, como se ha visto, ha partido en dos al ser humano.

Si el ser humano tiene la facultad de perfectibilidad, que implica la dinámica que ha promovido el desarrollo de sus facultades a lo largo del tiempo, no estoy de acuerdo en decir que necesariamente esa innegable dinámica lo ha perfeccionado, palabra que connota algo “bueno” de suyo. El movimiento del estado de naturaleza, al estado social, a pesar del despliegue originario de sus potencialidades innegables y que, entre otras cosas, le ha permitido construir una ciencia prodigiosa, no ha generado lo mismo con su alma, que Rousseau denuncia, por el contrario, al decir que parece haberla degenerado. El movimiento, en lugar de tener esa característica beneficiosa que la idea de “progreso” ostenta, parece haberlo conducido a una situación degenerativa, en donde el conocimiento, en lugar de acercarse a la verdad, va corriendo hacia la mentira gracias al uso y abuso de la técnica.

Desde nuestra perspectiva, el ser humano moderno, como Heidegger plantea, muy poco tiene que ver con el anterior, y si el ser humano es la unidad mínima que sumada, en un régimen de leyes, constituye un pueblo, entonces esa unidad mínima se encuentra, en efecto, degenerada por el brillo de sus propios triunfos, y, por ende, como veremos en el siguiente capítulo, el estado, constituido por individuos pertenecientes a esa sociedad denigrada. Serias son las dificultades para arribar a un buen gobierno de seguir confiando únicamente en la técnica como nutrimento de sus miembros. Si se olvida la tradición, entonces se cae en el riesgo de envolverse en la técnica y seducirse con el engaño de sus supuestos saberes: solo el canto de las sirenas que han hecho de la modernidad su novedoso estrecho de Mesina. El cosmos desde el que Rousseau se repliega a la intimidad de la historia, radicada en las profundidades de un corazón lejano, es el del imperio del individuo moderno: egoísta, engordado por su violenta *hybris*, emplazado, tecnificado y sumamente ignorante hasta de su ignorancia -la técnica le hace creer que sabe-, y constituyendo una conglomeración a la que se denomina “sociedad”: ¿cómo repercute el conjunto de individuos con las características planteadas en la gobernabilidad de la sociedad? El individualismo moderno, sabe Rousseau, ha tenido costes, muy grandes costes como a continuación explicaremos, previo a ingresar en su génesis política.

1.6 Los peligros de la idea del “individuo” en la modernidad: la definitiva pauperización del hombre en sociedad

Benjamin Constant, uno de los teóricos liberales más influyentes de la Francia decimonónica, en su *Libertad de los Antiguos comparada con la de los modernos*, asume que la incursión del “individuo” en la historia, hace toda la diferencia ante la comprensión comunitaria grecolatina en donde la persona es subsumida por el todo. Rousseau, desde la perspectiva de B. Constant pretende “la completa sumisión del individuo a la autoridad del conjunto”⁷⁴. El individuo es considerado una entidad única y valiosa en sí misma, portadora por nacimiento, por el solo hecho de ser humano, del reconocimiento de su valor absoluto, también comprendido como “dignidad”. La modernidad, en efecto, tiene en este actor a uno de sus más relevantes personajes, casi podríamos afirmar, sin exagerar, que es tal su importancia que todo gira en torno suyo. Es precisamente la idea de pretender nuevamente aprehender a una criatura “liberada” de los viejos sistemas absolutistas, la que nuevamente pretende ser absorbida por la comunidad, violentándola a tal grado, que en pos de la sobrevivencia del todo, la unidad, es poco menos que nada.

El marqués de Tocqueville, igualmente, sitúa al individuo como eje de rotación de su teoría política. Pero es el individuo como conjunto de sujetos unidos por una común causa capaz de hacer presión al estado para que sus propósitos pasen a ser tomados en cuenta por el poder: “Después de la libertad de obrar solo, lo más natural al hombre es la de combinar sus esfuerzos con sus semejantes y obrar en común. El derecho de asociación me parece casi tan inalienable por su naturaleza como por la libertad individual. El legislador no puede querer destruirlo sin atacar a la sociedad misma”⁷⁵. Nuestro marqués observa tan vehemente el desarrollo asociativo en los EEUU, que buena parte de la participación de los individuos en sociedad es precisamente haciendo política a partir de sus demandas particulares, pues sumada la de uno a las de muchos, se convierte en una cuestión pública. Pero también se advierten los peligros de la influencia de todo ese conjunto social. Tocqueville es consciente de esta aparente contradicción: “considero como impía y detestable la máxima de que, en materia de gobierno, la mayoría del pueblo tiene derecho a hacerlo todo y, sin embargo, sitúo en la voluntad de la mayoría el origen de todos los poderes. ¿Estoy en contradicción conmigo mismo?”⁷⁶. Esa contradicción se diluye cuando el imperio de la ley es capaz de hacer de tal forma justicia en la sociedad que es capaz de ser presa tanto de la sociedad civil y sus asociaciones, como de los propios gobernantes ya sea a través de un poder legislativo, como

⁷⁴ B. Constant, “La libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, en *Escritos políticos*, estudio preliminar, traducción y notas de M. Luis Sánchez Mejía, Madrid, 1989, p. 260.

⁷⁵ A. de Tocqueville, *La democracia en América*, trad. Enrique González Perero, FCE, México, 2002, pp. 209-210.

⁷⁶ *Ibidem.*, p. 257. Las cursivas son mías.

en los EEUU, conformado por representantes populares, capaz de ser limitado por las facultades del poder judicial o el poder de veto del presidente de la Unión.

Pesos y equilibrios, en su propuesta liberal, hay que evitar que “uno” de los poderes alcance el poder supremo⁷⁷. Lo peligroso de la tiranía de la mayoría es que por ser la “mayoría” la que piensa así, se crea que lo que ella dice o “estima”, es lo que se “debe” hacer, y, como en los EEUU, cuidado y alguien rete a la opinión pública que encarna esa mayoría, pues además todo está maquillado con una apariencia de legitimidad “porque lo creen todos”. En un contexto de “mayorías”, precisamente es el individuo el que es aplastado por un conjunto de entidades enajenadas en su propia veracidad que ni siquiera en dominios tirados de “absolutistas”, la autoridad sobre el individuo ha sido ejercida de una forma tan despótica. En las democracias liberales existe un despotismo mayor que en cualquier estado haya habido. Así que no vengan a argumentar la sublimidad de los principios de su idea de libertad cuando precisamente el grueso social coacciona tan violentamente la libertad individual⁷⁸.

⁷⁷ “La omnipotencia me parece en sí cosa mala y peligrosa. Su ejercicio me parece superior a las fuerzas del hombre, quienquiera que sea, y no veo sino a Dios que pueda sin peligro ser todopoderoso, porque su sabiduría y su justicia son siempre iguales a su poder. No hay, pues, sobre la tierra autoridad tan responsable en sí misma, o revestida de un derecho tan sagrado, que yo quisiera dejar obrar sin control y dominar sin obstáculos. Cuando veo conceder el derecho y la facultad de hacerlo todo a un poder cualquiera, llámese pueblo o rey, democracia o aristocracia, digo: Aquí está el germen de la tiranía, y trato de vivir bajo otras leyes”, *Ibidem.*, p. 258.

⁷⁸ “Las monarquías absolutas habían deshonrado el despotismo; guardémonos de que las repúblicas democráticas lleguen a rehabilitarlo, y que al volverlo, más pesado para algunos, le quiten, a los ojos del mayor número, su aspecto odioso y su carácter envilecedor. En las naciones más altivas del viejo mundo, se publicaron obras destinadas a pintar fielmente los vicios y ridiculeces de los contemporáneos; la Bruyere habitaba el palacio de Luis XIV cuando compuso su capítulo sobre los grandes, y Moliere criticaba a la corte en piezas que hacían representar ante los propios cortesanos. Pero el poder que domina en los Estados Unidos no consiente que se mofen de él. El más ligero reproche lo hiere, la menor verdad picante les molesta; y es preciso que se alabe desde las formas de su lenguaje sus más sólidas virtudes. Ningún escritor, cualquiera que sea su renombre, puede escapar a esta obligación de incensar a sus conciudadanos. La mayoría vive, pues, en una perpetua adoración de sí misma; no hay sino los extranjeros o la experiencia que puedan hacer llegar ciertas verdades hasta los oídos de los estadounidenses”. Y más adelante el marqués de Tocqueville nos lanza una sentencia demoledora que confirma su protección del individuo ante el poder obeso de la mayoría popular que, claro que se puede discutir, pero no deja de ser bastante reveladora hacia la autenticidad de la riqueza reflexiva en una sociedad dominada por la opinión pública construida a partir de los intereses de los grupos que conforman la sociedad civil: “Si los Estados Unidos no ha tenido todavía grandes escritores, no debemos buscar razón en otra parte: no existe genio literario sin libertad de espíritu, y no hay libertad de espíritu en Estados Unidos”. Es tan poderosa la coacción que todo indicio de individualidad es atacado por el conjunto, las burlas, los menosprecios, las calumnias... no se tolera al “otro” que ponga en duda los sacrosantos valores compartidos por “todos” (su “libertad”, su “democracia”, su “igualdad”, su “economía de mercado”, etc. Tan “verdaderos” que se convierten en tabús para sus fanáticos adoradores), incluso, la propia inquisición es una humilde página en la historia, si lo comparamos con el poder de una mayoría tiránica: “La inquisición nunca pudo impedir que circularan en España libros contrarios a la religión de los más. El imperio

Considero dos cosas, primero, que Rousseau no es enteramente un ofensor de los valores individualistas, creo, como ya se podrá notar, que a pesar de su discurso idealizante de la sociedad antigua, pretende lograr salvar a la persona en medio de un violento proceso masificador que ya contempla. Recordemos aquella cita en el *Discurso sobre economía política* en donde se dice que cada miembro de la comunidad política es importante y que nadie puede tocarlo amparándose en el bien público. B. Constant acusa de radical la concepción rousseauiana, por supuestamente pretender eliminar al individuo en pos de violentarlo en una anacrónica sociedad “comunal”, pero considero que Rousseau es, y por mucho, un defensor del individuo, aunque, ciertamente, un crítico del individuo modernamente comprendido, como ya hemos dejado patente.

Rousseau parece no distanciarse mucho de la afirmación de Tocqueville, pues si bien nuestro marqués tiene miedo a la mala interpretación que se puede hacer de un Rousseau defensor de las causas de las mayorías o de la “voluntad de todos”, que ya trataremos adelante, y que se refiere a la “suma de voluntades particulares”, el ginebrino es el primero, por un lado, en distinguir ésta causa egoísta de una auténticamente “general” en donde priven los valores comunes y no de sujetos o de grupos con principios “egoístas”. Y por otro lado, como Tocqueville después, es el primero en desconfiar de la muchedumbre, al grado de que con la plebe existente en las sociedades modernas, simplemente, nuestro autor sabe, no se puede construir república alguna, y antes bien son un fardo, que un real activo para una sociedad que pretende transitar de la marginalidad a la república.

El hombre moderno conforma un conjunto social emanado de las sociedades industriales que ha hecho de la persona una criatura envilecida, violentada por materialismos estériles y limitada en sus facultades espirituales, al grado de condenarlo a la más sórdida de las abyecciones, como nos dice Juan Manuel Ríos comparando a ambos francófonos: “con el fin, pues, de encontrar las causas profundas de esta paradójica correlación que se da entre el crecimiento económico-industrial y el aumento de la pobreza, Tocqueville nos ofrece un cuadro histórico general del nacimiento y evolución de la civilización cuyo paralelismo, tanto en el fondo como en la forma, con el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la*

de la mayoría se ejerce mejor en los Estados Unidos: ha borrado hasta el pensamiento de publicarlos. Se encuentran incrédulos en esa nación, pero la incredulidad no encuentra allí, por decirlo así, órgano para expresarse”. *Ibidem.*, p. 261. Realmente en los EEUU, por ejemplo ¿existirá algún autor que afirme que la idea de democracia es caduca? ¿Que sus valores libertarios son una tomada de pelo de la que se aprovechan los grandes consorcios? No sé, me pone hasta a pensar en la auténtica calidad de los pensadores de esta nación que si tienen tal renombre solamente se deba al *status* imperial de su particular democracia, o por la validez *per se* de sus obras. Si hay grandes escritores como Edgar Allan Poe o el propio Ernst Hemingway en el siglo veinte ya, fueron marginales (y marginados) en la sociedad de la que no tenían precisamente una buena opinión.

desigualdad entre los hombres de Rousseau es más que evidente, a pesar de sus diferentes conclusiones⁷⁹. Rousseau desconfía enormemente no del individuo, en cuanto tal, como dice Constant, sino del individuo abyecto que puebla las sociedades industriales modernas, que han hecho de las leyes cotos de interés particular degenerando, en la realidad, la vida pública. Los pueblos crecidos bajo este imperio, no son más que un cúmulo de “paupérrimos” (como diría Tocqueville), embrutecidos con los que no se puede hacer gran cosa:

De este modo, cuando todos los intereses particulares se afanan en contra del interés general, que ya no es el de la persona, los vicios públicos tienen la fuerza suficiente para enervar las leyes. Finalmente, la corrupción del pueblo y de los dirigentes alcanza al gobierno por muy sabio que este pueda ser. El peor de todos los abusos consiste entonces en obedecer aparentemente las leyes para poder infringirlas de hecho con mayor seguridad. Las mejores leyes luego se convierten en las más funestas y más valdría que no existieran: constituirían el último recurso al que acudir. En situación semejante, se promulgan inútilmente edictos y reglamentos, y estos solo sirven para añadir, en vez de corregir, nuevos abusos. Cuanto más multipliquéis las leyes tanto más despreciables las volveréis, y todos los vigilantes que instituyáis no serán más que nuevos infractores destinados a repartirse el pillaje con los anteriores o hacerse con el suyo propio. El precio de la virtud pasa a ser, ahora, el del bandidaje: los hombres más viles son los más acreditados y, cuanto más ilustres son, tanto más desprecio merecen. Así, la infamia quebranta su dignidad y los honores los deshonoran; compran el sufragio de los dirigentes o la protección de las mujeres y venden la justicia, el deber y el estado; y *el pueblo, que no advierte que sus propios vicios son la causa primera de sus desgracias, murmura y clama gimiendo: “Todos mis males vienen de los mismos a quienes pago para que me protejan de ellos”*⁸⁰.

La extensa cita sobre el proceso de corrupción de la sociedad, la ingenuidad de pretender hacer más leyes para combatir la degeneración social cuando el pueblo entero se ha acostumbrado a violentarlas. Nada más absurdo que preguntarle, como un demócrata ingenuo, a un pueblo corrompido: “¿no adviertes que tus propios vicios son la causa primera de tus desgracias?”, cómo debe ser gobernado, cuando ni él, ni sus gobernantes, tienen ya la dignidad suficiente como para comprenderse a sí mismos ciudadanos, y sensatamente asumir la responsabilidad que a ellos en lo particular toca en lo concerniente a su propia degradación como comunidad política. He allí la desconfianza y

⁷⁹ Juan Manuel Ros, que realizó el estudio preliminar, traducción y notas en la edición de A. de Tocqueville, *Memorias sobre el pauperismo*, Tecnos, Madrid, 2003, p. XXIII.

⁸⁰ J.J. Rousseau, *Discurso sobre economía política*, p. 40.

desprecio de Rousseau hacia la democracia y a creerla el remedio a esta situación tan lamentable, como menciona a propósito de esta forma de gobierno en el *Contrato Social*:

Añadamos que no hay gobierno tan sujeto a las guerras civiles y agitaciones intestinas como el democrático o popular, porque tampoco hay ninguno que tienda tan fuerte y continuamente a cambiar de forma, y exija tanta vigilancia y valor para conservarla. En esta constitución es sobre todo en la que el ciudadano debe armarse de fuerza y constancia, y decir cada día de su vida, desde el fondo de su corazón, lo que decía un virtuoso palatino en la Dieta de Polonia "*Malo periculosam libertatem quam quietum servitium*". Si hubiese un pueblo de dioses, se gobernarían democráticamente. Pero un gobierno tan perfecto no es propio de hombres⁸¹.

En nada se parece esta criatura malformada por la sociedad moderna al ideal del ciudadano radicado en un régimen de virtud, entregado al servicio de la patria, pero tampoco la crítica al hombre moderno, confina a Rousseau al archivo de los anacrónicos añorantes del pasado que quieren reproducir sociedades muertas, vivientes solamente en lo más íntimo de una esquizofrénica mentalidad como la de nuestro fantasioso filósofo. No. La mirada de Rousseau al hombre moderno que se empeña en curar sus males adjudicando responsabilidades en funcionarios, en burocratizar la vida pública pretendiendo remediar los males a base de trámites... y esto es por la señal básica de la desgracia inminente: la "desconfianza". ¿Por qué tanto trámite si no es para vigilarnos los unos a los otros? Cuando hay que multiplicar la vigilancia y garantizar de alguna forma la viabilidad de la vida civil, los métodos de dominación se refuerzan pues en cualquier momento puede generarse un hecho fatídico que desate el hobbesiano "estado de naturaleza" que, ya veremos, no es desechado por Rousseau, sino reinterpretado, pues la sociedad –y no la exclusión de ella– es el auténtico estado de guerra de todos contra todos.

Una situación tan virulenta, de incertidumbre general, donde cualquiera puede atentar contra mi integridad por las más absurdas cuestiones; por robar un objeto simple que satisfaga momentáneamente la ilusión de habitar en un medio en donde esos bienes de la apariencia pueden darse; lucirse para registrar la aprobación de una sociedad hedonista, temerosa de sí, pero igualmente acrítica consigo misma aunque viva con el miedo permanentemente, y sea, insensible, inmune al dolor ajeno, pues su "amor de sí" se ha convertido en un tirano omnipotente que no concede gracia a congénere alguno. Y que en la cotidianidad de la existencia, en ese deambular por las conflictivas calles citadinas, siendo afectado por los miles de problemas que en un ciudadano imbuido por esa *caritas patriae*

⁸¹ J.J. Rousseau, *El Contrato Social*, p. 67.

(cariño patrio) lo impulsa a interesarse por los asuntos comunes, viviendo en ellos, como un auténtico ciudadano. La experiencia de lo cotidiano no es un extravagante método racionalizador de la realidad práctica, sino un sentimiento que en cuanto viviente se experimenta por habitar en un lugar determinado que contiene leyes e instituciones que garantizan el desarrollo de la persona como entidad libre, como ciudadano. Ser inmune a esa vida en lo cotidiano, y rechazarla para esmerarse en el particular peculio, es la gran crítica a la sociedad moderna, en especial, a la democracia liberal que encumbrando los valores más superficiales del consumismo feroz y violento, han degradado a la humanidad a esa condición de bestia como tantas veces Rousseau se refiere al habitante de este mundo terrible con la especie humana y con la naturaleza en su conjunto.

Quizás las palabras de Rousseau, escuchadas en tiempos de B. Constant no tenían la fuerza que para un lector contemporáneo pueden tener. Haber nacido en medio de una democracia liberal y contemplar las fatídicas consecuencias de su absoluto imperio, asentado en las glorias del consumo, son cosas que B. Constant, aun encantado con los desarrollos técnicos de una sociedad amante de sí misma, no veía a la manera de un contemporáneo del siglo veintiuno si observa desoladamente. La gloria rousseauiana es que no se queda en el lamento, propone una forma de transitar de la abyección a la condición civil real, a constituir el amado pueblo de ciudadanos finalmente. Rousseau no desecha al individuo, critica su abyección en las sociedades materialistas acrílicas de sí mismas. Contrario a lo que podría pensarse, el parecido con Tocqueville es muy importante, ambos observan los riesgos del dominio de los sujetos pauperizados y las graves consecuencias que ello pueda generar para las sociedades que ya comenzaban sus vertiginosos cambios. La desconfianza hacia la democracia es evidente, que Tocqueville la describa, no significa que la ame, y que Rousseau sea uno de los grandes teóricos de la soberanía popular, tampoco implica que se refiera a las criaturas mal formadas en las sociedades industriales a las que encima se les increpa para hacerse del poder absoluto cuando no han pasado por el proceso formativo, realmente espiritual, que haga de ellos un pueblo ciudadano. Tocqueville teme a la tiranía de las masas, tanto como Rousseau a la voluntad de la mayoría, ambos comprenden que en condiciones de pauperización social es muy difícil apelar a democracia alguna. Pero Rousseau pretende remediar la situación.

Capítulo II. La *pseudopoliteia*

Definición ontológica del pseudopolités: el falso ciudadano que emergido en las sociedades técnicas de la modernidad, encarna la más violenta desmesura (hybris), que niega por completo los principios de una república justa. Un gobierno constituido por pseudopolités es ilegítimo. La alternativa a la modernidad es la constitución de un pueblo de erónomos. Entidad soberana, súbdita y amante de las leyes que forma parte de una república.

Introducción al capítulo

¿Qué situación acontece para que un puñado de sujetos se constituya en un pueblo? De sujetos que en el estado de naturaleza radicaban sin limitante alguno, en un mundo ancho y agreste donde solitariamente coexistían con un todo abundante sin fuerza superior que se los impidiera ¿por qué querrían abandonar semejante situación de aparente privilegio? La causa más importante para salir de un estado que a pesar de todo, no solo no ofrece seguridad a sus criaturas, sino que estas mismas no pueden alcanzar su desarrollo espiritual pleno. El proyecto rousseauiano se preocupa por la construcción del ser humano pleno, al que sin embargo el materialismo moderno lo ha degenerado, corrompiendo a sus propias instituciones políticas a las que, sin embargo, nuestro autor pretenderá reconstruir. Desde dos vertientes analizaremos esta circunstancia: primeramente, la caracterización del falso pueblo, aquí denominado pseudopolités, y, en segunda, el sentido del contrato social como piedra fundante de un régimen de leyes en donde un pueblo auténtico puede formarse.

2.1. El *pseudopolítés*: la contradicción del proyecto civilizatorio ilustrado

Originariamente el hombre goza del supremo bien de la libertad, es decir, un estado de ilimitancia en sus acciones, pues al ser todos iguales, es decir, nadie es portador de una autoridad natural que le conceda un poder mayor sobre otros y por ende, la capacidad para imponerse sobre sus congéneres. Ningún otro ser humano, ningún otro “igual”, tienen autoridad para imponerle algo que nuestro hombre natural no quiera, entonces ¿cuál sería la razón por la que habría de decidir someterse a “algo” o “alguien”? Esta cuestión implica el sentido del dominio, es decir, de la imposición de un poder sobre otros seres humanos, de cuya conformidad depende el tema del “dominio legítimo”, y de cuya negativa o “imposición”, pende la ilegitimidad de todo el sistema. Así trata nuestro autor la ilegitimidad del dominio:

Siempre habrá una gran diferencia entre someter a una multitud y regir una sociedad. Cuando un solo hombre subyuga sucesivamente a hombres aislados, independientemente de su número, no es posible hablar de un pueblo y su jefe, sino de un amo y sus esclavos. Se trata, si se quiere, de una agresión, pero no de una asociación. No existe ni bien público ni cuerpo político. Este hombre, aunque haya esclavizado a medio mundo, no deja de ser un particular; su interés, desligado de los demás, es un interés privado⁸².

Rousseau es enfático al distinguir a la “multitud” de la “sociedad”, relacionando a la primera con el yugo de “un solo hombre” sobre un conjunto de “hombres aislados”, con los que termina por establecer una relación agresiva que determina la construcción de dos actores: el “amo” y el “esclavo”, distinta, evidentemente, del “pueblo y su jefe”, vinculados a través de una “asociación” que construye un “cuerpo político” encaminado hacia el “bien público” mientras, el primero, se dirige exclusivamente al bien privado, es decir, el bien exclusivo de aquel dominador.

Rousseau nos rememora un viejo tópico de la filosofía política que aquí pretenderé tratar en nuestra búsqueda del concepto de pueblo, y es entender lo que no es un pueblo: una “muchedumbre”, que en palabras del ginebrino refiere al conjunto de entidades sometidas a un solo gobernante a través de la violencia. Aristóteles, autor sobre manera influyente

⁸² La versión de Jean-Jacques Rousseau del *Contrato Social y principios de Derecho Político*, que aquí utilizaré será la traducción de María José Villaverde, Tecnos, Madrid, 2002, p. 13.

en la argumentación de nuestro autor filohelénico, se refiere al dominio como la suprema autoridad cernida sobre todo los particulares, quienes pueden ser libres o esclavos: “pues uno se ejerce sobre personas libres por naturaleza, y otro, sobre esclavos” (Aristóteles, *Política*, 1255b VII 1ss)⁸³. Desde la perspectiva del estagirita, el esclavo es caracterizado por su entrega al servicio privado o “doméstico” realizando actividades propias del *oikos* (casa) desgastantes físicamente y manuales, que se someten al mandato de otro: el amo (*Pol.*, 1255b VII 3ss). El libre (amo) ha de dedicarse a actividades alejadas de preocupaciones *oikonómicas*, privadas, como son la filosofía y la política (*Pol.* 1255b VII 5). El que se dedica a los asuntos públicos se denomina libre, y el que no participa de ellos, no es un ciudadano o bien, es un esclavo. Por esto Rousseau se refiere despectivamente a los que pudiendo ejercer la política, no se dedican a ella, por estancarse en sus asuntos privados, uno de los grandes temas explotados a lo largo de la teoría política del ginebrino. Lo público y lo privado.

Los esclavos son entidades subyugadas a un amo que impone su voluntad particular sin pedir permiso a nadie, ejerciendo indiscriminadamente el dominio sobre entidades que al no participar del mismo, están excluidas del ejercicio público del que participan los libres. Esa justificación sobre la esclavitud chocara con la tesis del estagirita. No es gratuito que haya referido a Aristóteles en este tema, pues Rousseau lo cita textualmente para criticarlo, acusándolo de confundir “el efecto con la causa”, es decir, asumir que eso que para Aristóteles es “natural” (pues nuestro macedonio cree que se es esclavo “por naturaleza”) no es más que pura “convención”: la esclavitud ha surgido por la imposición de uno sobre los muchos al grado de embrutecerlos y arrojarlo a un estrato realmente bestialico, inhumano, esclavo... pero es una circunstancia que tiene un causante: el amo, cuyo dominio origina semejante proceso que incluso provoca que el esclavo “ame sus cadenas y no sepa vivir sin ellas”. Nada de una predisposición natural hacia la esclavitud. La institución que degenera al ser humano tiene culpables:

Aristóteles tenía razón, pues confundía el efecto con la causa. Todo hombre nacido en esclavitud nace para la esclavitud, nada más cierto. Los esclavos pierden todo con sus cadenas, hasta el deseo de romperlas; aman su servidumbre al igual que los compañeros de Ulises amaban su embrutecimiento. Si hay, pues, esclavos por naturaleza es porque ha

⁸³ La versión de la *Política* de Aristóteles que utilizo es de Manuela García Valdés, Gredos, Madrid, 2000. En Aristóteles ya entendemos la preocupación que también comprendemos en nuestro ginebrino: la actividad encaminada hacia la cosa pública, propia de los hombres libres, y el quehacer privado, para el servicio de otros que realizan los esclavos a sus amos. Rousseau criticara la interpretación aristotélica, pero no dejara de establecer una serie de principios a partir de ella y establecer la predisposición de ciertos conglomerados de humanos para entender si pueden o no ser calificados como “pueblo”.

habido esclavos contra naturaleza. La fuerza ha creado a los primeros esclavos, su cobardía los ha pervertido⁸⁴

Rousseau no es un autor que incurra irresponsablemente en adjudicar una vana “victimidad” hacia un conjunto de entidades que ignorantes de la libertad que “no saben vivir sin ella”. Vivir encadenado provoca la ignorancia más supina en torno a las muchas circunstancias suscitadas a una entidad, o a un conjunto social que pretenda asumir su vida libre. Entre esas circunstancias que trataremos con calma, está el principio básico de poseer un cuerpo legal del que los “libres” se sepan parte, un cuerpo producto de todos sus esfuerzos y aspiraciones que han trabajado para dignificar su propia existencia, “que de criaturas estúpidas, ha hecho entidades cívicas”. Puedo decir que existen algunos puntos en los que Rousseau y Aristóteles se parecen y nos ayudara a entender el estado de abyección humana. Primeramente los hombres adquieren costumbres o hábitos, recordemos que forma parte de su cualidad “perfectible” y son el producto de su dieta, mismos que los predisponen a ciertas actividades y los separan de otras, que lo mantienen sano, o le producen un sórdido sobrepeso. El hecho de expresar los pensamientos, de escuchar y ser escuchado, y que gracias al poder de la palabra, florezca en cada sujeto un nuevo conocimiento que al caer en la tierra húmeda y bien dispuesta, esta crezca sin limitancia alguna, y finalmente pueda ofrecer jugosos frutos de los que se beneficie el todo social.

La actividad de “los libres” no se da en entidades compungidas, en criaturas que a lo largo de su experiencia han sido obligadas a callar, en donde el lenguaje no fluye y, por el contrario, la violencia del silencio impuesto cunde como una enfermedad que condena a la inopia a los que bajo esa dinámica trabajan y callan. ¿Qué pueden expresar los que bajo el yugo de la imposición carecen del bien de la expresión? ¿Qué pueden expresar, como habrá quedado claro en nuestro anterior capítulo, los que limitados a la acción de un *ego* aislado, en un mutismo absoluto no han desarrollado el hábito de hablar y de escuchar? Recordemos que nuestro ginebrino niega que la razón sea natural, es una adquisición social, es un bien que se consume en la cotidianidad, diríamos: en el ejercicio de la libertad, en el intercambio de conocimiento en donde la vida social nutre, genera opiniones, pero sin la cotidianidad de la experiencia pública, de hablar y escuchar, se marchita cualquier posibilidad de reivindicación humana, y a lo que se aprende es a someterse mansamente. Aristóteles, al igual que Rousseau, cree que el desarrollo de hábitos marca la pauta entre el hombre que acostumbrado a ser libre escucha y habla, y del que esclavo, sometido, calla y obedece.

⁸⁴ J.J. Rousseau, *op. cit.*, p. 3.

El tema de los hábitos es de suma importancia para ambos filósofos, en nuestro tercer capítulo explicaremos cómo de la degeneración de hábitos civiles pende el proyecto pedagógico-político de un Rousseau que sabe que cuando la mayoría del conjunto social no los tiene, es absurdo hablar de un pueblo de libres. Ingenuo es –por más buena voluntad que tengan los reivindicadores de la causa de las masas- creer que aunque puedan romper sus cadenas, dada su carencia de hábitos libres, que puedan mantener un estado del que jamás han conocido virtud alguna, son, como Rousseau ha dicho, no más que una masa esclava, solo que a diferencia de Aristóteles, asume que tal estado abyecto es causa de un gobierno miserable. La política que puede procrear ciudadanos, puede ser también una envilecida matriz que para y mantenga estúpidos esclavos, semejando en esta opinión rousseauiana a la de Maquiavelo. La esclavitud, como resultado del despojo de la libertad del ser humano por manos de un todo poderoso gobernante –que llegó con o sin ayuda de las masas-, embruteciendo al ser humano a niveles bestialicos, es igualmente tratada por Maquiavelo en los *Discursos a la primera década de Tito Livio*⁸⁵. Ser “alimentado” tras los barrotes de una prisión, ignorante de los continuos retos a los que la libertad conduce, degeneran en una inevitable ignorancia. Tal “desamparo” promueve a que prontamente los habitantes caigan en las manos de algún otro individuo que les aprese con sorprendente prontitud, como fue la conquista de Persia por parte de los invasores helenos: un pueblo servil se somete fácilmente a otro dueño porque no tienen a la libertad como costumbre, no comprenden, simplemente, otro *mudus vivendi*⁸⁶. El costo de no tener hábitos libres, por

⁸⁵ Para Maquiavelo también existe una íntima relación entre la carencia de libertad y el embrutecimiento de la multitud: “Y esa dificultad es razonable, porque ese pueblo no es otra cosa que un animal bruto que, aun de naturaleza feroz y silvestre, siempre ha sido alimentado en prisión y servidumbre y después dejado libre a su suerte en el campo, no estando acostumbrado a pacer y no conociendo los lugares donde puede refugiarse, se convierte en presa del primero que trata de encadenarlo de nuevo. Eso mismo le sucede a un pueblo que, estando acostumbrado a vivir bajo gobierno de otros, y no sabiendo deliberar sobre las defensas o las ofensas públicas, no conociendo a los jefes y no siendo conocido por ellos, retorna rápidamente a un yugo casi siempre más pesado que aquel que se había liberado poco antes. Y se encuentra en estas dificultades, aunque no esté corrompido. Porque un pueblo donde la corrupción ha penetrado totalmente no puede vivir libre sino un breve tiempo, tal como diremos después, pero nuestros razonamientos corresponden a aquellos pueblos donde la corrupción no se ha extendido demasiado y donde encontramos más de lo bueno que de lo mal. *Discursos a la Primera Década de Tito Livio*, trad. Roberto Raschella, Losada, Buenos Aires, 2004, pp. 101-102.

⁸⁶ A la manera del Alejandro Magno, que una vez muerto el Rey de Reyes persa tras haber caído en desgracia, se hizo del enorme imperio que Darío gobernó, sin encontrar grandes oposiciones. Maquiavelo se aventurará a afirmar en *De Principatibus* a propósito del pasaje citado, que las naciones constituidas por esclavos, o conjunto de individuos gobernados por uno solo, ignorantes de los negocios públicos, caen prontamente en las manos de nuevos opresores (Maquiavelo, *De Principatibus*, IV, 1ss). Ignorantes de la libertad no saben caminar con seguridad en ella, requieren de un sabio padre que los conduzca de la mano. El caso persa fue también para Aristóteles un ejemplo craso de esclavitud de naciones enteras donde solamente existía un solo libre: el Rey, y todos los demás, instrumentos insignificantes de sus designios, para satisfacer solamente su interés y no el del conjunto de la sociedad: el interés público. Esta situación hace del sistema todo una tiranía que “ejerce un poder irresponsable sobre todos los ciudadanos, iguales y superiores, con vistas a su propio

jamás haber tenido la experiencia de la vida política, y de que quepa la posibilidad de “emanciparse” bajo esas condiciones, no es sino el preludio de que esa comunidad de esclavos, vuelva a ser presa del yugo de otro tirano, de otra entidad violenta que logre captar la gracia de la muchedumbre y que la regrese a prisión, pero en una jaula nueva a la que se le ha colgado en su puerta el nombre de “libertad”. La muchedumbre esclava jamás saldrá de su servidumbre, jamás dejará de caer en los brazos de sus amados tiranos con la careta de “libertadores”, jamás abdicará a la ignorancia, a la torpeza, al envilecimiento, sin antes realmente cambiar sus hábitos y de alzar la voz en la palestra, no como un coro de sonidos inconexos –por carecer realmente de lenguaje-, sino como auténticas palabras que generen los discursos públicos bajo los que vive la genuina libertad de los pueblos, cosa en la que la política tiene una importante responsabilidad. Así afirma Rousseau en un célebre pasaje de las *Confesiones*:

Ningún pueblo será nunca otra cosa que lo que la naturaleza de su gobierno le lleve a ser; así la gran cuestión sobre el mejor gobierno posible me parecía reducirse a esto, cuál es el tipo de gobierno más apropiado para formar el pueblo más virtuoso, el más instruido, el más sabio, el mejor en toda la expresión del término (*O.C.*, I, pp. 404-405)

Puedo tomarme la licencia de incluso afirmar que depende del propio gobierno la génesis de un pueblo o la manutención de una muchedumbre de esclavos dedicados a su vida privada, desinteresada por los asuntos comunes encargados a la indiscrecionalidad de unos pocos. Sobre este tema volveremos, simplemente quiero dejar en claro aquello que no es pueblo, sino esclavos o muchedumbre a cuyo conjunto podemos denominar *pseudopoliteia*, del griego *pseudos* o falso, y *Politeia*, que refiere a la ciudad libre o forma de constitución en donde participan activamente sus ciudadanos denominados *politoi*, en plural, o *polités*, en singular. Es así que la *politeia* es una congregación de *politoi*. Atiborrar una ciudad de habitantes, no implica que ésta se conforme por *politoi*, también la pueden poblar entidades que no ejercen lo que es propio de un conjunto de hombres libres: la cosa pública. El *pseudopolités* puede aglutinarse, laborar, marchar, consumir, gritar, formar ciudades, habitar sus residencias y aclamar con vehemencia a sus líderes. Pero es falso denominarlos pueblo porque realmente no son entidades libres, están aislados de la cosa pública. La manifestación del *pseudopolités* es la muchedumbre, o conjunto de los no libres.

interés, y no al de sus súbditos; por eso es contra la voluntad de estos, pues ningún hombre libre soporta con gusto un poder de tal clase” (Aristóteles, *Política*, 1295a 4) Un sistema en el que prima el interés particular del gobernante –sea uno, unos cuantos o muchos- es una tiranía. Y las consecuencias son el embrutecimiento de la población en su conjunto convirtiéndola en una bestia que, como afirma Rousseau, termina alienándose con sus propias cadenas.

Cuando no existe una dedicación a la vida pública, nuestra criatura política muere –o simplemente jamás nace-, pues acontece un retorno al estado natural, como afirma F. Calderón Quindós, en donde simplemente no existe vínculo alguno con el “otro” que desaparece; para retrotraerse de nueva cuenta a la soledad atomizada. Si recordamos que en estado natural el hombre es una criatura que vive apartada de la presencia ajena, capaz de auto sustentarse al no propiciar relación alguna de necesidad que lo vincule efectivamente con la humanidad, como son los intereses comunes⁸⁷. Renunciar a la actividad pública sería tanto como negar el propio desarrollo que como ser humano se ha tenido, es decir, una involución que de una criatura social retorna a una bestia errabunda y miserable radicada en los andrajos de su más recalcitrante “yo”. Un lobo estepario capaz de morder a quien tenga siquiera la intención de alejarlo de su mutismo, pues, como bien afirma E. Cassirer, en su lectura kantiana de Rousseau, el vínculo establecido con un todo superior de suyo a uno mismo, es el principal logro de una criatura que ha abandonado el estado natural, pues “con ello abandonan el libertinaje del estado de naturaleza, la *independencia natural*, pero la cambian por la verdadera libertad, que consiste en la vinculación de todos con la ley”⁸⁸.

El *pseudopolités* realmente no ha salido del estado de naturaleza, pues no ha abandonado las paredes de su aislado yo condenado a la repetición mecánica de una actividad de la que no es su legítimo beneficiario, simplemente es el operador que recibe por premio la garantía de su particular sobrevivencia. Condenado a los más básicos beneficios de una criatura viviente, animal, que no es capaz de identificarse con una “causa suprema a sí” que a la repetición de su vida mecánica y aislada. No deja ser muy ilustrativo cuando Ortega y Gasset define en la *Rebelión de las Masas*, su concepto de “vida noble” en oposición al concepto de “vida vulgar”. La “vida noble” refiere ese vínculo motivante de gran esfuerzo, del sujeto con una “causa superior a sí mismo” que determine el sentido de todos sus actos y de valor a su vida entera. La “vida vulgar”, limitada a su causa particular, incapaz de abandonar su *ego*, inmanente, inútil por dejar la dependencia ya sea a sí mismo o a “otro” que sustituye cualquier responsabilidad de la que no pretende hacerse cargo. Lo característico de la “vida vulgar” es su irresponsabilidad, a la que Ortega y Gasset denomina “masa”, frente a la responsabilidad de un “yo emancipado” consiente de la causa superior a la que sirve, de la que el mundo entero puede beneficiarse, es la “vida noble”, esa que “obliga”, que “es efectiva, actuante; en suma; es, no fue”, o como Rousseau mencionara “la

⁸⁷ F. Calderón Quindós, “Lo público y lo privado en la obra de Jean-Jacques Rousseau”, en *Isegoría*, núm. 24, 2001, p. 216.

⁸⁸ E. Cassirer, *op. cit.*, pp. 72-73.

voz del deber”⁸⁹. Rousseau ya comienza a observar esa sustitución pretendida por el “hombre masa” para apropiarse de lo público, cuando da cuenta del empoderamiento de la técnica –sin técnica, el hombre masa es la vulgar materia que realmente jamás ha dejado de ser, pero puesta al desnudo- y advierte del peligro de la “apariencia” –representada por la imagen despectiva del *señorito* orteguiano⁹⁰- que ya arduamente tratamos, pero que en nuestra caracterización del *pseudopolitês* nos permite ya hacer una mejor relación sobre el gran problema de la modernidad: las masas envalentonadas han impuesto una forma de ver las cosas –para empezar, la opinión sobre sí mismas-, que ha contribuido a la decadencia de nuestras sociedades. Realmente lo que tenemos es la reivindicación del “hombre natural” que es inconsciente de la “vida civil”, y que podemos denominar, como hace Ortega y Gasset con el adjetivo de “masa”. El hombre masa orteguiano es el más fiel *ayathola* de su “voz interna”.

La denominada independencia natural se refiere al más perfecto decidir del hombre siguiendo su “voz interna” sin tomar en cuenta a nadie o nada más, la única limitancia es la

⁸⁹ Ortega y Gasset, en *La Rebelión de las Masas* –utilizo la versión de editorial Austral- así expone su distinción “vida noble”-“vida vulgar”: “Para mí, nobleza es sinónimo de vida esforzada, puesta siempre a superarse a sí misma, a trascender de lo que ya es hacia lo que se propone como deber y exigencia. De esta manera, la vida noble queda contrapuesta a la vida vulgar o inerte, que estáticamente, se recluye a sí misma, condenada a perpetua inmanencia, como una fuerza exterior no la obligue a salir de sí. De aquí que llamemos masa a este modo de ser hombre, no tanto porque sea multitudinario, cuanto porque es inerte”, p. 130. Lo que más teme Ortega y Gasset es lo que él denomina la “suplantación”, que implica que una entidad irresponsable, abyecta, un *pseudopolitês* en nuestros términos, suplante a una vida noble, e imponga la mediocridad de su existencia en un mundo que le ha engañado diciendo que “es libre”, en el que se ha ensoberbecido lo suficiente como para menospreciar la vida noble, e incluso, pretender su patética incursión en el plano de lo público, haciendo de la vida política un envilecido medio para ejercer aquello de lo que realmente no tiene noción alguna –p.e. confundir la cosa pública con el mercado-. Así se expresa: “No sorprenda esta aparente digresión. Para definir al hombre-masa actual, que es tan masa como el de siempre, pero que quiere suplantar a los excelentes, hay que contraponerlo a las dos formas puras que en él se mezclan: la masa normal y el auténtico noble o esforzado”, p. 131.

⁹⁰ El “señorito”, como irónicamente Ortega y Gasset denomina a este hijo de la vida moderna, es una criatura amamantada por los beneficios de un mundo que disfruta de los frutos de la industrialización. Una entidad que carente de auténtica formación, cree que por su acceso a ciertos beneficios educativos, por pertenecer a una clase social estable –no rica, aclara, pero tampoco pobre-, ignorante de cualquier padecimiento y sin experiencia o tradición auténticas, el señorito se lanza a la conquista de la cosa pública porque cree que sus “méritos” así merecen ser premiados. Ortega y Gasset advierte lo que significa el acceso de este sujeto torpe al frente de los asuntos públicos. Diríamos que por la sola posesión de su técnica se le reconoce y se hace todo lo posible para adoquinar su camino al poder cuando la propia sociedad, ignorante, se reconoce en este consentido advenedizo como figura arquetípica de lo que “mayoritariamente” se quisiera ser. Es el empobrecimiento de la vida pública más radical que en mucho tiempo haya experimentado la humanidad. Es la torpeza de la “apariencia” que Rousseau devela y que yo considero se desenmascara cuando las crisis retan en “un cara a cara” a las élites, a hacer lo que normalmente se les olvida: ser responsables (una cosa que al señorito jamás le enseñaron en la academia donde se licenció).

que la madre naturaleza le impone. Un estado bestialico al que, sin embargo, el sometimiento a un poder arbitrario y tiránico puede condenarlo de por vida a él y a generaciones enteras. Donde ya todo horizonte trascendente a sus condiciones básicas ha sido amurallado por meras imposiciones y ordenes esclavizantes que lo recluyen en la prisión de la minoría de edad. El *pseudopolités* vive en la minoría de edad, pues aun la *patria potestas* de su mentor, es ejercida con independencia de su opinión. Hay otro ente capaz de brindarle lo que él necesita: el amo o el bienaventurado padre, el único libre –y por ende, “responsable”- en un estado de dominación inicua como de la que hablamos. Injusta porque en lugar de nutrir libres, mantiene alienadas criaturas que no han dejado el estado natural por más que crean haber salido de él.

Este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy importante, al sustituir en su conducta la justicia al instinto, y al dar a sus acciones la moralidad que les faltaba antes. Es entonces solamente cuando la voz del deber reemplaza al impulso físico, y el derecho, al apetito, y el hombre, que hasta ese momento no se había preocupado más que de sí mismo, se ve obligado a actuar conforme a otros principios, y a consultar a su razón en vez de seguir sus inclinaciones. Aunque en esa situación se ve privado de muchas ventajas que le proporcionaba la naturaleza, alcanza otras tan grandes, al ejercerse y extenderse sus facultades, al ampliarse sus ideas, al ennoblirse sus sentimientos, al elevarse su alma entera, que, si los abusos de esta condición no le colocasen con frecuencia por debajo de la que tenía antes, debería bendecir sin cesar el feliz instante que le arrancó para siempre de aquélla, y que, de un animal estúpido y limitado, hizo un ser inteligente y un hombre⁹¹.

El abandono de la esclavitud, de las cadenas del imperio de lo privado para una dedicación a lo público, o como diría I. Kant –a través de un concepto del propio Rousseau-, de la “minoría de edad” que “significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía del otro. *Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía del otro*”⁹². Kant aboga por romper la “guía del otro”: del bienaventurado padre, para que sus “hijos” asuman plena responsabilidad del sujeto sobre sí mismo, no enraizado en su más profundo “yo”, sino encaminado a unirse en un vínculo supremo que tomando en cuenta a los otros, se realice, idealmente, en la construcción de una legalidad universal. Sin ahondar por ahora en la concepción del derecho, que nutrirá ávidamente nuestra exposición en páginas siguientes, resalto que la masa que nutre al *pseudopolités*, para dejar de ser tal, además de renunciar a ser una

⁹¹ J.J. Rousseau, *El Contrato Social*, p. 19.

⁹² I. Kant, “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración”, en *¿Qué es la ilustración?*, Agapito Maestre (trad. y comp.), Tecnos, Madrid, 2007, p. 17. Las cursivas son mías.

entidad dependiente de otra, tiene que entrar en contacto con los “otros” dotándolos de realidad en lo más profundo de su intimidad.

Para dejar de ser un *pseudopolités*, se debe de interiorizar la presencia de otros sujetos con los que compartimos nuestra existencia. Donde sus asuntos, son los asuntos de todos; su causa, la causa común que da vida al espacio público, lugar de los libres, lugar del pueblo de ciudadanos. El *pseudopolités*, cobardemente vive en el sometimiento por temor al regaño del *pater*, no quiere su castigo; mucho menos pretende que se acaben las suculentas vituallas que mantengan su existencia con el más mínimo costo a sí mismo, obteniendo las mieles de la dependencia que no le implican el particular desgaste de darse a sí mismo lo que su omnipotente padre le ofrece no importando cuan poco sea. Una ración miserable cuando menos se encuentra “asegurada”. Es un buen hijo y se somete con facilidad⁹³.

Así que nada de lo que en su momento llego a contestar Voltaire a Rousseau, en su famosa epístola, calificando al ginebrino como el prohombre de la bestialidad, un supuesto abogado del salvajismo por encima de todo avance civilizatorio, es cierto. El sarcasmo cruel del ilustre epitome ilustrado, más bien denota una pésima lectura acerca del ginebrino. El francés fundará toda una funesta tradición que hará de Rousseau una especie de burla por su extravagante crítica a la civilización ya tratada en el anterior capítulo. La supuesta defensa hacia el salvaje que Voltaire refiere fundada en la mala lectura que realizo del *Discurso sobre el Progreso de las Ciencias y Artes*, dice:

He recibido, señor, vuestro nuevo libro contra el género humano; os lo agradezco. Complaceréis a los hombres quienes cantáis sus verdades, pero no los corregiréis. Pintáis con colores muy verdaderos los horrores de la sociedad humana cuya ignorancia y debilidad prometen tantas dulzuras. No se ha empleado tanto talento nunca en intentar tornarnos bestias.

⁹³ El otro que se presenta en el yo, es una entidad que promueve el abandono de las tinieblas de la ingenuidad, del sometimiento, precisamente por anteponer en su persona el espejo de la diferencia: el esclavo que se entiende sometido a través de la mirada del dominador y viceversa, el ignorante que se entiende así gracias a la virtud del otro. El que se sabe sometido por el bien de la palabra en la plaza pública y comprende y se avergüenza de su brutal estado. Sin el otro no hay oportunidad de entenderse en su particularidad y en su diferencia. Rousseau no será jamás un partidario de mantener a su hombre natural en el aislamiento y la soledad, por el contrario, pretende sacarlo de allí e introducirlo en la cumbre misma de la civilidad: de un ser limitado, hacerlo un hombre pleno e inteligente.

Dan ganas de caminar a cuatro patas cuando se lee vuestra obra; sin embargo, como hace más de sesenta años que he perdido ese hábito, siento desdichadamente que me es imposible reencontrarlo⁹⁴.

Y en su respuesta, Rousseau deja clara su posición:

Veis que no aspiro a restablecerme en nuestra bestialidad, aunque echo mucho de menos por mi parte lo poco que de ello he perdido. Por lo que a vos toca, señor, ese retorno sería un milagro, tan grande y, a la vez, tan perjudicial que sólo competiría a Dios el hacerlo y al diablo quererlo. No intentéis, pues, andar de nuevo a cuatro patas; nadie en el mundo lo conseguiría menos que vos. Nos enderezáis demasiado bien sobre nuestros dos pies para dejar de manteneros sobre los vuestros⁹⁵.

Ciertamente que sería “un milagro” que “solamente competiría a Dios hacerlo y al diablo quererlo”, si Rousseau resulta ser un defensor del hombre salvaje, que proclama resucitar el estado de naturaleza. Ya en el capítulo anterior se ha dejado en claro que el estado de naturaleza resulta ser simplemente un medio hipotético, un experimento de la razón que nos permite plantearnos una situación ideal para comprender el grado de degeneración social que pesa sobre el hombre moderno, y que tiene la intención de resaltar las contradicciones de la modernidad. Sin duda Voltaire simplemente se queda perplejo ante la cruda argumentación de los *Discursos*, donde, en efecto, se describe el estado de naturaleza y lo pernicioso del desarrollo científico-técnico que pesa sobre un hombre alejado de toda originalidad. Un hombre fracturado entre un “yo” olvidado, y un “todos” que segregan y corrompen por la imposición de normas divorciadas de la justicia. El pensador suizo más bien nos muestra la primera gran preocupación en torno a la enajenación materialista en la que radicamos los modernos, y como afirma Colletti, situación que hace de Rousseau el gran crítico del materialismo burgués cuando nadie veía sus peligros⁹⁶.

La idea del *pseudopolités*, pues, marca la contradicción de la sociedad moderna que se comprendía plenamente emancipada, sin dar cuenta que lo que realmente construía, era otro tipo de jaula: más geométrica, más limpia, más amplia (...) pero mazmorra al fin. La

⁹⁴ Voltaire, “Carta de Voltaire a Rousseau del 30 de agosto de 1755”, en *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, de J.J. Rousseau, trad. Antonio Pintor Ramos, Tecnos, Madrid, 2005, p. 240.

⁹⁵ J.J. Rousseau, “Respuesta a Voltaire del 10 de septiembre de 1755”, *op. cit.*, pp. 243-244.

⁹⁶ Colletti, “Rousseau, critico della società civile”, en *Ideología y Sociedad*, Bari, Laterza, 1974. Así dice que Rousseau ha esbozado, con mucho mérito “en condiciones históricas todavía inmaduras (...) los primeros y fundamentales capítulos de una crítica de la sociedad burguesa moderna”, p. 34.

dependencia del hombre moderno a sus comodidades, a su técnica masificadora que lo convierte en una “existencia” –como lo denomina Heidegger-, completamente excluido de la cosa pública y de los riesgos de haber obtenido la mayoría de edad, contrastando ampliamente con la definición kantiana de “ilustración” y su relación con la emancipación de los individuos. El gran filósofo de Koenigsberg no intuye siquiera la violenta contradicción entre modernidad y libertad que Rousseau detecta, o mucho menos Voltaire, beodo por la razón, cree que su época, clara oposición a la de otras “oscuras”, finalmente es aquella en donde todos los males serán extirpados de la vida humana⁹⁷. Aun en la contemporaneidad, la modernidad significa para autores liberales como J. Habermas, el gran momento del desarrollo sin precedentes de la razón gracias, entre otras cosas, a la generación de espacios públicos que posibilitaron que varios sectores de la sociedad, otrora pauperizada y condenada al olvido perpetuo, pudieran acceder a información limitada a sectores ilustrados. Academias, periódicos y revistas, en torno a cafés y plazas públicas –ámbitos que Habermas trata con exquisito detalle- donde se reunían los individuos a escuchar las controversias de sus tiempos, contrastaban con los aristocráticos salones franceses destacados por su refinamiento⁹⁸. H. Arendt se centrara en la cultura del “salón”,

⁹⁷ Podemos entender lo que un hombre ilustrado decía sobre la *razón* leyendo, entre muchos otros, a Voltaire en su *Elogio Histórico de la Razón*: “Hija mía, decía la Razón a la Verdad, creo que éste es nuestro reino, que bien podría empezar después de nuestra prolongada prisión. Es menester que algunos de los profetas que nos visitaron en nuestro pozo hayan sido muy poderosos de palabra y de obra para cambiar así la faz de la tierra. Tú veis que todas las cosas tardan: había que pasar por las tinieblas de la ignorancia y de la mentira antes de volver a vuestro palacio de luz, del que fuisteis expulsada conmigo durante tantos siglos. Nos ocurrirá lo que le ha ocurrido a la Naturaleza: Ha sido cubierta con un malvado velo, y desfigurada durante innumerables siglos. Hasta que al final ha llegado un Galileo, un Copérnico, un Newton, que la han mostrado casi desnuda, y que han hecho a los hombres enamorarse de ella”. Voltaire, en *Cuentos Completos en Verso y Prosa*, p. 694.

⁹⁸ “Aparece entonces un público lector generalizado, compuesto ante todos por ciudadanos y burgueses, que se extiende más allá de la república de los eruditos y que ya no sólo lee intensivamente una y otra vez unas pocas obras modelo, sino que en sus hábitos de lectura está al corriente de las novedades. Junto a este creciente público lector surge hacia afuera, a partir del medio de la esfera privada, una red relativamente gruesa de comunicación pública. El número de lectores, que se incrementa a pasos agigantados, se corresponde con una considerable ampliación en la producción de libros, revistas y periódicos; con el aumento de los escritores, de las editoriales y librerías, con la fundación de las bibliotecas con servicio de préstamo, de los gabinetes de lectura y, sobre todo, de sociedades de lectura como nudos sociales de una nueva cultura lectora. Entre tanto, también se ha reconocido la relevancia de la vida asociativa (*Vereinswesen*) que, surgida en la ilustración alemana tardía, adquiere un significado preñado de futuro más por sus formas de organización que por sus funciones manifiestas. Las sociedades ilustradas, las asociaciones culturales, las logias masónicas y las órdenes de iluminados fueron asociaciones que se constituyeron a través de las decisiones libres, o sea, privadas, de sus socios fundadores. Tales asociaciones estuvieron integradas por miembros voluntarios y practicaron internamente formas de sociabilidad igualitarias, de libertad de discusión, las decisiones por mayoría, etc. Aunque es cierto que todavía quedaban agrupadas de manera exclusivamente burguesa, en estas sociedades pudieron ensayarse las normas de igualdad política de una sociedad futura”. J. Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, trad. Antonio Doménech y Rafael Grasa, Gustavo Gili, Barcelona, 2004, p. 4.

destacando la figura de la *saloniére* en Alemania –a semejanza de Francia-, que era una dama (en la mayoría de los casos marginada de la alta sociedad) en torno a la cual se reunían los filósofos iluministas, y que a través de una compleja red de relaciones sociales, se le garantizaba la protección a su pupilo, siendo así participe de la difusión del saber paradójicamente cuando muchas de ellas eran proscritas, judías o amantes de poderosos cortesanos y ministros⁹⁹.

El mundo que retratan Habermas y Arendt es el del refinamiento extremo de una sociedad dispuesta a escuchar, recién salida de las guerras de religión que terminaron por hastiar al Occidente de dos siglos de riñas teológicas que concluirían con un renacer del aprecio por la vida y sus frutos. El salón y la vida pública de la Francia de la monarquía ilustrada irradian saber, y, como E. Badinter nos refiere, el propio gobierno da cuenta de la importancia de la protección y el fomento de las ciencias y las artes, con la particularidad de que a diferencia de la edad media, y en los países católicos todavía durante el barroco y la contrarreforma, el saber tendrá en los laicos, y en la nobleza ilustrada, a importantes cultivadores que en conjunto formaran la idea de ilustración¹⁰⁰.

El *pseudopolitês* contradice tan alentadoras interpretaciones de la modernidad y del lugar que ocupan los sujetos en todo esto. Esos pueblos –con sus gobiernos- ilustrados, aparentemente educados, poseedores de supuestas formas civilizadas, todo ese culto a la “apariencia” que ya hemos analizado con cuidado, incubaban a un monstruo consumista -no simplemente de productos-, que elevaran su espíritu a las alturas de la “ilustración”. Esos “logros” no son ahora ya, “degenerados”, sino los pretextos para la más fatua desigualdad de todos los tiempos, centrada en la posesión de bienes materiales, a los que

⁹⁹ H. Arendt, *Rahel Varnhagen: Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, Ullstein Buch, 1975.

¹⁰⁰ É. Badinter, *Las Pasiones Intelectuales*, vol. I, “Deseos de Gloria (1735-1751)”, trad. Alejandrina Falcón, FCE, México, 2007. “En Francia el nacimiento de los intelectuales data de la creación de las academias. La más antigua, la Academia Francesa, fundada por Richelieu en 1643, tiene por objeto redactar el *Dictionnaire de la langue française*. La Academia de Inscripciones y de Letras, fundada por Colbert en 1663, se ocupa de los trabajos históricos y arqueológicos. La más reciente, nacida en 1666, también bajo el impulso de Colbert, es la Academia Real de Ciencias, que se consagra al desarrollo de las mismas y asesora al poder real sobre los problemas técnicos. Estos lugares destacados del saber laico, que reúnen a la elite intelectual del país, pronto habrían de convertirse en objetos codiciados por todos aquellos que hacen del pensar su profesión, y en los primeros escenarios de sus ambiciones. Otorgando pensiones a la entonces llamada “gente de letras”, para que lustre e invente en provecho del Estado, la monarquía absoluta asienta los cimientos de unja a la república de la inteligencia que poco a poco va a tomar conciencia de sus especificidades, de sus intereses y de su poder. En aquel entonces, nadie podía sospechar que estos celosos funcionarios del Rey constituirían una nueva clase social, independiente de los órdenes instituidos, que desbordaría el marco de las academias para convertirse en el fermento de la oposición”, p. 16.

la técnica moderna, acrítica, se ha arrojado con una orgiástica emoción. El *pseudopolités* al que la demagogia, e incluso, la propia filosofía moderna se refiere con los ampulosos créditos de supuesta – ¡falsa, absurda y grosera!- libertad, no son más que espejismos de un proyecto envenenado que tiene consecuencias muy violentas.

Hemos citado a varios pensadores que alertan sobre los peligros del individualismo feroz que el culto a la apariencia y el feroz consumo han producido, haciendo que el hombre no transite del estado de naturaleza al plenamente civil, aunque aparentemente posean las instituciones políticas, y por supuesto que culturales –como los apologetas de la modernidad aseguran-, que lo acreditarían como una entidad civilizada. Resulta ser que ello no es así, ante el déficit de ciudadanos, y el imperio de las masas envalentonadas, la vida política y los fundamentos de la propia teoría contractualista, cara a los modernos, que reconoce libertad en el estado de naturaleza, principio legitimador del contrato social, son puestas por Rousseau en duda. Esto marcaría la ilegitimidad del gran acuerdo político que sustenta a los gobiernos modernos.

2.2. Del *pseudopolités* y la ilegitimidad del estado

No existe una razón para justificar el dominio fundado en la fuerza una vez que ya hemos constatado las nefastas consecuencias del dominio forzado que procrea, entre otras cosas, al *pseudopolités*. La idea de que la fuerza es justa causa de dominio sobre otros, es vieja, apelan a una supuesta y originaria disposición física más perfecta que las de otros hombres, razón por la que deben someterse a ella, como nos recordarán T. Hobbes y H. Groccio, en donde voluntariamente los hombres deciden someterse a otro por la evidencia de la fuerza. El *Leviatán* es un monstruo todo poderoso que reúne y conforma las fuerzas de todos sus súbditos. El miedo que inspira, obliga a sus gobernados a acatar las normas emanadas de su capacidad legislativa, que también tiene la capacidad de coaccionar a quien no lo acate. Sin lugar a dudas el *Leviatán* es el más fuerte de cuanta criatura terrenal exista. Rousseau es tajante: la fuerza sola no constituye derecho, porque el miedo que inspira no moraliza realmente: es un “espejismo de paz y orden”. Acabada la amenaza, revive la violencia que solamente se mantuvo escondida. A Rousseau le importa que el respeto a las leyes continúe, exista o no amenaza que inhiba la violencia.

El más fuerte no es, sin embargo, lo bastante para ser siempre el amo, si no convierte su fuerza en derecho y la obediencia en deber. De ahí el derecho del más fuerte, que irónicamente se toma como un derecho en apariencia, pero que realmente se constituye en un principio. Pero ¿no se nos explicará nunca esta palabra? *La fuerza es una capacidad física,*

*de cuyos efectos no veo qué clase de moralidad puede derivarse. Ceder ante la fuerza es un acto de necesidad, no de voluntad; o, en todo caso, es un acto de prudencia. ¿En qué sentido podría ser un deber?*¹⁰¹

Un “derecho en apariencia” que es más bien un “acto de necesidad” o, incluso, un “acto de prudencia”. La utilidad que representa para un ser humano conservar su vida no por otra cosa que por la amenaza de otro que se le pretende imponer, es innegable; el propio Aristóteles habla de la esclavitud como un producto de la guerra en donde el triunfador toma posesión del perdedor a cambio del sometimiento total del último a cambio del “favor” de perdonar su vida: es un “acuerdo”. Dice el estagirita: “Hay también una especie de esclavos y de esclavitud en virtud de una ley, y esa ley es un cierto acuerdo, según el cual las conquistas son de los vencedores” (Pol., 1255a VI 1). Aristóteles continúa diciendo que “el sometido por la fuerza es esclavo y vasallo del que puede ejercer la violencia y es más fuerte en poder” (Pol., 1255 VI 2ss). Incluso Aristóteles considera tal “acuerdo” como un acto de benevolencia que también es justo (Pol., 1255 VI 3-4), y aunque hay quienes consideran lo injusto que puede provocar una guerra y, por ende, la aprensión de los individuos conquistados vuelve su situación en un acto de injusticia (Pol., 1255 VI 5ss). El estagirita no es capaz de brindar una buena explicación sobre por qué someter a gente producto de una guerra injusta, cosa que ya comenta ampliamente Montesquieu (*El Espíritu de las leyes* XV 7) afirmando que Aristóteles no es capaz de demostrar los principios que defiende e incluso, yo diría, tampoco de explicar las contradicciones que detecta, quizás porque eso sería como retar a un mundo que se le termina imponiendo pero, casi dos mil años después, a Rousseau ya no le causa mella.

Así como Aristóteles plantea una discusión que no deja de mostrar su debilidad a propósito del supuesto “derecho del más fuerte” que para Rousseau no es sino un mal uso del término, porque la fuerza, de suyo, no construye ningún derecho, encontramos un planteamiento lo suficientemente controvertido para ser planteado en los diálogos platónicos. Trasímaco refiere a Sócrates que “justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte” (Platón, *República*, 338b)¹⁰², y a continuación, el célebre sofista, establece que el más fuerte es el gobierno establecido en una ciudad que legisla a partir de aquello que considera que es lo más conveniente a sus intereses, y que además es capaz de coaccionar a aquellos de sus gobernados que no pretendan respetar lo establecido. Como

¹⁰¹ J.J. Rousseau, *Contrato Social*, p. 7. Las cursivas son mías.

¹⁰² La versión de la *República* de Platón que utilizo es la de Conrado Aggers Lan, vol. IV, Gredos, Madrid, 2000.

modernamente referiríamos, Trasímaco es un muy directo antecedente del *lus positivismo*, la doctrina del derecho que asume que lo legal es realmente lo justo¹⁰³.

El dominio del más fuerte, capaz de subyugar por tener la suficiente capacidad para imponerse a cualquier otro que sin más remedio, como menciona Rousseau, por una cuestión de “necesidad” e incluso de “prudencia”, para así garantizar la vida –sobrevive-, ya desde la Atenas clásica, va a tener en Platón un fuerte oponente. En voz de Sócrates, la réplica asume que si la justicia para ser tal, nunca debe de tener un sentido adverso, es decir, injusto, que implica tener por resultado un daño ¿cómo es posible que los propios poderosos, pensando que establecen algo que les conviene, resulta que sus intenciones pueden degenerar en algo que les será completamente adverso?¹⁰⁴. Y es que si lo justo es una cuestión que siempre debe permanecer beneficiosa para el que lo ejerce, ¿por qué hay ocasiones donde eso no resulta? Y más hace daño, que bien. Es entonces que Sócrates infiere que eso “que no siempre hace bien” no puede ser justo. Si los gobernantes pensando que actúan en su beneficio resulta que cavan la tumba de sí mismos, quiere decir que eso que hacen no puede ser justo. Y Sócrates busca precisamente ese principio que siempre debe hacer bien sin excepción alguna: el concepto universal de lo justo y, por ende, un sistema político que respeta tal fundamento.

Rousseau diría que ese dominio político tiene que ser, antes que nada, legal, para “hacer de la obediencia un deber”, y para eso tiene que ser un acto de la libertad de los habitantes emancipados, y no la construcción de un estado impuesto sobre criatura dispersas como lo comprende H. Groccio

Uno pueblo, dice Groccio, puede entregarse a un rey. Según Groccio, un pueblo se constituye, por tanto, como pueblo antes de entregarse a un rey. Esta misma entrega es un acto civil que implica una deliberación pública. Antes de examinar el acto mediante el cual un pueblo elige a un rey, habría que examinar el acto mediante el cual un pueblo elige a un

¹⁰³ Trasímaco dice para definir su idea a propósito justificar el poder del más fuerte: “De este modo, pues, cada gobierno implanta las leyes en vista de lo que es conveniente para él: la democracia, leyes democráticas; la tiranía, leyes tiránicas, y así las demás. Una vez implantadas, manifiestan que lo que conviene a los gobernantes es justo para los gobernados, y al que se aparta de esto lo castigan por infringir las leyes y obrar injustamente. Esto, mi buen amigo, es lo que quiero decir; que en todos los estados es justo lo mismo: lo que conviene al gobierno establecido, que es sin duda el que tiene la fuerza, de modo tal que, para quien razone correctamente, es lo mismo en todos lados, lo que conviene al más fuerte” (*Rep.*, 338e-339a).

¹⁰⁴ Contesta Sócrates a Trasímaco “Piensa también que has estado de acuerdo en que es justo hacer lo que no conviene a los gobernantes –que son a la vez los más fuertes- cuando los gobernantes, sin querer, ordenan algo malo para sí mismos; y dices que para los gobernados es justo hacer lo que los gobernantes han ordenado. Entonces, sapientísimo Trasímaco, ¿no resulta así forzosamente que es justo hacer lo contrario de lo que tú dices? En efecto, de lo que afirmas resulta, sin duda, que se ordena a los más débiles que hagan lo que no conviene al más fuerte”, (*Rep.*, I, 339 e).

rey, habría que examinar el acto mediante el cual un pueblo se convierte en tal pueblo, porque, *siendo este acto necesariamente anterior al otro, es el verdadero fundamento de la sociedad*. En efecto, *si no existiese ningún convenio previo, ¿dónde radicaría la obligación para la minoría de someterse a la elección de la mayoría, a menos que fuese unánime? ¿Y qué derecho a votar tiene un centenar que quiere un amo por diez que no lo quieren?*¹⁰⁵

El pacto o contrato social es la génesis del estado, y no por ello el poder se entrega a una entidad ajena al acuerdo pero producto de ella, como el *Leviatán* hobbesiano; por el contrario, las cualidades originarias del ser humano se mantienen incólumes, y si acaso, más perfeccionadas en sociedad que como estarían dejadas a la silvestre madre natura. Por naturaleza no existe autoridad alguna “puesto que ningún hombre tiene autoridad natural sobre sus semejantes, y puesto que la naturaleza no produce ningún derecho, *sólo quedan las convenciones como único fundamento de toda autoridad legítima entre los hombres*”¹⁰⁶. Entonces el poder es una cuestión exclusivamente convencional, artificiosa como casi todo en el mundo humano es, y por ser artificial se encuentra en las propias manos del hombre darse a sí mismo la institucionalidad que más le convenga a sí, y no a un particular, o conjunto de representantes, que aprovechándose de su posición política, puedan abandonar la originaria causa que lo colocara en su nicho imperante. Esa causa parece ser el pueblo mismo, pero no es tan simple esta distinción, pues habrá que entender la génesis del proyecto moralizador de nuestro autor que será la columna vertebral de su argumentación: Encontrar una forma de ejercicio del poder que sin atentar contra la voluntad de los sujetos, estos puedan someterse a un poder que se constituya y se rija, ante todo, por leyes justas, mismas que a la manera de Platón, sean universales y no meros ejemplos ideológicos que solo quieran justificar la imposición de unos sobre otros como ya hemos estado observando, y se anteponga el reconocimiento de los hombres como tales:

Quiero averiguar si en el orden civil puede haber alguna norma de administración legítima y segura, tomando a los hombres tal y como son y a las leyes tal y como pueden ser. Intentare conjugar siempre en esta investigación lo que permite el derecho con lo que prescribe el interés, de manera que la justicia y la utilidad no se contrapongan¹⁰⁷

Este tema, al que ya hemos arribado a partir de nuestra discusión en torno a la injustificación de un régimen que se impone sobre los sujetos sin más medios que la fuerza, hacen de ellos no nuestro muy ansiado y buscado pueblo, que no puebla en las praderas de la servidumbre; de sujetos dependientes de un poder subyugador, que ellos mismos

¹⁰⁵ J.J. Rousseau, *op. cit.*, p. 14. Las cursivas son mías.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 8.

¹⁰⁷ J.J. Rousseau, *Contrato Social*, p. 3.

mantienen y hasta pueden celebrar, que no les ha permitido concebirse como sujetos libres, como constructores de la *Pólis* que acumulan sus palabras en el *ágora*, en la plaza pública abierta a la expresión y no invadida por el interés de los menos: el *pseudopolités*.

La argumentación rousseauiana hunde sus raíces en la más antigua y pura tradición filosófica. Donde las opiniones de los intérpretes discuten sobre la distinción de la vida pública y de la vida privada, y cómo el predominio de la primera ante las ambiciones de la segunda, constituye parte de un proyecto filosófico de gran calado que marcará a todas las sociedades contemporáneas de Occidente. Si se pretende constituir no un régimen de esclavos, sino de libres, estos tienen que habitar en los amplios espacios de la vida pública y no ser confinados en las mínimas paredes de la casa. Es el inicio del gran proyecto político rousseauiano que plantea la edificación del imperio del “deber” por sobre el de la “fuerza”, generado real de la moralización social¹⁰⁸.

Entonces ¿qué implica realmente la legitimidad de una forma de dominio que funda auténticamente al pueblo, al pueblo de ciudadanos? El tema de la degeneración del ser humano ha preocupado suficientemente a nuestro autor hasta trazar toda una panorámica de los costos de tal estupidización general. Como bien dirá en el *Contrato Social*, cuando es antepuesto el bien particular sobre el bien público, entonces la voluntad de uno o unos cuantos es la imperante y la de todos los demás no es nada más que el escándalo abyecto de esclavos sometidos al arbitrio de sus señores. Hasta que las multitudes son capaces de salir del dominio arbitrario -y este momento será cuando en conjunto sean capaces de llegar a un acuerdo común donde todos participen en la construcción estatal-, no surgirá una auténtica obligación entre las partes para someterse al dominio y así obedecer realmente a la ley, no por imposición, sino por lo que P. Hochart comprende como el principio básico de la “obligación”. La obligación como un “lazo moral que permite la constitución del cuerpo político como persona moral”¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Para Rousseau existe una importante diferencia entre obedecer por “deber”, y obedecer por la “fuerza”. La primera asume la virtud cívica propia del individuo que actúa por el enorme respeto que le tiene a sus leyes, el segundo actúa forzado, coaccionado por una institucionalidad que le es completamente extraña, en la que él como entidad nada tuvo que ver, y como hemos ya revisado, se le ha impuesto por encima de su naturaleza libre e igualitaria. El problema de la imposición es que no funda una obligación real, pues cuando acaba o no existe posibilidad de coacción, no se tiene porque vivir sometido por la ley: “Si hay que obedecer por la fuerza, no es necesario obedecer por deber, y, si no se está forzado a obedecer, no se tiene obligación de hacerlo. Se constata así que la palabra “derecho” no añade nada a la fuerza y que aquí no significa nada en absoluto”. J.J. Rousseau, *op. cit.*, p. 7.

¹⁰⁹ Desde la perspectiva de este autor, Rousseau pretende encontrar los auténticos fundamentos de la sociedad humana, originándose tres cuestiones que dominan la búsqueda del ginebrino: 1. ¿cómo es que esos seres puede unirse para construir un cuerpo político? Razón que aborda el *Contrato Social* a partir del pacto hipotético. 2. Comprende un segundo momento donde los hombres son obligados a ingresar en sociedad

La obligación no como imposición, como “orden” proveniente de alguien completamente ajeno al arbitrio de sus habitantes e, incluso, hasta opuesto, ordenando cosas claramente enfrentadas o atentatorias de la integridad personal de los habitantes. Es la obligación, como principio moral, resalta Hochart, como movimiento íntimo del sujeto, no externo, sino interno en cuanto individual compromiso con una ley de la que se sabe que uno es parte. Sin ese vínculo íntimo jamás surgirá sociedad alguna y, si acaso, una caricatura donde los sometidos “hacen como si obedecen” y los gobernantes, “hacen como que gobiernan”, cuando lo que realmente existente no es un sociedad política real, un pueblo de ciudadanos, sino una imposición donde no hay acuerdo real existente. Eso no es una sociedad, y por consiguiente, la mayoría de sus habitantes no son un pueblo.

Sin sociedad existente jamás imperara un derecho que se diga realmente justo (o injusto), es decir, compatible (o incompatible) con el arbitrio de los miembros que integran dicha sociedad, dando nacimiento al principio de reciprocidad individuo-legalidad. La reciprocidad garantiza la unidad del artificioso cuerpo brotado del propio deseo de los sujetos, estos mismos, en una etapa que rompe con su original egoísmo y pasan así a ser finalmente un pueblo y no la masa de *pseudopolitói*. Es por esto necesario tratar la idea, como lo haremos ahora, del contrato social en nuestra búsqueda del concepto de pueblo, porque sin el primero, no existe lo segundo. Como lo expresa el ginebrino:

En cuanto a los asociados, toman colectivamente el nombre de pueblo, y se llaman más en concreto, ciudadanos, en cuanto están sometidos a las leyes del estado. Pero estos términos se confunden con frecuencia y se toman unos por otros; basta con saber distinguirlos cuando se emplean con precisión¹¹⁰.

Sin contrato social, no hay forma de constituir un pueblo, que es el conjunto auténtico de ciudadanos. Podemos encontrar dos interpretaciones sobre el sentido del contrato social: una que asume que entre el estado de naturaleza, y el estado civil, existe un estado intermedio de opresión e injusticia que bien puede ser la caracterización rousseauiana del “estado realmente existente”, mostrarlo en toda su miseria, como hace en los *Discursos*,

contra su voluntad. 3. Los hombres deciden refundar la sociedad sobre bases justas, es decir, que la institucionalidad sea producto de su libre decisión. Surgiendo así el llamado sentido de “obligación” que vincula al sujeto en lo particular con la institucionalidad en lo general. Así explica: “La obligación es, pues, esencialmente un lazo moral que permite la constitución del cuerpo político como persona moral. De este modo, el cuerpo político y la obligación se refieren recíprocamente uno al otro, porque el primero no puede constituirse como persona moral sin ese lazo moral, el único que les asegura unidad y realidad y porque no puede haber obligación sino mediante la pertenencia a la sociedad, ya que nadie está obligado hacia sí mismo”, P. Hochart, *Derecho natural y simulacro (la evidencia del signo)*, trad. Carlos López Iglesias, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1972, p. 111.

¹¹⁰ J. J. Rousseau, *op. cit.*, p. 16.

haciendo un llamado a la trascendencia y liberación del hombre de sus opresores. Igualmente podemos encontrar otra interpretación que no contempla tal estado intermedio, sino que ya de suyo, esa caracterización afirma que el estado existente todavía se encuentra en un plano de naturaleza, panorama ante el cual el *Contrato* se muestra ya como la alternativa del estado bien constituido, frente a uno ilegítimo que hay que destruir para obtener la libertad. Analizaremos ambas interpretaciones, pues de ellas depende encontrar la génesis del pueblo y comprenderlo definitivamente. Entender por qué su característica esencial es la libertad, y no la opresión, y cómo la libertad se manifiesta en el ejercicio activo de los deberes cívicos, a través de la importante idea de soberanía.

P. Hochart resalta así un “estado intermedio” entre los estados de naturaleza y civil, fundados en un hipotético “pacto inicuo”, es decir, un momento en donde los hombres en estado natural son obligados a ingresar en la vida civil pero no como sujetos libres, sino como entidades violentamente utilizadas para la satisfacción de unos cuantos poderosos¹¹¹. Para J. Fernández Santillán, eso que otros autores *ius*-naturalistas como Hobbes y Locke encontraron en estado de naturaleza, Rousseau lo observa en el estado civil, es decir, la violencia establecida que condena al hombre a un estado de esclavitud permanente. Al momento de trascender de la sociedad perversa a una de plena libertad, J. Fernández Santillán habrá de calificarla como “república”¹¹², es decir, que desde su perspectiva, Rousseau plantea tres estados en su lógica contractual: estado de naturaleza; el “pacto inicuo”, donde se obliga a los habitantes a someterse a la ley extraña, y el tercero, uno ideal: “la república”, fundada por la voluntad de los habitantes liberados. Al igual que P. Hochart, J. Fernández Santillán comprende en tres los estadios. Todo alcanzaría su culminación en el contrato social donde lo que habrá de reinar será la justicia fundamentada en el pacto,

¹¹¹ P. Hochart, *op. cit.*, p 109.

¹¹² “Lo que la tradición de la filosofía política iusnaturalista encontró en el estado de naturaleza, Rousseau lo encuentra en el estado civil, y es así porque descubre una condición todavía anterior, ya que para él el verdadero hombre natural no es malo, ni es agitado por fuertes deseos. El estado de naturaleza puro para Rousseau es una condición de ausencia de relaciones permanentes; de esta manera el hombre es un ser inocente, privado de aquellos vicios que los filósofos políticos precedentes le atribuyeron. Tales defectos sólo pueden ser adquiridos después de un largo período de civilización, que él considera como un proceso degenerativo. Se ha observado que (y a su vez Fernández Santillán cita a Norberto Bobbio, el artículo “Il modello giusnaturalistico”, 1979, pp. 67-68) “en realidad, lo que Rousseau reprocha a Hobbes no es ya haber tenido la idea de un estado de guerra total, sino de haberlo atribuido al hombre de la naturaleza antes que al hombre civil”. De esta forma –continúa Fernández Santillán–, para Rousseau la sociedad civil se convierte en un problema y no en una solución, cual era la característica de los otros autores iusnaturalistas. La solución del problema de la sociedad civil Rousseau la encontrará en un tercer momento (también civil) positivo que es la república. De hecho, él no propone, como le ha atribuido injustamente, un regreso al estado de naturaleza; no se opone a la civilización: se opone solamente al tipo de civilización que corrompe al hombre en lugar de perfeccionarlo”. J. Fernández Santillán, *Hobbes y Rousseau*, FCE, México, 2000, p. 60.

con una “refundación del estado”, como piensan P. Hochart, J. Fernández Santillán o R. Déraathé.

La otra postura, que asume que el estado existente, fundado sobre la injusticia y la opresión de sus habitantes, negándoles toda categoría ciudadana, se encuentra todavía en un estado de naturaleza, y no en uno “intermedio” entre la naturaleza y lo civil. La naturaleza es el lugar donde el imperio del egoísmo más violento y hostil hacia los semejantes rige, y ese estado parece no haberse acabado aun. R. Grimley identifica la continuación del estado de naturaleza por la permanencia del estado de guerra fundado en la propiedad privada. Cuando hay poseedores y desposeídos, estos últimos, ambicionando los medios de los primeros, se lanzarán en una encarnizada lucha por arrebatarse sus bienes; justificándose así la degeneración de la naturaleza humana, de suyo inocente e ignorante de las *delicateses* del poder: degenerada por la sed de bienes materiales. Y el monumento erigido en torno a tal justificación de la violencia, será el derecho proclamado en estas condiciones, sancionando la desigualdad, justificando las posesiones que unos arrebataron a otros injustificadamente¹¹³. M. Blanchot, afirma que el “despotismo”, como denomina al momento en donde el grueso social se encuentra oprimido, y muy semejante a la observación que del mismo hará Starobinski, acordes con la teoría de que el estado de opresión es aun el estado de naturaleza¹¹⁴, se distinguen dramáticamente del argumento hobbesiano, que postula que el estado de guerra caracteriza al estado de naturaleza, y que éste se inhibe –no que muera, pues la amenaza del desorden es un amenaza perene si se dan las condiciones de debilidad de la autoridad que inciten de nuevo a un levantamiento general de criaturas violentas-, una vez ingresando al estado social. No, para Rousseau la guerra continua aunque las armas se hayan bajado, pues los obligados a someterse, ante la característica de su situación “aprimionada”, no encontrarán la paz, antípoda de la guerra,

¹¹³ “Incluso los ricos fueron esclavizados por los pobres, porque el rico y el pobre no pueden existir el uno sin el otro. La desigualdad creada por la propiedad produjo la ansiedad, la inseguridad y el conflicto, ya que cada individuo luchaba por ser tan rico y poderoso como fuera posible y por imponerse sobre los demás”. R. R. Grimley, *La filosofía de Rousseau*, p. 53. Grimley identifica tres formas de desigualdad dentro de esta sociedad que preserva el egoísmo natural. Pobres y ricos, la manzana de la discordia es la propiedad; poderosos y débiles, cuando se legitima la distinción política sobre un derecho que a unos concede el poder y a otros, los más, se los quita; el despotismo, fundado en una relación de amos y esclavos donde ya ni siquiera importa la pantalla de la legalidad, y se ejerce el dominio con el más total descaro e injustificación posibles.

¹¹⁴ “Sin duda vemos desde esta época que Rousseau distingue estados de naturaleza muy distintos del estado natural primitivo: el estado natural (estado de guerra de todos contra todos) que sigue a la instauración de la propiedad y que precede a la institución del contrato, el estado natural despótico que sigue a la violación o a la corrupción del contrato, etc. Este polimorfismo del estado de naturaleza puede, sin duda, facilitar un deslizamiento de la doctrina hacia la tesis del contrato social, pero no podría, desde un punto de vista lógico o filosófico “autorizarlas ni justificarlas”. M. Blanchot, “Rousseau”, en el *Libro que vendrá*, trad. José Sazbon, Monte Ávila, Caracas, 1969, p. 157.

hasta que se encuentren liberados de sus secuestradores. Rousseau es tajante en su acusación:

Aun admitiendo la existencia de ese terrible derecho a dar muerte, afirmo que un esclavo hecho en la guerra, o un pueblo conquistado, no están obligados a obedecer a su amo más porque se ven forzados a ello. Al apoderarse de algo equivalente a la vida, el vencedor no otorga gracia alguna: en vez de matar inútilmente, mata con provecho. No adquiere sobre el vencido, autoridad alguna unida a la fuerza, sino que, por el contrario, *el estado de guerra subsiste entre ellos como antes, y su relación misma es un efecto de ello*; la utilización del derecho de guerra no implica ningún tratado de paz. Han concluido un convenio. De acuerdo. *Pero este convenio no sólo no destruye el estado de guerra sino que supone su continuidad*¹¹⁵.

La fundación de un auténtico estado, trascenderá la justificación de una legalidad fundada sobre la opresión, creando un derecho común en beneficio de toda la sociedad, que no se da, hasta que realmente se acuerda el contrato, antes de eso, el derecho es un juguete del poderoso y una ilusión del dominado: “la creación de una asociación regida por la ley transformaría un derecho simplemente natural, fundado en la fuerza, en un derecho legal refrendado por el consentimiento universal”¹¹⁶. La permanencia de lo natural persiste en lo que aparentemente es parte de la égida civil.

Con esto parece aclararse más lo planteado en el capítulo anterior dedicado al estado de naturaleza, y con la acusación que hace Rousseau a Hobbes, al decirle que realmente la imposición de un dominador, sobre todos los demás, no elimina el estado de guerra, todo lo contrario, lo mantiene y hasta lo “legaliza” (lo legal no implica lo justo) al justificar un dominio fundado en la arbitrariedad, como bien dice M. Blanchot. Contra lo que diría Hugo Groccio, la guerra y el aprisionamiento de los habitantes no funda sociedad alguna, por el contrario, ilegítima cualquier organización social. Rousseau entraría en plena sintonía con los teojuristas salmantinos como Francisco de Vitoria y Alonso de la Veracruz en la incapacidad que tiene una conquista militar para fundar orden legal alguno, como es el caso del pueblo plenamente ciudadano. Ese expolio no es sino un brutal acto criminal¹¹⁷.

¹¹⁵ J.J. Rousseau, *op. cit.*, p. 12.

¹¹⁶ *Ibidem.*, p. 54.

¹¹⁷ Si leemos en los grandes tratadistas del *ius belli ad pacis* (derecho de guerra y de paz), comenzando desde San Agustín (su fundador) pasando por varios teóricos en España, como Francisco de Vitoria o en la Holanda de Hugo Groccio, donde las cuestiones en torno a la guerra han sido de una reflexión importante, han sido consecuentes en afirmar causas justas de guerra, y, por supuesto, de captura de hombres. La guerra establecida por el imperio hispano es un claro ejemplo de ello: apropiarse de grandes territorios despojando a la población originario de sus propiedades e incluso esclavizándolos sin misericordia alguna. Ya autores como Francisco de Vitoria en sus *Reelecciones* habla de la ilegitimidad de la esclavitud de hombres por el recurso de

la conquista a través de las disquisiciones establecidas dentro de sus *títulos ilegítimos de guerra*, postura continuada por varios de sus discípulos, entre ellos, Fray Alonso de la Vera Cruz en *Sobre el Dominio de los Indios y de la Guerra Justa*. Y en ambos existe una posición firme frente a las ambiciones de unos cuantos y los derechos de todos los habitantes del orbe, incluso estarían de acuerdo Vitoria y Vera Cruz en considerar que aquellos que de tal manera violentan la vida humana, sean criminales que deben ser perseguidos por las sociedades del mundo por poner en peligro precisamente la vida humana.

Decimos que una guerra es justificada sólo en un caso, cuando se ha cometido *iniuria* (injuria), como dice Vitoria en la cuarta proposición de la cuestión tercera, “la única y sola causa justa de hacer la guerra es la injuria recibida”*. La *injuria* o *iniuria*** , es un atentado al *ius* o al *lex* (derecho), trasgresión que debe ser castigada según el precepto que marque el derecho, esto es, que Vitoria no justifica un castigo decidido según el criterio arbitrario de alguien, sino ante todo lo que ordene la legalidad aplicada a todos por igual, el castigo no puede ser “sino la necesidad de restaurar el derecho violado, y siempre que, por supuesto, este derecho sea de tal magnitud que justifique el recurso de la violencia”***, la magnitud es determinada por qué tanto se ponga en peligro la estabilidad de la república, de allí que los legítimos gobernantes procedan contra los que han atentado contra su pueblo, como dice Fray Alonso que “pruébase esta conclusión por el texto antes aducido de que “no sin causa ciñe espada para el castigo de los malhechores...”*, y todo gobernante está obligado a defender a sus súbditos de los agravios que hayan recibido injustamente. Pero esto no puede hacerse sino moviendo guerra contra los que han causado injuria o agravio, por lo que legítimamente puede hacerse la guerra, e inclusive hay obligación de hacerla”****. * La versión de las *Reelecciones* de Francisco de Vitoria que aquí utilizo es la de Teofilo Urdánoz, editada en México por editorial Porrúa, 2000, p. 80. ** *Unica est et sola causa iusta inferendi bellum, iniuria accepta*. *** Ver en la introducción a las *Reelecciones*, escrita por Antonio Gómez Robledo, p. LXXXV. **** Vera Cruz, op. cit., p. 669. * Vera Cruz, Fray Alonso, de la., *Sobre el Dominio de los Indios y la Guerra Justa*, Trad. Dudas I-V y Cuestiones VI-IX, Roberto Heredia Correa; Cuestión X, Antonio Gómez Robledo; Cuestión XI, Paula López Cruz, FFyL-UNAM, colección *Reelecciones*, México, 2004. Es la primera versión castellana íntegra de la obra del egregio dominico.

La invasión hacia América es un ejemplo de lo que Rousseau argumenta, en la historia real, y los teóricos ilustres de Salamanca, un antecedente directo de sus palabras. La conquista, la imposición en sí, no funda ningún derecho, y menos aún en una sociedad que se dijera cristiana. Cuando Agustín de Hipona llama a la evangelización de los gentiles, en su famosa *Suma*, pide que la palabra impere sobre la violencia y deslegitima toda forma hostil que atente contra el amor que se apropia del *verbo*, palabra que construye y enaltece moralmente a los seres humanos distinguiéndolos de las bestias, y que es la demostración más pura del Dios cristiano que se manifiesta en la palabra. Jamás la imposición puede justificar nada, y la obra americana es un monumento grandioso a los costos de la imposición y la impunidad más vil. Vitoria llama a la responsabilidad mundial, y utiliza el concepto latino de *totis orbis* (*todo el orbe*), llamando a la guerra contra los violadores de tales derechos. A diferencia de Rousseau, el salmantino llama a los gobernantes, los reyes, a la defensa de la humanidad entera, porque el que atenta contra uno, atenta contra todos y la vida de un ser humano es tal con independencia de su nacionalidad, o de la tierra donde se le agrede. Todo ser humano puede sufrir la misma desgracia y hay que penarla donde sea. Con Rousseau, el conjunto social debe defender su propia libertad, desconfiando de los gobernantes, a diferencia de Vitoria con su confianza hacia los monarcas o la iglesia. El ginebrino llama a la responsabilidad social para acabar con los violentadores con las mismas armas que estos utilizaron para aprisionarlos. Es así como justificamos nuestra afirmación de que Rousseau entra en plena sintonía con estos denominados *teojuristas* salmantinos, testigos vivos y actores en medio de una virulenta campaña de depredación como jamás, quizás, la humanidad había vivido, en actos de rapiña dignos de las mayores condenas que la tradición jurídica de la que eran herederos, pudiera hacer. La esclavitud de los pueblos americanos, su expolio y posteriormente la imposición de una serie de instituciones que les eran completamente ajenas a su historia, quedan perfectamente acordes a la argumentación rousseauiana y hace que sus palabras, en lo que a esto respecta, no sean solamente una elucidación de su racionalidad ilustrada,

Enjaular al ser humano y privarlo de su libertad, no deja de ser abordado desde la lectura psicoanalítica de Rousseau que realiza J. Starobinski. Se comprende que el tránsito del estado natural, al estado civil, se funda en la perfectibilidad del propio ser humano, es decir, en la concretización de las facultades racionales a las que naturalmente tiende. Esas facultades requieren del ejercicio, y para ello, de libertad. Sin tales circunstancias, ese hombre continúa carente de desarrollo intelectual pleno, condenándose a vivir en la servidumbre, incapaz de aspirar siquiera a radicar en el plano donde su naturaleza florezca, o mejor dicho, culmine. Tal momento, Starobinski lo denomina “despotismo”, no estado civil¹¹⁸.

El verdadero arribo al gobierno civil, se da con la maduración plena del sujeto no coartado por sí mismo o por la voluntad ajena. Su tránsito es una auténtica cuestión moral, una actitud ante la vida y ante sus cosas, de una entidad pasiva, sometible y vulnerable, a otra activa, indomable y aguerrida. Será para el comentarista franco-polaco J. Starobinski el *Contrato Social* una descripción de la sociedad perfectamente justa, mientras los *Discursos*, expresan la violencia de una sociedad imperfecta: la existente. Sin marcar el momento del tránsito entre una sociedad fundada en la injusticia, y otra en la justicia, Starobinski considera que Rousseau no se mete en problemas al fijarse en esa cuestión que tanto ha dado al pensamiento revolucionario al afirmar que la lucha es la única forma de “liberarse” de semejante situación injusta para refundar a la sociedad sobre el pacto de los libres: del pueblo¹¹⁹. Sin ahondar en las interpretaciones revolucionarias, que ya lo haremos, solamente pretendo expresar cómo Starobinski tampoco reconoce “estados intermedios” entre la naturaleza y lo civil, mientras el hombre no sea capaz de asimilarse como entidad

con la pretensión de obtener principios trascendentes a la historia, meras hipótesis ingeniosamente construidas.

¹¹⁸ “El despotismo se impondrá como la forma suprema del servilismo, en lo sucesivo universal, en el que el hombre es esclavo de su prójimo y de sus propias necesidades al mismo tiempo. Abrumados por la tiranía, los hombres recobran un nuevo tipo de igualdad, pero en el avasallamiento y en la nulidad: “Es aquí donde los particulares se convierten en iguales porque no son nada...”. El círculo se vuelve a cerrar: habiendo partido de la igualdad de la independencia social, desembocamos en la igualdad perfectamente servil de la sociedad despótica. Se ha desarrollado un proceso en el que el hombre se ha producido a sí mismo, pero sufriendo una degradación moral paralela a su progreso intelectual y técnico. Ha hecho de sí mismo un ser artificial, sin dejar de agravar el conflicto que le opone a la naturales”. J. Starobinski, *op. cit.*, p. 42.

¹¹⁹ “La hipótesis del contrato se sitúa en el comienzo de la vida social; en el momento en el que se sale del estado de naturaleza. En él no se habla de la destrucción de una sociedad imperfecta a fin de establecer la libertad igualitaria. De este modo, Rousseau evita el problema práctico del tránsito de una sociedad previa a la sociedad perfectamente justa. (Abordará este problema más seriamente cuando se trate de dar consejos a los polacos). Inmediatamente, sin pasar por etapas intermedias, nos lleva a acceder a la decisión que funda el reino de la voluntad general y de la ley razonable”. *Ibidem*, pp. 43-44.

consciente de su libertad vivirá en la ingenuidad de su naturaleza originaria y será, inevitablemente, presa fácil de tiranos, o como dice Grimley, de “impostores del derecho y del estado”.

La modernidad, y la teoría contractualista en específico, por serle característica, como afirma M. Riedel, se propondrá responder a la cuestión sobre los fundamentos de la existencia de la sociedad civil y la legitimidad, a su interior, de justificar de una manera convincente, el problema de la legitimidad del estado sobre los hombres por los hombres mismos¹²⁰. Aun en autores como Hobbes el poder legítimo es concedido por el conjunto de hombres libres que en estado natural deciden poner fin a su exaltación vital de vivir en una constante guerra que a todos amenaza por igual. Si bien el pueblo conforma una instancia superior a él, éste no deja de ser el autor de semejante obra procedente de su inteligencia y no producto en sí, de una suprema potestad o inteligencia. El hombre, constituido como arquitecto de la historia, marcará la revolución copernicana que construye la modernidad. Todo nos hace pensar que Rousseau es un representante claro, y hasta arquetípico de un “populismo un tanto cuanto violento”, tan radical que con justicia el término “jacobino” tiene en él su inspiración. Lanzarse a desmoronar un estado “ilegítimo” para imponer otro realmente “legítimo” que sea del contentillo de la población, pero yo creo exactamente lo opuesto: que no es del interés de nuestro autor lanzarse osadamente al derrumbamiento de algo que no deja de estar en la experiencia espiritual de los pueblos. Rousseau no será, desde nuestra perspectiva, un radical rupturista con el pasado, pues en la vida real, los estados son un constructo histórico que trasciende por mucho la voluntad de unos cuantos radicales que han interpretado a Rousseau según sus muy particulares -y dudosas- interpretaciones.

2.3. El sueño revolucionario del *pseudopolités* y su ilegitimidad

Si la legitimidad de todo gobierno se fundamenta en la aprobación popular, entonces aquella forma de gobierno en donde no se le reconociera al pueblo como único garante del mismo, es ilegítima, y como la mayoría de los gobiernos hunden sus raíces fundacionales en momentos donde no necesariamente la aprobación de sus pueblos fue requerida, todo haría pensar, en una simplista interpretación, que cualquier forma de gobierno

¹²⁰ M. Riedel, “Introduction”, *The Political Writings of J.J. Rousseau*, Cambridge University Press, 2000, p. 30.

históricamente existente, es ilegítima. Propongo una relectura para reinterpretar el principio de la legitimidad en Rousseau, no desde la ruptura con los gobiernos históricamente establecidos, sino a través de una reforma espiritual de los propios habitantes de esa sociedad, que no puede ser ajena a la historia y a la tradición que el propio pueblo no se puede quitar a capricho de unos cuantos teóricos. No solamente el pueblo es tal por tener la categoría ciudadana, es decir, por participar efectivamente en su gobierno, y aprobar a este o no según su capricho, sino por ser heredero legítimo de una historia de cuyo reconocimiento y estudio serio, dependerá su buen transcurrir en el mundo. Frente a la interpretación de un Rousseau que parece negar todo gobierno históricamente vigente, en donde todo ha sido producto de una injusta apropiación de los bienes terrenales, del establecimiento de instituciones injustas, violentas... ilegítimas, considero que no es un extremista del cambio, sino un conciliador del propio espíritu del individuo y su tradición, espíritu escindido de una modernidad renegada con su propia heredad.

Asumir que hay que fundar una nueva sociedad a través del pacto social, porque la existente, al no tener una noción real de que si fue o no fundada por el propio pueblo, trae consigo una grave situación: la negación de la sociedad históricamente existente. Invaldar y menospreciar la historia como producto sumamente costoso del desarrollo de las sociedades, haciendo *tabula rasa* de lo acontecido durante el proceso de conformación de las sociedades modernas. Es precisamente en el contexto de la revolución francesa cuando esta interpretación, desde mi perspectiva, apresurada y exagerada de la lectura de Rousseau, y casi en exclusivo de su *Contrato Social*, causó serios problemas al plantear la fundación de un nuevo estado fundado en la aprobación popular negando violentamente el existente, al grado de decapitarlo en medio de un proceso tumultuoso y, por demás, fanático que obviamente estaría condenado al fracaso como ocurrió, y ha ocurrido con otras sociedades que pretenden imitar lo que se denominaría un acontecimiento revolucionario. Es cómo el ministro inglés E. Burke elabora una juiciosa crítica del Rousseau, diríamos, interpretado de manera “rupturista”, o mejor dicho, “revolucionaria”. Por revolución estamos comprendiendo la fractura con lo históricamente creado, por su supuesta ilegitimidad, para fundar otro estado plenamente legítimo que goza del favor del pueblo, el único que tiene facultad de legitimar al estado que quiera.

Burke toca el sensible tema de la legitimidad de la interpretación revolucionaria, que tendrá en J.J. Rousseau a uno de sus principales referentes, en su “Contestación a los amigos ingleses de la revolución francesa”, en la primera parte de su magistral reflexión sobre la revolución en Francia. Me permito anotar un importante fragmento en donde se alude el planteamiento de nuestro autor, para dar inicio con nuestra comparación:

Mas podría yo decir de nuestro predicador aquello de “*utinam nugis tota illa dedisset tempora saevitiae*” (“Ojalá hubiera dedicado a bromas y bagatelas todo el tiempo utilizado en hacer violencia”, Juvenal, *Sátiras IV, 150-151*). No todo lo que se contiene en su bula fulminadora es de tendencia inocua. Sus doctrinas afectan nuestra constitución en puntos vitales. En su sermón político dice a la Sociedad Revolucionaria que Su Majestad “es casi el único rey legítimo del mundo porque es el único que debe su corona a la elección del pueblo”. En cuanto a los reyes del mundo, a todos los cuales, excepto a uno, este sumo pontífice de los derechos humanos, con fuerza y determinación aún mayores que las del poder destitutivo del Papa en el fervor del meridiano del siglo XII, los aniquila en una sentencia de prohibición y anatema, y los denuncia como usurpadores diseminados a todo lo largo y ancho del globo. Y les insta a que admitan en sus territorios a estos misioneros apostólicos para que les digan a sus súbditos que ellos no son reyes legítimos. Eso es lo que ocupa a estos apóstoles.¹²¹

Supuestamente el rey inglés es el único legítimo del mundo por haber sido aprobado por el pueblo –refiriéndose al refrendo popular tras la revolución inglesa y el régimen de Cromwell-, pues “según este doctor espiritual de la política, si Su Majestad no debe su corona al hecho de haber sido elegido por su pueblo, no es un monarca legítimo”¹²². Burke considera, como más adelante también hará el Marqués de Tocqueville en su texto *El Antiguo régimen y la revolución en Francia*, que la revolución francesa semeja, por mucho, a una especie de revuelta religiosa (no son inocentes calificativos como “misioneros apostólicos”) muy semejante a las ocurridas durante la edad media debido a sus múltiples promesas de reivindicación de justicia eterna realizada en la tierra. La referencia a Rousseau parece inevitable gracias a la concesión popular en donde solamente el pueblo tiene la autoridad para legitimar un gobierno en específico, y todo haría pensar, que el existente es más bien producto del robo, por lo que es fundamental acabar con él. Interpretación latente en los argumentos de los autores que defienden que el estado civil existente es inicuo y por ello, hay que fundar otro, superior moralmente, radicado en la legitimidad que concede el favor popular.

Cierto que hay pasajes en Rousseau de un estruendo terrible, como cuando afirma que aquel que no se someta a la voluntad popular es un enemigo de la propia sociedad, siendo que tocaremos el tema de la voluntad, y su distinción de la idea de voluntad popular rousseauiana y su controversia con la interpretación kantiana en el siguiente capítulo. Traigo a colación la referencia para presentar el debate que se cierne en torno a ésta circunstancia que parecería dejar en la plena ilegitimidad a quien no esté dispuesto a

¹²¹ E. Burke, *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, trad. Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 2003, pp. 41-42.

¹²² *Ibidem.*, p. 42.

someterse a un principio de extracción puramente popular, haciendo del régimen existente algo espurio, carente de validez real.

Para el político inglés nada más absurdo que construir algo completamente nuevo, y tachar de ilegítima una creación que antes que pertenecer a la voluntad soberana del pueblo, pertenece a su historia, encarnada en la tradición del propio pueblo, no surgido por acuerdo, sino por circunstancias completamente fuera de su voluntad. Burke recuerda a todo el mundo que el conjunto de leyes e instituciones británicas son producto de la herencia histórica de su sociedad, construida con las losas del sacrificio que han garantizado el ejercicio pleno de las libertades que solamente las leyes pueden otorgar a sus ciudadanos:

Observará usted que desde la Carta Magna hasta la Petición de Derechos, ha sido política uniforme de nuestra Constitución el reclamar y afirmar nuestras libertades como una herencia nuestra que ha llegado a nosotros derivada de nuestros mayores, la cual hemos de transmitir a la posteridad como algo que pertenece especialmente al pueblo de este reino, sin referencia alguna a otro derecho más general o de más alta prioridad. Por este medio nuestra Constitución preserva su unidad, a pesar de la gran diversidad que puede apreciarse en sus partes. Tenemos una Corona hereditaria, unos Pares hereditarios, y una Cámara de los Comunes y un pueblo que han heredado privilegios, franquicias y libertades a través de una larga línea de antepasados¹²³.

¿Realmente toda la historia de la que somos herederos representa la ilegitimidad que el pueblo no ha aceptado? como menciona Rousseau de los estados ilegítimos fundados en la fuerza, que no tomarle parecer al pueblo es, de suyo, “una imposición arbitraria”: “para que un gobierno arbitrario fuera legítimo, sería necesario, pues que en cada generación el pueblo fuese dueño de admitirlo o rechazarlo, pero entonces este gobierno dejaría de ser arbitrario”¹²⁴. Y como en la realidad no ha ocurrido tal sanción popular, entonces ningún gobierno del orbe es, de suyo, legítimo.

Dirá Burke que la legitimidad no procede de la bendición popular, sino de una instancia que la supera: provendrá de la historia, comprendida como el cúmulo de experiencias que tienen las sociedades y que dotan de identidad suficiente a un conjunto de individuos que al compartirlas, se vuelven en parte de ese pueblo no solamente de vivos, sino también de muertos: los antepasados.

No es una asociación sólo entre los vivos, sino también entre los muertos y los que han de nacer. Todo contrato de todo estado particular no es sino una cláusula del gran contrato primario de la sociedad eterna que liga las naturalezas inferiores con las superiores,

¹²³ *Ibidem.*, p. 68.

¹²⁴ J.J. Rousseau, *El Contrato Social*, p. 9.

conectando al mundo visible con el invisible, según un pacto fijo, sancionado con el juramento inviolable que mantiene en sus puestos apropiados a todas las naturalezas físicas y morales. (Burke, *Works*, vol. II)

Al igual que Rousseau, Burke asume que la sociedad surge mediante el contrato, pero no es un pacto tácito, sino un acuerdo con la historia, en la que los vivos acuerdan con los muertos preservar su historia y, fundados en ella, construir y adecuar la institucionalidad conforme lo exijan los tiempos, pues “la gente que nunca ha mirado atrás para observar a sus antepasados, tampoco pondrá jamás los ojos en la posteridad”¹²⁵. El acuerdo implica tomar las experiencias de los anteriores habitantes de la sociedad de la que los vivientes son herederos; acordar con los abuelos no olvidados a tomar de sus vivencias los útiles fundamentales para la vida social y su desarrollo, pues “nunca somos del todo nuevos en aquellas cosas que mejoramos; nunca somos totalmente obsoletos en aquellas cosas que retenemos. Adhiriéndonos a nuestros mayores de esta manera y según esos principios, no nos guiamos por la superstición propia de los anticuarios, sino por el espíritu de la analogía filosófica”¹²⁶. La herencia no es simplemente una monumental torre de marfil guarecida en las elegantes vitrinas de algún anticuario. La herencia nutre, a través de consejos, la necesaria prudencia que alerta a la voluntad frente a los acontecimientos de la vida práctica. Pero esos consejos a su vez han sido formados en la experiencia de las generaciones. Burke aprecia infinitamente, como buen hombre de estado que era, la práctica aplicada a los hechos de la vida pública (no era solamente un pensador de escritorio), es decir, desconfía de las grandes formulaciones que presumen su valor racional “en sí mismo”, las considera “charlatanerías metafísicas” que nublan el panorama de las cosas. Como buen británico, la tradición empirista subyace en el fondo mismo de su alma, y es la experiencia el principio fundante del conocimiento: “La experiencia es además correctivo de los planes, no sólo *ab initio*, sino en su desarrollo. Gracias a ella es posible eliminar los defectos ocultos que sólo la práctica puede revelar y que no fue posible tener en cuenta en la elaboración del plan”¹²⁷.

Los antepasados aportan su experiencia, el cumulo de conocimiento que orientan, no que se imponen apriorísticamente, sino que aconsejan ante un panorama, en efecto, de suyo cambiante, que exige del hombre viviente la agudeza debida para ser capaz de sortear los acontecimientos imprevistos de una forma virtuosa. La virtud a la que se refiere el

¹²⁵ E. Burke, *op. cit.*, p. 68.

¹²⁶ *Ibidem.*, p. 69.

¹²⁷ E. Burke, *Textos Políticos*, trad. Vicente Herrero, FCE, México, 1996, p. 23.

pensador inglés es aquella propia de la vida pública: el deber a la sociedad por encima de particularismos, pues “son las circunstancias las que hacen que cualquier plan político o civil sea beneficioso o perjudicial para la humanidad”. Calibrar las circunstancias, desarrollar el tacto sutil del que sabe contestar a lo espontáneo con la prudencia propia del que alertado en la historia, puede prever los hechos semejantes que agobian constantemente la vida de la sociedad.

El antepasado es un *penate* radicado en el hogar. Vive en las conversaciones familiares, en los retratos como un rostro expectante que transgrede su propia seriedad a la hora de recordar los deberes que tienen que ser cumplidos por el heredero de su memoria. Una memoria rica que labró en los finos bordados de los tapetes de los salones de la historia, los hechos que dieron identidad y sentido a la sociedad en la que se vive. El antepasado es el guardián de las llaves de los misterios irresolubles de los vivientes, a veces, desmemoriados y presurosos como son, creen poder librarse de una heredad que les pesa en el alma. Ignorar tales conocimientos no puede sino implicar una condena a la repetición de los errores y si por soberbia, creyendo que se pueden transgredir los inmemoriales principios de la reforma, pues envalentonados con el humilde peculio logrado en unas cuantas décadas, como adolescente recién salido del hogar que cree que la avenida de la historia es suya, se incurren en errores y vicios que bien podrían ser evitados de ser respetuosos con la memoria, no arrojándose, ingenuos, a una calle ya por otros recorrida.

Las enseñanzas de los antepasados tendrán en las instituciones su máxima construcción, de ellas, la constitución será para Burke su más preciosa joya, pues aporta “prescripciones”: La prescripción es “una constitución cuya única autoridad consiste en que ha existido desde tiempo inmemorial. La prescripción va acompañada de otra de las bases de la autoridad para la mente humana: la presunción. “Es una presunción a favor de cualquier plan de gobierno, frente a todo proyecto no experimentado, la de que una nación haya existido y florecido largo tiempo bajo aquel”. La idea es perfectamente congruente con su criterio favorable a la experiencia y con su concepción de los derechos y libertades de los ingleses como algo heredado de sus antepasados”¹²⁸. Se presume lo que inevitablemente se ha logrado con el largo transcurrir de los lustros, eso promueve una serie de instituciones políticas que son perfectamente acordes con la historia de la que los pueblos son sus vivientes poseedores. Viven en la prescripción de sus propios principios, bajo sus dominios, afirmando una serie de costumbres que los hacen o no receptivos a ciertas instituciones.

¹²⁸ *Ibidem.*, p. 33.

Atentar contra la herencia implica transgredir a la madre historia. No es un hecho libre de repercusiones, pues imponer instituciones ajenas a la experiencia del pueblo, haría que este jamás tuviera, en lo más mínimo, un vínculo tan íntimo que promoviera la obediencia de las leyes, como dice P. Hochart, el sentido de “obligación”. En el caso de Rousseau, unos creen que se da por el vínculo establecido entre la voluntad del individuo y las leyes que son, a su vez, expresión suya, pero que en Burke, son las prescripciones que la historia, irremediabilmente, sin la voluntad de alguien en particular, pesan sobre todos los particulares. El inglés debate la soberbia de la novedad ilustrada, su falta de respeto por el pasado, y la condena que unos hacen, como Voltaire, a todo un mundo que considera “oscuro”. En Rousseau, Burke enfrenta esa idea de la legitimidad fundada única y exclusivamente en la aprobación popular como si la historia en medio de la cual nace el pueblo, no fuera sino la narración violenta del dominio ilegítimo y la más soez usurpación a su bendita voluntad.¹²⁹

Desde mi perspectiva, como intentaré demostrar en el siguiente capítulo, Rousseau para nada pretende dejar la legitimidad institucional a la arbitrariedad de un pueblo. Creo que la confusión se debe al propio concepto de voluntad que, entre otras interpretaciones modernas, se ha hecho a tal concepto, como un exótico vínculo entre la voluntad del sujeto y el supremo principio de voluntad general que será capital en la obra política de nuestro autor. Considero que Rousseau no es tan permisivo, como se creería, con el pueblo, y que antes que nada pretende construir en el *Contrato Social* una institucionalidad suprema frente al capricho del sector popular al que habrá de dedicar, en la misma obra, sendas

¹²⁹ “Vuestros literatos y políticos, y con ellos el clan entero de los hombres ilustrados que hay entre nosotros, difieren esencialmente en estos puntos. No tienen respeto por la sabiduría de otros, pero lo compensan teniendo en la suya propia una confianza completa. Para ellos, el que un esquema de cosas sea antiguo es motivo suficiente para destruirlo. Y por lo que al orden nuevo se refiere, no tienen miedo alguno respecto a la duración de un edificio construido con prisas, porque la duración importa poco a quienes apenas piensan o no piensan en absoluto en lo que se ha hecho antes de su tiempo, y depositan todas sus esperanzas en descubrimientos nuevos. Están sistemáticamente convencidos de todo lo que da perpetuidad es pernicioso, y es por eso por lo que están en guerra sin cuartel con el *establishment*. Piensan que los gobiernos pueden variar como varían las modas en el vestir, y con efectos dañinos igualmente insignificantes. Creen que no se precisa ningún principio de adhesión a la constitución del estado, como no sea un sentido de conveniencia en el presente. *Siempre hablan como si fueran de la opinión de que hay entre ellos y sus magistrados un singular tipo de contrato que obliga al magistrado pero que no contiene ninguna cláusula de reciprocidad, permitiéndosele al pueblo disolverlo sin más razón que la de quererlo así. Están vinculados a su país sólo en la medida en que ello coincida con alguno de sus efímeros proyectos; esa vinculación empieza y termina donde empieza y termina el esquema político que les conviene en el momento*”. E. Burke, *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, pp. 144-145. Las cursivas son mías. Ciertas palabras de Rousseau quizás perfectamente adecuadas para atacar a los fanáticos tecnócratas de la idea del “progreso” moderno, pero no aplicables para Rousseau, ya hemos visto el duro ataque rousseauiano a la técnica. Nuestro pensador ginebrino quiere justamente someter a esa muchedumbre imprudente a un régimen de leyes en el que pueda concluirse como un todo ciudadano.

páginas muy críticas, borrando cualquier atisbo de tiranía popular en un Rousseau enamorado de la libertad, pero también, del culto a las leyes a la manera que los viejos griegos tenían.

La crítica de Burke bien puede ser una mirada acusadora de los excesos de una época enamorada de sus propios triunfos, lo suficientemente engreída y soberbia como para creer, infantilmente, que todo lo anterior a su reflexión, quizás salvo la antigua Grecia y Roma, es inferior a la (“su”) “razón”. Antes producto del fanatismo religioso y la ignorancia popular. Considero que Burke y Rousseau coinciden sobre manera, ambos critican la arbitrariedad excesiva de “la sociedad del progreso”. Recordemos, como ya hemos comentado en nuestra parte dedicada al estado de naturaleza en Rousseau, que éste denuncia los peligros de una tecnificación y utilidad desmedidas que atentan contra la propia vida humana, condenando al ser humano a una vida de *confort* que lo degrada día a día por los costos que tales beneficios implican. He mencionado la increíble visión crítica de un Rousseau desencantado del discurso moderno. No hay nadie en su tiempo más preocupado por los costos de una sociedad envalentonada con sus descubrimientos que el propio Rousseau.

Rousseau es un alma ermitaña que huye del mundanal ruido, a la manera de los eremitas cristianos de los primeros tiempos, construye su Tebaida en un bosque encantado donde medita en soledad, y se abandona a las reflexiones con el todo. El mundo lo acosa, acusa sus excesos al grado de provocar el temor de íconos ilustrados como Voltaire y D’Alembert. Rousseau no soporta la violencia de la sociedad industrial, como dice, ya viejo y en medio de sus delirios de persecución, al inicio de su primer paseo en sus *Reveries*:

Heme aquí pues, solo en la tierra, sin más hermano, prójimo, amigo ni compañía que yo mismo. El más sociable y más amante de los humanos ha sido proscrito por un acuerdo unánime. Han buscado, en los refinamientos de su odio, el tormento que sería más cruel para mi alma sensible, y violentamente han cortado todos los lazos que me ataban a ellos. Habría amado a los hombres a pesar de ellos mismos. Sólo cesando de serlo han podido sustraerse a mi afecto. Helos ahí ahora, extraños, desconocidos, nulos al fin para mí puesto que lo han querido. Pero yo, desligado de ellos y de todo, ¿qué soy yo? He ahí lo que me queda por averiguar. Por desgracia, tal búsqueda debe ir precedida de una ojeada sobre mi posición. Es ésta una idea por la que necesariamente debo pasar para llegar de ellos a mí¹³⁰.

¹³⁰ J.J. Rousseau, *Las ensoñaciones del paseante solitario*, trad. Mauro Armiño, Alianza, Madrid, 2008, p. 23. Esta obra, escrita entre 1776 y 1778 narra los últimos años de Rousseau inmerso en un casi total aislamiento producido unos años antes, en 1762, cuando son condenados sus dos célebres textos: *El Emilio* y *El Contrato Social*, simultáneamente en Francia y en su natal Ginebra. A partir de entonces nuestro autor pensará que se ha urdido un complot para destruirlo en el que supuestamente varios de sus amigos estaban involucrados: Voltaire, Diderot, Grimm... todos ellos fueron repelidos por nuestro autor, ganando así, un exilio del gran mundo iluminista del que él mismo fuera uno de sus más valiosos próceres. Pero la situación no quedó

Siendo objeto de la reacción de su época, Rousseau fue foco de ataques feroces, como los irónicamente desagradables de Voltaire. Violentar con la burla la figura de un crítico social es una manera de dar al traste con sus propios planteamientos: se vuelven sospechosos por “ridículos”. La denuncia de la corrupción de la sociedad realmente existente cobró a Rousseau con el escarnio público, quizás semejante al que un contemporáneo sufriría al proclamar que la democracia es una forma de gobierno obsoleta, si no es que “absurda”. Pero el paralelismo entre ambos pensadores, Rousseau y Burke no dejan de ser, en dos personalidades tan diferentes, algo digno de resaltar, y que quedará más patente a lo largo de las siguientes páginas en donde corroboremos que al igual que Burke, Rousseau será partidario de una plena subordinación del pueblo a sus leyes, y no al revés, de las leyes a la voluntad del pueblo. El vínculo establecerá la suficiente correlación entre la sociedad y sus instituciones para garantizar el sentido de obligación y legitimidad hacia ella.

Cuando Burke nos recuerda la importancia de la tradición, afincada en la historia que construyeron los antepasados, pretende defender el sentido de legitimidad institucional más allá de la voluntad popular, y así conceder a los estados existentes, una impronta histórica fundamental para ganarse el respeto y la fidelidad del pueblo a sus instituciones. El pueblo es creación del estado, y el estado de todo el pueblo, pero no obra de una generación “iluminada”, sino por todas las generaciones que han formado parte de ese estado y cuya memoria guarda el saber indispensable para la correcta navegación de la nave del estado. Negar la herencia, implica vagar en la nada. Tan dramática ha sido la irreverencia ilustrada hacia el pasado, que naciones enteras, en la historia real, pasaron sendas turbulencias por negarlo en su empeño por ser “modernas”. Considerándolo ilegítimo su

solamente en el delirio rousseauiano, ese mundo que se sentía amenazado por nuestro autor, le mantuvo en un constante ataque. Así, en medio de un rumor producto de un accidente con una carroza que casi lo atropella el 12 de diciembre de 1776, como él mismo narra en su segundo paseo. La prensa reaccionó de la siguiente manera, y para lo cual, me permito anotar una nota al pie hecha por Mauro Armiño, traductor y comentarista de la edición de las *Ensoñaciones* aquí utilizada, para ilustrarnos lo que la “opinión pública” pensó del incidente: “El corresponsal en París del *Courrier d’Avignon* escribió a su periódico la siguiente carta, fechada el 12 de diciembre y publicada en el número 20 del mismo mes: “M. Jean-Jacques Rousseau ha muerto a consecuencia de su caída. Vivió pobre, ha muerto miserablemente; y la singularidad de su destino le ha acompañado hasta la tumba. Lamentamos no poder hablar de los talentos de este escritor elocuente; nuestros lectores deben sentir que el abuso que de ellos hizo nos impone aquí el más riguroso silencio. Hay motivos para creer que el público no será privado de su vida y que se encontrará hasta el nombre del perro que lo ha matado”. Por su parte, Voltaire, en carta del 26 de diciembre a Florian, da con cierto impudor otra versión: “Jean-Jacques ha hecho muy bien en morir. Se dice que no es cierto que sea un perro el que lo mató; curó de las heridas que su camarada el perro le había hecho; pero se dice que el 12 de diciembre se le ocurrió celebrar la Escalada (fiesta ginebrina) en París con un viejo ginebrino llamado Romilly; comió como un diablo y al darle una indigestión, murió como un perro. Qué poca cosa es un filósofo”, p. 43.

estado ya que no era producto de la aprobación popular en esta mala lectura revolucionaria de Rousseau, que pretende deslegitimar los estados existentes y todo lo que ello conlleva.

Las naciones latinoamericanas son un caso grandioso de negación del pasado y erección de un nuevo sistema político emanado de una revolución que pretendió acabar con una herencia de “opresión” colonial. Fundaron otro estado que en nada se parece al paraíso terrenal prometido por las democracias occidentales, en especial del federalismo procedente de los Estados Unidos (hijo legítimo de la ilustración). Cualquiera que sepa un poco de la historia del continente americano, sabrá de las lucha entre conservadores y liberales en torno a la legitimidad del sistema político existente. El liberal, que clamaba una ruptura total con el pasado colonial por su “ilegitimidad” de régimen “colonial”; y el “conservador”, que clamaba por un estado que no rompiera con su herencia colonial porque ya irremediablemente la historia había formado al pueblo realmente existente con una rica herencia indiana y española que no se podía negar. Tal situación tan desgraciada para las naciones americanas de habla española será resaltada por Tocqueville cuando observa en su *Democracia en América* los grandes problemas que estas naciones tienen por jugarse sus destinos desde una perspectiva política federal. Coincide con Burke en este punto: la tradición de los pueblos los limita a tener una serie de instituciones que realmente pueden garantizar el éxito o constituir el fracaso del mismo. Negar su propia tradición, no por una absurda versión de conservar la institucionalidad tradicional con sus vicios y virtudes tal cual, sino por la predisposición de los ciudadanos para obedecer, para “obligarse” como observaríamos en nuestro estudio rousseauiano, al reconocerse en que ese pueblo refleja todo su ser en sus propias leyes. Es el reconocimiento que ninguna imposición por lógica que se diga, logra¹³¹.

¹³¹ Tocqueville no deja de estar muy influenciado por la argumentación de Montesquieu que reconoce que las formas de gobierno tienen que ver con condiciones históricas y geográficas de los pueblos. Tocqueville se refiere directamente al caso mexicano, criticando el sueño absurdo del liberalismo, extrañamente idealizado en sentido muy positivo por una nación que padeció durante buena parte del siglo XIX las inclemencias de la ilusión de convertir a su nación en una república a la manera de la violenta nación angloparlante vecina. Tocqueville dice: “La constitución de los Estados Unidos se parece a esas bellas creaciones de la industria humana que colman de gloria y de bienes a aquellos que las inventan; pero permanecen estériles en otras manos. Esto es lo que México ha dejado ver en nuestros días. Los habitantes de México, queriendo establecer el sistema federativo, tomaron como modelo y copiaron casi íntegramente la constitución de los angloamericanos, sus vecinos. Pero al trasladar la letra de la ley, no pudieron trasponer al mismo tiempo el espíritu que la vivifica. Se vio cómo se estorbaban sin cesar entre los engranajes de su doble gobierno. La soberanía de los Estados y de la Unión, al salir del círculo que la constitución había trazado, se invadieron cada día mutuamente. Actualmente todavía, México se ve arrastrado sin cesar de la anarquía al despotismo militar y del despotismo militar a la anarquía”. Esto se encuentra en la *Democracia en América, op. cit.*, p. 159. Tocqueville llega a la conclusión de que el régimen federal de los EEUU está y estará por siempre limitado a sus fronteras, pues las características de su historia les hace imposible exportar su “peculiar” sistema, he allí

El propio Rousseau no es inmune a esa realidad de que la forma de gobierno comulgue con las características del pueblo que lo conforma, y así, refiriéndose a Montesquieu, anota:

No siendo la libertad un fruto de todos los climas, no se encuentra al alcance de todos los pueblos. Cuanto más se medita este principio establecido por Montesquieu, más se constata la verdad que encierra. Cuanto más se le discute, más ocasiones se ofrecen de encontrar nuevas pruebas que lo apoyen.¹³²

Y continua Rousseau estableciendo las particularidades del clima, el tipo de tierra, el tamaño del territorio, etc. Todo el capítulo octavo, del libro tercero titulado “De cómo toda

que tittle el apartado: “Lo que hace el sistema federal no esté al alcance de todos los pueblos, y lo que ha permitido a los angloamericanos adoptarlo”.

En México, la crítica a los sueños liberales nunca dejó de estar ausente (aunque, y a pesar de, la satanización del tema) varios autores se enfrentan a la espinosa cuestión. Años después, en una crítica al régimen del presidente Don Porfirio Díaz, el Príncipe Don Agustín de Iturbide Green, heredero al trono imperial mexicano, inaugurado por su ilustre abuelo, Don Agustín I, publicaba en la edición de junio de 1894 en *The North American Review*, ya en un momento donde los viejos conflictos políticos entre las dos facciones citadas eran una cosa del pasado, y en México se vivía el periodo de paz y bonanza de la *pax porfiriana*, una aguda crítica al sistema político mexicano que le costarían cárcel y destierro al ilustre autor. Así dice de la constitución liberal de 1854: “No puedo exagerar el mal que han padecido las repúblicas latinoamericanas por el frenesí que a sus políticos radicales los llevó a la ciega imitación de las instituciones de los Estados Unidos. Nuestros liberales de la pasada generación hubieran imitado mejor esta Constitución, no trasplantándola a nuestro lenguaje, sino dándole a México un código propio con la tradición que nos ató seiscientos años con la Nueva España y con el Anáhuac. Agustín I se propuso hacer esto, pero este plan no se realizó y, después de muchas calamidades, heredamos aquella a la que nos referimos como la Constitución de 1857”. Esa ciega imitación como dice el príncipe, esa acrítica tan violenta e ilusionada por subirse al ferrocarril del progreso negando la historia propia tiene en la América hispana la mayor replica a la teoría de la revolución, de la negación de la historia para imponer una fundada en la supuesta voluntad del pueblo para que sea legítimo el sistema. La idea de la legitimidad fundada en la soberanía del pueblo queda inscrita en la constitución liberal de México. Así en el Título II, sección I, de la *Constitución de los Estados Unidos Mexicanos*, dice el artículo 39: “La soberanía nacional reside esencial y originariamente en el pueblo. Todo poder público dimana del pueblo y se instituye para su beneficio. El pueblo tiene en todo tiempo el inalienable derecho de alterar o modificar la forma de su gobierno”. Y más adelante, los ilustres “representantes” del pueblo (la voz de los representantes a los que Rousseau despreciaba), acuerdan entre sí “adjudicar” (¿quién sabe cómo? Hasta donde sé, nunca se pidió su opinión: la “razón” tuvo la última palabra) que el pueblo ha optado por una forma de gobierno en particular. El artículo 4º de la misma sección dice: “Es voluntad del pueblo mexicano constituirse en una república representativa, democrática, federal, compuesta de Estados libres y soberanos en todo lo concerniente a su régimen interior; pero unidos en una federación establecida según los principios de esta ley fundamental”. La edición de la *Constitución de 1857* que utilizo se encuentra en la compilación realizada por Felipe Tena Ramírez, llamada *Leyes Fundamentales de México, 1808-1979*, Editorial Porrúa, México, 1980, p. 613. Varios tópicos de la teoría política rousseauiana ya los enarbola la constitución liberal mexicana de 1857: la “soberanía popular”; el pueblo se puede dar la forma de gobierno que le plazca, y, por supuesto, la veta proveniente del federalismo de su vecino angloamericano a la que se refieren tan críticamente el Marqués de Tocqueville y el Príncipe de Iturbide.

¹³² J.J. Rousseau, *El Contrato Social*, p. 77.

forma de gobierno no es apta para todos los países” del *Contrato Social*, tratan el asunto¹³³. Eso que Burke llama “tradición”, como la suma de enseñanzas provenientes del saber de los antepasados que de forma inconsciente tiene una sociedad, y que un pueblo es precisamente el que comparte tales saberes, Montesquieu lo denominara “espíritu”: “Muchas cosas gobiernan a los hombres: el clima, la religión, las leyes, las costumbres, las máximas aprendidas, los ejemplos del pasado; con todo ello se forma un *espíritu* en general, que es resultado cierto”¹³⁴. Ese espíritu construye hábitos en las personas “si hay en el mundo una nación que tenga humor sociable, carácter franco y alegre, llevado a veces a la indiscreción, viveza, gusto y con todo eso valor, generosidad y cierto pundonor, *bueno será poner sumo cuidado en no violentar sus hábitos con leyes que pongan trabas a su manera de ser o coarten sus virtudes*”¹³⁵. No violentar los hábitos de los pueblos, recomienda Montesquieu, antes bien conocerlos para generar la formalidad que normativice sus costumbres. Ignorarlas, o denostarlas, cosa mucho peor, puede tener serias consecuencias que originarían que el pueblo no se sintiera identificado en sus instituciones y, por ende, el

¹³³ *Ibidem.* pp. 77-82.

¹³⁴ Montesquieu, *El Espíritu de las Leyes*, trad. Gabriel Gutiérrez Pantoja, Oxford University Press, México, 1999, p. 210.

¹³⁵ *Ibidem.*, p. 210. Las diferencias entre los espíritus de los pueblos es uno de los temas más estudiados, resaltados e influyentes de Montesquieu. Y es tan observador que bien sabe que lo que a unos gusta, a otros no; a lo que a unos beneficia, a otros daña, semejante a las referencias que realiza el Tocqueville sobre el beneficio que a EEUU le hace el federalismo y el perjuicio que hace al México tradicionalmente centralista. Montesquieu se lo atribuiría a la diferencia de espíritus. Así dice en su inteligente casuística que da inicio al libro XIX del *Espíritu de las leyes*: “Nada les pareció a los germanos tan insoportable como el tribunal de Varo. El que Justiniano constituyó entre los lazios para procesar al matador de su rey, también les pareció una cosa bárbara. Mitridates, en una arenga contra los romanos, les censura, entre otras cosas, las formalidades de su justicia. Los partos no podían aguantar a aquel rey que, educado en Roma, recibía y oía con afabilidad a todo el mundo. Hasta la libertad les ha parecido intolerable a pueblos no acostumbrados a ella, como el aire puro suele ser nocivo para los que han vivido en lugares pantanosos”, p. 209. Las cursivas son mías. A México se le impuso un sistema que todavía al día de hoy no se adapta a las realidades de su población, originándose un particular fenómeno, en donde se proclama el respeto, pero se practica la transgresión, donde relaciones clientelares de tipo personal, priman sobre los deberes que establece la ley, como F. Escalante Gonzalbo denomina en *Estampas de Liliput*, FCE, México, 2004, al significar su “teoría del muégano”: “A diferencia de la familia, el muégano no tiene nada que ver con la intimidad; sus lazos y relaciones, siendo personales, son de una emotividad escasa, superficial y gratuita, intrascendente. En lo que importa, son vínculos objetivos, en un sentido públicos y fundamentalmente pragmáticos” y más abajo prosigue “con eso el muégano funciona porque genera confianza y ofrece un mínimo de seguridad donde el estado no alcanza a hacerlo”, p. 65. Los implantes políticos generan anticuerpos en las sociedades, finalmente deben enfrentar sus problemas, y si las instituciones que supuestamente deben regular esas relaciones lo hacen siguiendo el espíritu de otras sociedades, la sociedad que es extranjera en su propio sistema político crea otros medios que sustituyen lo que el estado no hace. El peligro de no tomar en cuenta las características de ese pueblo no solo no atiende las necesidades de su sociedad, puede provocar mayores males, la teoría del muégano pretende explicar el cúmulo de relaciones personales y “corruptas” que impera en una sociedad separada de su propio espíritu ¿hasta qué grado lo modernidad es responsable de esto?

principio de la obligación se destruiría porque no tendrían nada que los vinculara a acatar la ley internamente (¿solamente la “pureza” de las leyes por su validez racional y por ende, universal? Tocaremos eso punto). Rousseau retoma a Montesquieu en ésta cuestión. No puede ser, entonces, nuestro autor, un fanático de la imposición de una institucionalidad que no compagina con el espíritu de los pueblos, y ser insensible a las realidades en pos de ilusiones de cambios extraordinarios como los que Burke critica. Rousseau, de ésta manera, no puede ser observado desde una “postura revolucionaria” que rompa con el pasado, aunque esto no impide que sí aspire a un régimen político mejor que el existente.

2.4. El Contrato social y la voluntad general: El poder efectivo del pueblo soberano

La idea de contrato social es una de las más importantes respuestas del pensamiento moderno para explicarse el origen del estado, viendo a éste como producto de una asociación libre por parte de individuos plenamente conscientes de la necesidad de fundar un acuerdo que ha de beneficiarlos de alguna manera. Si el acuerdo no es para su beneficio, no tiene sentido:

Este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy importante, al sustituir en su conducta la justicia al instinto, y al dar a sus acciones la moralidad que les faltaba antes. Es entonces solamente cuando la voz del deber reemplaza al impulso físico, y el derecho, al apetito, y el hombre, que hasta ese momento no se había preocupado más que de sí mismo, se ve obligado a actuar conforme a otros principios, y a consultar a su razón en vez de seguir sus inclinaciones. Aunque en esa situación se ve privado de muchas ventajas que le proporcionaba la naturaleza, alcanza otras tan grandes, al ejercerse y extenderse sus facultades, al ampliarse sus ideas, al ennoblecerse sus sentimientos, al elevarse su alma entera, que, si los abusos de esta condición no le colocasen con frecuencia por debajo de la que tenía antes, debería *bendecir sin cesar el feliz instante*

*que le arrancó para siempre de aquella, y que de una animal estúpido y limitado, hizo un ser inteligente y un hombre*¹³⁶.

La anterior es cita del inmortal primer párrafo del capítulo octavo del libro primero del *Contrato Social*. Deja claro que el ingreso de una persona a la sociedad, no es para degradarse y ser oprimido como ya vimos en el anterior capítulo, sino para desarrollarse plenamente como ser humano. Cuando el ginebrino dice, en su *Carta a Beaumont*, a propósito del ingreso en la sociedad que “el desarrollo de la inteligencia y de los vicios guarda siempre la misma proporción, no en los individuos, sino en los pueblos”¹³⁷ parecería contradecirse. El contraste es evidente, pero más adelante habrá de acusar a los causantes de esa degeneración: “siempre vi que la instrucción pública tenía dos defectos esenciales que era imposible quitar: uno, la mala fe de quienes la dan; y otro, la ceguera de cuantos la reciben. Si hombres sin pasiones instruyeran a hombres sin prejuicios, nuestros conocimientos serían más limitados, pero más seguros y la razón reinaría siempre”¹³⁸. Hay culpables: los hombres mismos, pero son los hombres dentro de la sociedad.

El estado civil pleno, para calificarse como tal, debe ser producto del libre acuerdo de sus habitantes con el objetivo de ingresar a un estado en donde el hombre es perfeccionado “*al ampliarse sus ideas, al ennoblecerse sus sentimientos, al elevarse su alma entera, que, si los abusos de esta condición no le colocasen con frecuencia por debajo de la que tenía antes, debería bendecir sin cesar el feliz instante que le arrancó para siempre de aquella, y que de una animal estúpido y limitado, hizo un ser inteligente y un hombre*”. Semejante momento se obtiene al arribar al verdadero estado civil. La distinción me parece ya bien establecida: Rousseau no es un enemigo de la civilización, por el contrario, se asume su fiero defensor ante lo que considera los intentos de continuar aprisionando al ser humano a través de argumentos que resaltan pactos que esconden una condena degradante. Una entrega total a “otro”, a costa de su propio bienestar, versaría en la fórmula: “hago contigo un convenio en perjuicio tuyo y en beneficio mío, que respetaré mientras me plazca y que tú acatarás mientras me parezca bien”¹³⁹. Esto a propósito de la entrega de la libertad que establece Hobbes para garantizar la necesaria paz y seguridad a la que apela como sentido de su idea de pacto social. La entrega de la libertad es impensable:

¹³⁶ J.J. Rousseau, *op. cit.*, p. 19. Las cursivas son mías.

¹³⁷ J. J. Rousseau, “Carta a Beaumont”, en *Escritos Polémicos*, trad. Quintín Calle Carabias, estudio preliminar de José Rubio Carracedo, Tecnos, Madrid, 2009, p. 100.

¹³⁸ *Ibidem.*, p. 100.

¹³⁹ J.J. Rousseau, *El Contrato Social*, p. 13. Las cursivas son mías.

Renunciar a la libertad es renunciar a la condición de hombre, a los derechos de la humanidad, e incluso a los deberes. No hay compensación posible para quien renuncia a todo. Tal renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre, y eliminar la libertad a su voluntad implicaría arrebatar todo tipo de moralidad a sus acciones. En una palabra, *es una convención vana y contradictoria el reconocer, por una parte, una autoridad absoluta y, por otra, una obediencia sin límites*. ¿No está suficientemente claro que no se está obligado a nada respecto a quien se puede exigir todo, y esta única condición, sin equivalente, sin reciprocidad, no conlleva la nulidad del acto? Porque ¿a qué podría apelar mi esclavo contra mí, si todo lo que él tiene me pertenece, y si al ser su derecho el mío, dicho derecho contra mí mismo se convierte en una palabra sin sentido?¹⁴⁰

Si no es un acuerdo que tenga por objetivo el perfeccionamiento del ser humano, desde la perspectiva del ginebrino, tal pacto carece de lógica: someterse voluntariamente a la humillación, parece una opción ilógica para cualquier ser humano. Es por eso que Rousseau pretende *“encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y gracias a la cual cada uno, en unión de todos los demás, solamente se obedezca a sí mismo y quede tan libre como antes”*¹⁴¹. Este es el “problema fundamental”: un régimen que garantice la libertad de los pactantes, para que así, sin mermar los deberes cívicos, el pueblo pueda permanecer no solamente tan libre como en el estado de naturaleza, sino acceder a la plena libertad que desarrolla sus facultades, que lo perfecciona y embellece espiritualmente: la libertad civil, que es un estado moral, de suyo: *“la libertad moral, es la única que convierte al hombre verdaderamente en amo de sí mismo, porque el impulso exclusivo del apetito es esclavitud y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad”*¹⁴².

Lograr esa “libertad moral” no deja de implicar todo un reto a los seres humanos que pretendan trascender la violencia del estado de naturaleza con sus espejismos de civilidad. No dejan de aglutinarse los sentimientos de temor acumulado en entidades violentadas que intentan parapetarse de las múltiples amenazas que como saben bien, pueden en cualquier momento presentarse, amenazando la vida civil en cualquier instante. El pacto social, en sí mismo, parece no ser suficiente para evitar las amenazas, si no toma sus debidas providencias; la propiedad privada y la integridad de la persona forman una constante en la preocupación que todo régimen legítimo debe proteger, finalmente los hombres han degenerado, su presencia enviciada es una realidad a la que se debe enfrentar, y mientras eso subsista, cualquier miedo se encuentra plenamente justificado. Rousseau, pretende

¹⁴⁰ *Ibidem.*, pp. 10-11.

¹⁴¹ *Ibidem.*, p. 14. Las cursivas son mías.

¹⁴² *Ibidem.*, pp. 19-20.

hacer frente a la amenaza, y para ello habrá de retomar a Hobbes en este principio visto como algo borroso en su teoría, y como él, idea un pacto de sometimiento que no a “uno” como el inglés, sino a “todos”, que le ha ganado a Rousseau la animadversión de más de uno. Decir que el “miedo” marca el sentido del pacto, nos obliga a dilucidar más sobre el tema.

Según R. Déathé, el objetivo del pacto social es la defensa de la propiedad privada, como afirma el propio Rousseau al respecto del problema fundamental: “encontrar una forma de asociación *que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado*”. A decir de Déathé, esa defensa de los bienes vincula a Rousseau con la tradición liberal, a la manera de Locke, siendo que cada asociado tenga un mínimo de propiedad que le garantice una cierta tranquilidad material que impidan cosas como que “ningún ciudadano sea tan rico como para comprar a otro, ni ninguno tan pobre como para verse obligado a venderse”. Rousseau no establece, en efecto, la eliminación de la propiedad privada, asume y respeta el denominado “derecho del primer ocupante” que garantiza que cada persona es dueña de aquello que “le es necesario”, y en ello incluye aquello que es producto de su trabajo¹⁴³, a la manera de Locke, pero que en estado de naturaleza, la propiedad privada no dejará de ser amenazada hasta que exista un derecho y un estado que la proteja.

Rousseau no es ni por asomo un defensor del comunismo, como nos recuerda Déathé. Carece de sentido adjudicarle una socialización de los medios de producción, porque en el siglo dieciocho tal concepción es un absurdo por anacrónica. Aspira más bien a un “igualitarismo” en donde cada ciudadano tenga para su subsistencia básica, y, sin embargo, como lo deja ver en su *Discurso sobre la economía política*, incluido en la *Enciclopedia*, es un terrible detractor del hambre y sed de enriquecimiento capitalista, atacando la idea

¹⁴³ “En general, para autorizar el derecho del primer ocupante sobre cualquier terreno son necesarias las condiciones siguientes: primera, que este territorio no esté aun habitado por nadie; segunda, que no se ocupe de él sino la extensión necesaria para subsistir, y tercera, que se tome posesión de él, no mediante un vana ceremonia, sino por el trabajo y el cultivo, único signo de propiedad que, a falta de títulos jurídicos, debe ser respetado por los demás”. *Ibidem.*, p. 21. Resalto el punto segundo: la extensión necesaria para subsistir. A esto Déathé considera que Rousseau es un partidario de la pequeña propiedad, en su sentido básico, incluso, llega a afirmar que por esta razón, el tipo de estado que propone el ginebrino solamente podría ser impuesto en “pueblos agrícolas no corrompidos por la modernidad, con valores precapitalistas” en *J.J. Rousseau et la Sciences Politique de son Temps*, p. 15. Así mismo la garantía de la posesión de una propiedad se funda en el trabajo, influencia más que evidente de John Locke, pero estableciendo límites tan inaceptables para un capitalista que en el *Discurso sobre economía política* va a dejar bien en claro el profundo desprecio a la industria, prefiriendo el autoconsumo. Existe un prejuicio a la acumulación de bienes precisamente porque para un autor como Rousseau, admirador de la militar Esparta, existe una correlación entre decadencia pública y propiedad privada. Esta posición hará que D’Alembert descarte el artículo de *Economía Política* de la *Enciclopedia*.

lockeana de que la propiedad es un derecho natural. Otros autores como G. Della Volpe, reprochan a Rousseau la afirmación de la propiedad privada que lo convierte en un teórico de la pequeña burguesía al conceder que de la propiedad se siga la concesión de derechos políticos, de los que son excluidos los carentes de propiedad. No serían ciudadanos¹⁴⁴. Regresaremos con el tema más adelante.

Para L. Althusser, el sentido del contrato social versa en torno a conformar una “fuerza”, producto de la unión de todos los hombres, constituidos en pueblo (porque “el contrato que se establece en el acto por el cual “un pueblo es un pueblo”) para lograr enfrentar los “obstáculos” que se les presenten, no obstáculos naturales (como catástrofes), sino el provocado a través del tipo de relaciones humanas existentes. Son obstáculos por de alguna forma amenazar contra su vida, su libertad y sus bienes. En la perspectiva de Althusser semejante obstáculo no puede ser otro que la guerra ¹⁴⁵. Y esa guerra acontece debido a “fuerzas” incontenibles y agresivas que el hombre ha adquirido en sociedad, enfermo del “amor propio” y que en cualquier momento se pueden convertir en un obstáculo para la vida de sus congéneres. En estos términos, Rousseau no dista del argumento de Thomas Hobbes: el miedo a la muerte violenta y prematura, producto del estado de guerra, es el principio generador de la unidad de los seres humanos que quieren evitar se les dañe fundando una fuerza superior a ellos en lo particular, capaz de defender su vida y sus propiedades, como el propio Rousseau dice al respecto de estas últimas:

Cada miembro de la comunidad se entrega a ella en el momento en que ésta se forma tal y como se encuentran en la actualidad; se entrega con todas sus fuerzas, de las que forman parte los bienes que posee. No es que mediante este acto la posesión cambie de naturaleza

¹⁴⁴ G. Della Volpe, *Rousseau y Marx*, trad. Roberto V. Raschella, Editorial Platina, Buenos Aires, 1963, p. 17-18.

¹⁴⁵ “No se trata de obstáculos exteriores. No provienen de la naturaleza (catástrofes, cataclismos, dificultades “naturales” –clima, recursos- en la producción de subsistencias, etc.). Sabemos que la Naturaleza se ha aquietado, que ya no está en guerra contra sí misma, desde que los hombres la cultivaron: las catástrofes no son más que humanas. Del mismo modo, los “obstáculos” no provienen de otros grupos humanos. Tales obstáculos son puramente internos a las relaciones humanas existentes, y llevan un nombre: son los efectos del estado de guerra generalizado, competencia universal, e incluso, en el claro de una “paz” precaria, amenaza constante que cada uno siente pesar sobre sus bienes, su libertad y su vida. Estado de guerra debe entenderse en un sentido fuerte, como lo definiera Hobbes precursoramente: estado que es una relación constante y universal entre los hombres, por tanto independiente de los individuos, por más pacíficos que sean. Ese estado define su misma condición, están sometidos y condenados él, sin poder encontrar refugio alguno en el mundo que los protege de sus efectos implacables, ni tampoco esperar alguna tregua del mal que los aflige”. L. Althusser, *“Sur le Contrat Social”, Cahiers pour l’Analyse*, n. 8, *Cercle d’Epistémologie de l’Ecole Normale Supérieure*, Seuil, París, 1969, pp. 63-64. Para Althusser los problemas acontecen con las formas violentas que ha adquirido el hombre en su vida social, continuando con el problema de la teogonía rousseauiana que hace de la sociedad la causante del envejecimiento del ser humano. El horror que provoca semejante amenaza es el principio activo del contrato social.

al cambiar de manos, y se convierta en propiedad en las del soberano, sino que, como las fuerzas de estado son incomparablemente mayores que las de un particular, la posesión pública es también, de hecho, más fuerte y más irrevocable, sin ser más legítima, al menos para los extranjeros, porque el estado es dueño, con respecto a sus miembros, de todos sus bienes por el contrato social. Dicho contrato es, en el estado, el fundamento de todos los derechos, pero, con respecto a las potencias, el estado es dueño de dichos bienes por el derecho del primer ocupante, que precede a los particulares¹⁴⁶.

Resalto el punto que tanto R. Dérahté como L. Althusser señalan: el sentido del pacto se establece en la garantía de que todos los individuos que lo constituyen, reciban la debida protección para impedir que sean, de alguna manera, ellos y sus bienes, víctimas de las formas violentas que latan en sus congéneres a causa de las deformaciones adquiridas en la historia de la sociedad. Y para esto crean una super estructura llamada estado, que es el producto del acuerdo. Althusser resalta la paradoja del acuerdo fundada en su cláusula central: “la alienación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad”, y continua “lo que surge de esta definición de alienación es la distinción entre “*darse*” (acto gratuito sin intercambio) y “*venderse*” (acto no gratuito, que implica la contrapartida de un *intercambio*)”¹⁴⁷. Pero tal alienación no se hace a un particular, sino a todos los demás: al pueblo, soberano absoluto, que significa no darse a ninguno: “la alienación total del contrato social es la solución del problema planteado por el estado de alienación universal que define al estado de guerra, el que culmina en la crisis que resuelve el *Contrato Social*. *La alienación total es la solución al estado de alienación total*”¹⁴⁸.

Esa entrega de todos a todos, para Rousseau no puede sino construir una fuerza gigantesca que autores como I. Berlin temen devore a sus hijos, pero no podría serlo, porque en la lógica rousseauiana sería tanto como tragarse a sí mismo. Porque el “uno” no es un individuo en particular”, sino “moral”: es “todos”, lo que Althusser denomina “comunidad”, que es soberano y es súbdito al mismo tiempo. Ya nos meteremos adelante con esta relación, me interesaba simplemente llegar a ella, hasta aquí, todo parece conducirnos a la respuesta de que el contrato tiene por objeto el bien de sus contratantes ante la amenaza de los propios hombres. Una vez que acuerdan se constituyen como pueblo, y cuyo bien primigenio no sería otro que su seguridad, misma que no se obtiene sin la construcción de una fuerza en todo superior a ellos a la que se entregan absolutamente. Bien podríamos estar hablando de Hobbes, pero no es así... es Rousseau.

¹⁴⁶ J.J. Rousseau, *op. cit.*, p. 20. Las cursivas son del autor.

¹⁴⁷ L. Althusser, *op. cit.*, p. 71.

¹⁴⁸ *Ibidem.*, p.72. Las cursivas son del autor.

Para Hobbes el sentido del contrato versa en torno a la felicidad en este mundo, con cosas tales como el disfrute de sus bienes y de la vida misma¹⁴⁹, y ésta simplemente no se logra si existe la amenaza fundada en otro sujeto capaz de quitarle la vida a otro de una forma violenta. Dada la naturaleza frágil de todos los seres humanos, todos, absolutamente todos, hasta el aparentemente más poderoso, puede sufrir la violencia de otro. Rousseau también considera el punto, cuando se refiere a la situación del despojo en que los ricos, temerosos por su vida ante la reacción de los muchos despojados, crean el derecho para protegerse; concede razón a Hobbes a propósito de la fragilidad de la vida de todos los seres humanos. Para el inglés, de dicha fragilidad se sigue la igualdad de los seres humanos¹⁵⁰. No puede existir sino un ambiente de desconfianza mutua que obliga a tomar las necesarias providencias para evitar, finalmente, el chispazo que dé inicio al estallido de la violencia generalizada: “Dada esta situación de desconfianza mutua, ningún procedimiento tan razonable existe para que un hombre se proteja a sí mismo, como la anticipación, es decir, el dominar por medio de la fuerza o de la astucia a todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle”¹⁵¹. Pero ni siquiera la concentración de poder en unas manos, en medio del estado de naturaleza, lo puede salvar de la angustia de saberse frágil, entonces será presa del miedo.

R. Grimley resalta el vínculo Hobbes-Rousseau en torno a la existencia del conflicto en nuestro ginebrino, y continua resaltando el sentido de la desigualdad producto de los bienes

¹⁴⁹ T. Hobbes, *El Leviatán*, “El éxito continuo en la obtención de aquellas cosas que un hombre desea de tiempo en tiempo, es decir, su perseverancia continua, es lo que los hombres llaman felicidad. Me refiero a la felicidad en esta vida; en efecto, no hay cosa que dé perpetua tranquilidad a la mente mientras vivamos aquí abajo, porque la vida raras veces es otra cosa que movimiento, y no puede darse sin deseo y sin temor, como no puede existir sin sensaciones. Qué género de felicidad guarda Dios para aquellos que con devoción le honran, nadie puede saberlo antes de gozarlo: son cosas que resultan, ahora, tan incomprensibles como ininteligible parece la frase *visión beatífica* de los escolásticos”, p. 50.

¹⁵⁰ Dice Hobbes: “De esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Esta es la causa de que 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 (que es, principalmente, su propia conservación y a veces su delectación tan sólo) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro. De aquí que un agresor no teme otra cosa que el poder singular de otro hombre; si alguien planta, siembra, construye o posee un lugar conveniente, cabe probablemente esperar que vengan otros, con sus fuerzas unidas, para desposeerle y privarle, no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida o de su libertad. Y el invasor, a su vez, se encuentra en el mismo peligro con respecto a otros”, *ibidem.*, p. 101. La limitancia de los satisfactores es causa de guerra de unos con otros, la ambición y la envidia actúan como alicientes de esta mecha incandescente que en cualquier momento se puede encender. Como no todos pueden ser igualmente complacidos, pues al desear todos el “mismo objeto”; el objeto además de ser un bien preciado es, inevitablemente, un bien limitado.

¹⁵¹ *Ibidem.*, p. 101.

materiales, en donde todos sufrieron los peligros de las formas en sociedad: “incluso los ricos fueron esclavizados por los pobres, porque el rico y el pobre no pueden existir el uno sin el otro. La desigualdad creada por la propiedad produjo la ansiedad, la inseguridad y el conflicto, ya que cada individuo luchaba por ser tan rico y poderoso como fuera posible y por imponerse sobre los demás”. R. Grimley identifica el problema de la desigualdad en tres momentos: con la instauración de la propiedad, (generándose ricos y pobres); con la creación de un gobierno legal (poderosos y débiles), y el despotismo (amos y esclavos). En cada momento el conflicto late pues los efectos psicológicos sobre los hombres han producido un generalizado estado de desquiciamiento, producto de la violencia ejercida de unos contra otros que incrementó el nivel de agresividad de la lucha:

el uso de bienes degeneró gravemente la situación, especialmente insidioso en sus efectos fue el sentimiento de privación percibido por aquellos que se sentían afectados sin justificación por su incapacidad para obtener bienes superfluos; eran “desgraciados por perderlos, sin ser felices por poseerlos”. Por lo tanto, más importantes que la falta de bienes materiales eran los efectos psicológicos de su posesión o privación que comenzaron a repercutir sobre las relaciones de los hombres entre sí¹⁵².

En la tesis psicológica de Grimley, respecto a Rousseau, la perspectiva de L. Strauss en *La Filosofía Política de Hobbes*, destaca las cualidades y repercusiones del apetito humano, y su insaciabilidad como promotora de la violencia. Lo particular de su estudio es que a partir de la violencia, o su amenaza sola, produce un principio moral que, inevitablemente insta a que se controlen la mayor parte de los hombres: la sobrevivencia exige que se midan, si no, muchos morirán horriblemente¹⁵³. La tensión educa. En Rousseau comprendemos que los obstáculos que se interponen a los seres humanos son las formas violentas adquiridas en sociedad, a diferencia de Hobbes, asume que ese temperamento violento no es natural, sino una adquisición social que no se acaba con la entrega total a uno, aunque vemos que en Rousseau esa entrega total existe, y si bien dice

¹⁵² R. Grimley, *La Filosofía de Rousseau*, p. 51.

¹⁵³ L. Strauss en *La Filosofía de Thomas Hobbes, su fundamento y su génesis* trad. Silvana Carozzi y Martín Arias, FCE, México, 2000. Nos dice sobre el “postulado del apetito humano” que Hobbes, desechando el criterio de vanidad como directo agente de las facultades volitivas, dado que ya habría un agente plenamente racional en un ser humano anterior a la existencia de un referente moral de característica plenamente lógica (éste sujeto comprendería su antojo por degustar su propio triunfo), pues para Hobbes, en su análisis del ser humano, entiende a éste como una ruda bestia que antes de estarse viendo a sí misma como rodeada de un esplendoroso *glamour* que confirme ante los demás hombres su omnipotente poder, se regocija confortantemente entre su exótico oropel, hay una cuestión primera de competencia por la sola sobrevivencia donde el dominio es más por necesidad, que por placer, pues sin esa capacidad previsoras no puede simplemente soportar los contraataques, y si bien su principio no goza aun de *aprioris* que impulsen su voluntad, -pues aún se mueve prudentemente por el enfrentamiento amenazante- no por eso carece de ciertos principios morales que le afectan.

que es a “todos”, ese “todos” podría pensarse como un poder tan fuerte o más que el del *Leviatán* hobbesiano.

La “conservación de la vida” como *súmmum bonum*, la amenaza de su “pérdida violentamente” como *súmmum malum*. La vida en este mundo es el bien más precioso, pues en ella, con seguridad aparente, todo puede realizarse de haber condiciones para hacerlo, pero, a decir de L. Strauss, la comprensión de los muchos problemas que acarrea pretender quererlo todo, y la amenaza de la muerte, controla a estas criaturas humanas¹⁵⁴. Para M. Oakeshott, de acuerdo con la interpretación de la vida como *súmmum bonum* y la muerte violenta como *súmmum malum*, resalta el papel del orgullo humano como impedimento de la felicidad, comprendido como una exagerada, e incluso, una absurda consideración de las propias fuerzas, que cegando al hombre, lo pueden llevar a cometer grandes imprudencias que no midan los lamentables costos a sus excesos¹⁵⁵.

El miedo, en Rousseau, es una amenaza a la libertad común, razón por la que como un acto de prudencia, para evitar que otros atenten contra la vida o propiedades, los hombres acuerdan una tregua, un pacto. En Hobbes, el miedo no es simplemente una providencia natural, porque éste no desaparece con el contrato, el miedo vive en donde existe cualquier comunidad política dada la naturaleza violenta de los hombres. R. Corey nos refiere, en Hobbes, que el miedo, además de ser el principio amalgamador de la comunidad política,

¹⁵⁴ “Según Hobbes, la conservación de la vida es el bien primordial; un progreso sin obstáculos hacia metas cada vez más lejanas, un “prosperar continuo”; en una palabra, la felicidad es el bien máximo; pero no hay bien supremo, en el sentido de un bien cuyo disfrute el espíritu pudiera hallar reposo. Por otro lado, la muerte es el mal primordial, así como máximo y supremo. Pues la muerte no sólo es la negación del bien primordial, sino también, por ello mismo, la negación de todo bien, incluido el bien máximo; y, al mismo tiempo, la muerte –en tanto que es el *súmmum malum*, mientras que no hay *súmmum bonum*- es la única norma absoluta es referencia a la cual el hombre puede ordenar su vida coherentemente. Mientras que en el orden de los bienes no hay un límite real, y mientras que, además, el bien primordial y el máximo son completamente diferentes, el mal primordial, el máximo y el supremo son uno y el mismo; por consiguiente, sólo al considerar el mal se torna posible un límite al deseo, una orientación coherente de la vida humana.” *Ibidem.*, p. 39.

¹⁵⁵ M. Oakeshott, “Introducción al *Leviatán*” en *El racionalismo en la política*, trad. Eduardo L. Suárez Galindo, FCE, México, 2001. Afirma que “Pero el orgullo es la estimación falsa de sus poderes por parte de un hombre, y es el augurio del fracaso seguro. En efecto, el orgullo es un defecto tan fundamental que puede tomarse como el tipo de todos los obstáculos para el logro de la felicidad. Segundo, puede observarse que la muerte, la cesación involuntaria del deseo y la búsqueda, que el fin del deseo, es la cosa más odiosa de todas; es el *súmmum malum*. Y lo que odian los hombres también lo temen si está fuera de su control. La prudencia dice a un hombre que morirá, y mediante el pensamiento puede el hombre prudente aludir a veces a la muerte evitando sus ocasiones probables, y en esa medida disminuirá el temor de ella. Pero la muerte superará al corredor más rápido; en todas sus formas es algo que debe temerse y odiarse. Aunque es más de temerse cuando está fuera del control de la prudencia: la muerte que es más de temerse es aquella contra la cual no puede hacerse ninguna previsión: la muerte repentina. Entonces, parecerá que el orgullo es el tipo de todos los obstáculos para el logro de la felicidad, y la muerte es el tipo de toda aversión”, p. 241.

debe ser una herramienta para el gobierno emergido del contrato, y así, cultivado en instituciones civiles como las universidades y la iglesia para que, a través de la difusión de espantosos pasajes de violencia desatada, exagerados y llevados al imaginario con maestría, entre otros, por los intelectuales¹⁵⁶. Recordemos la acusación Rousseau, en su carta a Beaumont hace a los académicos de ser promotores de charlatanerías partidarias de las tiranías, entre otras cosas, por sacar ventajas personales en su servidumbre al poder.

Hemos establecido entonces, una comparación bastante viva entre Hobbes y Rousseau, en un tema en el que parecerían completamente opuestos: el sentido del contrato social, siendo que el tema de la libertad y el perfeccionamiento de los hombres, conformados en un pueblo de hombres libres que quieren evitar el avasallamiento y las múltiples imperfecciones del estado natural, pues de ello depende su *status* ciudadano, acuerdan alienarse todos a sí mismos para conformar una fuerza capaz de protegerlos de amenazas latentes: el miedo late fuertemente en una comunidad desconfiada. ¿Por qué habría razón de prevenir posibles amenazas si no es por desconfianza a otros seres humanos, o como

¹⁵⁶ R. Corey dice: “A este respecto consideraremos otros tres elementos del tratamiento que da Hobbes al miedo, pues también hablan de nuestra condición política. Primero, Hobbes argumentaba que el miedo debe ser creado, no era una pasión primitiva es espera de ser aprovechada por un soberano armado. Era una emoción moral y racional enseñada por hombres influyentes en Iglesias y Universidades. Si bien el miedo a la muerte era un poderoso motivador; los hombres a menudo no resistían a él en nombre del honor y la gloria. Para contrarrestar esta tendencia, la doctrina de la auto-preservación y el miedo a la muerte tenían que ser postulados por predicadores y maestros, y por leyes que instruyeran al hombre sobre sus deberes cívicos. Tenía que pensarse en el miedo como en la piedra de toque de un estado común, la esencia de su vida en común. Tenía que satisfacer sus necesidades y deseos, y percibirse como defensor de los más preciados logros de la civilización, de lo contrario, nunca crearía la *civitas* genuina que Hobbes consideraba que debía crear. Segundo, si bien Hobbes interpretaba el miedo como una reacción ante un peligro real en el mundo, también apreciaba sus cualidades teatrales. El miedo político dependía de la ilusión, de que el miedo fuera magnificado, incluso exagerado por el Estado. Como en la vida los peligros son muchos y muy variados, como los sujetos del Estado no temen naturalmente los peligros que el Estado considera como dignos de ser temidos, el Estado tenía que elegir los objetos del miedo del pueblo. Tenía que convencer a la gente de que temiera a ciertos objetos y no a otros mediante una distorsión necesaria, pero sutil. Esto daba al Estado considerable margen para definir los objetos del miedo que dominarían la preocupación pública, según lo considerara conveniente.

Por último, Hobbes organizaba sus argumentos sobre el miedo no sólo para superar el *impasse* del conflicto moral, también para derrotar a las legiones revolucionarias que en aquella época contendían contra la monarquía británica. En 1643 estalló la revolución inglesa entre las fuerzas monárquicas aliadas a Carlos I y los ejércitos puritanos que marchaban a favor del Parlamento, y terminó en 1660 con la devolución del trono al hijo de Carlos I. Entre esos años, Inglaterra fue testigo de la muerte de casi 180 000 hombres y mujeres a causa de la guerra, de la decapitación de Carlos I y del gobierno de los puritanos de Oliver Cromwell, que duró 10 años”, en *El miedo, historia de una idea política*, trad. Guillermina Cuevas Mesa, FCE, México, 2009, pp. 68-69. Para ver más sobre el conflicto civil inglés en Charles Carlton, “The Impact of the Fighting”, en John Morrill (ed.), *The Impact of the English Civil War*, Londres, Collins & Brown, 1991, p. 20.

diría Althusser, por las “formas” que han adquirido los hombres en la sociedad? Acaso no es el miedo el mismo motor que hace que los hombres se junten y se alienen a uno sólo, como en Hobbes, o a todos, como en Rousseau, y de tal alienación nazca la comunidad política de la que nace el pueblo, que al estar sometido a ese poder supremo, conocido como estado, adquiere su categoría de súbdito. Ambos autores tendrán una visión particular de este concepto: un pueblo de súbditos solamente, o un pueblo soberano que además son súbditos de la ley que se autoimponen. Ya lo discutiremos.

Es así que Rousseau trata de encontrar una forma de asociación compatible con la libertad humana. Pues solamente en un estado de libertad se puede aspirar a lograr, efectivamente, un pueblo compuesto por ciudadanos capaces de brindarse sus propias leyes. Pero el estado de libertad, que es el objetivo del contrato social, tampoco puede lograrse de contar con la amenaza que implican los propios hombres contra sí mismos. Amenaza contra la vida y la propiedad de los habitantes. El miedo a que las enseñanzas de un degenerado momento del aprisionamiento social estallen y se conviertan en un riesgo para la vida de los congéneres, hace que se requiera de fundar una autoridad tan poderosa que pueda ser capaz de evitar la violencia generalizada. No distando esta interpretación de Rousseau de la propia de Hobbes, el ginebrino siempre antepone la necesidad básica, única legitimatoria del estado auténtico, de que el pueblo mantenga su libertad y no la tenga que sacrificar en pos de un estado distinto a él para imponer un férreo dominio que pueda convertirse, a su vez, en otra amenaza que enfrentar.

Frente al argumento hobbesiano del *pactum subiunctionis* en donde, como afirma Fernández Santillán, “existen jefes y pueblo (gobernantes y gobernados) porque prevalece una situación de dominio (creada por el *pactum subiunctionis*)”¹⁵⁷, Rousseau se inclina por un *pactum societatis*, que implica un acuerdo entre individuos, que, desde la óptica de este pensador, solamente se inicia cuando se arribe finalmente a la república y se abandone la sociedad degenerada, idea con la que ya manifesté mi desacuerdo (pues considero que ese régimen político opresor aún se encuentra en estado de naturaleza), pero que aquí nos sirve para ilustrar la característica del pacto, y con lo que sí estoy de acuerdo: el pacto propuesto de Rousseau no aliena al pueblo con un superior, a la manera de Hobbes, sino consigo mismo. El pueblo es el soberano, y este no le trasciende en absoluto. Es la única manera, como dirá Althusser, en que el pueblo puede garantizar a través del dominio su propia libertad.

¹⁵⁷ Fernández Santillán, *Rousseau y Hobbes*, pp. 78-79.

Si no existe esa relación de igualdad en las relaciones de poder, si en alguno de ellos recae mayor poderío, las posibilidades de la degeneración pública son mayores, como nos dice R. Colangelo: “Para Rousseau la igualdad es la condición de la libertad de todos; justamente se lee en el *Contrato Social* que “la libertad no puede subsistir sin ella”. Más aún, la igualdad es la condición misma de una sociedad no ilusoria, ya que una sociedad de desiguales –la sociedad civil moderna- no es una verdadera sociedad sino sólo el lugar del antagonismo y del dominio”¹⁵⁸. Independientemente del punto de vista que esgrime este pensador marxista, Colangelo comprende en la igualdad, un punto básico de la libertad que garantizaría el sistema político planteado por Rousseau, y si bien hará una seria crítica de la igualdad al considerarla no como un criterio unívoco, sino adecuado a las condiciones históricas de las sociedades que la asumen, es consecuente al afirmarla como un principio básico de la teoría rousseauiana. La relación soberano-súbdito que marca la igualdad de nuestro autor, y la garantía de la libertad será abordada en el capítulo siguiente a propósito de la cuestión de la soberanía.

Por ahora me interesa comentar un punto importante en torno al principio básico de la libertad que predomina en el *pactum societatis* de Rousseau, pues su sistema político debe anteponer el principio libertario de todos los pactantes que no solo no pierden semejante bien, sino que lo multiplican al garantizar el pleno ejercicio de la libertad en condiciones de seguridad viables, enfrentando a la amenaza de la desigualdad que las provoca. Y es aquí que veremos la interpretación de corte kantiano que interpreta esa libertad como voluntad. Es así que ahondaremos en el tema de la voluntad y la voluntad general.

2.5. La “voluntad general” no es la “voluntad de todos”

La “voluntad general” es la “directora del estado”, pues implica aquello que de común tienen todos los hombres y, por ende, de ello pueden surgir los principios generales que rijan sobre la vida civil, anteponiendo por siempre el “bien común”, sobre el “bien particular”. Rousseau explica:

Es lo que hay de común en estos diferentes intereses lo que forma el vínculo social; y si no existiese un punto en el cual se pusiesen de acuerdo todos ellos, no podría existir ninguna

¹⁵⁸ R. Colangelo, “Eguaglianza e società da Rousseau a Marx”, *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, Año L (LII), fascículo II, Florencia, 1971, p. 192.

sociedad. Ahora bien, sólo en función de ese interés común debe ser gobernada la sociedad¹⁵⁹.

La voluntad general es “lo que hay de común” y, por tal motivo, puede formar los necesarios lazos que unan a la sociedad por encima de cualquier interés particular. Si recordamos un poco, es el interés particular antepuesto a los intereses generales una situación de suyo intolerable para Rousseau, pues implica la economización de la vida pública, es decir, la imposición de los intereses privados donde debe primar lo general, lo que afecta al grueso ciudadano. El pueblo ejerce su dominio en su propio beneficio, por ende, el criterio que lo permita debe siempre tomar en cuenta a la generalidad de la sociedad, esto es, el pueblo que se prefiere a sí mismo siempre tiene que hacerlo atendiendo a la generalidad que lo compone.

M. Reale, en su artículo dentro del *Diccionario Rousseau*, define que “la voluntad general es, en efecto, al mismo tiempo, el instrumento colectivo de la dirección estatal y el núcleo de la propia conciencia, de la moralidad, de la “rectitud”. En esta identidad del conjunto social vincula la subjetividad con la generalidad. De las partes hacia el todo. Rousseau le confía el más elevado lugar de todos, siendo así el principio más original y elevado de toda su reflexión política”¹⁶⁰. Muy semejante a la interpretación de M. Reale, J.B. Schneewind, considera que la conciencia se activa justamente a través de la relación con múltiples subjetividades, sin esta interrelación general, la conciencia no aparece jamás y la voluntad se ve empujada a los sótanos del individualismo más egoísta: “La conciencia no es activa sino hasta cuando llegamos a vernos, no como seres aislados sino como seres esencialmente relacionados unos con otros, o sea la manera en que nos vemos bajo la voluntad general. Si sólo nos concebimos como seres separados, nos quedaremos atrapados para siempre en la triste historia de la corrupción como la revela el *Segundo Discurso*. Así pues, la conciencia es un amor al orden a la Malebranche, donde el contrato social activa al individuo”¹⁶¹. La voluntad general nace de la propia vida activa de los sujetos, brota de la conciencia de alteridad que se evidencia en el cosmos de lo político. Voluntad general y política se requieren mutuamente, la primera nace de la discusión que le ofrece la segunda. Como esporas soltadas al viento desde la plaza pública al ciudadano: tierra fértil para que la política germine: “el otro soy yo”, “yo soy el otro”; ambos nos complementamos, nos interrelacionamos al grado de ser sensible a él y él a mí. He allí por

¹⁵⁹ J.J. Rousseau, *op. cit.*, p. 25.

¹⁶⁰ M. Reale, “*Volonté (particulière, de tous, général)*”, *Dictionnaire de Rousseau*, p. 925.

¹⁶¹ J.B. Schneewind, *La invención de la autonomía, una historia de la filosofía moral moderna*, trad. Jesús Héctor Ruiz Rivas, FCE, México, 2009, p. 563.

qué C. Lévi-Strauss hace de Rousseau el padre de las ciencias del espíritu al considerarlo el padre de la “empatía”: “Rousseau, que habla con tanta elocuencia de sí mismo en tercera persona (y hasta llega a veces a desdoblarse, como en los *Dialogues*) anticipando así la famosa fórmula “yo es otro”¹⁶².

Parece ser que la voluntad general implica la antítesis de los intereses particulares, pues cuando a una sociedad la gobierna el interés de uno, o unos pocos, como ya hemos tratado con antelación, no podemos tener sino una tiranía al frente de una sociedad que no puede ser sino un conjunto de *pseudopolités* sin voz ni voto en la vida pública. También podríamos comprender la degeneración social como un conjunto de individuos, insensibles al “otro”, monadas perfectamente asiladas que en su ignorancia de sí, precisamente por su ignorancia del otro, ciegas andan en la vida, inmunes al dolor y a la felicidad en el mundo; incompatibles en sus sueños y aspiraciones con los otros, inmunes a hacer de su causa algo que la trascienda, que la integre al mundo compuesto por una pluralidad de individuos tan necesitados como uno mismo de ser atendido, observado, referido. Salir del cascarón renaciendo de las cenizas de la ingenuidad de un yo aislado, transformándose en otro: la auténtica naturaleza humana que es en los otros. La voluntad general es referencia al cuerpo social en su conjunto, y es la ley; ley universal por excelencia, la voz de ella misma¹⁶³.

M. J. Villaverde nos indica también esta antítesis frente a lo particular: “En el concepto rousseauiano de voluntad general, definido no como una suma de voluntades particulares, sino como la voluntad del cuerpo social, que se sitúa por encima y, en ocasiones, al margen de la voluntad y de los intereses particulares de sus miembros”¹⁶⁴, para luego referirse

¹⁶² C. Lévi-Strauss, “Jean-Jacques Rousseau, fundador de las ciencias del hombre”, p. 12.

¹⁶³ J.B. Schneewind, comenta la relación voluntad-ley, que hace de ésta un criterio estrictamente objetivo (legal) no dejado al mero arbitrio de los particulares: “En cuanto voz de la justicia, es la fuente de las leyes tanto para la política como para la “moralidad de las acciones humanas”. Al legislar, el gobierno debería obedecer la voluntad general, y los ciudadanos deberían obedecer ésta en sus vidas privadas. La voluntad general funciona mediante la ley, que aquí se describe como una “voz celestial” que informa a cada persona los “preceptos de la razón pública”, instando a cada cual a seguirlos y a no “entrar en contradicción consigo mismo”. En el *Contrato Social* Rousseau deja claro que *al aceptar la voluntad general como nuestra propia voluntad, estamos en busca de un nuevo bien: un bien común*, el de vivir en una sociedad en la que cada cual no sólo puede buscar sus objetivos sino incluso declararlos públicamente. En una sociedad de este tipo se vence la hipocresía y la falsedad, que son unas de las peores taras de la sociedad corrupta. Sin embargo, para alcanzar este beneficio cada uno de nosotros debe limitar sus objetivos a aquellos que son compatibles con la búsqueda que los demás emprenden para aceptar sus objetivos aceptables. Cuando así lo hacemos, nuestra conformidad con el contrato nos transforma individualmente tanto como cambia al grupo en que vivimos. Cada uno de nosotros deja de ser un individuo aislado para volverse parte de una totalidad moral”, p. 561.

¹⁶⁴ M. J. Villaverde, en su excelente estudio preliminar al *Contrato Social*, de su misma traducción, aquí utilizada, Tecnos, Madrid, 2002, p. XXIV. Más adelante comenta nuestra autora la tensión perenne de la voluntad individual-voluntad general que es expresión misma de la naturaleza humana, en una perpetua lucha

nuestra autora a ciertas interpretaciones que quieren hacer de esta noción rousseauiana de voluntad general una violenta gala de intolerancia a lo individual. Punto clave de cierta tendencia totalitaria en Rousseau al considerarlo un enemigo de la voluntad individual e incluso, un persecutor infame de la disidencia, cosa que ya tratamos en la controversia entablada, entre otros, con Sir Isaiah Berlin, y que ya comprobamos, no existe tal autoritarismo por parte de nuestro autor.

La voluntad general, expresión del dominio del pueblo como única entidad legítima para construir al estado y a la sociedad de la que forma parte, como materialización de su mandato, parecería realmente tiránica si nos quedamos solamente con frases como estas:

Para que el pacto social no sea, pues, una vana fórmula que encierra tácitamente este compromiso, que sólo puede dar fuerza a los restantes, y que consiste en que *quien se niegue a obedecer a la voluntad general será obligado por todo el cuerpo; lo que no significa sino que se le obligará a ser libre*, pues ésta es la condición que garantiza de toda dependencia personal, al entregar a cada ciudadano a la patria; condición ésta que constituye el artificio y el juego de la máquina política, y que hace legítimos los compromisos civiles, los cuales, sin ellos serían absurdos, tiránicos, y estarían sujetos a los más grandes abusos¹⁶⁵.

Imponerse sobre aquel que pretenda no acatar la voluntad general, en efecto, suena a un gesto de enorme prepotencia que rayaría precisamente en lo que Rousseau quiere evitar: la tiranía, pues al ser la voluntad general un criterio supremo, producto de la posibilidad de armonizar las voluntades particulares con un principio universal, que es, además, un legítimo vástago de ésta, la voluntad general, principio y garante del poder popular puede ser confundido con una obra más de la altanería y el abuso humano. Sería el problema de entender la voluntad general como principio legislador ilimitado, que desde mi perspectiva, es uno de los varios problemas de la interpretación kantiana. Considero que la voluntad general rousseauiana no es una “voluntad legisladora”, y al no ser tal, sino más bien una “guardiana suprema de un derecho”, como explicare en mi crítica al voluntarismo kantiano, que la trasciende, no se tiene, pues, por qué temer de los abusos que algunos interpretes entienden puedan acontecer si la voluntad general goza de tal atributo ilimitadamente.

entre su egoísmo y su propia grandeza: “Esa unión de libertad y coacción que se encuentra en el concepto rousseauiano de voluntad general no es, según Jean-Jacques, sino la manifestación, a nivel general, de la contradicción íntima del ser humano, mitad dios- mitad demonio, desgarrado entre sus intereses egoístas y privados –voluntad particular- y sus miras altruistas y elevadas –voluntad general-”, p. XXIV.

¹⁶⁵ J.J. Rousseau, *op. cit.*, pp. 18-19. Las cursivas son mías.

E. Cassirer está de acuerdo con el planteamiento de que solamente la ley es la única que puede conceder la auténtica libertad al ser humano, es decir, la libertad civil, y no la libertad natural; y que el hombre que se puede denominar plenamente libre es el que viviendo en un estado civil, al participar de los asuntos públicos, forma parte de un pueblo, por lo que se le puede denominar legítimamente un ciudadano: “Para él –Rousseau- la ley no es el adversario, ni el antagonista de la libertad, sino que más bien es lo único que puede darnos la libertad y lo que puede conservarla verdaderamente”¹⁶⁶. Sin la existencia de un supremo marco normativo capaz de armonizar a los individuos, lo único que queda es el predominio de su particularidad, de allí que solamente la legalidad, al ser universal, antepone el beneficio común frente a los particularismos.

La voluntaria entrega del sujeto al cuerpo político del que forma parte, garantiza precisamente la permanencia de la libertad, no encargada a nadie en particular, pues es un precioso tesoro del que todos son parte. El supremo ejercicio de tal deber público es la soberanía, y ésta se expresa en la forma de la voluntad general, que marca la pauta de la propia dirección del estado: “El abuso implicaría que un individuo, o un conjunto de individuos a través de una sociedad, se unieran para imponerse sobre todos los demás. El peligro de que la voluntad general sea presa de los intereses de sectores fraccionados de la sociedad para imponer su fórmula frente a todos los demás, marca un punto de crítica de nuestro autor cuando distingue claramente que la voluntad general no puede ser simplemente la “voluntad de todos”¹⁶⁷. No es la unión de todos los intereses egoístas hacia algo, sino la comunidad del interés público supremo (que puede incluso chocar con los intereses particulares) a la que la ciudadanía en su conjunto tiende.

En efecto, nuestro ciudadano de Ginebra no pretende hacer de la voluntad general la suma de todos los arbitrios unidos, y claramente distingue la “voluntad general” de la “voluntad de todos”. La distinción es importante porque la “voluntad de todos” es la suma de las subjetividades normalmente motivadas por cuestiones de un particular interés, tendientes a beneficiar o saciar los apetitos de los sujetos o de los grupos de presión que éstos fundan para llevarlos a la discusión pública, como Tocqueville anuncia : “Hay con frecuencia bastante diferencia entre la voluntad de todos y de la voluntad general; ésta no tiene en cuenta sino el interés común; la otra busca en interés particular”¹⁶⁸.

¹⁶⁶ E. Cassirer, “El problema de Jean-Jacques Rousseau”, p. 77.

¹⁶⁷ *Ibidem.*, p. 28.

¹⁶⁸ Rousseau advierte del peligro del “asociacionismo” (para retomar el célebre concepto del Marqués de Tocqueville), en la sociedad. Donde grupos de particulares se unen para hacer causa común de sus intereses, sin necesariamente importar que comulguen con el bien de la ciudadanía en su conjunto. Y aunque se dé el

La voluntad de todos por supuesto que se contrapone a la voluntad general por la anteposición del bien común al que ésta refiere. Un ejemplo muy evidente de “apelación” a la voluntad de todos, versa egregiamente en los actuales sistemas electorales de los países democráticos en cuyas campañas se empeñan con ahínco los partidos políticos a la búsqueda de votos que les sean favorables (extrañamente dicen que eso es ser “libre”), para lo cual ofrecen una serie de promesas que tienden precisamente a llegar al núcleo mismo de la intimidad egocéntrica: en beneficio del sujeto (y de su familia, quizás) en lo particular, sin necesariamente concentrarse en el beneficio común que trascienda en beneficios solamente a sus propios partidarios.

La suma de voluntades particulares puede claramente dañar el bien común por sus anteposiciones egocéntricas, y, desde mi perspectiva, es uno de los rasgos más representativos y cancerígenos de la clientela política contemporánea y de la irresponsabilidad de un sistema nutrido del voto y de la simpatía de la muchedumbre. Por eso Rousseau se cuida al distinguir tal situación, como dice M. Reale que “la sola vez que Rousseau utiliza en sentido técnico la expresión voluntad de todos (en otros pasajes es equivalente a la voluntad general), él la define en oposición con la voluntad general, que observa solamente al “interés común”, mientras esta se refiere a un afecto al “interés privado”, y, en consecuencia, este tipo de voluntad no puede sino ser más que una “suma de voluntades particulares”¹⁶⁹. La anteposición de la particularidad en lo que es

caso que una de estas asociaciones logre imperar sobre todas las otras, habrá impuesto su opinión, pero eso no convierte su postura en general, sino tan parcial como solamente lo puede ser la voluntad de todos. Tales facciones no pueden ser sino un cáncer social que debe ser fuertemente combatido: “Si cuando el pueblo, suficientemente informado, delibera, no mantuviesen los ciudadanos ninguna comunicación entre sí, del gran número de las pequeñas diferencias resultaría la voluntad general, y la deliberación sería siempre buena. Pero cuando se desarrollan intrigas y se forman asociaciones parciales a expensas de la asociación general, la voluntad de cada una de estas asociaciones se convierte en general, con relación a sus miembros, y en particular, con relación al estado; se puede decir entonces que ya no hay tantos votantes como hombres, sino como asociaciones. Las diferencias se reducen y dan un resultado menos general. Finalmente, cuando una de estas asociaciones es tan grande que prevalece sobre todas las demás, el resultado no será una suma de pequeñas diferencias, sino una diferencia única; entonces no hay ya voluntad general, y la opinión que domina no es sino una opinión particular”, *El Contrato Social*, pp. 28-29.

¹⁶⁹ M. Reale, “*Volonté (particulière, de tous, général)*”, *Dictionnaire de Rousseau*, p. 928. La traducción es mía. E. Cassirer estaría de acuerdo con esta definición: “Con frecuencia, contra la teoría del contrato en general y contra el *Contrato Social* de Rousseau en particular, se ha objetado su carácter de teoría atomístico-mecánica, al considerar a la voluntad general del estado como un mero agregado compuesto por voluntades individuales. Pero este reproche ignora lo más sustantivo del propósito fundamental de Rousseau. Formalmente Rousseau se afanó en distinguir entre la voluntad general y la voluntad de todos, y en el *Contrato Social* se encuentran no pocos pasajes en los que parece definirse el contenido de la voluntad general de un modo puramente cuantitativo, como si resultase de la simple adición de las voces individuales. Aquí cabe apreciar sin duda un defecto expositivo, pero esta carencia no afecta al núcleo del pensamiento de Rousseau. En modo alguno ve él en el estado una mera “asociación”, una comunidad de intereses y un equilibrio de los intereses de las voluntades individuales. Según Rousseau, el estado no es un mero compendio de

exclusivamente de orden público no puede ser otra cosa que algo injusto. Esto tendrá repercusiones en lo referente a la discusión que entablaremos entorno a la cuestión de que si Rousseau es un demócrata o un republicano, y cuál es la forma de gobierno más adecuada para un pueblo que se denomina tal, es decir, libre y soberano, y frente a las chocantes pretensiones de que la única forma de gobierno compatible con la libertad del pueblo, es la democracia. Mientras hay que analizar el punto que ya he venido anunciando, a propósito de la relación de voluntad general como voluntad, en sentido kantiano. Si es en la voluntad donde reside la libertad, que nos espera de una propuesta que limita a ésta a un plano metafísico.

El pacto social conlleva la libertad. Aclaro que la idea de libertad tiene innumerables aristas, una de ellas es la interpretación kantiana, representada por E. Cassirer y contemporáneamente autores como J. R. Carracedo la cultivan. Ellos relacionan “libertad” con la idea de “voluntad” que desarrollara el pensador de Koenigsberg. Es una interpretación que pondré en tela de juicio, asumiendo que la libertad es un ejercicio que nace y vive en la práctica de la existencia, y no una serie de principios éticos cuyo *valor a priori* no necesita de realidad alguna para validarlos. Hacer de la libertad algo *apriorístico* permitiría a cualquier esclavo “vivir” la libertad de forma “metafísica”.

E. Cassirer relaciona la voluntad general rousseauiana, con la lectura realizada por Kant a este respecto. Considera nuestro comentarista de la escuela de Marlburgo, que el concepto de voluntad general es un “principio ético” en donde el sujeto se somete en lo interno a un principio supremo (principio ético) que lo termina por vincular con toda entidad pensante: “¿no cabe pensar una comunidad genuinamente humana que pueda prescindir de los impulsos del poder, de la codicia o de la vanidad y esté fundada en un sometimiento común a una ley reconocida interiormente como necesaria y obligatoria?”¹⁷⁰. Es ese sometimiento íntimo a la ley suprema que es tal por ser un constructo realizado a partir de razones lo suficientemente universales como para que toda voluntad particular, en lo más profundo de su ser, encuentre plena relación con ella, logrando esa íntima “obligación” que garantice el respeto a las leyes porque el sujeto se comprende parte de ellas. Se reconoce como sujeto en los principios supremos, logrando trascender su estado hermético de mónada sensualista y egocéntrica, para incorporarse plenamente a una

determinadas inclinaciones e impulsos, de ciertas “veleidades”, sino la forma de la voluntad en general como voluntad moral, la única manera en que puede consumarse el tránsito del simple arbitrio hacia la voluntad”, *op. cit.*, p. 81. La relación que establece Cassirer entre “voluntad general” y “voluntad moral” centrara las baterías del siguiente apartado.

¹⁷⁰ *Ibidem.*, p. 95.

comunidad de seres éticos vinculados íntimamente a sus leyes. Al obedecerlas, se garantiza el respeto al prójimo y la garantía de libertad en que debe de vivir un pueblo, y con ello, la salvación del mismo. Un pueblo corrompido por la esclavitud, se redime en un pueblo comprendido de seres éticos, es decir, ciudadanos¹⁷¹.

Cassirer plantea el proyecto rousseauiano en sentido ideal, como una meta deseable por el imperio ético que lo motiva y como contrapeso, e incluso, como vehículo de su propia salvación, ante la injusticia que reina efectivamente en la sociedad, haciendo esclavos de individuos plenamente libres. Recordemos que en I. Kant la ética es un principio metafísico, es decir, radicado exclusivamente en lo más íntimo de la subjetividad humana, es decir, no en el acto mismo que se muestra al mundo, sino en la intencionalidad que lo ha promovido. Kant llama a ese principio íntimo “buena voluntad”, y es ella el fundamento de la acción, sólo en ella se define el “bien” o el “mal” de un acto. Kant marca un principio rector de la elección, llamado “imperativo categórico”, que es una orientación subjetiva de la voluntad que vincula al sujeto con la universalidad, es decir, que lo “insta” –siempre respetando su libertad, que es lo mismo que poseer voluntad desde su perspectiva-, a tomar en cuenta al “otro”, al *alter* pensante, digno de ser comprendido no como un medio para el particular egoísmo, sino como un fin en sí mismo que debe ser respetado frente a cualquier situación posible: “ve al otro no como un medio, sino como un fin en sí mismo”, reza la segunda formulación del “imperativo categórico”. La ética kantiana es plenamente subjetiva, de allí que sea metafísica –es decir, que no se observa en el mundo de lo “visible” o “fenoménico”-, radica en lo *nouménico*: lo impenetrable, donde solamente la subjetividad que enjuicia a través de su razón puede saber los auténticos móviles de su acción.

Cassirer asume que la voluntad general es semejante a la interpretación kantiana de voluntad: subjetiva, pero siempre vinculante con toda inteligencia racional a través del imperativo categórico que siempre introduce en sí al otro, y donde las leyes, no son más que esa enorme generalización que permite una sociabilidad más justa. Esta interpretación siempre será difícil de instaurar en una realidad problemática; radicada perennemente en el enfrentamiento de individuos que anteponen su particularidad frente a la generalidad, he allí que sea un proyecto “ideal”, deseable en sí mismo por el poder de su argumentación: solamente “la paz” y “la libertad” guían cada una de sus pretensiones supremas. Cassirer, aunque pretenda despegar la enorme idealidad kantiana del proyecto rousseauiano que

¹⁷¹ “La hora de la salvación llegará cuando en el lugar de la actual sociedad coactiva, se instaure una comunidad ético-política libre en la que, en vez de someterse al arbitrio ajeno, cada cual obedezca a esa voluntad general que reconoce como suya propia. Pero resulta vano esperar que esa salvación se deba a algún auxilio externo. Ningún Dios puede conducirnos a ella, siendo el hombre quien ha de convertirse en su propio salvador e incluso en su creador en un sentido ético”. *Ibidem.*, p. 96.

sí pretende realizarse en el mundo, no logra su cometido convirtiéndose en un grandioso ideal; un principio rector de las luchas de las sociedades que pretenden liberarse de la opresión y constituirse, de pleno derecho, en un pueblo de ciudadanos.

J. R. Carracedo asume la importancia de la interpretación kantiana, y argumenta que “la voluntad general no es un “hecho” histórico empírico (aunque así fuera interpretado por la revolución francesa al establecer sobre el mismo la constitución republicana) sino una “idea normativa”, un constructo de la razón práctica, que ha elaborado el “contrato social”¹⁷², y más adelante, aludiendo a la importancia del “descubrimiento” ético rousseauiano, especulando con el hecho de que posiblemente el ginebrino no fuera lo suficientemente consciente de su aporte al pensamiento, asume que “Kant fue, ciertamente, mucho más consciente y fue quien desarrolló plena y sistemáticamente la nueva vía, aunque desde una metodología constructivista racional”¹⁷³.

Tenemos, pues, dos importantes ideas, primeramente, que la voluntad general es una “idea normativa” y, en segundo lugar, es una idea que se construye mediante una “metodología constructivista racional”. Según la lectura del respetable comentarista hispano, Rousseau fue el primer autor que distinguió el “hecho” de la “norma”. Esto es que una legalidad no necesariamente tiene que fundar sus principios en acontecimientos ocurridos en una sociedad determinada (hecho), pues eso implicaría cerrar toda posibilidad de una construcción normativa por parte del pueblo, que incluso sea capaz de enfrentar una serie de principios que teniendo la sociedad por justos resultan, a la luz de la razón, tremendamente injustos. Ciertamente que las sociedades son capaces de trascender sus propias experiencias e incluso, sus prejuicios, creando principios que conscientes de lo dañino que es mantenerlos, procuran extirparlos, guiados precisamente por una noción suprema de la razón (norma), y no en “ejemplos” de hecho ocurridos y que, por ocurrir siempre, se pretendería que fueran justos por “tradición”.

Cuando discutimos el argumento del sofista Trasímaco, a propósito de su noción de justicia (aquello que impone el más poderoso), y la réplica socrática al mismo, fundándose en que puede ser que los poderosos yerren su idea de justicia pensando que los beneficia cuando, en realidad, los perjudica; Sócrates relativiza el principio despojándolo de todo valor universal, es decir, si los poderosos pueden también equivocarse, entonces no siempre están en posibilidades de hacer algo justo –que es, supuestamente, “lo que más les conviene”-, y, por ende, la injusticia es un fantasma que también los puede hundir a ellos

¹⁷² J. R. Carracedo, *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*, Madrid, 1990, p. 13.

¹⁷³ *Ibidem.*, p. 13.

mismos. Por eso Sócrates busca encontrar una noción capaz de explicarnos lo justo siempre, en toda circunstancia; y como lo justo no puede tener como producto algo nocivo –como queda claro en la definición y réplica socrática a Trasímaco-, el principio de justicia debe tener por fruto al bien por siempre, y no según las creencias o intereses particulares de un individuo o grupo.

Sócrates optará por una definición universal de la justicia, no basada en ejemplos que marca la tradición, incluso, nuestro sabio ateniense viene a ser un duro detractor de la institucionalidad democrática del ya decadente imperio ático que, por desgracia, le tocó observar. Con esto podemos afirmar que Rousseau no fue el primer filósofo en hacer una distinción entre el “hecho” y la “norma”, pues el hecho, nutrido por información experiencial, en lenguaje kantiano: *a posteriori*, es decir, “un conocimiento fundado después de la experiencia”, no puede elevarse a un grado universal dadas las múltiples excepciones que lo pueden contradecir. En cambio, la “norma”, al fundarse no en hechos, sino en principios de la razón, *a priori*, diría el filósofo de *Koenigsberg*, capaces de incluir a toda entidad pensante con independencia de su historia particular, precisamente por sus principios universalizantes; por ser comprensibles hasta en “una tierra de demonios, en caso de ser estos pensantes”. El genio platónico pretende tal universalidad del principio, en donde cada entidad, precisamente incitada por un serio ejercicio de *autognosis*, de “conocimiento de sí”, a través del método *mayéutico*, comprenda el lugar que debe ocupar en el universo para así mantener una armonía por sobre todas las cosas. Justo es mantener ese orden, injusto, lo que lo agrede y, por ende, lo desquicia, que no puede ser sino la ignorancia de la posición en la que el sujeto debe ubicarse en ese delicado equilibrio cósmico.

Ahora bien, decir que el planteamiento rousseauiano se encuentra en un “plano ideal”, como efectivamente será la razón práctica kantiana, en donde el sujeto ético actúa fundado en principios *a priori*; donde el bien y el mal solamente los conoce el sujeto como entidad sometida a su juicio, metafísico ante todo, trae esa objeción esgrimida a Cassirer, y es que Rousseau asegura que no pretende hacer de su teoría un planteamiento simplemente ideal. M. Blanchot es muy crítico con esa interpretación apriorística de Rousseau, a nuestro autor no le importa inmortalizarse sobre idealismos etéreos¹⁷⁴. El ginebrino no quiere siquiera

¹⁷⁴ Al respecto de la mala interpretación idealista de Rousseau, Blanchot nos dice, a propósito de cómo es la sociedad el lugar del desarrollo humano, el auténtico lugar de su naturaleza: “y se le comprende todavía mejor cuando se ve que en la sociedad aparece en Rousseau como la condición de esa instauración de la naturaleza del hombre, en oposición con un estado natural en el que el hombre, aun en la etapa de animalidad, no ha realizado su verdadera naturaleza: y esta sociedad no es simplemente la sociedad ideal tal y como se le puede concebir *in abstracto* y *a priori*, sino, como se verá, la sociedad real histórica considerada”, *op. cit.*, p. 153.

quedarse en un principio puro de la razón, recordemos las fuertes críticas a la razón ilustrada, y su defensa a las pasiones que tanto desconcertaran a su propia época. El defensor del sentimiento, del corazón, del instinto, difícilmente quisiera dejar a su pueblo enclaustrado en el sacro y pulcro templo de la voluntad inmaculada¹⁷⁵. Retomaremos esta cuestión más abajo.

La referencia a Platón no queda en un mero ejemplo para contradecir la afirmación de J. Rubio Carracedo, por el contrario, es de tal importancia traer al pensador ático porque, desde mi perspectiva, la influencia de éste será de vital importancia en la crítica que haré para comentar algunas posturas que quieren hacer ver al pueblo con la autoridad legislativa capaz de generar por ellos mismos las leyes. J. Rubio Carracedo, creyente de esa autoridad

¹⁷⁵ “Si no desea un fin racional, entonces en realidad no desea; si no desea un fin racional, lo que desea no es la auténtica libertad sino una falsa libertad. Yo lo obligo a hacer ciertas cosas que lo harán feliz. Quedará agradecido conmigo si alguna vez descubre cuál es su verdadero yo: tal es el meollo de esta célebre doctrina y no hay dictador en Occidente que en los años posteriores no se valiera de esta monstruosa paradoja para justificar su conducta”. I. Berlin, *La traición a la libertad, seis enemigos de la libertad humana*, trad. María Antonieta Neira Bigorra, FCE, México, 2006, pp. 72-73. Berlin critica acremente esa supuesta idea que Rousseau bebe de la ilustración, donde existe una supuesta “armonía” de todas las racionalidades del universo. Si la razón es la única cosa verdadera, todo lo que provenga de ella, por mor, es falso. Si alguien no quiere someterse a la libertad, es porque está violando a la propia racionalidad y, por ende, a su propia naturaleza. He allí la supuesta autoridad “moral” que se le concede al que condena a esa extraña criatura que resultaría completamente antinatural. Berlin no puede sino criticar esa idea de supuesta “armonía”, que se convierte en un principio de necesidad fundamental consistente en que todo principio, para ser válido, debe ser racional, y eso implica conocer los fines. Ignorar los fines es ignorar el sentido de las cosas: Quien conoce de fines, está dotado de razón, pues ella le contesta a “¿qué debo de buscar para que yo –para que mí naturaleza- quede plenamente satisfecho?”. “Lo que es cierto para un hombre racional será cierto para otros hombres racionales, así como, en el caso de las ciencias, lo que un científico descubre que es cierto será aceptado por otros científicos; de modo que si se ha llegado a la conclusión mediante un método válido basado en premisas auténticas, utilizando las reglas correctas, se puede estar seguro de que otras personas, si son racionales, llegarán a la misma solución; o, a la inversa, si alguien se siente seguro de la racionalidad de su pensamiento, pero otros llegan a una solución diferente, sólo esto muestra que no es posible que fueran racionales; y se puede, con toda tranquilidad, pasar por alto sus conclusiones”. *Ibidem*, p. 62. Si bien es cierto este dogma universalista, y de armonía entre “racionalidades” considero que Rousseau dista de pensar en esto, recordemos que es un crítico de la actitud universal de una racionalidad absolutista. El autor que pide allegarnos al corazón dista de semejante actitud. R. Mondolfo, en *Rousseau y la conciencia moderna*, hace varias veces referencia al “irracionalismo” de Rousseau, y lo considera, más bien, un renovador de la escuela cínica, un reivindicador de lo “animal”, del ser humano. La edición de *Rousseau y la conciencia moderna* que utilizo es la publicada por EUDEBA, 1967, p. 22. También Torres del Moral habla de la acusación de irracionalismo hacia nuestro ginebrino. “He ahí por qué algunos intérpretes, al acentuar aquel aspecto instintivo no racionalmente civilizado, y objetivo, del derecho natural correspondiente al estudio de su naturaleza, ven en Rousseau el padre del irracionalismo y de la vuelta a un idílico salvajismo o, ya que esto no es posible, una continua lamentación y repudio del estado civil, califican al ginebrino de racionalista a ultranza y defensor de la absorción definitiva del hombre en la sociedad. O, en fin, se ve en la obra rousseauiana un cúmulo de contradicciones”, *op. cit.*, p. 103. Es así que nada que ver con un defensor del racionalismo ilustrado propiamente hablando, y antes bien, un reivindicador del sentimiento frente a la razón, aunque sin abdicar del todo a la razón.

legislativa del pueblo, comprende que Rousseau utiliza una metodología de corte “constructiva”¹⁷⁶.

El supuesto “modelo constructivo” encontrado en Rousseau implica varias cosas: primeramente aparece como una novedad frente al realismo platónico, distinguiéndolo en una posición dinámica de la construcción institucional. Frente a la “estática” platónica, en donde el cambio es sinónimo de degeneración –esa parmenidea influencia platónica sobre el cambio como causal de decantación-, pues al cambiar los significados constantemente, se imposibilitaría la posesión de significados que nos permitieran comprender las cosas, pues la definición del concepto cambia de continuo. Para el filósofo de Atenas, ello imposibilitaría un significado estable y condenaría el conocimiento a un caótico relativismo más parecido al “efecto sofístico”, que al puramente filosófico que pretende hallar. Desde la interpretación de J. Rubio Carracedo, la dinámica que impone el constructivismo se debe, entre otras cosas, a la propia noción de soberanía implícita en la definición de pueblo, es decir, de autoridad suprema e incomparable que se expresa en la facultad de construir y aprobar las propias leyes que rigen a la sociedad nacida del pacto social en donde nuestro *pseudopolitês* transita finalmente a un pueblo de ciudadanos o *politeia*, dando forma a una institucionalidad que la regirá.

El mismo comentarista expresa, en otra obra más reciente, que “su solución personal – de Rousseau- es una síntesis de *iusnaturalismo* basado en los dictados de la conciencia y una apelación a las convenciones aprobadas por la mayoría, que he propuesto denominar *constructivismo*”¹⁷⁷. El sujeto, haciendo uso de un escrupuloso análisis de conciencia –la autonomía de la persona es muy importante-, en donde pondera una serie de posibilidades

¹⁷⁶ “El modelo “constructivo”, en cambio, no asume que los principios o reglas de lo justo, lo bueno, o lo útil tengan una existencia objetiva independiente, de tal modo que su descripción pueda ser juzgada falsa o verdadera conforme a criterios verificadores. Por el contrario, el modelo “constructivo” se basa en la racionalidad práctica, esto es, en la interpretación crítica de las preferencias, convicciones y conductas, tanto en el ámbito individual como en el público, mediante la “construcción” (constitución) de su génesis normativa. De ahí que adopten generalmente la forma de un “contrato social” o de una “posición originaria” fundacionales. Se trata de construir un modelo de racionalidad normativa a partir de convicciones, preferencias o conductas comúnmente compartidas por el pueblo; pero la vigencia de, por ejemplo, una convicción fuertemente compartida no prejuzga su legitimación racional, sino que ésta se produce únicamente si aquélla se revela coherente con el modelo normativo elaborado mediante la construcción de los presupuestos en que se inscribe su existencia, construcción que los saca a la luz”, *op. cit.*, p. 7.

¹⁷⁷ J. Rubio Carracedo, “Educar ciudadanos: el planteamiento republicano-liberal de Rousseau”, en J. Rubio Carracedo, J.M. Rosales y M. Toscano (eds.), *Retos pendientes en ética y política*, Trotta, Madrid, 2002, p. 215. Acerca de la idea de “constructivismo” y la relación que explicaremos en torno al sistema democrático, entendiendo a la legalidad como “construcciones aprobadas por mayoría”, ver en J. Rubio Carracedo, “Paradigmas de la política”, en *¿Democracia o representación? Política y legitimidad en Rousseau*, Anthropos, Barcelona, 1990.

para la acción, una vez discriminadas las posibilidades, el sujeto emite, a través de la palabra, su posición u opinión al respecto de determinada situación que incumbe a la sociedad en su conjunto. La sociedad, atenta a su palabra, se nutre justamente del conjunto de planteamientos que cada ciudadano emite, y de allí forma un criterio; criterio producto de la general discusión, pues la discusión de las ideas da forma a la infinidad de dichos expresados. Finalmente, votadas las iniciativas surgidas y nutridas del pueblo de ciudadanos, se aprueban, por regla de mayoría, las que consideren más adecuadas. Este procedimiento se repite constantemente, aprobando y derogando lo que el pueblo, supremo gobernante, portador de soberanía, comprende que debe elegir por el bien de todos sus miembros. Es así cómo, desde la interpretación de J. Rubio Carracedo, se construye “procedimentalmente” la voluntad general¹⁷⁸.

En una situación donde las leyes son producto de la actividad propiamente ciudadana, solamente la “democracia” -todo podría hacer ver que así es-, puede ser la “única de las formas de gobierno existentes”, compatible con el ejercicio constante, mejor dicho, cotidiano, del pueblo, cuya libertad se funda precisamente en el ejercicio de su propia soberanía a través de la voluntad general, pues careciendo de tal medio de su poder, ese conjunto de hombres no se llamaría pueblo, pues serían otros, unos cuantos o uno, los que ejercerían su labor soberana. El constructivismo del modelo rousseauiano es un procedimiento deliberativo, en donde todos los miembros del pueblo, expresando su subjetividad, llegan a acuerdos en conjunto, formando convenciones, que a su vez forman leyes.

G. Sartori no está tan seguro de la interpretación kantiana que adjudica a la voluntad general semejante facultad legislativa, y por ende, pondría en la balanza la interpretación del supuesto modelo constructivista fundado en la actividad de los propios ciudadanos para generar sus leyes. No siendo los miembros del conjunto político los hacedores de su legalidad, entonces el argumento que pretende hacer de Rousseau un demócrata irredento se pone en duda. Comprendiendo al pueblo no como el “legislador supremo”, sino como el

¹⁷⁸ “El modelo constructivo proporciona, en cambio, una objetividad procedimental a partir de la misma autonomía de la razón práctica; es decir, el modelo constructivo asume necesariamente que los principios jurídicos, éticos o políticos que fundamenta y legitima no son independientes de las convicciones de partida, ni son válidos para cualquier sociedad en el tiempo y en el espacio. El modelo “constructivo” no debe entenderse, pues, como “una base axiomática (o deductiva) para derivar los principios” (Rawls, 1980, 575), sino como un *procedimiento de racionalidad autónoma, propia y peculiar de las ciencias humanas y sociales*”. J. Rubio Carracedo, *Poder y modelos de legitimidad*, p. 7. Notemos cómo el enorme respeto a la individualidad del sujeto es resaltado por la interpretación liberal de J. Rubio Carracedo (que tiene la sublime autoridad de J. Rawls tras sus palabras), y cómo las leyes son producto de la libre y básica discusión del pueblo que así ejerce su soberanía: construyendo leyes. Las cursivas son mías.

“supremo guardián de las leyes”, Sartori realiza una aguda interpretación legista en torno a lo que Rousseau comprendía por derecho, concluyendo que nada tiene que ver con las modernas democracias parlamentarias en donde esta institución hace y deroga leyes conforme lo necesita –para no decir, conforme le da su “religiosa gana”-. El derecho es una institución, comprenderá Rousseau, muy por encima de la voluntad humana para ubicarse en un plano muy supremo que el de su voluble voluntad, que es, desde la perspectiva sartoriana, el genuino y gran aporte del ginebrino a la filosofía contemporánea¹⁷⁹. Para comenzar con la acometida a la interpretación kantiana, Sartori va a la médula misma de su argumentación: el concepto de voluntad, como lo entiende I. Kant, es decir, como “autonomía”, y su enorme distinción del concepto de voluntad general como lo comprende J.J. Rousseau, es decir, como principio fundamental de orden al que toda voluntad se somete, por ser manifestación de su propia libertad¹⁸⁰.

La autonomía no es la guardiana de la libertad del sujeto, sino completamente su opuesto, es “la custodia de su sometimiento”. Suena bastante extraño escuchar tal cosa que sonaría una irreverencia imperdonable en la esfera de la historia de las ideas, pero Sartori nos refiere una confusión en torno al sentido de cómo Kant, y aun los apóstoles de su teoría han pretendido mantener. La autonomía kantiana tiene que ver a un nivel exclusivamente metafísico y no, propiamente dicho, a un nivel político, es decir, la autonomía que desarrolla arduamente el filósofo de Königsberg se desarrolla a un nivel íntimo, puramente subjetivo, inconciliable con una realidad fenoménica que jamás abrirá el cofre de “las auténticas intenciones” que motivaron una acción determinada. El mundo de lo político no es, desde luego, un plano metafísico, “nouménico”, sino evidentemente “fenoménico”, y, por ende, nada puro, sino muy impuro. Y la libertad se encuentra en ese panorama político ante el que la metafísica, en sí, nada tiene que hablar.

Para Kant los principios que nutren el juicio son producto de la racionalidad en su sentido más práctico, pero imposibles de ser penetrados por una subjetividad ajena a la de la propia subjetividad que vive intensamente su personal debate. El sólo título de “metafísica”, a propósito del lugar donde se discuten las facultades volitivas, tienen que ver con la

¹⁷⁹ G. Sartori, *The Politicization of Society*, Kenneth S. Templeton, Jr., ed., Indianápolis, Liberty Press, 1979, p. 13.

¹⁸⁰ G. Sartori evidencia la ilógica de entender “voluntad” como “autonomía” o “libertad” (relación que existe en Kant): “Puedo comprender que muchos demócratas quedaran fascinados por la idea de autonomía, idea que implica una alta valoración de los demás. Pero se trata de un concepto al que la teoría política ha dotado con la muy diferente función de justificar y legitimar la obediencia. Este es un uso perfectamente respetable, excepto cuando queremos que la autonomía resuelva un problema que no es propio de ella, como el problema de salvaguardar, mantener y defender nuestras libertades”, *Ibidem*, p. 21.

imposibilidad de su manifestación física. Para Kant un acto no necesariamente debe ser juzgado por el resultado al que el amplio público tenga acceso a partir de lo que pudo contemplar con la impureza e imperfectibilidad de sus sentidos, precisamente por esto, porque el plano de la exterioridad es imposible de ser comprendido en su totalidad. Una persona pudo haber actuado con la mejor intención posible, anteponiendo realmente principios supremos de la razón guiados por el imperativo categórico: “actúa de tal manera que la máxima de tu acción se convierta en ley universal”, y sin embargo, tener un resultado completamente distinto de lo que pretendía. El valor ético del acto no se funda en su manifestación, sino en los móviles de su acción.

El principio guía de la deliberación tiene en el imperativo categórico a su más sabio consejero. No ordena, simplemente advierte a la subjetividad deliberante en torno a un eje que conduzca al posible acto hacia los terrenos del bien, sin caer en las tentaciones sensualistas del mal. El primero requiere de una conciliación con lo universal, es decir, tomar en cuenta a todas las entidades racionales como entidades que serán dañadas o beneficiadas con la acción. Claro que asumir lo que a todo ser racional beneficie, con independencia de creencias personales o gustos, es lo que hará al acto algo moralmente “bueno”, es decir, el fundamento determinante que la acción antepuso al bienestar general por encima del particular. La anteposición de semejantes beneficios particulares sin importar en lo más mínimo el beneficio universal, es lo que hace del fundamento del acto algo moralmente “malo”. Empero, como se ha mencionado, la operación volitiva se da a un nivel estrictamente metafísico, no en uno fenoménico: “La autonomía y la coerción no son conceptos mutuamente excluyentes. Mi voluntad puede seguir siendo libre (autónoma) incluso si estás físicamente aprisionado (coercionado) así como inactivo y pasivo (heterónimo) aun cuando se me permita hacer todo lo que desee no coercionado”¹⁸¹.

El grado de refinamiento de ésta coerción hace pensar al sujeto que realmente es “libre”, y tiene un nivel de efectividad que, sin duda, alguien como Hobbes no pensó siquiera que pudiera ocurrir. Para el pensador inglés el miedo es un factor muy eficaz, al grado de que tal pasión conlleva la fundación de la sociedad: criaturas temerosas de su muerte violenta y prematura; con la ilusión de pretender trascender tal situación de inseguridad perene propia del estado de naturaleza, instauran un estado que tiene por deber la administración de la justicia e inevitablemente, de la coacción a partir del racional uso del miedo para garantizar la estabilidad de la sociedad, al amparo de la amenazante espada que de valor

¹⁸¹ *Ibidem.*, p. 22.

efectivo a los acuerdos¹⁸². La interpretación kantiana de Rousseau hace una labor de coacción mucho más lograda, y esto acontece porque pareciendo que el hombre realmente es libre –la libertad es una ofrenda sacrificial en la argumentación hobbesiana-, libre en sus entrañas, puede ser esclavo en su realidad efectiva: “Quiero decir que cuando hablamos del autogobierno podemos determinar si existe, y sabemos qué es lo que debemos hacer para alcanzarlo, mientras que cuando hablamos de la autonomía se pasa por alto la verificación empírica y podemos quedarnos tranquilamente en la cama pensando que somos libres”¹⁸³.

Un autoengaño premeditado con consecuencias terribles para el efectivo ejercicio de la autonomía, pues “mientras el estado crece hay que tener presente que, aun cuando yo pueda lograr gobernarme perfectamente, ésta autonomía me protege de la posibilidad de ser enviado a un campo de concentración, y ese es precisamente el problema. Equivale a decir que creo en el concepto de autonomía, que no como libertad moral, en el sentido indicado por Kant, pero no por cierto en la autonomía como cualquier tipo de libertad política”¹⁸⁴. A Sartori le interesa dejar en claro aquello que pertenece, de suyo, al contexto específicamente político, y, por ende, público, de aquello que no lo es. La confusión puede provocar tremendos mal entendidos: En lugar de justificar efectivamente la libertad de los individuos, que agrupados en un conjunto en el que ellos mismos se dan sus leyes, denominándose como pueblo (conjunto de hombres libres), los condena a una libertad estrictamente metafísica que nada tiene que ver con la libertad como ejercicio que tiene en la vida pública su realidad fáctica: es un peligro tremendo que el italiano advierte¹⁸⁵.

La efectividad de la idea de voluntad, llevada al plano político, cobra unos matices del dominio inconciliables con la democracia. Una persona puede ser excluida de la cosa

¹⁸² Para ver más de la teoría del miedo de Hobbes, puede consultar el ya citado libro de R. Corey, *El miedo, historia de una idea política*.

¹⁸³ G. Sartori, *op. cit.*, p. 23.

¹⁸⁴ *Ibidem.*, p. 23.

¹⁸⁵ Sartori habla de una confusión a partir de lo delimitar lo estrictamente filosófico de lo estrictamente político, ignorando o pasando por alto simplemente las repercusiones que trae consigo. Es así que advierte casi al inicio de la obra citada que “tan pronto como las ideas sobre libertad desarrolladas por Spinoza, Leibniz, Kant (como filósofo moral), Hegel o Croce, son rebajadas a un nivel empírico con el fin de abordar problemas que esas conceptualizaciones no consideraban, se vuelven falsas y peligrosas. Peligrosas incluso porque si el problema de la libertad política ha estado sumergido muchas veces en un mar de confusión, ello se debe a los falsos testimonios que esos filósofos se han visto obligados arbitrariamente a sostener. Por lo tanto, el segundo punto que deseo subrayar, es que la libertad política no es una suerte de libertad filosófica. No es la solución práctica para un problema filosófico, y menos aún la solución filosófica para un problema práctico”. *Ibidem.*, p. 3.

pública, y, por ende, de su categoría como pueblo o miembro de la ciudadanía; puede ser que en la realidad, por creerse realmente libre, confíe en su metafísica libertad, cuando no lo es, y se encuentre en condiciones tan abyectas como las de cualquier *pseudopolitès* aunque con la particularidad de “saberse libre”: una total falsedad. Esa interpretación que confunde libertad con voluntad, cumple en realidad el sueño hobbesiano de dominio absoluto sobre entidades autocomplacientes en sus particulares sueños libertarios, exclusivamente metafísicos. Esa interpretación kantiana puede ser, realmente, uno de los argumentos más exquisitos para la instauración de una tiranía excelsamente racionalista. Esa misma crítica es realizada por el filósofo marxista G. della Volpe, quien, retomando una cita de Marx y Engels dice: “Cuanto más unilateral (abstracto) es el intelecto político y, por lo tanto, también más acabado, más cree en la omnipotencia de la voluntad, más ciego se muestra frente a los límites naturales y espirituales de la voluntad. Más incapaz, entonces, de descubrir la fuente (económica) de los males sociales”¹⁸⁶. No toque la cuestión económica de las supuestas fuentes materialistas de los problemas de las sociedades, argumento caro a la línea marxista, simplemente resalto la cuestión en torno a la voluntad y el problema de su propia abstracción de las realidades públicas.

G. Della Volpe denuncia la prevalencia de la “voluntad formal” y lo incapaz que resulta para superar lo “particular temporal”¹⁸⁷. La primera es caracterizada por un discurso universal y, la segunda, por lo continuamente cambiante, viviendo en un estado de movilidad continua que lo universal difícilmente puede tolerar. La voluntad se concilia con la idea de bien a partir de lo universal, ¿cómo se lograría contentar con la realidad plenamente particular? G. Della Volpe afirma que esto no generaría sino un conjunto de mónadas divorciadas de la realidad fáctica, enamorados de su propia interioridad, resultando con esto el colmo de la individualidad más radical representante puro del individualismo burgués, que antepone sus intereses privados frente a lo público, contradiciéndose así el principio rousseauiano de “deber público”. Profundizaremos adelante con esta cuestión del individualismo que ciertamente es un problema en la

¹⁸⁶ La cita es a su vez retomada de la glosa crítica sobre el artículo “El Rey de Prusia y la reforma social”, en *Vorkwaerts*, París, 1844, 7. Marx y Engels, *Werke*, Berlín, 1957, I, p. 402.

¹⁸⁷ G. Della Volpe, *Rousseau y Marx*, trad. Roberto V. Raschella, Editorial Platina, Buenos Aires, 1963. Así nos dice que: “En otros términos, podría decirse que la pureza de lo universal, apriorista, intemporal, de “ley moral” puramente formal, en este caso, manifiesta su propia impotencia para superar el carácter gratuito de lo particular temporal, o contenido, provocado justamente por aquella al trascender a éste. Y que la instancia genuina de lo universal como criterio funcional o unificador de la multiplicidad, la instancia unitaria genuina, se degrada en esa simulación de ella misma que es la pureza, pues existe una oscilación continua entre la inhumana pureza de lo universal-intemporal y la sorda estrechez (demasiado poco humana) de lo particular temporal no absorbido, no mediado (porque trascendido); y viceversa, entre ésta y aquella”, pp. 23-24.

argumentación de Rousseau, pero aquí, igualmente, tenemos otra voz que se levanta en contra de la preeminencia de la voluntad, plenamente a apriorística y el problema de llevarla a la cosa pública, que desde la interpretación del pensador itálico, es representación del individualismo burgués, epíteto que no quitará a Rousseau a lo largo de sus comentarios y que, desde su perspectiva, choca precisamente con la idea de la soberanía popular. Más bien implicaría el encumbramiento de la nueva sociedad capitalista en el poder.

Se ha pretendido forzar a tal grado la idea de voluntad general que se pretende perversamente justificar a un régimen político en lo particular. Decir que solamente la democracia es el régimen político exclusivo donde la libertad puede manifestarse por ser producto de la libre discusión de sus habitantes –y así cumplir con la “voluntad general”-, es algo falso. Normalmente la discusión de los habitantes de las sociedades modernas, duramente criticadas por Rousseau, se fundamentan en asuntos exclusivamente particulares, por más que den la impresión de remitirse a una discusión pública, gracias a los medios de comunicación que la publicitan, es decir, que la hacen “pública”. El materialismo será, sin duda, el tema predilecto de entidades individualizadas incapaces de simpatizar, en la realidad, con una causa pública que incluso vaya en detrimento de sus beneficios materiales, cosa inaudita desde su perspectiva. Decir que la voluntad general es producto de esa discusión popular, es completamente falso como hacer de la libertad, un principio metafísico encapsulado en la idea de voluntad, que tan bien queda a sujetos interesados en sus asuntos privados, quitándoles el peso del ejercicio de la libertad, esa que día a día se afirma en los hábitos ciudadanos; que se desarrollan en medio de las problemáticas comunes que se viven en el quehacer cotidiano; que desarrollan la conciencia cívica sin la que la sociedad no puede sobrevivir. La conciencia que requiere de la inclusión del “otro” en el “yo”, y que solamente se adquiere no con una reflexión profunda, sino con el acontecer histórico de las sociedades en donde cada sujeto, testigo de las contradicciones, entiende que de no incluir al otro en sus decisiones, tendrá como consecuencia el desquiciamiento del sistema completo. Tal hecho no presupone un fundamento *apriorístico*, las consecuencias de semejante hecho nos las exponen Sartori y della Volpe con gran acierto, asumiendo la instauración de una violencia tan refinada porque la entidad cree que a pesar de todo es libre, siendo que la libertad es, ante todo, un ejercicio.

Rousseau cree que la voluntad general nace de la conciencia pública que cada entidad sabe beneficia al conglomerado político, independientemente si eso entra en contradicción con los intereses particulares de una población egoísta que antes debe trascender semejante estado, para así constituirse en un pueblo de libres. El *pseudopolités* aún no es trascendido en estos momentos, dejar de lado el egocentrismo no es simplemente con el

arribo a un régimen democrático, ni mucho menos con prácticas deliberativas, y menos con decir que el *pseudopolitès* imponga sus propias reglas en detrimento de todos los que no piensen como él, originando una violenta tiranía con apariencias de legitimidad por el sólo hecho de que “todos así lo quieren”. No, la voluntad general, como guardiana suprema de las leyes, no deja al *pseudopolitès* hacer las leyes que él quiere porque si no lo hace “no es libre”. Lectura incorrecta y tendenciosa, no, la ley somete al *pseudopolitès* pues de dicho acatamiento, nacerá el complejo camino hacia su civilidad, es por eso que se debe conocer qué es lo que Rousseau entiende por derecho, muy lejano de una noción constitucional liberal y deliberativa. El derecho es “la ley” en el más puro sentido del término, su acatamiento comienza a imprimir en el ser humano los valores más puros de la libertad, de cuya inclusión a todos, en su ejercicio, habrá de lograr finalmente el establecimiento de la voluntad general.

2.6. Pueblo ciudadano: soberano y súbdito

Pueblo es una agrupación de hombres libres que al asociarse fundan un conjunto social en donde pueden generar el contexto de su perfección. Esa asociación se realiza a través de un pacto, el denominado “contrato social” que es el “principio de autoridad civil que funda el derecho político”¹⁸⁸. Establece las reglas de un juego en el que todos sus habitantes se encuentran involucrados sin excepción, pues de autoexcluirse para dedicarse a sus asuntos particulares, estarían poniendo en riesgo la existencia propia de aquello que de común acuerdo formaron. Es así que el pueblo es ante todo el conjunto de los ciudadanos que forman una comunidad política, lo que implica una alienación completa del sujeto al “todo social”. Cuando todos y cada uno se entregan a la comunidad, garantizan que nadie quede fuera de ella pretendiendo sacar alguna ventaja que termine por aprovechar la situación y lograr beneficios a su costa.

Desde la perspectiva de E. Cassirer, el sujeto, al entrar a la sociedad que él mismo ha creado, renunciado al original estado natural, el hombre ingresa a una forma de vida superior en comparación del silencioso y errante hombre natural, estando además unidos por una legalidad común¹⁸⁹. Para J. Peña Echeverría, tal es la magnitud del tránsito del

¹⁸⁸ S. Goyard-Fabre, *Contrat Social: “Le concept de contrat social est, selon Rousseau., le principe de l’authorité civile fondatrice du droit politique”*, *Dictionnaire de Rousseau*, Geneve, 1990. p. 176. La traducción es mía.

¹⁸⁹ E. Cassirer menciona en su célebre *Filosofía de la ilustración* que “se cancela la mera voluntad particular en cuanto tal, que ya no exige por sí misma, sino que persiste y quiere tan sólo dentro de la voluntad total, en la

estado de naturaleza, al civil, a través del contrato común, que realmente se ha adquirido una “segunda naturaleza” que realmente impide una “vuelta atrás”. Se funda así una “sociedad solidaria” que implica un “yo-con-los-otros”, no un “yo” aislado, como el natural, sino plenamente disuelto en el habitar común con otros hombres con los que la solidaridad debe imperar para así garantizar la misma sobrevivencia y evitar la subyugación de nueva cuenta. El tránsito de la natural indiferencia al compromiso mutuo. En ambos autores se resalta la importancia del vínculo moral con la institucionalidad: el común beneficio compromete. Es así que ya podemos hablar de un momento plenamente civil, frente al individualismo extremo del estado natural y que nos permite ver por qué Rousseau no asume el momento civil en un contexto de injusticia política.

El “querer” es sustituido prontamente por el “deber”, el “uno” es ya plenamente el “todos” y, en conjunto, se forma plenamente una comunidad política o pueblo: “Es entonces solamente cuando la voz del deber reemplaza al impulso físico, y el derecho, al apetito, y el hombre que hasta ese momento no se había preocupado más que de sí mismo, se ve obligado a actuar conforme a otros principios, y a consultar a su razón en vez de seguir sus inclinaciones”¹⁹⁰. Esos “otros principios” por los que el hombre, constituido en pueblo, debe someterse, trascendiendo la concupiscencia originaria, se fundan en la legalidad que de común los rige dándoles forma, constituyéndolos como una asociación perfectamente normativizada. Carecer de normatividad implica que cada quien mantenga la originaria libertad del estado natural, caracterizada por la voluntad individual de cada ente que merodea el ancho mundo con la plena seguridad de que puede hacer lo que le plazca. La legalidad marca los límites que impiden que alguna otra entidad pueda aprovecharse de la fuerza que posea originariamente para imponer arbitrariamente su voluntad y, de serle posible, como ya hemos comentado, esclavizar al conjunto que al no decidir sobre sus propios asuntos, no es más que un esclavo que se rige la imposición de aquella fuerza que se le impone.

En cuanto a los asociados, toman colectivamente el nombre de *pueblo*, y se llaman más en concreto *ciudadanos*, en tanto *son participes de la autoridad soberana, y súbditos, en cuanto están sometidos a las leyes del Estado*¹⁹¹.

volonté générale. Este tipo de contrato es el único que, según Rousseau, posee no sólo una fuerza coercitiva física, sino también moralmente obligatoria”, p. 289.

¹⁹⁰ J.J. Rousseau, *op. cit.*, p. 19.

¹⁹¹ *Ibidem.*, p. 16. Las cursivas son mías.

Tenemos, pues, dos cosas con la anterior referencia, primeramente la equivalencia que establece Rousseau entre pueblo y ciudadano, y, en segundo lugar, aquella cuestión que podemos decir forma parte de la originalidad de su planteamiento en su caracterización del pueblo: la autoridad soberana que a su vez implica el sometimiento del propio pueblo a las leyes haciéndolos, de igual manera, súbditos. En este capítulo trataremos ¿qué hace al pueblo, ciudadano? Y la particularidad de la relación soberano-súbdito que nos hará entender esa relación de que el hombre sometido a las leyes, y el pueblo que es su guardián, realmente vive en un estado auténtico de libertad que en nada se parece a la versión de un conjunto social legislativo, conformando así una rica tradición republicana que tendrá en Jean Bodin a uno de los más sólidos referentes de nuestro ginebrino.

El pueblo-ciudadano encuentra su vínculo en la participación activa del sujeto en la elaboración de sus leyes: “con el tránsito del estado de naturaleza al estado civil, el hombre se transforma: él constituye un todo, él deviene parte de algo indivisible, *de un ser colectivo que toma el nombre de pueblo, miembro del cuerpo político, ciudadano en tanto que participa de la autoridad soberana*”¹⁹². Si el estado de naturaleza era caracterizado, como hemos visto en el primer capítulo, por un estado de absoluta libertad (libertad natural) ahora ingresamos en otro, “más perfecto” de “libertad civil” que hace que los hombres, sometidos al contrato, respeten las leyes que se impusieron a sí mismos. Es así que su categoría de “hombre libre” no hace referencia al *status* que goza el hombre natural, sino a uno completamente nuevo que lo constituye en ciudadano, en un ser “plenamente moral”, capaz de tener a la justicia como fundamento y no a su simple y subjetivo arbitrio como en el estado natural. El arribo al estado civil como un capítulo de florecimiento espiritual del ser humano, donde la inteligencia se desarrolla y los más nobles sentimientos florecen¹⁹³.

¹⁹² Scarca, D., “*Peuple/communauté*”, D., *Dictionnaire de Rousseau*, p. 715. La traducción y el subrayado son míos.

¹⁹³ “Este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy importante, al sustituir en su conducta la justicia al instinto, y al dar a sus acciones la moralidad que le faltaba antes. Es entonces solamente cuando la voz del deber reemplaza al impulso físico, y el derecho, al apetito, y el hombre, que hasta ese momento no se había preocupado más que de sí mismo, se ve obligado a actuar conforme a otros principios, y a consultar a su razón en vez de seguir sus inclinaciones. Aunque en esa situación se ve privado de muchas ventajas que le proporcionaba la naturaleza, alcanza otras tan grandes, al ejercerse y extenderse sus facultades, al ampliarse sus ideas, al ennoblecerse sus sentimientos, al elevarse su alma entera, que, si los abusos de esta condición no le colocasen con frecuencia por debajo de la que tenía antes, debería bendecir sin cesar el feliz instante que le arrancó para siempre de aquélla, y que, de un animal estúpido y limitado, hizo un ser inteligente y un hombre”, J.J. Rousseau, *El Contrato Social*, p. 19.

La importancia de esta suprema libertad, la civil, es, desde la perspectiva de G. Sartori, la *opera magna* rousseauiana, pues implica la anteposición del derecho por encima de la particular voluntad humana, y no al revés como se ha malinterpretado, y gracias a este domino pleno de la legalidad un hombre se puede decir completamente libre. Según Sartori, para Rousseau “sólo con esta condición el hombre puede ser libre: si obedece a las leyes, no a los hombres. Y Rousseau estaba más seguro de esta certeza que de cualquier otro: “La libertad –confirmaba en las *Cartas desde la montaña (Lettres écrites de la montagne)*- comparte el destino de las leyes: reina o perece con ellas. Nada hay de lo cual esté más seguro que de esto”. Y como decía en las *Confesiones* la pregunta que siempre formulaba era: “¿cuál es la forma de gobierno que, por su naturaleza se acerca más al derecho y permanece más cerca de él?”¹⁹⁴.

Para Sartori resulta realmente absurdo decir que Rousseau es el gran justificador de las leyes provenientes del más puro arbitrio del pueblo, pues considera, que éste no es otra cosa que un “supremo guardián” de la legalidad (esta idea ya desarrollada y aclarada atrás, aunque no dejaremos de referirnos a ella). Un protector de una herencia que le es superior, tan superior que carece de sentido tocarla según el capricho, y menos entender que Rousseau le adjudicaba a la legalidad un sentido moderno de derecho, es decir, emanado de la autoridad legislativa de un cuerpo autorizado para “hacer leyes”¹⁹⁵; o bien, de la perfecta armonía del principio puro de la razón que a cualquier entidad pensante le hace entrar en pleno acuerdo con tal principio. Esta cuestión se encuentra ligada con la interpretación kantiana de la voluntad general que ya adelantamos las críticas de Sartori a ella.

¿Habría entonces contradicción al negar la facultad legislativa al pueblo? Un pueblo, para que se diga formado de hombres libres, es decir, de ciudadanos, parece que debe legislar, pues su plena soberanía nos haría pensar eso pero ¿Qué significa, pues, en Rousseau ese

¹⁹⁴ G. Sartori, *op. cit.*, p. 13.

¹⁹⁵ “Rousseau sostenía que el pueblo es el juez y custodio de la Ley, no el fabricante y manipulador de las leyes. En ningún momento pensó en la existencia de una voluntad general legisladora. Por el contrario, proponía liberar al hombre mediante un gobierno impersonal de Leyes situadas por encima de la voluntad de la cual pueden emanar, es decir, relacionadas con una voluntad que más que crearlas las recibe, más que disponer de ellas, las sostiene, más que modificarlas las salvaguarda. Quienquiera apele a la autoridad de Rousseau no debe olvidar que sus Leyes no eran en modo alguno leyes con ele minúscula, las cuales, en virtud de nuestra definición formal de la ley, son fabricadas con una velocidad y magnitud siempre crecientes por asambleas legislativas en nombre de la soberanía popular. Sus Leyes eran sustantivas, es decir, leyes en razón de su contenido. En cuanto concierne a su modelo, eran muy similares a la noción de derecho expresada en la teoría del derecho natural. Y para apreciar las dificultades de Rousseau debemos comprender que provenían del hecho de considerar inmanente el mismo concepto de derecho que para la escuela de derecho natural era trascendente”. G. Sartori, *op. cit.*, p. 14.

ejercicio soberano y su relación con las leyes? La soberanía implica el *factum* del poder, es decir, su ejercicio. No es nuevo tal principio, ni de acuñación rousseauiana. Ya J. Bodin pretende dotar un sentido pleno al concepto de soberanía como medio para hacer del estado un poder supremo frente a los particularismos de las ciudades y territorios autónomos del Medievo. Someterlos a una autoridad mayor que la de todos ellos, que representan el poder en lo particular, pero no el universal, que solamente puede tener en el derecho a su encarnación general. Semejando al derecho que rige el estado, al de Dios, que rige en el universo: “es necesario que la ley del príncipe sea hecha a medida de la ley de Dios” (J. Bodin, *Los seis libros de la República*. I, 8)¹⁹⁶.

El príncipe representa al estado y rige sobre una pluralidad de individuos con problemas particulares del cual, el religioso, será una gran preocupación para el pensador francés, pues al conceder al estado la construcción del derecho, pretende evitar que el discurso legista anteponga interpretaciones religiosas que nieguen la fe de otras interpretaciones teológicas. La limitante eclesial provoca la violencia que el propio Bodin vivió en medio de las guerras de religión francesas del siglo dieciséis, de la lucha de imposiciones religiosas particulares que dañaron la vida de los propios habitantes. El tópico de la anteposición de lo particular frente a lo universal no pueden ser más que fatal, como el propio Rousseau también comprende. Solo un poder supremo, el soberano (secular, además), puede acotar las miles de pretensiones particulares en constante pugna.

Soberano es “el poder absoluto y perpetuo de una república” (*Rep.*, I, 8), y ese poder es “perpetuo, puesto que puede ocurrir que se conceda poder absoluto a uno o a varios por tiempo determinado, los cuales, una vez transcurrido éste, no son más que súbditos” (*Rep.*,

¹⁹⁶ Jean Bodin, *Los seis libros de la República*, trad. Pedro Bravo Gala, Tecnos, Madrid, 2006. Es por esto que el traductor del libro citado y estudioso de Bodin. Pedro Bravo afirma que Bodin es el fundador del derecho universal pleno, no procedente de una autoridad trascendente a la humana, sino como creación exclusivamente humana, del soberano: El sentido de la obra de Bodin versa en torno al “descubrimiento del Derecho universal que permita organizar adecuadamente la vida social. Frente a la visión deformada que del pasado nos han legado los retóricos, urge una labor de depuración de las fuentes. Frente a las historias “particulares”, es preciso iluminar el gran escenario de la Historia con categorías universales que nos permitan entender el sentido de la vida humana.” p. XXV. Totalmente de acuerdo con el autor en su proyecto de “depuración de fuentes”, de remontarnos a la génesis de los principios, sin asumir el conformista principio de una modernidad autosuficiente que no le debe su grandeza más que a la madrastra ciencia en la que reside, según, la respuesta de todas las cosas sin deberle nada a nadie. Eso hacemos con Rousseau, trascenderlo de los ojos y principios modernos, prejuiciados por sus propias ambiciones, que a veces lo engrandece u otras lo empequeñece sin justicia alguna.

I. 8). El supremo poder lo encarna el “soberano”, mientras el que obedece se denomina “súbdito”. La palabra “poder absoluto” implica que “el pueblo o los señores de una república pueden conferir pura y simplemente el poder soberano y perpetuo a alguien para disponer de sus bienes, de sus personas y de todo el estado a su placer, así como de su sucesión, del mismo modo que el propietario puede donar sus bienes pura y simplemente, sin otra causa que su liberalidad, lo que constituye la verdadera donación” (*Rep.*, I. 8). La palabra “perpetua” se ha de entender por la vida de quien tiene el poder, es decir, “implica el poder soberano una potestad que dura por siempre”. Bodin concede al pueblo, o a los señores, la facultad de investir con el bien soberano a quien ellos quieran, y el que obtuviera semejante privilegio, lo obtiene a perpetuidad. Un poder absoluto que implica poder ejercer el mando sin que nadie pretenda quitárselo o limitarlo, pues si ello ocurriera, ese poder amenazado constantemente con serle retirado, ya no sería soberano¹⁹⁷.

El súbdito se encuentra en una relación de subordinación a con el soberano, en términos de Bodin, recibe su “protección”. El soberano lo protege en su seguridad, y viceversa, el súbdito presta auxilio al soberano en caso de necesidad¹⁹⁸. Si el súbdito es un hombre libre, nacido dentro o fuera del estado (en caso de ser naturalizado) tiene plenos derechos, y siendo libre, entonces es un ciudadano; carecer de derechos lo convierte en un súbdito, efectivamente, pero, no en libre, es siervo o es esclavo¹⁹⁹. Algo muy particular de la caracterización bodiniana es que también entiende por ciudadano al burgués, es decir, al propietario, y aunque Rousseau comenta que “cuando Bodin ha querido hablar de nuestros

¹⁹⁷ “Cuando se ejerce el poder de otro por tiempo determinado o a perpetuidad, sea por comisión, por institución, o por delegación, el que ejerce este poder no es soberano, aunque en sus patentes no se le denomine ni procurador, ni lugarteniente, ni gobernador, ni regente...” (Bodin, *op. cit.*, I, 8).

¹⁹⁸ “... Hablemos ahora de los aliados, comenzando por aquellos que están bajo la protección de otro... La palabra protección, en general, se extiende a todos los súbditos que viven bajo la obediencia de un príncipe o señor soberano. Como hemos dicho, el príncipe está obligado a asegurar a sus súbditos, por la fuerza de las armas y de las leyes, sus personas bienes y familias, y los súbditos, por obligación recíproca, deben a su príncipe fe, sumisión, obediencia, ayuda y socorro. Esta es la forma originaria y más fuerte de protección posible. La protección de los amos a sus esclavos, de los patronos a sus libertos, de los señores a sus vasallos, es mucho menor que la de los príncipes a sus súbditos; cierto es que el esclavo, el liberto y el vasallo deben fe, homenaje y socorro a su señor, pero sólo después que a su príncipe soberano, del cual son hombres ligados...” (Bodin, *op. cit.*, I, 7).

¹⁹⁹ “El súbdito es natural (sea libre o esclavo) o naturalizado, El esclavo es súbdito, aunque proceda de otro país, es diferente del esclavo del extranjero. El uno es ciudadano una vez que le den la libertad y sigue el origen de su señor, el otro, no; esto demuestra que aquél es también súbdito de la república, aunque sea esclavo de un particular... Los ciudadanos son naturaleza o naturalizados. El ciudadano natural es el súbdito de la república donde ha nacido, tanto si es hijo de dos ciudadanos como de uno. Verdad es que antiguamente –y en el presente, todavía en muchas repúblicas- para ser ciudadano era necesario nacer de padre y madre que fuesen ciudadanos... El ciudadano naturalizado es el que reconoce la soberanía de otro y es aceptado como tal” (Bodin, *op. cit.*, I, 6).

ciudadanos y burgueses, ha caído en el gran error de tomar los unos por los otros”²⁰⁰. Parecería que Rousseau se opone a eso que considera un “equivoco”, personalmente no estoy tan seguro. El sentido de la asociación civil será, para Bodin, como lo será también para Hobbes y Rousseau, una cuestión de seguridad, en donde los súbditos son protegidos en sus personas, bienes y vidas, por una gran fuerza muy superior a las fuerzas de los particulares. Esa fuerza suprema será el soberano. El soberano brinda y anula leyes, concede las magistraturas y anula sentencias (Rep., I, 10).

Observamos una clara distinción entre los dos elementos que conforman a la sociedad, el pueblo, como súbdito, y que a pesar de haber concedido la soberanía a una entidad de su elección, esto no implica que pueda interferir en los asuntos del poder de forma efectiva salvo que el soberano, su señor, se los solicite, por los acuerdos de recíproca protección que también los vincula. Cuando decimos que el soberano ejerce el poder, decimos que gobierna, pues el gobierno implica la aplicación de los principios legales supremos, dictados por el soberano, para su correcta aplicación y respeto. El gobierno ejerce el poder legítimamente construido, su cabeza es el soberano.

Rousseau se nutre, en mucho, de Bodin. Es un importante antecedente de lo que podemos denominar una lectura republicana del ginebrino, aunque habrá un giro virtuosístico, por así denominarlo, que hará Rousseau a propósito de su noción de soberano, de gobierno y de súbdito. Hasta ahora sabemos que Rousseau une al pueblo la noción de soberanía a través de la efectividad suprema de la voluntad general. El pueblo es soberano porque este constituye el pacto que da génesis al estado, así como es la suprema guardia de la legalidad establecida. Parece que Rousseau une los atributos que Bodin concede al soberano (que podía ser, por lo común, el monarca), con los del pueblo, en virtud de la voluntad general. Pero establece una tajante diferencia, que no hace Bodin (ni ningún autor anterior), entre soberano y súbdito.

Cuando Rousseau dice que a través de la alienación, el “darse todos al todo”, se logra la plena igualdad entre los habitantes de la sociedad, no quiere decir que el sujeto, en lo particular, pierda totalmente su calidad de individuo, o que el soberano sea una máquina espeluznante que se traga a sus hijos. El soberano está constituido por todos los individuos que al formar parte del mismo, no quedan sujetos al arbitrio de entidades que puedan lucrar con su cargo, es decir, la representación como medio de apropiación del espacio público. Es la crítica a la representatividad, modernamente enraizada en la sociedad liberal burguesa, opuesta al ejercicio directo del poder por parte de los ciudadanos que conforman

²⁰⁰ J.J. Rousseau, *op. cit.*, pp. 66-67.

al soberano. No por conceder la plena soberanía al pueblo, Rousseau evade la responsabilidad de cada ciudadano para acatar y someterse a las leyes que todos se han dado (por eso son libres), pues a la vez de ser soberano, es súbdito de sus propias leyes. Rousseau define así al “soberano”:

Si el estado, o la ciudad-estado, no es sino una persona moral, cuya vida consiste en la unión de sus miembros, y si el más importante de sus miembros es el de su propia conservación, necesita una fuerza universal y compulsiva que mueva y disponga cada parte del modo más conveniente para el todo. De igual modo que la naturaleza otorga a cada hombre un poder absoluto sobre todos los suyos, y este mismo poder es el que, dirigido por la voluntad general, lleva el nombre de soberanía²⁰¹.

Al igual que Thomas Hobbes y Jean Bodin, Rousseau comprende que el sentido de la formación del estado, es la conservación de sus propios miembros, y si bien acusa la existencia de un estado opresor, como ya vimos, este no es realmente un estado civil, sino uno que aun vive en el estado natural pues tiene a sus habitantes condenados a la barbarie, radicados aun en el plano de los instintos primigenios ignorantes de la vida civil: el *pseudopolités*. El estado al que Rousseau realmente confiere el *status* de legítimo, es aquel en donde los propios habitantes, constituidos como pueblo, ejercen la ciudadanía a través de la posesión de la soberanía, pues su asociación tiene como finalidad garantizar su protección por ellos mismos, como hombres libres. No son entidades que abdicaron a su libertad, como plantea Hobbes, o bien, en una relación efectivamente de reciprocidad, pero no igualitaria, soberano-súbdito que defiende Bodin. Al respecto de los súbditos dirá Rousseau:

Pero, además de la persona pública, tenemos que tener en cuenta a las personas privadas que la componen, y cuya vida y libertad son naturalmente independientes de ella. Se trata, pues, de distinguir claramente los derechos respectivos que tienen los ciudadanos y el soberano, así como los deberes que tienen que cumplir los primeros en su condición de súbditos, y el derecho natural del que deben gozar por el hecho de ser hombres²⁰².

“Súbditos” son las “personas privadas” que componen a la “persona pública”, es decir, al soberano. A la manera de Bodin, reafirma la particularidad del súbdito: persona con sus propias preocupaciones, con sus intereses que no necesariamente tienen que ser los intereses del conjunto social, con sus negocios lucrativos en lo estrictamente particular. Son la cosa privada, mientras el soberano, es la cosa pública. La distinción *Bíos Oikonomikos*-

²⁰¹ J.J. Rousseau, *op. cit.*, p. 30.

²⁰² *Ibidem.*, p. 30.

Bíos Polítikos (vida privada-vida pública) continúa predominando en Rousseau. Pero ¿cómo logra ser el súbdito, a su vez, soberano? Podría parecer una extravagante concepción.

A decir de J. R. Carracedo, la relación soberano-súbdito implica garantizar el respeto a la legalidad (universal) por parte del súbdito (particular), sin que este pierda libertad y “evitar el peligro de enajenar el poder y los derechos ciudadanos en el ámbito estatal”²⁰³. Si se reconoce una supremacía del estado, frente al sujeto, existe el riesgo de que el primero se erija como una super-estructura capaz de amenazar la libertad de todos los habitantes y así, de nueva cuenta, condenarlos a la dependencia que el propio Rousseau ha criticado constantemente como ya hemos dejado patente.

Para J. Peña Echeverría la relación soberano-súbdito es producto de la intersubjetividad que, desde su perspectiva, impregna la teoría política del ginebrino; donde un pueblo de ciudadanos plenamente libre participa activamente en los asuntos generales desde el espacio público, gobernándose a partir de la palabra discutida en deliberaciones públicas²⁰⁴. Es en la deliberación pública donde se forma la voluntad general, lo que hace al conjunto de individuos, constituidos como pueblo de ciudadanos, soberano: expresión máxima de la libertad social, y la no prevalencia de intereses particulares. Por eso afirma que “la libertad solo puede ser real en condiciones tales que todos sean simultáneamente súbditos y soberanos, en condiciones de igualdad”. Pues de no ser iguales, uno sería superior y otro inferior, el superior se impondría, y el inferior acataría: es la vuelta al estado de naturaleza, y al espejismo de gobierno que en lugar de emancipar a sus habitantes haciendo de ellos un pueblo, los condena a la esclavitud del *pseudopolités*.

A pesar de que J. Rubio Carracedo y J. Peña Echeverría ofrecen una lectura de carácter democrático en Rousseau, pues ambos consideran que solamente esta forma de gobierno es compatible con la libertad y con la intersubjetividad del pueblo de ciudadanos, ambos,

²⁰³ J. Rubio Carracedo, *Rousseau y la legitimidad del poder*, p. 124. A propósito de la relación súbdito-soberano como un principio básico en la defensa de la libertad del pueblo, el comentador sigue: “Uno de los rasgos característicos de la teoría política rousseauiana consiste en que los ciudadanos, en cuanto participantes activos en la autoridad soberano, nunca quedan bajo una relación de dependencia respecto del gobierno, sino que permanecen siempre como sus jueces. En efecto, en cuanto “sujetos” se deben a las leyes del estado o soberano, del que forman también parte activa, y desde tal posición supervisan de continuo la legitimidad de los actos de gobierno realizados por el ejecutivo”, p. 124.

²⁰⁴ J. Peña Echeverría dice que “Tal deliberación ha de ser ejercida sobre la base de una información suficiente y en condiciones que garanticen la independencia en la emisión de opiniones; requisitos que expresan la racionalidad que ha de presidir las deliberaciones definitivas de la voluntad general”, en “Rousseau y la idea de comunidad política”, p. 135. Este autor resalta la importancia de la formación del espacio público en Rousseau, lugar, desde su aristotélica lectura, donde el ciudadano se forma, donde genera sus opiniones y forman una comunidad política.

igualmente resaltan que la relación soberano-súbdito no se da en un marco de dependencia del último hacia el primero, violando la libertad civil, comprendida como la facultad de vivir bajo el dominio de las propias leyes que el pueblo se da, en cuanto totalidad.

Un planteamiento que diga que Rousseau es un importante “ideólogo” de los totalitarismos, me parece poco factible, pues además de establecer que el súbdito debe estar sometido a la ley, es esta ley un producto del pueblo en su conjunto, por eso también es soberano, pero esas leyes no pueden atentar contra la integridad de alguno de sus miembros: ni uno solo. Así lo deja claro el mismo Rousseau: “Y la persona del último ciudadano es tan sagrada e inviolable como la del primer magistrado, porque donde se encuentra el representado, deja de haber representante”²⁰⁵.

Es así que soberano y súbdito se sintetizan en una sola frase: ciudadano. Implican correlaciones idénticas. Cuando el ginebrino nos recuerda que ninguna ciudad o estado puede legítimamente dominar a otros porque eso es incompatible con la libertad, dice: “En segundo lugar, una ciudad, lo mismo que una nación, no puede ser legítimamente sometida a otra, porque la esencia del cuerpo político reside en la armonía de la obediencia y la libertad, y las palabras de súbdito y soberano son correlaciones idénticas, y cuyo significado está contenido en la sola palabra de ciudadano”²⁰⁶. Con esta cita, que ilustra la posición rousseauiana al respecto del principio de igualdad entre soberano-súbdito, una vez que ha quedado claro que la personalidad de los sujetos que conforman al pueblo debe ser respetada ante todo, y que nadie la puede violar por los principios que sean, atendemos a otra crítica a Rousseau que lo acusa precisamente en la correlación súbdito-soberano, con lo que se podría pensar que Rousseau, no puede resolver el dilema del poder que le preocupa: garantizar la libertad del pueblo de ciudadanos frente a un poder supremo.

2.7. Réplica a la relación soberano-súbdito

“Dominio” es una palabra que proviene del latín *dominus*, que significa “señor”, cuando decimos “aquello que es, o pertenece al señor”, entonces hablamos de *dominae*, que en castellano equivaldría literalmente al “dominio”. En la teoría política, el dominio se referirá tanto a la propiedad física del lugar, como al ejercicio del poder sobre tal dominio, que implica la “dominación”. Un dominio debe ser legítimo, es decir, el que ejerce el poder, el

²⁰⁵ J.J. Rousseau, *op. cit.*, p. 92.

²⁰⁶ *Ibidem.*, p. 91.

dominus, debe contar con la aprobación de lo estipulado sobre “lo que es legítimo” según cada sociedad o momento histórico²⁰⁷. Lo estipulado puede ser una sanción histórica, pues su legitimidad provendrá del pasado; teológico, cuando se acepta que el dominio proviene de un mandato divino; legal, que implica que una legislación estipula quién debe portar el ejercicio del poder, etc. Una característica de la idea de dominio propiamente moderna, enraizada profundamente en la propia tradición contractualista, es aquella que reconoce la legitimidad del dominio centrada en la elección del propio pueblo. El pueblo es la entidad que decide a quién acatar, y para aquél a quien sea favorable su voluntad, se dirá entonces que ese dominio será legítimo. Hasta aquí hemos aceptado, pues, de cómo Rousseau defiende el dominio que el pueblo se ha concedido a sí mismo, asumiendo que esa dicotomía soberano-súbdito que hace del pueblo el señor de sus propias leyes, pero también el guardián y súbdito de las mismas.

W. Kersting comprende esa relación soberano-súbdito como procedimentalmente incorrecta desde una perspectiva jurídica. El soberano “es una creación jurídica que no posee de ninguna manera existencia jurídica independientemente de las relaciones contractuales de los individuos que la han producido”²⁰⁸. Siendo que además “la particularidad del contrato social de Rousseau consiste en que solamente la comunidad misma de los que participan en el contrato pueden asumir legítimamente la posición de la soberanía”²⁰⁹. Hasta aquí el filósofo germano parece comulgar con nosotros: el soberano es el pueblo, y esta circunstancia se da a través del contrato. Pero existe un problema en la idea de “dominio” entendida en clave rousseauiana, pues no deja de considerar que esta postura es tremendamente autoritaria, haciendo de dos entidades plenamente diferenciadas: soberano-súbdito, una sola, a la que el ginebrino habrá de equiparar la categoría ciudadana:

La determinación del sujeto de dominio se sigue inmediatamente de la determinación de la tarea jurídico-estatal de establecer un dominio compatible con la autodeterminación; y solamente entonces se adquiere, a partir de la determinación del sujeto de dominio, el

²⁰⁷ Recordemos que Max Weber estudia la legitimación del poder y los divide en tres momentos: legal: cuando las leyes estipulan quién es el garante de la legitimidad pública; el tradicional, es cuando la historia o tradición establece al portador auténtico del dominio y, por último –y el más controvertido de sus tres principios- el carismático, atribuyendo el poder a un figura que ha conseguido su unción por un inexplicable facultad de convencimiento (inexplicable porque no tiene un fundamento racional que la explique) que conquista las voluntades del pueblo.

²⁰⁸ W. Kersting, *La Filosofía Política del Contractualismo Moderno*, “La idea del contrato en el Contrato Social y la tradición del Contractualismo moderno”, trad. Gustavo Leyva, UAM-I, 2001, p. 158.

²⁰⁹ *Ibidem.*, p. 158.

perfil absolutista de la soberanía. Porque el dominio legítimo es un dominio compatible con la autodeterminación y porque en el dominio compatible con la autodeterminación puede ser ejercido solamente en el marco de una constelación jurídico-estatal, por todo ello es que *este dominio tiene que ser absoluto y libre de toda orientación normativa previa*.²¹⁰

Nuestro comentarista argumenta que Hobbes será realmente quien comprenderá muy bien la formalidad de la relación de dominio reconociendo el lugar del soberano y el del súbdito; el que manda y el que obedece – también pensadores como C. Schmitt así lo piensan-, no ambos a la vez, como en una especie de santísima trinidad que de soberano y súbdito se concibe el ciudadano como procedente de las otras dos categorías civiles²¹¹. Considera W. Kersting, que al igual que Hobbes, Rousseau exige la plena enajenación del individuo hacia el soberano, cosa que lo semeja al británico (como ya vimos), distinguiéndolos a su vez de Locke, donde la enajenación no existe porque el sujeto no renuncia a sus derechos naturales²¹². A través del contrato lo que surge es una relación de obligación súbdito-soberano. Pero a propósito del dominio, Rousseau, en su afán de crear una forma de estado compatible con la libertad del pueblo ciudadano, evita esa relación desigual, que para Kersting, es básica no solamente por su importancia dentro de la teoría contractual, sino por la doctrina republicana que en su conjunto reconoce la naturaleza conflictiva de la sociedad compuesta por distintos órdenes sociales, así lo exige.

Dentro de la tradición republicana téngase la relación nobleza-pueblo que ha sido considerada desde Cicerón hasta Maquiavelo como un importante motor de la sociedad, pues gracias al conflicto, la sociedad misma, en aras de enfrentar sus pugnas internas, genera una institucionalidad adecuada para controlar o encausar la lucha. El “conflicto creativo” que todo nos haría pensar que Rousseau quiere negar al acabar finalmente con las relaciones soberano-súbdito homogeneizándolos. Cuando expliquemos la parte republicana de Rousseau daremos cuenta que tal interpretación es totalmente falsa, pues

²¹⁰ *Ibidem.*, p. 162. Las cursivas son mías.

²¹¹ “El núcleo del contractualismo hobbesiano residía en superar los efectos políticos de la vinculación de la reciprocidad del Contrato de dominio medieval-estamental-monárquico al limitar la reciprocidad contractual a relaciones contractuales puramente interindividuales y al introducir al pueblo y al Soberano, a la sociedad y al Estado, como productos contractuales creados simultáneamente que no podían ser enlazados jurídicamente ni entre sí ni mediante pretensiones jurídicas residuales de sus creadores individualistas”. *Ibidem.*, p. 165.

²¹² “Precisamente porque también en Rousseau todos los participantes en el Contrato se enajenan completamente de todo poder y libertad y de todo derecho –es decir, por el hecho de que no son como los hombres en el mundo liberal de Locke que mantienen para sí de derechos inalienables-, por ello el Soberano no puede estar con respecto a ellos en una relación de obligación”. *Ibidem.*, p. 165.

Rousseau no solo no niega el conflicto, sino que viene a incorporarlo como parte importante de su teoría política que en mucho debe a Cicerón y a Maquiavelo ²¹³.

¿Puede, entonces, existir una relación de reciprocidad soberano-súbdito realmente efectiva? W. Kersting reconoce que no puede existir pues “desde luego que el derecho a la libertad del hombre abarca para Rousseau no solamente la libertad del arbitrio coaccionante de otro, no solamente la libertad general de acción; abarca también una pretensión inalienable e indelegable a la autodeterminación material, al autodomínio. Y esta dimensión de significación del derecho a la libertad en el plano de la autonomía ética es la que prepara dificultades específicas a la teoría de la legitimación”²¹⁴. Parece ser que el contrato rousseauiano no funda una auténtica obligación. La obligación es un vínculo mediante el cual una persona está jurídicamente constreñida a dar o hacer algo para ser llamada deudor y otra llamada acreedor facultada para exigirselo. En Rousseau ¿quién es acreedor y quién es deudor si todos son iguales? La obligación no existe. Esto es producto de la idea de Rousseau por interpretar la doctrina contractual con los ojos de un republicano, queriendo hacer gravitar la antigua idea de comunidad en torno a la teoría contractualista surgida en un contexto individualista y egocéntrico; una sociedad de ciudadanos plenamente activos y unidos íntimamente a los asuntos públicos como un Aristóteles lo pudo haber planteado desde su mundo inmerso en la *Polis*. Un discurso comunitario ingresado al argumento contractual da al traste con sus pretensiones²¹⁵.

²¹³ “El núcleo del contractualismo hobbesiano residía en superar los efectos políticos de la vinculación de la reciprocidad del contrato de dominio medieval-estamental-monárquico al limitar la reciprocidad contractual a relaciones contractuales puramente interindividuales y al introducir al pueblo y al soberano, a la sociedad y al estado, como productos contractuales creados simultáneamente que no podían ser enlazados jurídicamente ni entre sí ni mediante pretensiones jurídicas residuales de sus creadores individualistas”. *Ibidem.*, p. 165.

²¹⁴ *Ibidem.* p. 156.

²¹⁵ “Algo completamente distinto acontece en el caso de Rousseau. La metáfora enfática de la humanización no deja ninguna duda de que con el viejo hombre del estado de naturaleza no puede constituirse ninguna sociedad y tampoco ningún estado. El hombre se tiene que transformar, su naturaleza tiene que cambiar. El programa instintivo natural de comportamiento tiene que ser sustituido por una conducción racional de la vida, por un *ethos* comunitario que determine el comportamiento. La cláusula de alienación del contrato social de Rousseau tiene, al lado de las connotaciones político-jurídicas familiares, también la significación –extraña y explosiva para el paradigma del contrato- de una moralización por la cual se transforma moral-racionalmente el egoísmo de los instintos naturales de los hombres. Es una peculiaridad del contractualismo de Rousseau el mezclar el discurso jurídico-estatal de la filosofía política de la modernidad con el discurso ético de la tradición para, de ese modo, introducir en la argumentación cuestiones relacionadas con la integración, la educación y la motivación, cuestiones que el contractualismo moderno, orientado a la externalización de todos los problemas de coordinación, había excluido del discurso de la filosofía política”. *Ibidem.*, p. 169.

Considero, en efecto, que el problema del individualismo moderno que hace que Rousseau pretenda protegerlo de cualquier atentado en contra de su originaria libertad, convierte su argumento en una defensa del liberalismo llevada, quizás, a su más alta expresión. Pretender hacer del individuo el soberano parece chocar de frente con la antigua idea de comunidad que se puede apreciar en su amada Grecia, en Especial, en la muy citada Esparta con la que nuestro autor se recrea alegremente hasta la sublimación. Paradójicamente, la heroica rival ateniense era todo menos una protectora de la individualidad de nadie. Plutarco nos ha dejado en sus *Vidas Paralelas*, a través de la biografía del célebre legislador Licurgo, sendas muestras del desprecio a la individualidad que todo podría hacernos pensar en que justamente toda la formación civil de los miembros del pueblo, tendía hacia la eliminación de todo avistamiento de individualidad para alienarse por entero a las órdenes de la ciudad.

T. Todorov también es consciente de este problema en la argumentación de Rousseau: “los caminos del ciudadano y del individuo no coinciden, y por razones evidentes: el objeto de sus trabajos no es el mismo, por un lado el éxito del grupo, y por otro, el de la persona”²¹⁶. Y haciendo también referencia a la idealización de Rousseau sobre el mundo grecolatino y su pretensión de traer la comunidad antigua a la modernidad refiere que “podríamos decir que la mentalidad del ciudadano es preponderantemente en los tiempos antiguos y la del individuo, en los tiempos modernos. Rousseau es la manifestación viva de la escisión del ciudadano antiguo y del individuo moderno, y de la intención de surcar el abismo a partir de la creación de una teoría política que haga del individuo un soberano, que al obedecerse a sí mismo, permanece libre, pero no a tal grado que le impida, como súbdito, acatar las leyes que se ha impuesto”²¹⁷. Es así que ambos autores temen por un lado una pretensión autoritaria al eliminar las diferencias propias de la vida social, un atentado a la “pluralidad” cada vez más intensa en sociedades interrelacionadas fuertemente entre sí: “lo que produce la miseria humana es la contradicción (...) –afirma Rousseau- entre la naturaleza y las instituciones sociales, entre el hombre y el ciudadano (...) Dadlo por completo al estado o dejadlo por completo a él mismo, pero sí compartís su estima lo despedazáis” (Fragmentos Políticos, VI, III, 510)”.

Negar la pluralidad, gracias a esas interpretaciones que dicen que la relación soberano-súbdito eso genera, y lograr una homogeneización a hechura de la vieja comunidad doria, resulta algo realmente escandaloso en un autor, que por otra parte es profundamente

²¹⁶ T. Todorov, *Frágil Felicidad*, p. 26.

²¹⁷ *Ibidem.*, p. 26.

individualista. Ya hemos constatado y comentado las múltiples exigencias del ginebrino hacia los estados para garantizar la integridad de cada miembro de la comunidad política – nadie tiene por qué someterse a un acuerdo en donde se carezca de cualquier ventaja o beneficio que le haga libremente someterse a un dominio determinado-, tanto en su condición física como en su propiedad. Parecería un serio anacronismo, un error categorial que ante semejante individualismo se escoja una sociedad comunitarista. Y puedo decir solo un poco, adelantándome a nuestro siguiente capítulo, Rousseau no comprende al ciudadano integrante de su idea de pueblo, como una entidad egocéntrica propia de las sociedades modernas. Siendo un defensor del ser humano en su integridad, es también el principal promotor de un gran proyecto ético que precisamente prepare psíquicamente a nuestro pueblo para aceptar un dominio de acuerdo con la ley suprema, no como dice Kersting al afirmar *“este dominio que tiene que ser absoluto y libre de toda orientación normativa previa”*. Nada más equivocado que un estado absoluto, pues un pueblo se somete a la legalidad que rige por sobre él mismo, no gracias a la autoridad legislativa y autoritaria que posee el pueblo-soberano, no, sino porque cada ciudadano ha decidido acatar la suprema ley que le exige su sometimiento en pos del bien que marca la voluntad general (súbdito), que no es la causa de la muchedumbre, sino el supremo principio que beneficie a toda la sociedad sin detenerse en particulares ideologías o intereses, propios de la *“voluntad de todos”*. En tal acatamiento cada ciudadano goza de una protección suprema que nadie puede transgredir.

El ciudadano como soberano y súbdito de las leyes no queda enajenado en una relación que se puede pensar absoluta, no, pues la entrega total de su libertad es recuperada una vez que ingresa a la comunidad civil plenamente. Esa es una libertad moral, una libertad perfeccionada gracias al supremo bien de un derecho plenamente justo que ha brotado de la emancipación del pueblo en donde cada individuo, al asumir su respeto a las leyes, sabe que acata las condiciones que le permiten desarrollarse como persona. La persona que ejerce sus asuntos privados, en tanto particular, pero ligada a lo público debido a su carácter soberano. Creo que la obligación aquí es cuando realmente nace, cuando el pueblo se sabe partícipe de los asuntos que le afectan, cuando entiende el valor de sus leyes y sabe el compromiso que lo ha de ligar a estas. El precio y el costo de la libertad es proporcional a la defensa popular de *“sus”* instituciones, las sabes *“suyas”*, las sabe producto de su herencia, de la experiencia de siglos de generaciones que han laborado para brindarle los beneficios de su permanencia en el mundo. Claro que esta concientización suena extraña en una entidad atomizada, *“degenerada”* como expresa Rousseau, enferma de individualismo que le impide sentir obligación no solamente hacia las leyes, sino ante todo lo que le exija un compromiso con los asuntos generales anteponiendo su egocentrismo más virulento. Contrario a las objeciones aquí planteadas, nuestro autor suizo no

homogeneiza a la población eliminando la distinción soberano-súbdito, ni lo condena a una enajenante comunidad incompatible con el moderno individuo. Cuando el pueblo hace suyas sus leyes, y entiende los deberes que como súbdito de ellas tiene, se han construido las auténticas murallas de madera con que la obligación a las mismas los puede incluso llevar al sacrificio en pos de un dominio de hombres libres, de ciudadanos. Continuaremos desarrollando el tema, pues dicha identificación del ciudadano a con sus leyes implica todo un complejo momento argumental en nuestro autor que tiene como marco la sublime construcción de la república.

Capítulo III. Pueblo de ciudadanos: *Eronomía*

Medios de constitución de una república y conformación del erónomos (el amante de las leyes): Proyecto político-pedagógico popular. Idea de virtud como entrega del ciudadano a la patria. Sentido del legislador y de la religión civil. Crítica a la aparente intolerancia de Rousseau frente a una realidad individualizada, aunque no por esto menospreciada la crítica a la propia modernidad atomizada.

Introducción al capítulo

En el presente capítulo se pretende discutir la idea de “república”, o “forma de vida cívica” planteada por J.J. Rousseau. La idea de república tiene en el mundo grecolatino, fundamentalmente en Esparta y Roma, a dos importantes referentes, que más que material histórico de referencia plutarqueana, es toda una realización moralizadora que Rousseau utilizará, creemos, para contrastar la situación prevaleciente en la sociedad moderna, y ofrecer una alternativa. La modernidad degenerada, desde su perspectiva, ha generado una ínfima calidad moral de habitantes aquí denominada *pseudopoliteia*. Se propone una lectura de un Rousseau inspirado en esa antigüedad idealizada, que vierte a la modernidad un encantamiento de civilidad perfecta: la república, en donde la totalidad de la vida civil, tiene en conceptos como “virtud” y “patria”, dos pilares de la propuesta republicana del ginebrino, que parece así enfrentarse a un contexto en donde el liberalismo comenzaba a campear con sonado éxito. Sin embargo, en la lectura por nosotros propuesta, se plantea que Rousseau, a pesar de su crítica del mundo contemporáneo, y de su idealización por la sociedad antigua, no deja de ser un importante referente y defensor del principal actor de la modernidad: el individuo, pues no deja de construir una defensa bastante cuestionable, como veremos, de los principios individualistas con que contempla la construcción de una sociedad comunal, habitado por una senda calidad ciudadana amante de su ley: el *erónomos*.

La *eronomía*, o estado político-social en donde el habitante de la república (*erónomos*) es un consciente producto del proyecto pedagógico rousseauiano, creación del legislador, y

sensibilizado por la religión, han logrado exiliar al egocéntrico y degenerado *pseudopolitês* de la faz de la república, generando un “amante de las leyes”; un *erónomos* que no solo es un concededor de las leyes escritas porque esas leyes las vive, las ama profundamente por ser el producto más concluso de la patria que lo ha hecho libre y ante la que debe rendir un cívico culto, y una defensa loable si las circunstancias lo exigen. El *erónomos* resulta ser la antítesis del *pseudopolitês* moderno, y cumbre de la reflexión crítica rousseauiana con respecto al proyecto moderno.

3.1. Idea de república

Jean-Jacques Rousseau plantea en el capítulo sexto del primer libro del *Contrato Social* la característica fundamental de su organización político-social una vez constituido el contrato: la república.

De inmediato este acto de asociación produce, en la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe por este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. Esta persona pública, que se constituye mediante la unión de todas las restantes, se llamaba en otro tiempo Ciudad-Estado, y toma ahora el nombre de república o de cuerpo político, que sus miembros denominan Estado, cuando es pasivo, soberano cuando es activo y poder al compararlo a sus semejantes²¹⁸.

En un pie de página para comentar lo citado, nuestro autor aclara que el miembro de esa comunidad política es un *cives* o “ciudadano”, concepto que en su opinión, se ha devaluado en el Occidente moderno entre otras cosas al confundir esta categoría con la de “burgués”, como hizo Bodin –como ya explicamos-, y que, a la manera de Rousseau, D’Alembert reivindicara en su artículo de la *Enciclopedia* cuando habla de “Ginebra”, distinguiendo los distintos órdenes sociales que conforman a esa república, adjudicándole al ciudadano el ejercicio pleno del quehacer político, sin confundirlo con el habitante del Burgo, el “burgués”, comprendido literalmente. El ciudadano es el actor de la ciudad-estado o república: “El verdadero sentido de esta palabra se ha perdido casi por completo modernamente; la mayor parte de los autores confunde la ciudad con la Ciudad-Estado, y al burgués con el ciudadano. Ignora que las casas forman la ciudad pero que los ciudadanos forman la ciudad-estado”²¹⁹.

²¹⁸ J.J. Rousseau, *El Contrato Social*, p. 16.

²¹⁹ *Ibidem.*, p. 16. Parece ser que Rousseau considera el equívoco de “ciudadano” con “burgués” por una mala interpretación del concepto de “ciudad” o “burgo” (el habitante del burgo es el “burgués”), sin entender el

Una ciudad-estado, traducción de la *poleis* griega, representa para el ginebrino el estadio supremo de todas sus aspiraciones, pues ella encarna la efectividad de la actividad política en manos del pueblo como portador de la soberanía. Indudablemente que influenciado por Rousseau, D'Alembert define "república", en su artículo de la *Enciclopedia*, citando a Tácito, como "forma de gobierno en la que el pueblo como un todo, o una parte de él, posee poder soberano", "*Reipublicae forma laudari facilius quam evenire, et si evenit, haud diuturna esse potest*" (*Análes, IV*)²²⁰. Si bien no estoy de acuerdo en la consideración de república como forma de gobierno como quedará claro a lo largo del presente apartado, sino como un "hacer cotidiano propio de los ciudadanos", como un *factum* (hacer) y no como una *constitutio*. D'Alembert reconoce en el pueblo la posesión de la soberanía, como teoriza el ginebrino, cosa ya discutida por nosotros, y que parece confirmar que nuestros ilustrados también observaban, a la manera de Cicerón, que una república "es" la participación activa y efectiva de su ciudadanía (no su forma de organización política o gobierno), al comprenderla como "la cosa del pueblo", es decir, que lo que constituye al pueblo en sí no es otra cosa que su actuar público, eso sí, siempre determinado por las leyes sin las que simplemente serían la horda de inciviles propia de la *pseudopoliteia*²²¹.

sentido que el mundo grecolatino adjudicaba a la "ciudad", no como un conjunto de casas o un territorio en sí, sino como el conjunto de individuos con derechos y obligaciones políticas, es decir, los "ciudadanos".

²²⁰ Aunque Tácito dice "potestad", que efectivamente significa el "poder supremo", es decir "que no existe nadie por encima de él". Más abajo, D'Alembert continúa relacionando la forma de gobierno con la distribución del poder, muy a la manera de la tipificación clásica de la teoría de las constituciones: "Cuando en la república el pueblo como un todo posee el poder soberano, hay una *democracia*. Cuando este poder soberano está en manos de una parte del pueblo, se trata de una *aristocracia* (véase *Democracia, Aristocracia*). Cuando varios cuerpos políticos se reúnen conjuntamente para convertirse en ciudadanos de un estado mayor, que desean instaurar, estamos ante una *república federativa* (véase *república federativa*)". D'Alembert, "República", en *Ensayos Políticos de La Enciclopedia*, trad. Ramón Soriano y Antonio Porras, Tecnos, 2002. 186.

²²¹ Desde la perspectiva de Álvaro D'Ors, en su maravilloso prólogo y traducción de Cicerón, *Sobre la República*, Gredos, Madrid, 2000. Cicerón no entiende *Civis*, como la entendían los griegos en su concepto de *Polis*, pues para un romano el pueblo constituye a la *Civis*, mientras que para un griego la *Polis*, en sí, pare a un hijo suyo que formara parte del pueblo: "ya que la *civitas* romana no es lo primero de donde se deduce la condición de los que a ella pertenecen, sino al revés, secundaria, pues es el conjunto de las personas (*cives*) que componen el "pueblo" (*populus*): la ciudad presupone el pueblo, conjunto de personas con un *nomen Romanum*. Cicerón trata precisamente de esa base humana personal, el pueblo, y concretamente de la gestión de lo que afecta a ese conjunto humano: la *res publica*, y no directamente de la *civitas*", p. 14. La ciudad son los ciudadanos o portadores de un nombre romano (claro que existían los que no portaban tal nombre y por ende no formaban parte del pueblo aunque habitaran la *urbs*). Pero que el pueblo constituyera a la república, y fuera la ciudad, no significa que el pueblo gobierne Roma, por el contrario, son el grupo directamente afectado por el gobierno, comenzando por la posesión de una legalidad que le concede la categoría cívica, que lo define como grupo con derechos públicos: "la *res publica*" es la *res* que pertenece al pueblo" (I, 39) Cicerón pone la definición en boca de Escipión el Africano: la "gestión pública", pues la palabra "cosa", en su amplio campo semántico, comprende también ese sentido de actuación o gestión: "la cosa o negocio de que

D'Alembert apela a sendos pueblos caracterizados por su ejemplaridad ciudadana: "Las repúblicas antiguas más celebres son la república de Atenas, la de Lacedemonia y la república romana"²²². Para cualquier lector con bases históricas puede entender que no es la forma de gobierno en sí lo que hace de Atenas, Esparta o Roma repúblicas, precisamente Atenas, tenía por forma de gobierno o *constitución* una democracia; Esparta una monarquía dual asentada su ciudadanía en un sistema racial (*espartatas*, de raza *doria*, oprimiendo a la mayoría *hilota* de raza jonia) y Roma, cuya etapa republicana es una aristocracia senatorial que, paradójicamente se colapsará con la irrupción de las fuerzas populares dirigidas por Julio César durante la guerra civil instaurando un *Imperium* (cosa por la que el republicano Maquiavelo odiará a César). Esparta y Roma, comentaremos adelante, son arquetipos de república para Rousseau, y si no las tomamos en cuenta, puede ser distorsionado –como tantas ocasiones ha ocurrido hasta la desesperación– el pensamiento del ginebrino.

Rousseau, como su amigo D'Alembert, tienen un común referente: la antigüedad grecolatina. En el *Emilio*, el ginebrino dice, distinguiendo al hombre egoísta del estado de naturaleza y aun no integrado en el sistema civil que hace de él un "hombre civil" (otra forma de denominar al pueblo ciudadano):

El hombre natural es todo para sí; es la unidad numérica, el entero absoluto, que sólo tiene relación consigo mismo o con su semejante. El hombre civil no es más que una unidad fraccionaria que depende del denominador, y cuyo valor está relacionado con el entero, que es el cuerpo social. Las buenas instituciones sociales son aquellas que mejor saben desnaturalizar al hombre, quitarle su existencia absoluta para darle una relativa, y transportar el yo a la unidad común, de suerte que cada particular ya no se crea uno, sino

se trata" (*res de qua agitur*). Así, pues, la "republica" se refiere al gobierno público, y lo que viene a decir Cicerón, aunque parezca tautológico, es que la republica consiste en el gobierno que afecta al pueblo. No debemos entender que Cicerón piensa en un democrático "gobierno del pueblo" con genitivo subjetivo, es decir, ejercido por el pueblo, sino en un genitivo objetivo: gobierno del pueblo como objeto, éste, de tal gobierno", p. 16. Es así que en la tradición latina, no existe confusión entre lo que es el pueblo y lo que es el gobierno, y mucho menos en la carencia de un derecho que ante todo rija sobre la vida de los que en conjunto constituyen a la ciudad. Nada más lejano que una lectura democrática de Cicerón y que podríamos igualmente extender a Rousseau, que tampoco pretende que el pueblo gobierne, pues si bien es el soberano, no es la figura encargada de imponer su voluntad a capricho, sino dentro del marco de una legalidad coherente con la voluntad general que no se cofunde con la voluntad de todos. La republica es para ambos autores un quehacer de ciudadanos, una forma de vida dirigida por un marco legal compatible con los máximos principios de justicia.

²²² *Ibidem.*, pp. 186-187.

parte de la unidad, y no sea sensible más que en el todo. Un ciudadano de Roma no era ni Cayo, ni Lucio; era un romano: incluso amaba a la patria exclusivamente en él.²²³

El ciudadano, criatura que solamente existe en las repúblicas, se encuentra como una aleación de duros metales en donde cada ciudadano ocupa una milimétrica parte del todo que constituye a una imponente espada. El ciudadano está fundido en la república, todos la constituyen conformando su filo, su dureza, sus ornamentos y su brillo. No importa el “uno”, característica del hombre egoísta de la naturaleza, sino el “todos” contenidos en “él”. La unidad no importa si carece de relación con el conjunto social, no importando cuan sacrificante sea ello. El ginebrino nos habla un poco más abajo de lo anteriormente citado de esta actitud cívica:

Una mujer de Esparta tenía cinco hijos en el ejército y esperaba noticias de la batalla. Llega un ilota; le pregunta sobre ellos temblando: “Vuestros cinco hijos han muerto.-Vil esclavo, ¿te he preguntado eso?- ¡Hemos obtenido la victoria!” La madre corre al templo y da gracias a los dioses. He ahí a la ciudadana²²⁴.

Para quien tenga dudas ¡He ahí a la ciudadana! He ahí ambas citas provenientes de *Dichos notables de los Lacedemonios, 5 y 60, y Vida de Licurgo, en Vidas Paralelas, 54*. Ambas obras del ilustre Plutarco. Los referentes cívicos del pueblo rousseauiano tienen raíces en uno de los heroicos pueblos de la Hélade clásica que han tenido en el historiador alejandrino Plutarco, a uno de sus más insignes perpetuadores. Plutarco logra transmitir con emotividad sublime la conducta ejemplar con la que cada ciudadano debe encarnar los valores de la república, como el ciudadano romano o la ciudadana espartana:

Ahora bien, cuando los ciudadanos aman el *deber* y los depositarios de la autoridad pública se aplican sinceramente en nutrir ese amor con ese ejemplo y sus cuidados, todas las dificultades se desvanecen y la administración de ser un escollo; queda, entonces, dispensada de ese arte tenebroso que es la perfidia. Esos insignes espíritus, tan peligrosos como admirados; todos esos grandes ministros cuya gloria se confunde con las desgracias del pueblo, son prescindibles; las costumbres públicas suplen el genio de los dirigentes y, al aumentar el reino de la *virtud*, los talentos parecen menos necesarios²²⁵.

Los tópicos de la identidad republicana afloran: “deber”, “virtud”... palabras caras que el ciudadano debe practicar en su cotidianidad para que tengan realidad más que semántica –o de curiosidad histórica-, pues contienen la misma esencia del valor republicano, que

²²³ J.J. Rousseau, *El Emilio*, p. 42.

²²⁴ *Ibidem.*, pp. 42-43.

²²⁵ J.J. Rousseau, “Discurso sobre la economía política”, en la *Enciclopedia*, traducción e introducción de Fabio Vélez, ediciones Maia, Madrid, 2011, p. 41. Las cursivas son mías.

puede ser, también, el valor mismo de la propia política, que tiene por objetos “el derecho, el bien común y la libertad”, cuyo ejercicio –más allá de meras consideraciones formalistas– es el dominio de la vida cívica auténtica, como afirma E. di Castro, pues cuando se logra hacer del “otro”, un “yo”, estaremos hablando de una entidad digna de vivir en sociedad, como resalta la virtud cívica, de suya, un deber incorporado a la costumbres de los habitantes –no una imposición de una entidad extraña al ciudadano–, como tanto resaltará Rousseau²²⁶, y que Ph. Pettit establece como un principio sustancial del republicanismo, es decir no someterse a nadie más que a sí mismo, eso es un ciudadano, y el cosmos que construye tal costumbre, es una república²²⁷. Este ciudadano no es una entidad que antepone sus intereses particulares, frente a los públicos –tal hecho es sinónimo de corrupción– cuando debe entregarse solidariamente a la causa común. Este ciudadano no es, como nos recuerda F. Escalante, un “individuo”, ésta moderna creación a la que el todo, incluyendo lo público, “tiene el deber de proteger”, de dar cauce a su egoísmo a veces incluso en perjuicio del bien civil. El ciudadano será en lo privado todo lo egoísta que quiera,

²²⁶ Dirá di Castro, resaltando el papel del republicanismo como una larga tradición de gran actualidad aun en nuestra contemporaneidad, precisamente por el papel protagónico de los deberes civiles, que nos lleven a vivir a los habitantes modernos, en una sociedad más responsable y activa entre sus miembros: “Pero el interés por el republicanismo no obedece exclusivamente a una cuestión histórica, el sentido de este rescate obedece también a la convicción de que esta tradición, que parte de Cicerón –yo considero que es anterior al insigne cónsul, que está en Grecia como he planteado en este trabajo, y como también J. Pocock asegura en *The Machiavellian Moment: Florentine Political and the Atlantic Republican Tradition*, New Jersey, Princeton University Press, 1975–, aún es de gran actualidad. Se puede caracterizar al republicanismo como el pensamiento político que se inspira en el ideal de república, entendiendo por esta una comunidad política de ciudadanos soberanos, fundada sobre el derecho y el bien común. Un segundo principio fundamental del republicanismo es su concepción de la libertad, la cual, como vimos, se define por no depender de la voluntad arbitraria de otros y, por ello, exige, además del riguroso respeto al gobierno de las leyes, la igualdad de derechos civiles y políticos. Tanto la república como la libertad, así entendidas, requieren, a su vez, para su existencia, de la virtud cívica de los ciudadanos, en la medida en que el mayor peligro para ambas es la corrupción política que los vuelve incapaces de juzgar y entender que sus intereses individuales son parte del bien común. En este sentido, la virtud cívica sería la virtud de los que quieren y saben vivir propiamente como ciudadanos, como soberanos; quienes sientan la opresión, la violencia, la injusticia y la discriminación perpetradas contra otros como si fueran realizadas contra ellos mismos”. E. di Castro, “Liberalismo y republicanismo, en Ambrosio Velasco Gómez, Elisabetta di Castro y María Julia Bertomeu (comps.), *La vigencia del republicanismo*, UNAM-FFyL, México, 2006, pp. 347-348.

²²⁷ Ph. Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Oxford, Oxford University Press, 1999.

pero tiene deberes civiles que debe anteponer a su particular forma de ver las cosas: para eso requiere ser formado, diríamos, “moralizado” ²²⁸.

Lo público y lo privada son dos ámbitos morales que curten a una misma entidad pero con obligaciones distintas: “para sí” (lo privado) y “para los otros” (lo público). A la república le importa la entrega a lo público, pero fundada, verá Rousseau, en la autonomía personal de cada ciudadano, no por acatamiento de una orden ajena a él, sino porque cada ciudadano es, ante todo, soberano de sí: él ha hecho del deber público su razón de vida, ha decidido someterse a la ley que él mismo se ha dado.

Moralizar a los hombres, implica una coparticipación entre la filosofía y el derecho que se materializa a través de la política. Es el ejercicio que Plutarco encomia en la ejemplaridad de sus escritos, siguiendo con firmeza la máxima estoica de moralización a través de los textos que tiendan a resaltar los principios de la sociabilidad más virtuosos, marcando un puente importante entre la antigüedad grecolatina y la ilustración sometida a juicio por un Rousseau, considero, que contrasta ambos mundos. Los ciudadanos se construyen a través de un cuidadoso trabajo que la república incorpora a sus más caros presupuestos y no se desentiende a la manera de los principios liberales, amantes del individualismo a veces antipolítico por excelencia. Todo ese conglomerado formativo, heredero de los más remotos tiempos, conformará el sentido de la “patria”.

R. Trusson, en su artículo dedicado al concepto “*Patrie*” de la *Enciclopedia Rousseau*, identifica en nuestro autor una tendencia a utilizar el pasado heleno para contrastar críticamente el presente moderno despojado, en la realidad, de todo vestigio de un pueblo plenamente cívico que se engaña al denominarse ciudadano (la confusión con “burgués” parece patentizarlo), nada le parece más lejano que una república. Esa modernidad “cosmopolita” que tanto encarecen autores ilustrados como Voltaire y Kant chocan, una vez más, con un Rousseau crítico del cosmopolitismo, anteponiéndole a su mundo el

²²⁸ “Pero el ciudadano no es el individuo sin más. Porque en el camino, lo público y lo privado se han separado, no únicamente como tipos de actividad, sino como ámbitos morales. De esta forma, el individuo es, por el anverso, tan solo un hombre, y por reverso, ciudadano. Por supuesto, la idea de acción pública requiere de una moral es muy vieja. Se puede, incluso, citar a Aristóteles sobre estos: “Es, por tanto, muy cierto, que la virtud del ciudadano y la virtud tomada en general, no son absolutamente idénticas” (*La Política*, III, 2). La tradición republicana, de hecho, se funda sobre esta distancia. Lo peculiar del modelo cívico es que supone individuos racionales que son, en lo privado, egoístas e interesados, y en lo público, responsables y solidarios”. F. Escalante, *Ciudadanos imaginarios*, COLMEX, México, 2009, pp. 38-39.

concepto de “patria”²²⁹. El pueblo rousseauiano, compuesto de ciudadanos en el sentido de la antigua república, en nada se parece a las versiones universalistas que pretenden someter al individuo a una suprema legislación fundada en la razón: “Rousseau ve la patria como una idea inconciliable con el cosmopolitismo racionalista”²³⁰ y mucho menos a una democracia liberal asentada sobre el constructivismo deliberativista que el autor, asegura que el tipo de “democracia rousseauiana”, frente a la liberal e individualista de un autor como Spinoza, plantea otra de tipo comunitaria en donde, en efecto, prevalecen principios de exclusión: mujeres, niños, extranjeros. En donde se retorna a la vieja *polis* rescatando incluso principios religiosos que a esta nutrían (religión cívica). La libertad del individuo es enfrentada con la libertad colectiva. Y a pesar de todo eso Rousseau es ¡demócrata! ¿Simplemente por la soberanía popular?²³¹ El amante de Esparta no puede ser un demócrata.

Interpretaciones mucho más realistas, y no por ello menos críticas, tienen en autores como Arsenio Ginzó Fernández y Maurizio Viroli a dos estudiosos que siendo conocedores del mundo antiguo pueden observar, desde mi perspectiva, de una forma más amplia las características del republicanismo rousseauiano sin exabruptos democráticos. Con un pueblo que tiene en ese mundo los principios cívicos que autores como Torres del Moral consideran parte de un modelo histórico-político ideal (el antiguo), antepuesto a uno real

²²⁹ “En un siglo que se entrega voluntariamente al cosmopolitismo, Rousseau es el primer autor que pretende lo contrario al reanimar el concepto de patria”. R. Trusson, “Patrie”, *Enciclopedia Rousseau*, p. 699. La traducción es mía.

²³⁰ *Ibidem.*, p. 700. La traducción es mía.

²³¹ Comparando las doctrinas de B. Spinoza, y J.J. Rousseau para contestar el célebre artículo de Madeleine Francés “*Les reminiscences spinozistes dans le Contract Social de Rousseau*”, M.J. Villaverde redacta el artículo “Spinoza, Rousseau: Dos concepciones de democracia”, publicada en la *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), Abril-Junio, núm. 116, 2002. Y resaltar que a pesar de conceptos comunes de ambos autores como el de la soberanía encarnada en el pueblo, ambos autores hablan desde referentes muy distintos: Spinoza desde la Holanda comercial e individualista, y la ciudad-estado comunal y religiosa grecolatina de Rousseau. Así afirma la gran estudiosa de la ilustración que “el reconocimiento de esa esfera de libertades, sin la cual el sujeto deja de ser humano, es la piedra de toque de ambos autores. Si el eje fundamental del pensamiento spinozista lo constituye la defensa de la libertad individual, Rousseau, por el contrario, no tiene reparos en sacrificar algunos de los derechos esenciales del hombre (vida, expresión, reunión) en nombre de lo que considera sagrados intereses de la comunidad. De ahí los límites que impone, en aras del bien común, a la libertad de expresión y de reunión en el curso de las sesiones de la asamblea en su ciudad-estado (*C.S., P. 29*) Su modelo de democracia rígido y autoritario, se opone así al talante spinozista, más abierto e integrado, como lo pone de manifiesto su posición ante los sirvientes y asalariados por un lado, y las mujeres, por otro, cuestión crucial para valorar el alcance de su espíritu democrático”, p. 100. En efecto, Rousseau no tiene ni siquiera la intención por defender los valores de las “democracias liberales”, antes, al contrario, se refiere al modelo antiguo para hacer evidentes los múltiples problemas que, desde su opinión, tienen las sociedades fundadas sobre los principios individualistas que tanto ataca en los dos *Discursos*.

(el presente): el “modelo y el antimodelo de la teoría política rousseauiana” en donde es el pasado una figura ideal, pletórica de riqueza, de la que se pueden obtener ciertos principios con los que explicar la modernidad degenerada por el predominio del materialismo utilitario²³².

3.2. Los referentes republicanos del clasicismo rousseauiano: Esparta y Roma

A. Ginzo, igualmente creyente de la ejemplaridad del mundo antiguo, reconoce, sin embargo, las limitancias del mismo. La educación humanista de la mayoría de los contemporáneos de Rousseau tenían en las lecturas de los autores grecolatinos parte fundamental de sus estudios, pero lo cierto es que ese conocimiento aun no tenía el desarrollo erudito que tanto en la filosofía, como en la filología, se iría especializando tiempo después. Lo cierto es que más que el rigor académico de esos estudios, la dimensión ejemplar será una de las principales razones por las que Grecia y Roma serán agentes moralizadores de la sociedad moderna²³³. Esa ejemplaridad moralizadora, por supuesto, tiene en la idea de ciudadanía uno de sus principales bastiones.

A decir de A. Ginzo, Rousseau se enfrenta a un problema propio de la modernidad: la descuidanización europea, y nos dice, refiriéndose constantemente a nuestro autor: “pero esto es precisamente lo que Rousseau echa de menos en su tiempo. Tal como escribe amargamente en sus *Confesiones*: “ya no existen costumbres ni virtudes en Europa” (*O.C., I, 331*). “Los dos vocablos patria y ciudadanos deben borrarse de las lenguas modernas”. Por ello cuando trata de aleccionar a los polacos en sus *Consideraciones al gobierno de Polonia*, expresa el temor de que en aras del lujo, ser rico siga siendo la pasión dominante. Frente a ella es preciso “hacer del amor a la patria la pasión dominante (*O.C., III, 533*)”²³⁴. El hombre moderno, arrojado de lleno a sus preocupaciones particulares, a su “yo” aislado: el “estado de naturaleza”, padece una estatización del mismo en el egoísmo más abyecto del estado natural, en su cascarón. Este hombre vive permanentemente en un huevo que siendo su *guetto* comfortable para brindar placer a sus sentidos, abdica indignamente a sus

²³² A. Torres del Moral, “Modelo y antimodelo en la teoría política de Rousseau”, p. 118.

²³³ En su maravilloso estudio sobre la influencia grecolatina en Rousseau, Arsenio Ginzo Fernández, “La referencia a la ciudad antigua en el pensamiento político de Rousseau”, *Polis*, Madrid, 1992, nos dice que “en sintonía con su siglo, no le va a interesar a Rousseau el conocimiento erudito del mundo antiguo sino su dimensión ejemplar y sobre todo en el plano moral y político”, p. 122.

²³⁴ *Ibidem.*, p. 118.

deberes públicos. El individuo moderno hace del solo título de “ciudadano” una burla, que al compararlo con el mundo antiguo, como aquel ejemplar romano, o como la mujer espartana que ofrece sus hijos a la sobrevivencia de la república, y luego va al templo a celebrar la victoria espartana. Simplemente el decadente Occidente moderno ya no parece esos hijos valiosos de patria.

En efecto, podemos recordar en los *Discursos* las enormes críticas que hace Rousseau al *confort* que el desarrollo técnico de la modernidad ha provocado en los “ciudadanos”, cuestión que hemos trabajado ya con detalle en el primer capítulo del presente estudio, y resaltamos. A. Ginzo y C. Borguera²³⁵ nos recuerdan una de las grandes controversias académicas que acontecieron en el siglo XVII, la “*querelle du luxe*” (“querrela del lujo”), y donde los fisiócratas, defensores del modelo liberal, reconocidos en la Atenas comercial, hacen una defensa del *confort* que permite la riqueza. J.F. Melón en su *Ensayo político sobre el comercio*, enaltece la gloria comercial ática frente a la austeridad espartana, misma que años antes Fenelón, en sus *Aventuras de Telémaco*, eleva a alturas de ejemplaridad y modelo para las sociedades que no pretenden anquilosarse en la ciénaga de la comodidad. Tal parece que estas dos potencias helénicas, Atenas y Esparta, no han podido descansar en paz en miles de años, idealizadas, son todavía pretextos de modelos –y “antimodelos”- políticos y económicos que enaltecen los pensadores a propósito del modelo ideal, sobre todo cuando los modelos existentes entran en crisis. La austeridad frente a la abundancia.

La idealización de esos mundos lejanos, pero bien cercanos aun en nuestras vidas, es considerada por M. Eigeldinger como producto de una “imaginación mitopoética” que Rousseau, en su reivindicación de la imaginación, la utiliza como un medio de infiltración en el corazón mismo del clasicismo, y que es punto clave para entender al ginebrino y su relación con Grecia y Roma. Lo de menos es la rigurosidad de los estudios clásicos, cuando lo importante es reconstruir la idealidad de un mundo en donde los personajes heroicos que no son tales por sus atributos semidivinos, sino por la entrega total de la persona a los asuntos comunes, es decir, el ciudadano, es el espartano y el romano, no el sujeto en lo particular como he venido comentando constantemente, sino el que se diluye en el todo. El que en sí lleva a Esparta y lleva a Roma en el corazón²³⁶. La propuesta de leer a nuestro pensador desde la clave de una imaginación mitopoética, como propone, muy acertadamente, desde mi perspectiva Eigeldinger, nos permite relacionarnos con la intimidad de un ser de naturaleza tremendamente idealizadora, que a veces no parece

²³⁵ C. Borguera, *La polémica sul Tuss nel Settecento francese*, Torino, 1974, p. IX.

²³⁶ M. Eigeldinger, *J.J. Rousseau. Universe Mythique et coherence*, Neuchatel, 1978, p. 24.

distinguir entre la racionalidad y la fantasía. A través de la clave mitopoética nos adentramos en ese mundo que en el niño Rousseau ya actuaba en sus tempranas lecturas de Plutarco, como constata el propio autor en las *Confesiones*:

Agotada la biblioteca de mi madre, hubimos de recurrir a la parte de la de su padre que nos había correspondido. Por suerte encontramos buenos libros en ella; y no podía ser de otro modo porque, la verdad sea dicha, la había formado un pastor, y culto incluso, como era la moda entonces, y además de gusto y de talento. *L'Histoire de l'Eglise et l'Empire*, de Le Sueur, el *Discurso* de Bossuet sobre la *Historia Universal*, los *Hombres ilustres* de Plutarco, la *Histoire de Venise*, de Nani, la *Metamorfosis* de Ovidio, la Bruyere, los *Mundos* de Fontenelle, sus *Diálogos de los muertos* y algunos tomos de Molière fueron transportados al gabinete de mi padre, y yo se los leía cada día durante su trabajo. En ellos adquirí un gusto raro y tal vez único a esa edad. Plutarco, sobre todo, se convirtió en mi lectura favorita. El placer que releéndolo sin cesar sentía me curó algo de las novelas, y pronto preferí a Agesilao, Bruto y Arístides, a Orondato, Artamenes y Juba. De esas interesantes lecturas y de las charlas a que daban lugar entre mi padre y yo se formó ese espíritu libre y republicano, ese carácter indomable y altivo, incapaz de sufrir el yugo y la servidumbre, que durante toda mi vida me ha atormentado en las situaciones menos oportunas para darle libre curso. Siempre dedicado a Roma y Atenas, viviendo, por así decir, con sus grandes hombres, habiendo nacido yo mismo en una república, y siendo hijo de un padre cuya pasión más fuerte era el amor a la patria, me enardecía con su ejemplo; me creía griego o romano, me convertía en el personaje cuya vida estaba leyendo, y el relato de los rasgos de constancia e intrepidez que me había impresionado podía un centello en mis ojos y fuerza en la voz. Cierta día en que contaba en la mesa la aventura de Escévola, se asustaron al verme avanzar y mantener la mano sobre un hornillo para representar su gesto²³⁷.

Estos personajes enunciados por el propio Rousseau de manera tan clara y emotiva son auténticos arquetipos, es decir, figuras que encarnan un principio moral en sí, transformadas por las letras en personajes que abdicando a su naturaleza humana, poseen los máximos valores de sus respectivos pueblos. Los arquetipos viven, sienten, caminan, se conmueven (...) parecen humanos hasta que acontece la circunstancia extrema que la historia dispone y emergen sus cualidades de líderes que los hacen ser respetados y admirados a través de los tiempos. Agesilao, rey de Esparta, lucha y triunfa sobre un ejército gigantesco persa que invade la Hélade, y lo derrota. Bruto, tan admirado por Cicerón, es el

²³⁷ La edición de las *Confesiones*, de J.J. Rousseau que aquí utilizo está a cargo de Mauro Armíño, Alianza, Madrid, 2008, pp. 34-36. A propósito de Agesilao, Bruto y Arístides, Mauro Armíño en un pie de página comenta: "Estos tres personajes históricos son héroes de las *Vidas Paralelas* de Plutarco, que Rousseau empezó a leer a los seis años; a los ocho "sabía de memoria" su Plutarco, que había de ser, según el cuarto paseo de las *Ensoñaciones del Paseante solitario*, "la primera lectura de mi infancia (...). Será la última de mi vejez". Agesilao, vencedor del Gran Rey de los persas, encarna la sencillez y frugalidad espartana. En cuanto al Bruto al que Rousseau alude, puede tratarse del rival de Antonio, Marco Bruto, célebre por su muerte valerosa y también por el desengaño que alienta sus últimas palabras: "¡Virtud, eres sólo una palabra!"; o también de su abuelo Junio Bruto, que sacrificó sus hijos a la República. Arístides fue un héroe ateniense condenado al exilio, que encarna para Rousseau el sentido de la justicia", pie 20, p. 35.

último gran cónsul de la Roma republicana que en defensa de los viejos principios senatoriales es asesinado en Egipto en plena derrota frente a César, el despreciado héroe al que Maquiavelo y Rousseau lo consideran el usurpador del Roma, el asesino de la República, y el gran ídolo de la democracia. Aristides, el antagónico político del demócrata ateniense Pericles, encarna los principios de una aristocracia entregada completamente a la causa de la república donde la herencia de los antepasados pervive a través de sus instituciones, de las que la ley, es la mayor obra de arte de todas.

Esa idea de E. Burke de que el contrato social es un acuerdo entre vivos y muertos para mantener la tradición de conocimiento político que permite la gobernabilidad de las sociedades, es bien encarnado por todos estos personajes que nada tienen que ver con principios de la razón práctica. Son arquetipos, y el arquetipo habita en el plano del mito, su existencia ideal, poetizada y por ende, magnificada a través de las artes, los convierte en símbolo educador de sus pueblos. Transmiten emociones: sus hechos son aventuras portentosas, nada de rigurosas exegesis a la que solo accede la racionalidad dogmática de su propia “perfección”. El arquetipo transpira vida, emociona al lector, lo educa con los dichos que el poeta ha puesto en su boca: palabra que florece en el alma, diría Rousseau, en el corazón del que ha tenido la suerte de ser tocado por el poder vivificante de las artes. Nada más lejano que la razón práctica, extranjera al corazón, violentadora de la pasión, tirana que derrumba el *mítos* por negarle veracidad a sus creaciones²³⁸.

La imaginación mitopoética de Rousseau, propuesta clave de lectura para penetrar en la intimidad de las palabras de un autor al que tantas veces se le ha malinterpretado, entre otras cosas, por ignorar o menospreciar los referentes clásicos del autor. Por no constituir ellos mismos técnica alguna, ya que no son un molde ni un conocimiento de apariencia “exacta”; en efecto, son ambiguos y dependen mucho de la sensibilidad del estudioso de los mismos, que, en caso de nuestro ginebrino, es una sensibilidad furiosa, energúmena y muy violenta, y por lo mismo, siente con emotividad poderosa las palabras que penetran y afloran rápidamente en un ser que antes que entendido en la materia, podemos decir, ha sido “cautivado” por la misma, encantada por los arquetipos que campean pródigamente en la historia. Los ciudadanos de Rousseau habitan en el *míthos*, en los bosques de la poesía recreados por la imaginación que se conmueve para entregarse de la misma manera que Gayo Mucio Escévola, que al equivocarse al momento de matar a Porsena, rey de Clusio, a la hora en que este asediaba la república romana, enojado consigo mismo por el error lleva

²³⁸ Para ver más acerca del sentido arquetípico en el mundo griego, y su importancia como elemento formativo del ciudadano se puede consultar a Luis Alberto Monteagudo Ochoa, *El Ethos aristocrático en la antigua Grecia de Homero a Platón*, tesis que se puede consultar en el link tesiuami.izt.uam.mx/uam/.../test.php?...PY...

su mano derecha a las brasas para castigarla por su equivocación. Este es el ciudadano romano, este es el concepto tan buscado por nosotros que debía ser retratado con su emotividad primero, para comprenderlo después.

Sin la propuesta de M. Eigeldinger, al sustraer a nuestro autor de las manos de una lectura racionalista que tienen a E. Cassirer y modernamente a J. Rubio Carracedo como próceres de la misma, hubiera sido difícil atender a un medio para arribar a un mundo en donde antes que conceptos operan figuras arquetípicas, más parecidas a *penates*, que a las creaciones individualizadas de las sociedades industriales. Esta imaginación mitopoética tiene un mundo predilecto: la república espartana.

Esparta, la república Doria, la gran Laconia, es el arquetipo de “la república” por excelencia: “En los años de 1705-1755, Rousseau esboza una *Histoire de Lacédémone (Historia de Lacedemonia)* que no escribió. Pero lo importante de su intención es la pretensión de concentrar un conjunto de imágenes valerosas. Esparta concentra de aquella manera las lecciones que Rousseau extrajo de la antigüedad”²³⁹, y esto es paradigmático para nuestro autor porque “el paradigma espartano crea un sistema antitético que utiliza Rousseau para oponer dos opciones existenciales: el del ciudadano y el del hombre”²⁴⁰. Rousseau reconoce en Esparta ese enorme poder educativo que ya desde Sócrates y Platón, estos adjudicaban a la antagónica de su natal Atenas, e igualmente, ya en la época contemporánea, W. Jaeger asume la importancia que fuera de otros ámbitos, por ejemplo, la filosofía, fue la generación de un imponente y eficaz aparato educativo patrocinado por la propia república: la importancia de criar ciudadanos dispuestos a entregarse por completo a la *polis*²⁴¹. Tal proyecto pedagógico motivaba dos cosas importantes que construyen al ciudadano plenamente: virtud y patria.

²³⁹ Y. Touchefeu, “Sparte”, *Dictionnaire de Rousseau*, p. 867. La traducción es mía.

²⁴⁰ *Ibidem.*, p. 868.

²⁴¹ W. Jaeger nos dice en su inmortal *Paideia: los ideales de la cultura griega*, que “Esparta no tiene lugar independiente ni en la historia de la filosofía ni en el arte. La raza jónica, por ejemplo, juega un papel dirigente en el desarrollo de la conciencia filosófica y ética. En vano se buscaría un nombre espartano entre los moralistas y los filósofos griegos. Esparta halla, en cambio, un lugar preponderante en la historia de la educación. La más característica creación de Esparta es su estado, y el estado representa aquí, por primera vez, una fuerza pedagógica en el sentido más amplio de la palabra”, p. 86. A propósito de esta *polis* de la que incluso en sus tiempos de gloria entre los siglos V y IV a.C., se sabía tan poco de ella, tendrá en Jenofonte, *Constitución de Esparta* y en Platón, sobre todo en la *República*, a dos de sus referentes más directos, incluso el primero será una importante fuente para que siglos después Plutarco tomara material para sus *Vidas Paralelas*, obra que ya hemos visto era tan cara a Rousseau y que tanto contribuyó a la idealización de la poderosa ciudad-estado.

3.3. Idea de “Virtud”

“Virtud” implica la correlación entre la voluntad de la persona y la voluntad general: “¿queréis que se cumpla la voluntad general? Pues seguid que todas las voluntades particulares se correspondan con ella. Y, por decirlo brevemente de algún modo, como la virtud no es sino la conformidad de la voluntad particular con la general, haced que reine la virtud”²⁴². Ambas voluntades, particular y general quedan entrelazadas a partir de la íntima predisposición por parte del particular para seguir los supremos principios de la voluntad general que tiene en las leyes a su máxima figura, mismas que no son ajenas, sino que radican en el corazón de cada ciudadano, pues desde niño ha sido modelado para acatar fielmente los máximos principios de la república: “Apreciaría que la mayor fuerza de la autoridad pública se encuentra en el corazón de los ciudadanos y que las costumbres se vuelvan irremplazables en el mantenimiento del gobierno”²⁴³. Virtud y costumbres, hacer del acatamiento a los principios generales un hábito del que participe el ciudadano en la más normal de sus cotidianidades; comprendiendo que el interés de su voluntad particular coincide plenamente con el de la generalidad, cosa que el individualismo moderno, en esta actitud ejemplar y comparativa frecuente en nuestro pensador ginebrino, simplemente ha olvidado, como nos refiere A. Ginzo:

El movimiento desde los modernos a los antiguos es por parte de Rousseau, como decíamos, una especie de movimiento compensatorio. Si los políticos modernos solo hablan de “comercio y de dinero”, los antiguos, por el contrario “hablan incesantemente de las costumbres y de la virtud”. Tal es precisamente el ideal al que aspira Rousseau. Sólo en esos modelos se encontrarían realizado aquello en cuya ausencia se podría cifrar la carencia fundamental de la vida política moderna: el verdadero ciudadano que hacía converger su propio interés, con el interés común, con el interés de la ciudad y así podía llevar una vida buena, una que hacía posible la felicidad y la virtud²⁴⁴.

Costumbre es un concepto proveniente del latín *consuetudinem*, que significa una actividad repetitiva o constante de alguien, que genera un patrón de conducta o *mores*, razón por la que *moral* se refiera precisamente al cúmulo de costumbres adquiridas en una

²⁴² J.J. Rousseau, *Discurso sobre la economía política*, p. 39.

²⁴³ *Ibidem.*, p. 39.

²⁴⁴ A. Ginzo Fernández, *op. cit.*, p. 120.

sociedad, mismas que sean beneficiosas o no para una entidad o un pueblo en su conjunto. Ulpiano afirma que las costumbres “son un largo acuerdo del pueblo arraigado tras una larga práctica” (*Mores sunt tacitus consensus populi longa consuetudine, inveteratur*); incluso Aristóteles los llega a considerar nuestra “segunda naturaleza”, a la manera que Rousseau también lo observará, pues las costumbres serán un tema fundamental de la ética y la teoría política antiguas que comprenden su potencial magnífico para generar *mores civicas* entre el pueblo. Esa repetición constante de un acto determinado, puede mantener la suficiente armonía y conciliación entre los hombres y la sociedad, que el respeto a la misma estaría implícita en la voluntad y el comportamiento de cada habitante. Incluso puede ser que existan sobresalientes habitantes que conscientes de que las costumbres pueden ofrecer grandes bienes a sus pueblos, las moldean de tal manera que ese ser humano rústico puede adoptar un patrón de comportamiento que finalmente lo civilice, e incluso, lo haga brillar a él y a su sociedad por el perfeccionamiento de unas formas civiles que puedan volverse arquetípicas. A la manera de los héroes plutarqueanos, se sientan los precedentes con el potencial *paidético* suficiente que influye sobre las voluntades y en los sentimientos de las nuevas generaciones. Así se siembra la virtud que hace ricos a los pueblos, pues en su intento por reproducir el comportamiento de sus arquetipos, las sociedades pueden perfeccionarse realmente. Moldear las costumbres, uno de los principios fundamentales de la antigua teoría política, implica construir ciudadanos a los que hay que ir despojando de la anteposición de su interés particular: Esparta es una maestra, lo sabe Rousseau, en este proceso, Plutarco nos deja un pormenorizado recuento de la *kripteia* (sistema educativo que tendrá en el legislador Licurgo a uno de sus creadores). El sistema educativo tiene el solo objetivo de subsumir a la persona en la colectividad evitando cualquier tipo de reconfortamiento individual: llámese casa, familia, negocios particulares, etc.

El ciudadano espartano, no vive en casa particular sino en enormes barracas con sus coetáneos, su familia es la ciudad entera, que lo posee desde la más tierna infancia sometido a su formación; tampoco trabaja, recibe una parcela que trabajan los *ilotas* y sus alimentos engrosan la alacena pública: comen todos juntos (*sissytia*), pelean juntos: la ciudad es él, el todo es lo único que importa como aquel atleta espartata en los juegos de Olimpia, en donde a la cuestión sobre su procedencia contesta que “si triunfa, es espartano, pero si pierde, no tiene patria”. Esta es la clase de virtud cívica que conmueve hasta el alma al ginebrino, y para conocerla, apelamos a estas narraciones que conforman ese conjunto de arquetipos que pueblan su imaginación mitopoética a la que tanto nos hemos referido, y que, paradójicamente, no contempla en Atenas el abrevadero de virtudes cívicas con que constantemente los regímenes democráticos se regodean, como el propio Rousseau afirma

en su *Discurso sobre economía política*: “es de Atenas de donde salieron esas obras sorprendentes que servirán de modelos en todas las épocas corrompidas”.

Atenas, la gran democracia antigua “sabía en qué consiste la virtud; más los lacedemonios la practican. He aquí la filosofía moderna y las costumbres antiguas”²⁴⁵. La especulación intelectual no es tan importante para nuestro pensador como lo es el ejercicio factico de la virtud, misma que parece tener un serio pleito con la riqueza material de la que la potencia comercial ateniense se podía preciar, frente a la autoridad extrema espartana. A. Ginzo nos refiere la simpatía de Rousseau por el legislador Solón, pero mucho recelo sobre la rica metrópolis mediterránea²⁴⁶. El ejercicio de la virtud antepone el deber, y al ser patrimonio de todos los ciudadanos convierte en indiferentes los talentos y los genios particulares de los *estrategoi*²⁴⁷.

Cierto es que no ha quedado del todo claro ese proceso de adquisición de costumbres en donde el ciudadano se entrega por completo a la virtud, que es la causa común o voluntad general, como ya vimos, y es que otro de los más admirados puntos de la argumentación rousseauiana versa sobre la generación de tal proceso a través de la legalidad en donde, por supuesto que sí, el legislador es figura clave. Cuando abordemos en el siguiente apartado a esta insigne figura arquetípica, nos quedará más clara la gran responsabilidad pedagógica que encarna este “desnaturalizador” prodigioso que nuevamente viene a poner en duda la lectura demócrata liberal cernida en torno a nuestro pensador ginebrino. Por ahora propongo continuar la argumentación para comprender la idea de “patria”.

²⁴⁵ J.J. Rousseau, *Escritos de Combate*, dentro de la edición de *El Contrato Social*, trad. María José Villaverde, Akal, 2004, p. 292.

²⁴⁶ “En el caso de Atenas, la elección resulta más problemática no sólo porque el abanico de personalidades ilustres es más variada y compleja, sino también debido a la desafección de Rousseau hacia la civilización ateniense. Cabría decir, de una forma global, que en sintonía con un punto de vista bastante extendido en su siglo, también Rousseau va a mostrar mayor simpatía por la Atenas de Solón. Este suele ser mencionado en términos elogiosos, siendo citado a veces en unión de Licurgo y de Numa (O.C., I, 189). Solón sería un ejemplo de prudencia política por no haber pretendido aplicar al pueblo las mejores leyes en sí, sino las mejores dadas las circunstancias”. A. Ginzo, *op. cit.*, p. 130.

²⁴⁷ “Ahora bien, cuando los ciudadanos aman el deber y los depositarios de la autoridad pública se aplican sinceramente en nutrir ese amor con su ejemplo y sus cuidados, todas las dificultades se desvanecen y la administración deja de ser un escollo; queda, entonces, dispensada de ese arte tenebroso cuyo misterio es la perfidia. Esos insignes espíritus; tan peligrosos como admirados; todos esos grandes ministros cuya gloria se confunde con las desgracias de sus pueblos, son prescindibles; las costumbres públicas suplen el genio de los dirigentes y, al aumentar el reino de la virtud, los talentos parecen menos necesarios”. J.J. Rousseau, *Discurso sobre la economía política*, p. 41.

En las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, Rousseau deja claro el sentido amoroso con el que el ciudadano teje la noción de “patria”, y en donde la educación juega un papel fundamental:

Llegamos a un punto decisivo. Es la educación la que debe dar a las almas la fuerza nacional, así como dirigir de tal manera sus opiniones y sus gustos que lleguen a ser patriotas por inclinación, por pasión, por necesidad. Al abrir los ojos, un niño debe ver la patria, y hasta la muerte no debe ver otra cosa. Todo auténtico republicano ha mamado con la leche de su madre el amor a su patria, es decir: de las leyes y de la libertad. Este amor constituye su entera existencia; no ve más que la patria, no vive más que para ella. Apenas estar sólo no es nada; apenas dejar de tener a su patria, ya no es: y si no está muerto, está peor²⁴⁸.

Y esa relación vuelve a plantearse en el *Discurso sobre economía política*:

No basta con decir a los ciudadanos: “sed buenos”. Hay que enseñarles a serlo, y el ejemplo, que es la primera lección en este caso, no es el único medio posible. El amor a la patria es el más eficaz; pues, como ya he dicho, el hombre es virtuoso cuando su voluntad particular es absolutamente conforme a la voluntad general y quiere lo mismo que quieren las gentes que él ama.

Parece que el sentimiento humano se evapora y debilita al extenderse por toda la tierra; así, las calamidades que pudieran ocurrir en Tartaria o en Japón nos afectarían menos que si lo hiciesen en un pueblo europeo. En cierta forma, es preciso limitar y reducir el interés y la conmiseración para poder activarlos. Ahora bien, como parece solo útil para los que conviven con nosotros, es bueno que la humanidad concentrada entre conciudadanos saque de ellos una fuerza renovada gracias al hábito de verse y al interés común que los reúne. *Es cierto que los mayores prodigios de la virtud han sido realizados por amor a la patria. Este sentimiento dulce y vivo que une la fuerza del amor propio a toda la belleza de la virtud, le dota de una energía que, sin desfigurarla, la convierte en la pasión más heroica.* He ahí el origen de tantas hazañas inmortales, cuyo resplandor deslumbra a nuestros débiles ojos, y de tantos grandes hombres, cuyas antiguas virtudes parecen fábula cuando el amor a la patria se vuelve insignificante. *Que no nos extrañe: el furor de los corazones tiernos parece una quimera a quién jamás lo sintió, y el amor a la patria, cien veces más vivo y delicioso que el de la amante, no se puede sentir si no se experimenta.* Así con todo, tanto en los corazones que inflama como en las hazañas que inspira, es fácil notar ese ardor efervescente y sublime, que aún requiere de la más pura virtud para relucir²⁴⁹.

Con ese lenguaje apasionado, pletórico de referencias a la entrega completa al todo que no puede cifrarse de otra manera que en heroicidad pura en los ciudadanos. El héroe es una figura posea de valores muy supremos a los de él mismo como entidad particular; su

²⁴⁸ La edición que utilizo de J. J. Rousseau sobre las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia y su proyecto de reforma*, viene conjunto al *Proyecto de Constitución de Córcega*, es la traducción de Antonio Hermosa Andújar, Tecnos, Madrid, 1988. La cita pertenece a la primer obra, pp. 68-69.

²⁴⁹ J.J. Rousseau, *Discurso sobre la economía política*, pp. 42-43. Las cursivas son mías.

entrega es a una causa que por mucho le rebaza y que sabe puede culminar con el fin de su propia existencia física. Ortega y Gasset denominara a tal entrega de un sujeto a una causa muy superior a sí “vida noble”²⁵⁰. Como en el célebre epitafio que daba cuenta de los caídos en Termopilas, al mando del gran rey espartano Leónidas: “Caminante, informa a los lacedemonios que aquí yacemos obedeciendo sus leyes” (Heródoto, *Historia*, VIII, 228, 3)²⁵¹.

²⁵⁰ J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, p. 56.

²⁵¹ Así narra Heródoto el fin de los espartanos en la batalla de las Termopilas, hecho que durante milenios ha sido ejemplar en la representación de las virtudes civiles como entrega a las leyes que fundan a la patria. Narra nuestro autor que: “Entretanto, al salir el sol, Jerjes efectuó unas libaciones y, tras aguardar cierto tiempo – poco más o menos hasta la hora en que el ágora se ve concurrida-, inició finalmente su ataque (pues era eso precisamente lo que le había recomendado Epialtes, ya que para bajar desde la montaña se necesitaba menos tiempo, y el trecho a salvar era mucho más corto, que para subir a ella dando un rodeo).

Los bárbaros de Jerjes se lanzaron, pues, al asalto y, en aquellos instantes, los griegos de Leónidas, como personas que iban al encuentro con la muerte, se aventuraron, mucho más que en los primeros combates, a salir a la zona más ancha del desfiladero. Durante los días precedentes, como lo que se defendía era el muro que protegía la posición, se limitaban a realizar tímidas salidas y a combatir en las zonas más angostas. Pero, en aquellos momentos, trabaron combate fuera del paso y los bárbaros sufrieron cuantiosas bajas, pues, situados detrás de sus unidades, los oficiales, provistos de látigos, azotaban a todo el mundo, obligando a sus hombres a proseguir sin cesar su avance. De ahí que muchos soldados cayeron al mar, perdiendo la vida, y muchísimos más perecieron al ser pisoteados vivos por sus propios camaradas; sin embargo, nadie se preocupaba del que sucumbía. Los griegos, como sabían que iba a morir debido a la maniobra envolvente de los persas por la montaña, desplegaron contra los bárbaros todas las energías que les quedaban con un furor temerario.

Llegó, finalmente, un momento en que la mayoría de ellos tenían ya sus lanzas rotas, pero siguieron matando persas con sus espadas. En el transcurso de esa gesta cayó el rey Leónidas, tras un heroico comportamiento, y con él otros destacados espartiatas, cuyos nombres he conseguido averiguar, ya que fueron personajes dignos de ser recordados, he lo logrado averiguar, en su totalidad, los nombres de los trescientos” (VII, 223, 2-4ss). La versión de la *Historia* es de Carlos Schrader, Gredos, Madrid, 2000. La narración tiene para Rousseau un efecto de inspiración sorprendente, la mejor forma pedagógica de empaparse de fervor patrio, y las narraciones de los antiguos permiten entender el efecto que quiere transmitir el ginebrino, y donde el hecho heroico está por encima, incluso, de la teorización sobre el mismo, así compara dos casos en su *Discurso sobre economía política*, los de Sócrates y Catón: “Atrevámonos a comparar al propio Sócrates con Catón: el primero era más filósofo, el segundo más ciudadano. Cuando Atenas ya estaba perdida, la patria de Sócrates no era sino el mundo entero; Catón, que vivió para ella y que no pudo sobrevivirla, siempre la llevó en su corazón. La virtud de Sócrates es la del más sabio de los hombres pero, entre César y Pompeyo, Catón parece un dios entre mortales. El primero instruyó a algunos particulares, combatió a los sofistas y murió por la verdad; el segundo, defendió al estado, la libertad y las leyes contra los conquistadores del mundo y finalmente murió cuando no vio más patria a la que servir. Un digno discípulo de Sócrates sería el más virtuoso de sus contemporáneos; un digno émulo de Catón sería, de entre ellos, el más grande. La felicidad del primero sería su virtud, mientras que el segundo buscaría la suya en la de todos. Nosotros seríamos instruidos por uno y guiados por otro, lo cual sería suficiente para decidir la preferencia, pues aunque nunca hubo un pueblo de sabios no es imposible lograr que un pueblo sea feliz”, pp. 43-44. La ejemplaridad de Catón o Pompeyo, como la de Leónidas, es el ejercicio de su virtud cívica que quedó patente en momentos de particular excepción, en cuyos sacrificios se expresa el patriotismo de una sociedad completa: en su sacrificio no solo mueren ellos, es una hecatombe de la que son partícipes sus conciudadanos pues en ese acto muere una parte de sí pero se vivifica a otra, el enaltecimiento de los valores públicos logra alturas inconmensurables que se queda

La ejemplaridad espartata posee a Rousseau y la utiliza como medio aleccionador a su desmemoriada época enamorada de su ciencia. El sacrificio de Leónidas y sus trescientos ciudadanos para impedir el avance persa aun a sabiendas de la inminencia de su fracaso, es producto del inmenso amor a las instituciones con las que desde niños sus ciudadanos fueron criados. La patria amada exige sacrificios, la virtud del hombre libre es asumirlas, pues el no libre –el esclavo, el siervo de su amor propio: el *pseudopolitês*- carece de ella. Los ejemplos narrados por la historia clásica ofrecen ejemplaridad, incitan a los ciudadanos a actos que reditúan en virtudes públicas. El valor estético de los mismos, la pulcritud de la narración y la inflamación de los corazones aleccionan a la pueblos a amar a sus leyes, a interiorizarlas, a hacerlas suyas y considerarlas sagradas.

3.4. La idea de “patria”

“Patria” es un concepto cuyo étimo se encuentra en el término *pater*, que en griego y en latín significan lo mismo pues tiene un común origen indoeuropeo: “*patres*”, traducido al castellano implica “padre”. De “*patres*” proceden la palabra latina *patrimonium* (o “patrimonio”, que es la propiedad del padre) o la palabra griega *patronímico* (de *pater* o “padre”; *onoma*, que implica “nombre” y la terminación *íkos* que significa “referente a”). Tanto el *patrimonium* como el *patronímico* no necesariamente refieren precisamente “objetos” o “cosas” materiales, pues si bien el *patrimonium* puede aplicarse hacia las “propiedades materiales del padre”, podría referir, de igual forma, a la “posesión intangible del mismo”, es decir, la propiedad no objetual, sino “espiritual” o “intelectual”, como lo son la educación de la persona o sus costumbres, y como veremos adelante, sus leyes, y que son las “cosas intangibles” que constituyen la patria.

El *patronímico*, en tanto parte constituyente del *onoma* (nombre), de suyo es un término que refiere la denominación hacia una persona, constituyendo importantemente parte de la identidad con la que el mundo identifica a tal sujeto, o bien a su familia. Muchos de nuestros modernos apellidos tienen un origen *patronímico*. *Patrimonium* y *patronímico* son constructos poderosos de la identidad personal, que tienen por referente al término *patres*, cuyo lugar de origen es la *patria* (el lugar del padre), que no necesariamente apela al lugar del nacimiento físico. La *natio*, lugar en donde fuera parido el sujeto en clara referencia al nacimiento corpóreo que acontece en la *matrix* (matriz) de la *Mater* (Madre), de *natio*

incrustado en lo más íntimo de sus pueblos, conformando su identidad, pero que también aleccionan a otros que miles de años más no dejamos de educarnos y conovernos con semejantes hechos en los que perviven sus nombres y el de sus respectivas civilizaciones.

procede la palabra castellana *nación*. La *matria* es el lugar físico del nacimiento, la *patria* es el lugar espiritual donde el *patrimónium* del ser humano es nutrido por las costumbres, por la herencia y por las leyes bajo las cuales una persona se constituye como un hombre libre. Carecer de relación con el *patrimónium*, al rechazarlo abiertamente, o simplemente estar desposeído de él, hacen un *apátrida* (sin patria), que es tanto como afirmar que carece de identidad, y antes bien es un indeseable *paria*. De allí que es preciso distinguir la *natio*, o lugar físico donde se nace, del lugar espiritual en donde se construye la personalidad, la *patria*, claramente distinta de la *matria*. Nación, no es patria, primera cuestión importante. Segundo, patria, no refiere a un lugar físico, es el patrimonio que conforma la identidad de un sujeto con independencia del lugar accidental donde fuera arrojado al mundo: donde “nació”. La patria es artificial por ser creación humana: las leyes e instituciones públicas no son comprendidas como un dado por naturaleza, como ser “parido”, como “nacer”, como la nación.

Es como bien define R. Pinsky cuando en su contestación a la controversia con M. Nussbaum sobre la idea de “patriotismo” ante el “cosmopolitismo” (a la que también haré referencia), relaciona a la intangibilidad del término patria, así como al de cosmopolitismo (del griego *Kosmos*, u orden, que a decir de Pinsky, en su acepción más antigua, *kosmos* significa “poblado”), y lo ubica en el plano de los sentimientos, como una forma de *Eros* o amor que subyace en lo más íntimo de las personas; es precisamente esa característica pasional del término, una cuestión que choca a las sensibilidades analíticas modernas, cuya “irracionalidad” referencial “aterra” profundamente porque parece salirse de un marco referencial lógicamente ordenado, y en clara referencia a la autora citada, igualmente considera Pinsky que el término “cosmopolita” se encuentra en medio de esas turbulentas aguas difíciles de bogar para las ilustradas racionalidades. Lo cierto es que en otra parte Nussbaum aclara su reconocimiento a los sentimientos como parte importante de la configuración de la personalidad, en la obra que critica Pinsky, considero que Nussbaum no aclara bien ese punto²⁵². Lo cierto es que frente a la crítica que realiza Pinsky, Nussbaum,

²⁵² R. Pinsky, en su intención de justificar que tanto el patriotismo como el cosmopolitismo son pasiones que entran más bien en el terreno de lo erótico, que en el racional, asume que “patriotismo y cosmopolitismo: no se tratan de meras ideas; son sentimientos: son, en realidad, formas de amor, con todo el terror que esta palabra pudiese implicar. En muchos aspectos son formas opuestas de amor que indican un conflicto primordial: si el patriotismo denota la atracción que ejerce sobre nosotros el hogar paterno, el cosmopolitismo evoca la atracción del mercado, del centro de la ciudad. (Me dijeron que el significado más antiguo del término *Kosmos* es “poblado”), en “*Eros contra Esperanto*”, en M. Nussbaum, *Los límites del Patriotismo*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 105. En su contestación a M. Nussbaum, Pinsky quiere dejar en claro que frente a la supuesta universalidad del concepto de cosmopolitismo que aquella autora defiende, este término es tan irracionalmente histórico como con el que Nussbaum peyorativamente se refiere a la patria. Creo que nuestra autora es imprecisa en la manera en que utiliza los términos “patria” y “nación”, pero en *La terapia del deseo*.

contraria a la más fanática actitud racionalista –por así denominarla-, no deja de reconocer importancia a los sentimientos como parte importante de la identidad de la persona.

Para Rousseau no es confusa la idea “intangible” y “amorosa” de patria, sabe bien, como ya ha sido citado con anterioridad, que la patria implica el “amor” ciudadano a la libertad y a las leyes: “Este amor constituye –para el ciudadano- su entera existencia; no ve más que la patria, no vive más que para ella”, expresa el objeto de todas las dedicaciones civiles ¿dónde ejercer la virtud?: es en la patria. R. Trousson, relaciona patria amorosa con “virtud”, asumiendo que “también el patriotismo y la virtud se confunden en una perspectiva de inspiración antigua y republicana”²⁵³ y, citando a Rousseau, continua: “¿Queremos que los pueblos sean virtuosos? Comencemos entonces por hacerles amar a la patria”. La patria, reforzándose nuestro argumento de “intangibilidad patrimonial”, “no son ni los muros ni los hombres: son las leyes, las costumbres, el gobierno, la constitución, la manera de ser del conjunto. La patria se conforma por las relaciones del estado con sus miembros, cuando sus relaciones cambian o se aniquilan, la patria muere (J.J. Rousseau, *OC*, 3162)”²⁵⁴. Precisamente, comentando el artículo citado de Nussbaum, C. Trueba nos recuerda un pasaje del *Critón* para contradecir esa supuesta raigambre universalista de la ciudadanía universal que los estoicos –a quienes también alude Nussbaum, y utiliza de ejemplo a seguir en su planteamiento de la ciudadanía universal- atribuyeron a Sócrates, mismo que deja firme su arraigo a Atenas, y prefiere la muerte antes que salir de los muros patrios, por cuyas leyes él vivió, dando sentido a su existencia (Platón, *Critón*, 51C 6-25D 5), por lo que “el filósofo ateniense se considera a sí mismo el resultado de los derechos políticos de la *polis*, aunque los lazos de afecto y lealtad que lo unen a su ciudad emanen de un sentido de pertenencia que no está propiamente fincado en los criterios tradicionales de comunidad étnica y lingüística”²⁵⁵. La crítica de Trueba a Nussbaum nos sirve también para relacionar y reforzar aún más ésta ya señalada relación tan íntima entre Rousseau y el mundo patriótico de las viejas *polis* helenas, y como Sócrates, el ginebrino también comprende ese vínculo consciente con la ciudad y sus leyes, a pesar del amor que se pueda

Teoría y práctica en la ética helenística, Barcelona, 2003 y en *Upheavals of thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, 2000, Nussbaum deja bien claro su reconocimiento a otra serie de factores que intervienen en la construcción de la persona, y las pasiones y los sentimientos, que incluso una buena madre representa, ella los retoma y comenta.

²⁵³R. Trousson, *op. cit.*, p. 700. La traducción es mía.

²⁵⁴*Ibidem.*, p. 701. La traducción es mía.

²⁵⁵C. Trueba, “Una aproximación al cosmopolitismo de M.C. Nussbaum”, en Dulce María Granja Castro y Gustavo Leyva Martínez (comps.), *Cosmopolitismo*, UAM-I-Anthropos, Barcelona, 2009, p. 182.

tener a la patria, no siendo ese vínculo ciudadano-patria tan únicamente “pasional” como Trousson expresa “es claro el respeto socrático por las leyes de la ciudad estuvo primordialmente fundado en un compromiso racional y en la convicción de que las leyes eran justas”. La patria no es solamente un vínculo pasional, ni un lugar físico en sí: “ni los muros ni los hombres”, son las costumbres, las leyes, las relaciones, etc. “significa el “estado libre” (*état libre*) del que somos miembros y cuyas leyes protegen nuestra libertad y nuestra felicidad”²⁵⁶. Esto lo sabían bien Sócrates y Rousseau, aunque sin el enorme amor que Sócrates sintiera por Atenas, con independencia del valor que adjudica a sus leyes, considero que su sacrificio habría sido vano, pues siendo consciente del amor, como Platón observa en la fuerza inmensa de *Eros*, las leyes que no se aman, no tiene sentido defenderlas con la vida. Seguiremos tratando el asunto.

Un patrimonio intangible que radica no en la infraestructura externa a la interioridad de sus habitantes, y que conforma la identidad de su propia sociedad que les hace saberse miembros exclusivos de un cuerpo político²⁵⁷. M. Viroli confirma esta interpretación de “patria” a partir del párrafo anteriormente citado, a propósito de comprender en la patria, un conjunto de elementos radicados en la intimidad de los ciudadanos, que son tales, precisamente por tenerlos como patrimonio común. Viroli considera que esos sentimientos se concentran en la palabra latina *caritas*, entendida como “cariño”, como “amor hacia”, no producto de la razón, como tal, sino de la “más viva pasión que brota de los acontecimientos comunes de la vida cotidiana”.

Hasta cuando el amor por la patria respeta los principios de la justicia, y, por lo tanto, es denominado amor racional (“*amor rationalis*”), tal como dijo Remigio de Girolami, se trata del afecto por una república particular y por unos ciudadanos particulares que nos son queridos porque compartimos con ellos cosas importantes: las leyes, la libertad, el foro, el senado, las plazas públicas, los amigos, los enemigos, la memoria de las victorias y el recuerdo de las derrotas, las esperanzas, los miedos. Es una pasión que crece entre ciudadanos iguales y no el resultado del consentimiento racional, otorgado a los principios políticos de la república en general. Puesto que es una pasión se traduce en acción, y de forma más precisa, en actos de servicio al bien común (*officium*) y de cuidado (*cultus*)²⁵⁸.

²⁵⁶ M. Viroli, “El sentido olvidado del patriotismo republicano”, en *Isegoría*, núm. 24, 2001, trad. Ángel Rivero, p. 8.

²⁵⁷ R. Trousson, *op. cit.*, “Las leyes conforman esta mentalidad nacional exclusiva y celosa que penetra en los pueblos de sobrevivir en tanto que entidad invencible. Ellas serán ayudadas en su misión por medios simples, pero adecuados, para reforzar el sentimiento de comunidad, por ejemplo a través de celebraciones y de juegos públicos”, p. 702. La traducción es mía.

²⁵⁸ M. Viroli, *op. cit.*, p. 6.

El patriotismo republicano es una “pasión política” fundada en la experiencia común de la ciudadanía, retomando el antiguo sentido romano de *caritas republicae* como el propio Viroli reconoce, influenciado por Tolomeo de Lucca. La *caritas* es un “sentimiento”, esto es, una reacción proveniente de la intimidad del ser humano en contacto con una exterioridad que se le presenta en su relación con lo público: “para los teóricos republicanos, la república es un ordenamiento político y una forma de vida. Esto es una cultura. Para describir el amor del pueblo por instituciones republicanas y por la forma de vida basada en ellas. Maquiavelo habla, por ejemplo, de amor al “*vivere libero*”. Otros republicanos de su tiempo definieron la república como un tipo de vida de la ciudad “*una certa vita della Cittàs*”²⁵⁹.

Para tener patria hay que ser ante todo un “hombre libre”, es decir, una entidad en cuyas leyes e instituciones se funda el sentido de sus actos. Esas leyes e instituciones no le son ajenas a sus ciudadanos, por lo contrario, son expresión, como dirá Rousseau, de su voluntad general: hombres libres con leyes que los consideran como tales por ser expresión de su condición. No basta simplemente con compartir un territorio, o andar juntos en la misma calle expuestos a semejantes estímulos porque se supone, por lo menos en apariencia, que compartimos un espacio público que nos hace también habitantes de ese lugar. El sentido de pertenencia es lo que hace la gran diferencia.

Aquellos que no se sientan en lo más mínimo pertenecientes a las problemáticas de lo público, impedidos por una imposición autoritaria de los gobiernos, o por la más vulgar de las apatías por la anteposición de su particular *confort* o de cualquier tipo de sentimiento egoísta, está atentando contra ese principio de comunidad básico en el que se sustenta la *caritas republicae*. Decir “no me interesa” es asestarle un golpe en la cara a los valores de la patria sobre los que se constituye la república. Porque la república no es un mero agregado de seres humanos, sino una asociación integrada por hombres libres e iguales en el ejercicio pleno de sus derechos como dice G. Mazzini: “Una patria es una asociación de hombres libres e iguales unidos en el fraternal acuerdo de trabajar por un fin único (...) Una patria no es una agregación, es una asociación. No hay patria verdadera sin derecho uniforme. No hay patria verdadera donde la uniformidad del derecho es violada por la existencia de castas o privilegios”²⁶⁰. Lo que caracteriza a la patria es la *praxis cívica*, el hacer en beneficio de los ciudadanos y sus asuntos, Rousseau diría el “bien común”. Bien común y patria poseen una relación tan íntima, que sin la primera no existiría la segunda. Todo lo que se hace en pro del beneficio de la sociedad, tiene en las leyes y en los hábitos sus

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 7.

²⁶⁰ G. Mazzini, “*Dei doveri dell’uomo*”, en *Scritti politici*, Terezio Grandi y Augusto Comba (eds.), Turín, UTET, 1972, p. 884.

fortines más inexpugnables para nuestro ginebrino. El perfeccionamiento de la comunidad política, engrandece la calidad de patria: sus leyes enriquecen el espíritu de su pueblo, avivando la entrega interesada, no obligada, a lo público. Recordemos la ejemplaridad espartana que Rousseau considera motivante de su reflexión sobre la calidad de la vida republicana. Si existe la posibilidad de una “ciudad ideal” en nuestro pensador, a la manera de lo que hace Platón en la *República*, esa es la Esparta virtuosa presentada por Plutarco. Con todos los matices estoicos, en donde la ejemplaridad arquetípica posee la función de educar al pueblo, Rousseau responde a la pedagogía clásica redescubriendo al Occidente moderno: individualista y consumista hasta la abyección, como ya vimos, la alternativa de la república doria que ya Sócrates y Platón antepusieron a los valores cosmopolitas de una Atenas comercial y democrática.

La profunda aspiración por la agreste Esparta, la antagónica preclara del “cosmopolitismo ateniense” no dejará de hacer entrever esa “dimensión normativa” que T. Santiago observa en aquellos planteamientos denominados “idealistas”, pues aspiran a la realización de un ideal posible: “si bien es cierto que las concepciones normativas de la política no necesariamente se apoyan en utopías, sí podemos decir que al incorporar la dimensión normativa revelan sus vínculos con algún tipo de ideal, así sea tan vago como el de la justicia, la paz perpetua, el bien común, el desarrollo sustentable, etcétera, y que funcionan como ideas reguladoras que ordenan y orientan acciones”²⁶¹. Efectivamente: “ideas reguladoras que ordenan y orientan acciones”. Rousseau, a diferencia de Platón no construye una ciudad ideal, que de tan perfecta, se sabe “inalcanzable”, aunque aspira a su sentido normativo. Rousseau plantea no una utopía suprema, sino a generar las condiciones de posibilidad a realizarse en el mundo material. Observar a Esparta tiene una ventaja que la república platónica no: Esparta sí existió, y si bien se sabe que jamás se reproducirá a la república doria, sí se puede decir que la madre historia alzo su prudente voz para recordarnos que otros seres humanos, en otros tiempos, construyeron una cosa semejante. La historia, que jamás deja a nuestro ginebrino, siempre sirvió como gran modelador arquetípico, de supremo director de hechos ejemplares que orientaran a generaciones futuras. Esa apelación a la historia, de raigambre eminentemente aristocrática (la *paideia* aristócrata que se remonta a los hechos históricos) y que más hermana a Rousseau con E. Burke –como ya se trató-, que con I. Kant, nos muestran a un autor profundamente realista, que no considera a la “voluntad general” un poder absoluto de la democracia, como un

²⁶¹ T. Santiago, “El ideal cosmopolita. ¿Kant vs. Rousseau?”, en Dulce María Granja Castro y Gustavo Leyva Martínez (comps.), *Cosmopolitismo*, UAM-I-*Anthropos*, Barcelona, 2009, p. 206. Para ver más también se puede consultar el artículo de la misma autora dentro de la compilación de C. Trueba, *La felicidad. Perspectivas antiguas, modernas y contemporáneas*, México, Siglo XX Editores/UAM, 2011.

punto de fuga normativo, contrario a lo que dice Santiago, Rousseau más se remonta a los preceptos pragmáticos de la historia, al desarrollo de un juicio prudencial, que al de una idealizada “voluntad general”, confundida con un principio de la razón práctica. El planteamiento rousseauiano es discursivo: a los ciudadanos hay que “convencerlos”, “persuadirlos”, aun con elementos “poco racionales” –el papel de la religión en Rousseau, cuando la tratemos más adelante, aclarara el punto-: hacer política, en síntesis. No revelarles un principio supremo y lógico de suyo. Ese “arte de la persuasión”, que hace de Rousseau un defensor gustoso de la política, y del valor republicano que tienen en la oratoria a uno de sus momentos cúlmenes, no hacen a nuestro autor un completo desesperanzado, como ya veremos, sino, quizás, el más esperanzado renegado de la modernidad²⁶².

Me permito hacer referencia a una de las más celebres disputaciones acaecidas en la contemporaneidad en torno al tema del republicanismo, que puede ayudarnos a referir algunas críticas a un Rousseau comprometido con la causa de la patria republicana, tema que ya adelanté un poco más arriba, y es que precisamente el autodenominado “cosmopolitismo” objeta varios puntos de la tradición republicana que hasta aquí hemos defendido. Richard Rorty publica un ensayo apelando a lo que denomina “emoción nacional”. La emoción nacional implica que antes de inmiscuirse en el contexto internacional, se haga una profunda reflexión en torno a los asuntos que definen a una sociedad como “parte de una nación”. Para Rorty esta *autognosis* no está exenta de orgullo, y tiene en las diferencias étnicas y sociales de la propia población (en su particular caso: EEUU), un importante punto reflexivo que ayuda en la construcción del discurso sobre la identidad de su sociedad²⁶³. Para Martha Nussbaum no tiene sentido la gran preocupación por los asuntos cívicos, si estos no incluyen a la generalidad de los ciudadanos del mundo, comprendiéndonos a todos los habitantes como parte de una “gran comunidad” muchas veces más importante que la particular e “insignificante” patria. Frente al patriota de Rorty, Nussbaum antepone el *kosmou polités* (ciudadano universal) caracterizado por su fidelidad absoluta a la “comunidad moral” humana. En una especie de relectura kantiana acerca de

²⁶² En su intención de aclarar cómo se encuentra J.J. Rousseau y E. Kant con respecto al realismo político, tanto en el propio estado, como en la política externa, Santiago quiere discutir la supuesta incompatibilidad del entre el republicanismo rousseauiano y el cosmopolitismo. Si bien es cierta esa aspiración rousseauiana a formar un ser humano plenamente respetuoso de las leyes (hombre social), Rousseau dista mucho de creer que solamente la buena pedagogía construye buenos ciudadanos. El uso de recursos y estrategias políticas, como lo comentaremos en nuestra relación entre Rousseau y Maquiavelo, nos hará observar a un ginebrino profundamente pragmático.

²⁶³ R. Rorty, “The Unpatriotic Academy”, *New York Times*, 13 de febrero de 1994.

la universalidad de los valores morales: “basar nuestras deliberaciones políticas en esta comunalidad entrelazada y conferir una atención y un respeto especial al círculo que define nuestra humanidad”²⁶⁴. Nussbaum antepone esos grandes imperativos carentes de sentido moral si no incluyen a todos los *kosmou polités*, lo suficientemente racionales y libres como para preocuparse sinceramente por la comunidad entera.

Nussbaum considera que los argumentos referentes a la patria, inmersos en esta argumentación republicana, son de suyo, irrelevantes frente a la enorme responsabilidad, y supremacía moral que implican los asuntos mundiales a partir de los cuales debemos comprender los asuntos particulares. Es así que lo local debe ser mirado con ojos “cosmopolitas”: acuerdos y leyes internacionales, pactos de compromiso universal que mantengan el equilibrio de lo local, y no al revés, que primero contemplando lo local, luego observemos el resto del orbe como argumenta Rorty. La crítica a la idea de patria llega a ser tan ácida, por los peligros del chauvinismo que puede implicar; por el extremismo del fundamentalismo de la supremacía de lo propio frente a lo universal, demeritado por la ignorancia que nutre muchos de esos principios localistas que Nussbaum exclama lapidariamente: “venerar a un país como si fuera un dios supone, en realidad, maldecirlo”²⁶⁵.

El *kosmou polités* frente al patriota. Las reacciones a esta discusión fueron gigantescas: C. Trueba realiza la importancia del proyecto educativo con que Nussbaum contempla el papel de las universidades y su misión ética en formar ciudadanos universales, incluso, por encima del optimismo que la profesora de Chicago muestra por la conformación de un derecho cosmopolita: “Quizás Nussbaum sea en extremo optimista y su confianza en la fuerza de las ideas resulte un tanto ingenua, sin embargo, es innegable el potencial político de la educación que ella propone”²⁶⁶. Creo que el proyecto educativo de Nussbaum, bien intencionado, conviene ser más ponderado, el problema de imponer una forma de entender las cosas, en donde el ideal cosmopolita se proyecte como principio rector, no deja de tener el problema de convertirse más en una doctrina, que en un extenso debate sobre las ideas en general, promoviendo esa muy moderna forma de entender el mundo de los modernos desde el poder de la teoría, o de los decretos políticos que queden solamente en buenas intenciones, o se vuelvan banderas fanáticas de principios supremos. El *Kosmou*

²⁶⁴ M. Nussbaum, “Patriotismo y Cosmopolitismo”, en *Los límites del patriotismo*, trad. Carme Castells, Paidós, Barcelona, 1999, p. 20.

²⁶⁵ *Ibidem.*, p. 28.

²⁶⁶ C. Trueba, *op. cit.*, p. 203.

polités choca contra el planteamiento rousseauiano, pues el ginebrino no apuesta por una entidad brotada de la academia, no funda su republicanismo en el estudio de los libros o del adoctrinamiento político. El proyecto de Rousseau, si bien tiende a ese platónico papel educador en el estado, mira a una reforma íntegra de las costumbres que se modelan en la vida cotidiana: la *caritas patriae*, como la llama M. Viroli. No es un universalismo de academia, en el que, por supuesto, todos los que no asistan a la universidad, son excluidos, imponiendo como requisito los estudios formales para ser admitido en ese cosmos, o pensando, ingenuamente, que la inclusión de derechos constitucionales básicos, garantizará a todo el pueblo el acceso al universalismo, cuando esos principios, por radical que parezca, se pueden oponer violentamente a su génesis histórica, por más y que los teóricos enfurezcan y digan que eso “no debe ser”²⁶⁷.

K. A. Appiah plantea que no es más importante uno sobre el otro, sino que tanto el *Kosmou polités*, como el patriota deben ser unificados, pues ambos tienen en común fuertes sentimientos que en sí posee un ciudadano en la vida real: entre el amor a todos los hombres y el amor a su patria, fuertes sentimientos que constituyen la identidad de un ciudadano. Es conveniente preocuparse por lo local, y nutrirse de lo universal²⁶⁸, he allí que denomine a su ciudadano un “patriota cosmopolita”.

Para G. Himmelfarb, el encantamiento cosmopolita no es otra cosa que una idealización que choca de frente con la realidad política del estado-nación moderno. El *Kosmou polités* no existe, lo que existe es el ciudadano de una patria en lo particular, siendo además de que esos supuestos valores universales a los que apela Nussbaum, nutriendo el sentido del valor moral del *Kosmou polités*, son también locales: “pero en las fases siguientes (y repetidas en lo sucesivo), se refiere Nussbaum, “al ciudadano del mundo” y a la “ciudadanía mundial”, términos que tienen poco significado si no es en el contexto de un estado. Esto no es ninguna nimiedad, puesto que atañe al núcleo de su ensayo: su esfuerzo en basar una moralidad universal en una comunidad universal y sin estado”²⁶⁹, son de suyo creaciones modernas de un Occidente que falta tanto al respeto a sus propios principios, que es difícil y hasta descarado exigirselos a naciones en contextos muy distintos a los de las democracias occidentales.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 200.

²⁶⁸ K.A. Appiah, “Patriotas Cosmopolitas”, en M. Nussbaum (comp.), *Los límites del patriotismo*, trad. Carme Castells, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 33-42.

²⁶⁹ G. Himmelfarb, “Las ilusiones del cosmopolitismo”, en M. Nussbaum (comp.), *Los límites del patriotismo*, trad. Carme Castells, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 92-93.

Himmelfarb y Pinsky, incrédulos ante la universalidad de los valores que hermanan y dan la supuesta supremacía moral a los cosmopolitas, creen que esos sistemas axiológicos tienen una ligazón particular con la historia exclusiva de las sociedades -como Rousseau también cree en esta tónica antropológica de Montesquieu- y que pretenderlas universalizar, traen consigo catástrofes tan violentas, como la intolerancia a los valores locales, para imponer los “supremos principios”, cuestión que también resaltan H. Putnam y M. Waltzer. Putnam se muestra muy crítica del universalismo incapaz de valorar la heredad local: “la tradición carente de razón, es una tradición ciega; la razón sin tradición es una razón vacía”²⁷⁰. A lo que importa tener fidelidad, es a aquello que al interior de una tradición, se tenga de más valioso: “En resumen, no tenemos que elegir entre el patriotismo y la razón universal, pues la inteligencia crítica y la lealtad a lo mejor de nuestras tradiciones, incluyendo nuestras tradiciones nacionales y étnicas, son interdependientes”²⁷¹. Waltzer alerta de que no es sólo el chauvinismo una riesgosa y fanática posición localista, también el cosmopolitismo puede generar aberraciones en nombre de lo universal: “los crímenes del siglo XX han sido cometidos, alternativamente, por patriotas y cosmopolitas perversos. Si el fascismo representa la primera de estas perversiones, el comunismo, en su versión leninista o maoísta, representa la segunda. ¿No es este comunismo represivo un hijo de la universalizadora ilustración?”²⁷². Quién diga que los regímenes más fanáticos de la izquierda y la derecha, envueltos en sus discursos universalistas ya sea bajo el ropaje de la “revolución”, del “progreso” o de la “fe”(…), con esos principios evangelizadores que ya observa y critica Tocqueville en los principios universalistas y “cosmopolitas” de la revolución francesa, ignora muchas de las tragedias que la modernidad ha vivido en nombre de lo universal de sus sumos principios, a los que además, el velo de la ciencia (la “técnica”, mejor dicho) sirve más como pretexto, que como principio de razón suficiente. Waltzer bien nos recuerda como también lo universal puede ser fanático, y nuestra era moderna, está repleta de evangelios de semejante calaña.

En la controversia que ya analizamos entre Esparta y Atenas, en torno a la virtud, Rousseau se inclina por el enorme poder que puede dar a una sociedad la coerción de la misma, gracias a una educación que de tal forma favorezca el nacimiento de los ciudadanos que en las sociedades modernas, en especial las democracias occidentales, han fracasado.

²⁷⁰ H. Putnam, “¿Debemos escoger entre el patriotismo y la razón universal?”, en M. Nussbaum (comp.), *Los límites del patriotismo*, trad. Carme Castells, Paidós, Barcelona, 1999, p. 116.

²⁷¹ *Ibidem*, p. 120.

²⁷² M. Waltzer, “Esferas de afecto”, en M. Nussbaum (comp.), *Los límites del patriotismo*, trad. Carme Castells, Paidós, Barcelona, 1999, p. 155.

Precisamente por toda aquella enunciación que hace K.A. Appiah sobre las virtudes del liberalismo moderno, en donde además del individualismo prevalente, asume lo benéfico que es que los estados no intervengan en la libertad particular de sus ciudadanos, principio caro a la tradición republicana, de la que Rousseau forma parte, fundamentalmente bajo la máxima de que “las leyes educan” y no son un mero procedimiento neutral a los intereses de sus gobernados. Para Rousseau ese principio liberal es poco menos que absurdo, para no decir que falaz, simplemente un pueblo no existe, si no goza de la identidad que ha de vincularlo con sus propias leyes. El respeto a la legalidad marca, aun en las sociedades liberales, un importante paradigma para su propia sobrevivencia ¿en serio queremos habitantes que no aman las leyes, o les importan muy poco, o les son tan lejanas que solamente se aparecen como un trámite burocrático? Ese nivel de importancia se observa en la generación de hábitos que acostumbren a los pueblos a respetar la legalidad con independencia de la libertad que su voluntad pueda implicar. Recordemos que de suyo, la voluntad, no construye la libertad fáctica de una sociedad, en teoría importa poco si no se ejerce en la vida cotidiana.

El ejercicio de la libertad importa a Rousseau, y para eso se requiere de una educación que haga a los ciudadanos capaces de transitar de su egocentrismo pasivo, propio del estado de naturaleza, a una ciudadanía activa de cuya acción, se constituya la república. No tiene caso decirse libre cuando no se aprecia o se respeta el valor a las leyes y la importancia de tomar en cuenta a toda la ciudadanía como ordena el principio universalizante de la voluntad general. No podemos presumir libertad, como hacen estos liberales cosmopolitas, si antes no hablamos de la educación que los respectivos pueblos deben tener, sobre todo, si esa pedagogía se refiere a salir del mutismo y entregarse a la causa común de los congéneres a los que Rousseau alude. Muy semejante a la postura crítica de Rousseau resulta el artículo de Charles Taylor, al hablar de la importancia de la idea de patria en la conformación de la idea de ciudadanía: “una democracia ciudadana sólo puede funcionar si la mayoría de sus miembros están convencidos de que su sociedad política es una empresa común de considerable trascendencia, y que la importancia de esta empresa es tan vital que están dispuestos a participar en todo lo posible para que siga funcionando como una democracia”²⁷³. Los ciudadanos deben tener vínculos solidarios comunes, de carecerlos, el estado mismo se disgrega, con independencia de que sea o no la parcial y autoritaria democracia Occidental –misma a la que Rousseau considera ineficaz e imposible de realizar en el mundo de los hombres-.

²⁷³ Ch. Taylor, “Por qué la democracia necesita del patriotismo”, en M. Nussbaum (comp.), *Los límites del patriotismo*, trad. Carme Castells, Paidós, Barcelona, 1999, p. 146.

M. Nussbaum, en su réplica, precisamente se refiere directamente a J.J. Rousseau: “aludió –Rousseau- a la tendencia de la imaginación a comprometerse empáticamente con quien se nos asemeja, pues sus posibilidades nos parecen similares a las nuestras”²⁷⁴. Ciertamente, esa tendencia empática que ya hemos resaltado en los argumentos de nuestro autor, y que precisamente brilla en los momentos del “amor a sí”. La entidad empática puede ser suficientemente sensible al dolor ajeno, motivando el principio de “piedad” a otra criatura viviente, manteniendo a su vez un equilibrio vital que recíprocamente se extiende a todas las criaturas vivas, en un ideal “respeto” mutuo, y donde el ser humano es capaz de apreciar la existencia en su intensidad natural e inocente. Pero, siendo consistente con nuestros argumentos, la “piedad”, principio instintivo –no racional- surgido en lo más íntimo de un ser imaginativo, ve mermada su facultad conforme la sociedad se va desarrollando.

El estado degenerativo lastima día a día a la “piedad”, debido al surgimiento de intereses particulares en los que esa grandiosa facultad muta en el egoísmo más violento del “amor para sí”. Nussbaum no puede apelar a un sentimiento inhibido en las sociedades liberales modernas; no puede apelar a un principio sumergido en medio de la global tendencia a homogeneizar al hombre en una lógica de consumo por más árboles que representen a cada humanidad caritativa, y excepcional, en medio de la gran persecución nazi. La verdad es que las sociedades de consumo están tan encapsuladas en sí mismas que estancadas en un estado de naturaleza prevalente, que aunque se crean ya inmersas en el estado civil, serán en su mayoría –con excepciones, claro- presas de sus propias costumbres. Rousseau aboga por trascender ese mutismo, y no se hará con la lógica ilustrada que Nussbaum utiliza, no es con base en principios universales que el amor se instaura en las almas de nuestros violentados hombres y mujeres modernos, sino con la conciliación de su pasado particular, con su patria, que con todo el proceso pedagógico aplicado a través de sus leyes, el cascarón será fracturado y de él nacerá el ciudadano que no tenemos aún.

Nussbaum presupone la existencia de un ente que no ha nacido, lo exige, mientras menosprecia el lugar donde se encuba un individuo con esas características cosmopolitas: la patria, y aunque tibiamente reivindica un poco la preocupación por los asuntos de la patria, no deja de exigir que la observemos con los universales ojos del *kosmou polités*. La mayoría de sus críticos resaltan el papel de la patria como incubadora de una entidad cívica plena, en donde las leyes eduquen a una entidad enferma de individualismo que nuestra autora pasa por alto confundiendo el ser (egoísta) con el deber ser (cosmopolita), que requiere de una dieta espiritual que contenga precisamente su violenta *hybris*. La lucha

²⁷⁴ M. Nussbaum, “Réplica”, *op. cit.*, p. 160.

entre conciliar lo universal con lo particular subyace en la discusión abierta por nuestra autora, y que en Rousseau eso no se logrará jamás toda vez que el espíritu se concilie consigo mismo: con su patria.

Una cuestión al respecto de la disputación comentada, y es la enorme confusión que varios de los autores citados, comenzando por la propia Nussbaum y por Rorty, poseen entre los términos de patria y de nación, equiparándolos. Recordando el análisis filológico con el que comenzamos el presente apartado, patria y nación son distintas. Una refiere al “patrimonio intangible” de la identidad de una persona considerada ciudadana, la otra, es el lugar de nacimiento material de cualquier entidad sea o no ciudadana. Confundir ambas sí trae problemas, entre la identidad con las leyes de un ciudadano, y la atribución de características supra naturales al lugar de nacimiento que tanto molestan a Nussbaum del alegato no patriota, considero, sino “nacionalista” que hace Rorty. Decirse patriota implica asumir racionalmente el valor de una legalidad suprema que confiere sentido a la ciudadanía y con ella a la república, conforma el ejercicio de la acción pública a la que todo ciudadano debe inclinarse no por presumir superioridad alguna, sino por el simple principio del amor a lo público. La nación no es así, el solo nacimiento en algún lugar de la tierra no da leyes, ni categoría ciudadana, ni república (como G. Himmelfarb nos recuerda comentando a Herder). Un *pseudopolitês* puede tener nación, pero no patria. Rousseau pretende la construcción de la patria a través de la erección de la república, con sus ciudadanos y sus leyes, no pretende hacer de un apátrida, carente de arraigo, como el hombre moderno, merecedor de patria alguna sin que se haya construido el adecuado programa pedagógico que habrá de conducirlo al responsable camino de lo civil. Recordando un poco el argumento de M. Viroli, la nación carece de mérito por su accidentalidad –coincidiendo como Nussbaum, aunque ésta confunda los términos–, en cambio la patria no, pues es la máxima expresión de la virtud consciente de un pueblo de hombres libres.

Carecer de patria, es decir, de actividad e interés por lo público, aunque se tenga nacionalidad, es ser un “a patrida”, un *pseudopolitês* plenamente constituido: “los teóricos republicanos eran perfectamente conscientes de que el tipo de comunidad generada por el hecho de vivir en la misma ciudad, o la misma nación, o hablar una misma lengua, y de adorar los mismos dioses no era suficiente para generar el patriotismo republicano en el corazón de los ciudadanos: una patria verdadera, afirmaban, sólo puede ser una república libre”²⁷⁵. Este párrafo es bastante ilustrador, por un lado nos confirma que para ser miembro de una república, no basta con habitarla, sino, ante todo –este es el sentido de la

²⁷⁵ M. Viroli, *op. cit.*, p. 8.

república como forma de vida- ejercer los derechos que al habitante, además, le conceden la ciudadanía. Por otro lado república no es igual a “nación”, que apela a rasgos étnicos o culturales que comparten una comunidad o un grupo étnico al interior de una sociedad, pues como ya mencionó M. Viroli, la patria “no es una agregación de miembros”, sino una muy consciente “asociación” que nace de un pacto completamente artificial, como artificiales son las instituciones por ellos constituidas, no producto de un “desarrollo natural” con un “mítico origen” que le otorga a tal comunidad un metafísico principio sagrado, que pueda hacerlos creerse “un pueblo elegido” o un “pueblo superior”, por accidentalmente nacer en determinado lugar –cosa que no tiene mérito alguno-, como las dosis de argumentaciones nacionalistas más extremas pretenden justificar, y que bien podrían aludir a los planteamientos localistas de Rorty a los que tan duramente alude Nussbaum.

El nacionalismo es una ideología que sirve a intereses completamente ajenos al respeto de una institucionalidad en la que, como ya se afirmó, todo ciudadano es de suyo una entidad valiosa a la que no hay que arriesgar, pues justamente el objetivo del contrato social no es el sacrificio del hombre, sino su perfeccionamiento al constituirse en un hombre libre. Si alguien osa atentar contra esos principios clave que tuvieron por génesis el nacimiento de la asociación política, esa asociación se degenera o se disuelve, la primera, por un ejercicio de violencia contra la ciudadanía (que puede tener diversas nacionalidades) violando los principios legales, el segundo, cuando el consentimiento de la voluntad general por supuesto que ha sido mancillado y, por ende, el sistema político incurre en una gran aberración que lo ilegitima²⁷⁶.

La república, con su patria, no es una ideología, como sí lo es el nacionalismo: “los autores latinos tenían muy clara la distinción entre los valores políticos y los valores culturales de la república y los valores no políticos de la nacionalidad. De hecho, utilizaban dos palabras diferentes: *patria* y *nati* (Quintiliano, *Institutio oratoria*, vol. 10, pp. 24-25). Cuál de los dos

²⁷⁶ Cuando Rousseau hace referencia al cumplimiento de los deberes civiles por parte de los ciudadanos, es enfático al recordar que esto no debe ser acosta de horrorosos sacrificios que apelen a mutilaciones y sangrías nefastas en pos del bien público, así nos recuerda que “no hay que creer que sea posible ofender o cortar un brazo y que el dolor no se traslade a la cabeza, ni tampoco que la voluntad general consienta que un miembro cualquiera del estado hiera o destruya al otro; del mismo modo, no cabe esperar que trágicamente un hombre en su sano juicio se saque los ojos. La seguridad particular está ligada a la confederación pública de tal modo que, por poco que se estime la debilidad humana, dicha convención quedaría disuelta por el derecho: bastaría con que un solo ciudadano del estado pereciese por falta de auxilio, o fuese retenido en prisión sin causa, o perdiese un proceso por una justicia evidente. Por lo tanto, cuando se infringen las convenciones fundamentales no se ve qué derecho o interés pueda seguir manteniendo la unión social del pueblo, a no ser que todavía lo contenga la misma fuerza causante de la propia disolución del estado civil”. J.J. Rousseau, *Discurso sobre la economía política*, pp. 44-45.

se consideraba importante resulta bastante obvia. Los lazos de la ciudadanía, como dijo Cicerón en *De Officiis* (I, 17, 53), son más próximos y más dignos que los lazos de la *natio*²⁷⁷. No es necesario “nacer” en un lugar para llamarlo “patria”, este “título” es un ejercicio pleno y consciente de la libertad, que es el respeto a las propias leyes que dan sentido al quehacer y a la seguridad de cada uno de los ciudadanos como en la interpretación de Viroli y el republicanismo rousseauiano, están de acuerdo: “los republicanos consideran el amor a la patria como una cuestión artificial, fundada por fines eminentemente políticos. Los nacionalistas la consideran una “creación natural” producto de un extraordinario origen que debe mantenerse incontaminado”²⁷⁸. Rousseau no comprende la patria como una creación natural, como sí lo contemplaría tiempo después J.G. Herder en “¿Tenemos aún el público y la patria de antaño?”, adjudicando a una figura señera en particular, como un emperador, los valores de la patria.

La república es el conjunto de ciudadanos ejerciendo conscientemente las facultades que las leyes les conceden, esa legalidad, emanada de la voluntad general, aprobada por el soberano, es interiorizada en el corazón de los ciudadanos a partir de un proceso formativo que les incuba el sentimiento de *caritas* requerido para que la república, como tal subsista. El respeto a las leyes, que implica la correspondencia entre las costumbres de los ciudadanos y la suprema legalidad, se comprende como virtud, y la manutención de la virtud genera a la patria.

La patria es creación artificial de un conjunto de ciudadanos que ejercen sus compromisos públicos, se entiende con la problemática de la comunidad, de la que se saben parte. La conciencia de las problemáticas compartidas, adquirida no en un sentido exclusivamente teórico, sino en la experiencia de su cotidianidad, sienta las bases identitarias condensadas en la palabra patria. De esta forma república no es forma de gobierno, sino el ejercicio de la vida pública por parte del conjunto ciudadano denominado pueblo, dotado de virtud, y consciente de la posesión de una patria, con independencia de su nacionalidad. Del concepto de república no se sigue “democracia”, esa sí, forma de gobierno en lo particular y que implica la dotación de una forma de administración, o diría

²⁷⁷ M. Viroli, *op. cit.*, p. 7.

²⁷⁸ La distinción nación patria continua: “El patriotismo republicano es también diferente del nacionalismo cívico en que es una pasión y no el estado de consentimiento racional. No se trata de lealtad a principios políticos universales neutrales tanto histórica como culturalmente, sino de compromiso con las leyes, la constitución y la forma de vida de una república particular. El patriotismo republicano es también diferente del nacionalismo étnico porque no concede relevancia moral o política a la etnicidad. Por el contrario, reconoce relevancia moral, política y estética, a los valores políticos de la ciudadanía, particularmente la igualdad republicana, que son hostiles al etnocentrismo”. *Ibidem.*, págs. 11 y 13.

Rousseau, de ordenamiento político que se da a sí mismo el soberano para permitir el cumplimiento de las leyes que se ha dado a sí y que él mismo, por fuerza, debe acatar y rendir cuentas. Mucho menos la idea republicana de Rousseau se corresponde con las democracias liberales que radicadas en un individualismo omnipresente, no se identifican con la propuesta que parece exigir un sacrificio del “yo” a una causa suprema como es la patria, ni tampoco se reconoce en los referentes de la ciudad antigua a los que apela Rousseau con tal vehemencia. No nos extrañe que varios teóricos liberales sean acérrimos críticos del pensador ginebrino.

Es así que fundados en argumentos nacionalistas de corpúsculos de habitantes de alguna tierra, teniendo categoría ciudadana o no, no podemos decir que expresen la voluntad de la patria en sí, eso es más bien el pretexto emocional de reivindicar una causa particular (la de estos grupos fundados en sus atributos nacionales: raza, credo, lengua, clase social, etc.) atentando contra un principio republicano básico que todo ciudadano pleno reclama: la igualdad. La lucha por exigir los fueros de la nacionalidad, a costa del bien de la república (opuesta a todo particularismo) es, de suyo, un atentado contra el principio de igualdad. Se confirma la tesis rousseauniana al respecto de que la voluntad general, no es la voluntad de todos, caracterizada por la suma de intereses egoístas que le brindan sentido a su causa. Exigir lo que conviene al particular incluso a costa del bien general, no hace legítima una causa. Se podrán dar manifestaciones con cientos de miles de individuos exigiendo un salario que contribuya a mantener el nivel de compra de las clases medias de las sociedades industriales; para mantener (y seguir legitimando, aunque parezca que no) la misma maquinaria que los desecha cuando ya no le son rentables. Grupos de poder anteponiendo en nombre del empleo la causa de líderes corrompidos que no pretenden abdicar al poder heredado de décadas de despilfarros y alianzas con sectores en el poder. Harán revoluciones en pro de no cambiar²⁷⁹, de que nadie se atreva a tocar sus privilegios (limpia

²⁷⁹ Siempre el saber histórico ha sido un auténtico muro de contención en el que se estrellan las ideologías cuando resulta que sus idealizadas teorías se contradicen con los hechos que se supone deberían de ser lo opuesto a lo que dicen. Los movimientos reivindicadores de cambios drásticos también pueden esconder una poderosa intención de evitar el cambio al que consideran un arrebatador de lo que “es suyo”. En una interesante tesis, el extraordinario historiador, especialista en revolución mexicana, Allan Knight, contempla de esta manera el proceso revolucionario en México que para muchos románticos es el resultado de “la lucha de los pobres oprimidos contra los poderosos señores”, con esa exótica dosis de materialismo histórico llevada a la explicación del proceso revolucionario mexicano parecen estrellarse, en los hechos, miles de cosas, una de ellas, que los supuestos sojuzgados no eran tan víctimas como se pretenden auto representar, sino varios de esos movimientos eran reales conjuras lideradas por poderosos caudillos regionales opuestos al proceso centralizador que gracias al desarrollo de la infraestructura, portuaria y, sobre todo, ferroviaria, llevaba el poder del centro a lugares en los que jamás se había sentido el peso del poder de la federación, encumbrado a un montón de caciques de toda talla que evidentemente vieron sus privilegios milenarios amenazados. Así describe el proceso Allan Knight que le hace decir que en México se hacen revoluciones para no cambiar: “Los ferrocarriles, que habían unido el mercado nacional, sirvieron a los intereses del régimen en el conflicto con

o suciamente adquiridos) y, como el gatopardo, camaleónicamente jugar a cambiar para mantenerse en el imperio de la voluntad de todos, y no en el de la voluntad general, que exige de sus miembros el sacrificio solemne al egoísmo que choca contra el *confort* al que las sociedades industriales han acostumbrado a sus miembros. Rousseau, como se estudia a lo largo del primer capítulo de la presente investigación, ya vislumbra, y parece agredir a esa sociedad moderna cuando le exige trascender del estado individualizado para integrarse al de una asociación que tiene el nombre de república, y para lograr sus fines ideológicos pueden apelar a la supremacía que la “nación” les concede. Todo ello es falaz, la patria exige la abdicación del egoísmo, y los demagógicos llamados al mismo que en los discursos fanáticos y chauvinistas se pueden hacer, exaltando los valores nacionales de una turba insatisfecha, cuya categoría civil le exige trascender su ego en clara unidad con la totalidad.

Es así que podemos decir que patria, no es nación. La primera es artificial, la segunda es natural. La primera es un patrimonio intangible que se manifiesta en la identidad de la persona; la segunda adjudica características determinadas –físicas o morales-, normalmente supremas, al lugar de nacimiento por el sólo hecho de haber nacido en él. J.J. Rousseau es un defensor de una patria brotada del profundo amor a las leyes, asumiendo el enorme amor, o *caritas* que siente un ciudadano que sabe se ha formado a través de las históricas luchas de las sociedades y de la que él es un heredero. La patria es patrimonio y patronímico del ciudadano, y para asumir la importancia del ejercicio público, plasmado en la república, el proyecto pedagógico que tiene en la figura del legislador un medio clave,

el individualismo local, y volvieron la represión más rápida y barata. Nacionalmente Díaz se convirtió en el árbitro supremo de la política del país, aplicando sus decisiones, obteniendo la cooperación o, cuando era necesario, aplastando la oposición en un grado que no tenía paralelo en el México posterior a la independencia. Localmente a los oligarcas poderosos, a sus familias y a sus protegidos les permitían establecerse, y así podían imponerles sus propias prioridades y las de Díaz a los provincianos recalcitrantes. En 1910 el proceso estaba muy lejos de completarse: muchas regiones permanecían relativamente fuera del alcance del brazo del gobierno central, esperando la creación de un poder ejecutivo más fuerte después de la revolución, pero, por regla general, la autoridad porfiriana se extendió más allá y seguramente más que en cualquiera otra época de los virreyes. Esta, como el proceso del *Gleichschaltung* agrario, fomentó las protestas y las rebeliones, en especial en las comunidades que hasta entonces no estaban familiarizadas con la opresión del gobierno centralizado: las imposiciones políticas (en especial del jefe político y del jefe municipal), los nuevos impuestos crecientes, la conscripción y una aplicación más rigurosa del orden público. A menudo, debe observarse, la centralización política era requisito necesario e inmediato para el despojo agrario y la concentración de tierras.

La respuesta popular a estos cambios logró su expresión más vigorosa y colectiva en la revolución que, en su manifestación “social revolucionaria”, representó una protesta básicamente rural, en gran escala, contra el doble proceso de desarrollo económico y de centralización política, como lo realizaba el régimen porfiriano”. A. Knight, “Caudillos y campesinos en el México revolucionario, 1910-1917”, en D.A. Brading, *Caudillos y campesinos en la revolución mexicana*, trad. Carlos Valdés, FCE, México, 2005, p. 34.

que encamina a nuestro hombre a la búsqueda del Dorado republicano que tiene en el ciudadano su magna obra. Pero aún no acaba nuestra odisea política, Rousseau tiene que continuar presionando al espíritu para romper su cascarón individualista, pues ¿hasta qué grado la figura del legislador es capaz de convencer a los hombres? La labor de convencimiento provoca a la estrategia política con la que Rousseau intentará dejar bien claro que si el hombre no transita hacia el estado civil, todo quedará en las buenas intenciones que el cosmopolitismo de M. Nussbaum pretende hacer con su *Kosmou polités* anclado en valores individualistas de una sociedad liberal existente. Sin educación en las costumbres, una de las máximas del republicanismo, jamás se lograra semejante empatía con lo universal, y para ello, el segundo momento de la estrategia tendrá en la religión cívica, su más extremo método.

3.5. El pueblo redimido: *Eronomía* y realización republicana en la figura del legislador

El proyecto rousseauiano no podría comprenderse sin las propuestas que él mismo plantea para reformar el estado del ser humano corrompido por la sociedad y, hacerlo transitar del paupérrimo estado de *pseudopolités*, a otro más perfeccionado dentro del propio estado civil, en donde la república más que un ampuloso concepto de la tradición político-filosófica, logre concretarse en una realidad efectiva, como nuestro propio autor pretende. Nuestra interpretación asume que el concepto de pueblo planteado por Rousseau no se refiere al que podemos observar en la historia, al que duramente se enfrenta y critica como hemos observado un poco antes. El pueblo de Rousseau es uno lo suficientemente reformado como para asumir responsablemente el peso de la libertad civil que no se obtiene simplemente por tener apariencia humana, o por habitar una sociedad de la era industrial.

El proyecto rousseauiano genera todo un complejo proceso formativo del ciudadano en donde juegan un par de ingredientes que parecen no han sido bien entendidos por nuestro

tiempo: el doble papel del legislador y la religión como elementos pedagógicos en una formación que realmente conduzca al ser humano hacia un régimen de libertad. Enfrentando así las interpretaciones que ofrecen una lectura violenta de Rousseau, que antes de derrocar sistemas políticos, el objetivo es limpiar el espíritu humano del estado abyección de una masa pauperizada por el desarrollo de las sociedades modernas. En esta parte tocaremos el proyecto político-pedagógico, centrándonos en la figura del legislador y su labor como reformador de su pueblo, utilizando una serie de medios, como la “persuasión”, para “convencer” a la sociedad de someterse al imperio de las leyes. Se constituirá, finalmente, nuestro concepto que amalgama, lo que consideramos, es el proyecto cívico de nuestro autor: la *eronomía*, el ciudadano rousseauiano es un pueblo amante de sus leyes, e impulsado por ellas para la manutención de la verdadera república.

a) Caracterización del legislador

En un contexto tan delicado, en donde la sociedad se encuentra dominada por la figura del *pseudopolitês*, la figura del legislador cobra una realidad muy específica en Rousseau:

El legislador es, por todos los conceptos, un hombre extraordinario en el Estado. Si debe serlo por su talento, no lo es menos por su función, que no es la magistratura ni la soberanía. Dicha función, que constituye la república, no entra en su constitución; es una función particular y superior que no tiene nada en común con el poder humano, porque, si quien manda en los hombres no debe dictar leyes, el que dicta las leyes no debe mandar a los hombres; de otro modo, estas leyes, vehículos de sus pasiones, no harían, con frecuencia, sino perpetuar sus injusticias, y nunca podría evitar que miras particulares alterasen la santidad de su obras²⁸⁰.

Una figura realmente extraordinaria que carece de todo poder político pero que, sin embargo, es capaz de fundar la república al mostrar al pueblo la senda de sus deberes públicos, de sus ordenamientos a los que su propia abyección lo impide: que enseña la “virtud” a través de sus leyes, e inculca el valor de los deberes “patrios”. El legislador tiene

²⁸⁰J.J. Rousseau, *El Contrato Social o Principios de Derecho Político*, p. 40.

una posición de tal respetabilidad y jerarquía que puede lograr que la sociedad entera cobre consciencia de sí a través de sus leyes:

Para descubrir las mejores reglas de sociedad que convienen a las naciones, se necesitaría de una inteligencia superior que viese todas las pasiones de los hombres sin experimentar ninguna; que no tuviese ninguna relación con nuestra naturaleza conociéndola a fondo; inteligencia cuya felicidad fuese independiente de nosotros y que, sin embargo, quisiera ocuparse de la nuestra; en una palabra, que pudiese prepararse una gloria lejana en el devenir de los tiempos, trabajando en un siglo y gozando en otro. Serían precisos dioses para dar leyes a los hombres²⁸¹.

Una “inteligencia superior” capaz de “ver todas las pasiones” sin ser influenciado por ellas. Tan conocedor de la naturaleza humana que pueda ofrecerle tal conocimiento del hombre que se encuentre en posición de generar las “mejores reglas de sociedad que convienen a las naciones”, para que a su vez, fundadas las instituciones, puedan ofrecer valiosos hijos a la república que sin antes haber creado semejante institucionalidad, eso hubiera sido imposible. Citando a Montesquieu, Rousseau afirma que “en el nacimiento de las sociedades son los jefes de las repúblicas los que crean la institución, y es después la institución la que forma a los jefes de las repúblicas”²⁸². Como principio generador del movimiento, el legislador crea, gracias a sus dotes impresionantes, los medios necesarios para el desenvolvimiento de un mundo que girara en torno a sus concepciones, dado que por la ignorancia del grueso del sector popular que “quiere siempre el bien, pero no siempre lo ve, hace necesaria la presencia de un guía que sea capaz de conducir al pueblo hacia ese bien ignorado”²⁸³. El legislador como guía de su pueblo.

La enorme ignorancia y embrutecimiento de los pobladores, hace necesaria semejante presencia. Para autores como R. Grimley, el papel necesario del guía es fundamental para la gente “porque requiere que le capacite para combinar el entendimiento y la voluntad en una forma que contribuya a su propio bienestar y al de la comunidad en su conjunto”²⁸⁴. Una relación que vincule al sujeto con el todo social, tesis que igualmente concuerda con R.P. Hanley, resaltando los argumentos del *Manuscrito de Ginebra*, y que refiere a esa originaria animadversión rousseauiana hacia el desarrollo de una criatura que en su estado natural era bondadosa y que, sin embargo, con el proceso de desarrollo social, y la

²⁸¹ *Ibidem.*, p. 39.

²⁸² *Ibidem.*, p. 40.

²⁸³ *Ibidem.*, p. 38.

²⁸⁴ R. Grimley, *op. cit.*, p. 137.

imposición de una vida tecnificada, ha ido perdiendo en un triste proceso degenerativo. Si el ser humano ha sido definitivamente deformado o simplemente ocultado de su naturaleza originaria, la realidad es que ya dista mucho nuestro hombre de ser aquel que la naturaleza vio nacer en la plenitud de su inocencia: hoy vemos un ser humano pauperizado, al que Rousseau, como médico del alma, habrá de recetar un duro tratamiento, o una “dieta” como mencionamos en el primer capítulo con relación a la inmoderación de nuestro *pseudopolités* obeso, enfermo de desmesura (*hybris*) y envalentonado por creer que puede gobernarse a través de la bien amada democracia.

Para M. J. Villaverde, el legislador es el gran “amputador” de la historia, porque precisamente la labor de ésta figura se centra en “transformar” al ser humano de su condición real, hacia una “perfeccionada”; del ser depravado al ciudadano pleno²⁸⁵. Ese cambio no puede sino constituir, de suyo, un hecho muy violento que puede resultar más caro que el propio estadio degenerado en el que se encuentra el sujeto. L. G. Crocker, no se queda con el adjetivo “amputador” de Villaverde, sino aún más, considera que el legislador debe “matar cualquier disposición natural del ser humano para sustituirla por una completamente nueva,” adecuada a las necesidades cívicas de una sociedad trascendente de todo resquicio egocéntrico y anclada en una de las características exclusivamente comunitarias, ante las que el egoísmo resulta totalmente antagónico²⁸⁶. A decir de J. N. Shklar, Rousseau encarga al legislador generar las condiciones para el tránsito psicológico del “yo humano” al “yo común”²⁸⁷.

Considero que el legislador es el *daimón* que procura la transición espiritual de una criatura egocéntrica a una completamente entregada a la comunidad, en la medida de esta transubstanciación que conduce al ser humano a la auténtica libertad, el hombre se incorpora al todo social que se autolegitimará en proporción a la incorporación ciudadana en los asuntos comunes. J.M. Ripalda afirma, en su lectura hegeliana de Rousseau, que la

²⁸⁵ “Rousseau confiesa en el Contrato Social su objetivo de anular la independencia y la voluntad particular de cada sujeto, para convertirle en una parte del todo, habla de amputar una parte del individuo y apela al legislador para que mute la constitución humana, para que desnaturalice al hombre y le revista con una nueva naturaleza, para que le arrebate su autonomía y lo reduzca a una fracción de la totalidad que es la colectividad”. M.J. Villaverde, “Un conservador en el siglo de las luces”, *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), núm. 58, Octubre-Diciembre, 1987, p. 254.

²⁸⁶ L. G. Crocker, “Rousseau et la voie du totalitarisme”, en *Rousseau et la Philosophie politique*, Annales de philosophie politique, Paris, PUF, 1965, pp. 99-136. También se puede consultar, del mismo autor, *Rousseau’s Social Contract: An Interpretive Essay*, Cleveland, Case Western Reserve University, 1968.

²⁸⁷ J. N. Shklar, *Mad as Citizens: A Study of Rousseau’s Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969. También se puede consultar sobre el tránsito psicológico del individuo al ciudadano en Patrick Riley (ed.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 155-192.

voluntad de los sujetos en lo particular, no constituye estado alguno, antes bien, la voluntad de todos y cada uno de los ciudadanos, se edifica en el estado, y por eso resulta irrelevante formar sujetos criados para crear un todo que ya, en sí, existe, y cuyas consecuencias no se materializarían sino a través de un estado violento²⁸⁸. Lo cierto es que J. Rubio Carracedo, para recordarnos su interpretación liberal, nos recuerda la importancia de la asamblea popular en el quehacer del legislador –figura que no deja de parecerle arcaica y muy romántica-, que si bien es cierto que le concede esa labor “desnaturalizante” del sujeto, para constituirse en ciudadano pleno, la asamblea, cosa cierta, tiene la última palabra, y ésta, según J. Rubio Carracedo, termina por aceptar aquello que ha sido producto de la ardua discusión –pues defiende la lectura de un Rousseau constructivista-²⁸⁹, y no de la sola megaestructura estatista como órgano supremo y último de decisión, como considera Ripalda, en donde la ciudadanía parecería resultar poco relevante. De allí que suene extraño, desde la posición del gran hegeliano español, hablar de formar a cada ciudadano cuando al final quien se impone es el estado.

El propio ginebrino deja bien planteado en el contrato social la limitancia del legislador y el poder popular como último eslabón en la aceptación y acatamiento de la legislación:

Quien redacta las leyes no tiene, pues, o no debe tener, ningún derecho legislativo, y el pueblo mismo no puede, aunque quisiera, despojarse de ese derecho incommunicable; porque, según el pacto fundamental, sólo la voluntad general obliga a los particulares, y jamás se puede asegurar que una voluntad particular está conforme con la voluntad general

²⁸⁸ “El estado, formalmente universal, es antes que la sociedad civil, caracterizada formalmente por los egoísmos particulares. El contrato, propio de la sociedad civil, no puede suministrar el modelo de constitución del estado (Hegel, *Filosofía del Derecho*, par. 75). La voluntad general es antes que las voluntades particulares. La generalidad, la voluntad general de que es capaz la sociedad de la propiedad privada, de los individuos egoístas, es meramente abstracta. Un estado a su imagen y semejanza tiene que ser inestable y violento, como el jacobinismo (*op. cit.*, par. 258). La multitud es una abstracción y no hay revoluciones absolutas por las que pudiera constituirse en una comunidad histórica real. En efecto, una vez establecido el contrato, la minoría no tiene por qué someterse a la mayoría, el contrato puede cambiarse por otro con otros, la base de la nueva nación son las voluntades individuales, que, por tanto, no están vinculadas más allá que por su propia voluntad, si no es por un terror más o menos violento (como insinúa el capítulo VI, B, III, último párrafo). En la realidad histórica, en cambio, es precisamente la comunidad quien constituye la libertad de los individuos y no a la inversa”. J. M. Ripalda, “Hegel y Rousseau”, en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 8, marzo-abril, 1979, p. 158.

²⁸⁹ “De ahí su insistencia romántica en que el “legislador” es indispensable para instruir un pueblo, ya que a él le corresponde la tarea de “cambiar la naturaleza humana”, de “alterar la constitución del hombre para reforzarla”, de sustituir una existencia parcial y moral por una existencia que permita superar las limitaciones de su ser físico e independiente. Pero la legislación propuesta por el legislador no tiene ningún valor si la asamblea pública no la ratifica de modo expreso. Y poco más adelante insiste: “Toda ley que el pueblo no ha ratificado es nula, no es ley”. J.R. Carracedo, “Educar ciudadanos: el planteamiento republicano-liberal de Rousseau”, en *Retos pendientes en ética y política*, J. Rubio Carracedo, J.M. Rosales y M. Toscano (eds.), Madrid, Trotta, p. 219.

sino después de haberla sometido a los sufragios libres del pueblo. Ya he dicho esto, pero no es inútil repetirlo²⁹⁰.

Cierto es que nuestro autor concede a la figura del legislador una inmensa responsabilidad que puede parecer, a los ojos de un hombre contemporáneo -como así constatan algunos de los especialistas ya citados- un implemento de terrible imposición que no deja de atentar contra la dignidad del individuo. Comprendiendo por dignidad el valor en sí que una persona posee por el sólo hecho de ser humano y tener una vida, así como un uso de su razón; y, en la interpretación liberal más radical, el derecho político pleno por poseer propiedad y estar involucrado plenamente en los azares políticos de la historia contribuyendo, a través de su posesión o conocimiento, con el bien público.

En efecto, tenemos a un Rousseau que no deja de estar enfrentado con la moderna concepción de "individuo", y todo lo que pretenda de alguna forma poner una limitancia a los fueros de este actor estelar de la modernidad, no deja de constituir un terrible acto de tiranía que violenta en lo más hondo a la dignidad humana. Para autores como B. Constant, recordemos, el menosprecio del individuo es lo que vuelve improcedente el proyecto político rousseauiano en la modernidad: cercenar al individuo, o como nos recuerda la interpretación de J.M. Ripalda, que asume que el individuo no puede construir nada más que lo que su contexto histórico le ha brindado. Hablar de un cambio en la naturaleza humana, para que obedezca las leyes que se da a sí mismo, es poco menos que un sueño romántico que, sin embargo, en pos de su realización, como concuerdan M.J. Villaverde; L. G. Crocker; J. N. Shklar y el propio J.M. Ripalda, no puede sino conducir a violentos hechos que agraven la situación del sujeto y jamás consoliden a un pueblo pleno habitando su añorada república. Rousseau es consciente del choque de su doctrina con el individualismo moderno, y sus críticos no hacen sino confirmar precisamente los principios que el ginebrino juzga duramente:

Al no apreciar cada individuo otro plan de gobierno que no sea el que se refiere a su interés particular, percibe difícilmente las ventajas que puede conseguir de las privaciones continuas que imponen las buenas leyes. Para que un pueblo que nace pueda apreciar las sanas máximas de la política y seguir las reglas fundamentales de la razón de estado, sería preciso que el efecto pudiera convertirse en causa; que el espíritu social, que debe ser la obra misma de la institución, presidiese la institución misma, y que los hombres fuesen ya, antes de existir las leyes, lo que deben llegar a ser gracias a ellas²⁹¹.

²⁹⁰ J.J. Rousseau, *op. cit.*, p. 41.

²⁹¹ *Ibidem.*, p. 42. La traducción es mía.

Considero que estas lecturas no están tomando plenamente en cuenta el republicanismo de nuestro autor y que, como afirma A. St- Amand, “el legislador, no se propone *ex nihilo* crear completamente una nueva naturaleza humana; al contrario, su rol consistirá en perfeccionar las virtudes que son, de antemano, estables en el interior de todo individuo. El legislador debe necesariamente comprometerse con la historia de los pueblos, es decir, por encontrar una fórmula que considere a los “hombres tal como ellos son”, como asume en el *Contrato Social*, y donde se “aprovechen las cosas existentes”²⁹². De lo que se está hablando es, en términos republicanos, el lenguaje de las virtudes que deben las leyes promover en sus ciudadanos, de penetrar en lo hondo del espíritu de seres que rompiendo el cascarón de su aislamiento, se integren, no por otra cosa, que por la más sincera creencia en las leyes que conforman y rigen a la sociedad plena, que es la virtud.

Para realizar la virtud, no se puede incurrir solo en abstracciones o en medidas violentas, hay que revisar la propia historia de los pueblos y no pretender hacer un “hombre nuevo”, es decir, inexistente en la historia y que parecería más una obra de ingeniería calculada geométricamente, que un producto del humanismo reflexionado y crítico a lo largo de los siglos con los que Rousseau parecería comulgar. Esto irá quedando más claro a lo largo de la argumentación.

Los pueblos ignoran esos principios valiosos para generar la necesaria cohesión social, como afirma S. Goyard-Fabre, en su artículo del *Dictionnaire Rousseau*, “en esta gran y difícil labor, el pueblo – “que siempre aspira al bien público, pero no siempre lo ve”- debe ser “aclarado” porque no sabe percibir, por sí mismo, “las leyes naturales” de la justicia y del bien”²⁹³. Las leyes naturales nos remiten precisamente a esos momentos anteriores a la degeneración social, los principios grabados en lo hondo del corazón y que Rousseau condensa en el concepto de “amor a sí”, en donde la “piedad” y el “instinto de sobrevivencia” unifican al ser humano con el todo. Tal unificación con el todo, que es la naturaleza misma, no puede sino ser la “justicia”, sentido del orden que precisamente ha fracturado el propio ser humano en su integración social, multiplicando sus necesidades al grado de haberse divorciado completamente de su naturaleza originaria. Rousseau aspira a la reconciliación. El hombre requerirá, pues, de la ayuda necesaria que lo haga transitar en ese estado. He allí lo extraordinario de su obra: “La misión de este “hombre extraordinario” revela los talentos considerables que aparentemente son propios de un genio con el poder

²⁹² A. St-Amand, *Sens et portée du rôle du législateur chez Jean-Jacques Rousseau*, trabajo postdoctoral presentado en la *Université de Montréal*, Département de science politique, 2010, p. 4. La traducción es mía.

²⁹³ S. Goyard-Fabre, *Dictionnaire Rousseau, “Législateur”*, p. 499. La traducción es mía.

de los dioses”²⁹⁴. Si bien no estamos de acuerdo en considerar a la naturaleza de nuestro hombre primigenio como un arquetipo de justicia, como ya discutimos arduamente en su momento, sí estamos de acuerdo en reconocer la extraordinaria tarea encomendada por la historia a este personaje. La labor del legislador es exclusivamente pedagógica.

b) El discurso pedagógico-político de Rousseau: el legislador maestro

La pedagogía rousseauiana es, para autores como J. Chateau, una importante “reconstrucción” que reordena en el ser humano los principios de razón que lo devuelven al orden planteado originalmente en las leyes naturales que son, igualmente, divinas: “La reconstrucción de un hombre social se efectuará de acuerdo con las leyes del orden y de la razón, que proceden de Dios, según la naturaleza. No ya una naturaleza dada, como la del salvaje, sino la naturaleza verdadera que responde a la vocación humana, tal como la ha constituido Dios. Dios, naturaleza, sociedad, razón misma, todos estos términos concuerdan y si se olvida uno de ellos, la pedagogía de Rousseau pierde todo su sentido”²⁹⁵. La naturaleza humana es plenamente social, es decir, no es la fractura de ella. Es erróneo entender la “desnaturalización” como una metamorfosis que tenga por resultado el “hombre nuevo”, una entidad completamente distinta que parezca una absoluta contradicción con el “antiguo”, con el “degenerado” hombre social.

La vida cívica es el fin del despliegue absoluto de la naturaleza humana, en lugar de dividirlo, de “amputarlo” o de “matarlo”, como afirman M.J. Villaverde y L. G. Crocker, es reconducirlo en un proceso que accidentalmente se salió de su natural curso. El hombre debe constituirse en un ciudadano pleno para desplegar lo que es de sí: su inteligencia, y ésta no se desarrolla sino con los “otros”, en sociedad. Frente al individualismo extremo, propio de la sociedad moderna, que ha ido arrojando cada vez más al ser humano a las mazmorras de su “yo” autocomplaciente, Rousseau quiere trozar semejante prisión para reconducirlo, nuevamente, a su relación con los “otros”.

R. Grimley destaca este objetivo “socializante” del proyecto pedagógico rousseauiano, entendiendo a esto como su fin antropológico. En sociedad el hombre obtiene su plenitud, y para eso hay que despojarlo de todo artificio, para dejarlo en su perfecta desnudez²⁹⁶. R.

²⁹⁴ *Ibidem.*, p. 499.

²⁹⁵ J. Chateau, *Les grands pédagogues*, Press Universitaires de France, París, 1959, p. 168.

²⁹⁶ R. Grimley, “A menudo, la gente necesita un guía que le capacite para combinar el entendimiento y la voluntad en una forma que contribuya a su propio bienestar y al de la comunidad en su conjunto. Sin duda

Grimley y R. Douglas²⁹⁷, concuerdan en que Rousseau comprende por “desnaturalización” aquel proceso de reintegración de la naturaleza humana consigo misma: caminar hacia su propio perfeccionamiento intelectual, trascender el mutismo individualista que más se parece al estado de aislamiento salvaje y primitivo: abandonando el estadio de primitiva originalidad para ingresar a la vida cívica, donde solamente el hombre se puede realizar como entidad pensante.

A diferencia de autores que como Laurence D. Cooper argumentan, que la virtud cívica simplemente está totalmente divorciada de la naturaleza humana, caracterizada por su fuerte individualidad, soledad, egoísmo, carencia de lenguaje²⁹⁸, me sumo a la postura de aquellos intérpretes que ven en la desnaturalización la conciliación consigo mismo, pues es propio de la naturaleza humana el cultivo de su propia inteligencia –esta no es un aditamento impuesto de forma violenta, el hombre es inteligente “*per naturae*”-, pero las condiciones para su desarrollo realmente provocan que pueda el ser humano perderse en los laberintos de su “yo egoísta, como lo que ya hablamos de la “dieta” que logre menguar la desmesura (*hybris*) en que habitamos los modernos.

El republicanismo de Rousseau es evidente: la vida del hombre cobra sentido solamente en sociedad, y la conducción hacia la civilidad es el deber pedagógico del legislador. J. Chateau reconoce este deber formativo y compara al pequeño Emilio, con el ciudadano “en formación”, y a su maestro, con el legislador. Dentro del *Emilio* también resalta el papel de la religión dentro de tal proceso “desnaturalizador”, en donde la salvación se simboliza con el reencuentro del hombre consigo mismo a través del desarrollo de sus facultades intelectuales, coincidiendo así el plan de la providencia con el propio de la inteligencia humana, “atributo divino que se despliega”, como diría Aristóteles, en sociedad. Pero ya trataremos más adelante el papel de la religión en este “proceso civilizatorio”, por llamarlo

esto explica la preocupación de Rousseau acerca del legislador, el ser superior que crea las principales leyes del Estado y es, por tanto, el fundador del propio Estado. El verdadero legislador es Moisés, el fundador de la nación judía, o Numa, el fundador de la República romana, o Licurgo, el fundador de la constitución espartana; estos hombres tienen la responsabilidad “de cambiar, en cierto modo, la naturaleza humana” y de convertir a los individuos aislados en seres morales y sociales. El legislador es el primer responsable de llevar a cabo la transformación radical y la “desnaturalización” que presupone la participación del hombre en la sociedad civil”, op. cit., p. 137.

²⁹⁷ R. Douglas, “Rousseau’s Debt to Burlamaqui: the ideal of Nature and the Nature of Thing’s”, by *Journal of the History of Ideas*, volume 72, Number 2 (April 2011).

²⁹⁸ L. D. Cooper, “Rousseau, la naturaleza y el problema de la vida buena”, *University Park, Pennsylvania State University Press*, 1999.

así, encargado al legislador. Una vez dando cuenta de la misión del legislador nos preguntamos sobre los medios para realizarla en el mundo:

Así pues, *no pudiendo emplear el legislador ni la fuerza ni el razonamiento*, tiene por necesidad que recurrir a una *autoridad de otro orden*, que pueda arrastrar sin violencia y persuadir sin convencer. He aquí lo que obligó en todos los tiempos a los padres de las naciones a recurrir a la intervención del cielo y a honrar a los dioses su propia sabiduría, para que los pueblos sometidos a las leyes del estado y a las de la naturaleza, y reconociendo el mismo poder en la formación del hombre y en la del estado, obedeciesen con libertad y llevasen dócilmente el yugo de la felicidad pública²⁹⁹.

¿Autoridad de otro orden? ¿A qué se refiere con esto? Inmediatamente refiere una cuestión religiosa que sin duda tendrá enorme importancia en el proyecto republicano de Rousseau, pero por ahora la otra frase “persuadir sin convencer” se me hace más adecuada a tratar en este punto: la persuasión.

La palabra persuasión procede del latín *persuasio* o *persuasionis*, que significa “el acto de convencer a través del argumento,” cuya acción se compone con el verbo prefijado *persuadere* (persuadir) procedente del verbo *suadere*, que significa aconsejar o exhortar. En síntesis, la palabra persuasión se refiere al convencimiento a partir de los argumentos, no a imponer mediante formas violentas o actos tiránicos como algunos de los intérpretes ya citados, pretenden ver en el proceso desnaturalizador encargado al legislador. El legislador entonces hace uso de la persuasión para lograr captar la voluntad del pueblo que comprenderá en su argumentación, la serie de principios que más convienen a su existir de pueblo compuesto de hombres libres, los ciudadanos. La virtud del legislador, al saber persuadir al pueblo, insinúa también el uso de formas “suaves” en su proceder (el verbo *suadere* se vincula con el adjetivo *suavis* que significa “grato” o “agradable”). Las formas suaves de persuadir están en franca contradicción con el “uso de la fuerza”.

A propósito del razonamiento, recordemos que nuestro *pseudopolitês* carece aún del suficiente desarrollo cognitivo, todavía pase en un estado de estupidización colectiva que genera esa ya tratada desconfianza de Rousseau hacia las masas violentadas por el desarrollo de las sociedades injustas; es por ello que pretender utilizar el poder argumental de los razonamientos de rigurosa estructura analítica –otro argumento en contra de los intérpretes kantianos que creen que todo ser humano está en posibilidades naturales de que su voluntad se rija por la racionalidad práctica- es completamente impropio en el discurso del legislador. Un principio básico de la retórica clásica que tiene en Aristóteles a uno de sus grandes teóricos, versa en saber hablar a un público dependiendo de las

²⁹⁹ J.J. Rousseau, *op. cit.*, p. 42. Las cursivas son mías.

características y composición del mismo. Si hay que convencerles, aun y en medio de sus grandes limitancias intelectuales, debe ser a través de un medio adecuado a éstos.

Una mejor forma de comprender el proceder retórico del legislador lo encontramos magníficamente expresado en *La Nueva Eloísa*:

En las repúblicas se reprime a los ciudadanos por medio de las costumbres, de los principios y de la virtud. Pero ¿cómo contener a los criados, a esos mercenarios, si no es por medio de la coacción y de la fuerza? *Todo el arte del amo consiste en disfrazar esa coacción bajo el velo del placer o del interés, de forma que crean que desean todo lo que se les obliga a hacer*³⁰⁰.

Pasaje sumamente aleccionador y claro. Para cualquiera que continúe viendo en Rousseau a un manso defensor de la muchedumbre más abyecta, es un fatal golpe. M.J. Villaverde que traduce y comenta tal pasaje, no deja de referir la “hipocresía” de nuestro autor: un crítico de los regímenes despóticos, un reivindicador de la plena soberanía popular, parece contradecirse terriblemente con semejante apartado de la *Nueva Eloísa*, puesto en boca de la bella Julia, personificación de la bondad, de la gentileza, de la tremenda confianza que en ella depositan los jornaleros de Clarens, esta villa regida bajo los propios principios que sus habitantes se han dado. Julia es tan seductora que su coacción parece no ser tal pues se reviste de los encantos de una pura sinceridad femenina: sus órdenes saben a miel, y, sin embargo, logra mantener a través de semejante imposición el orden patriarcal que a M.J. Villaverde desconcierta, no comprendiendo la finalidad de un Rousseau supuestamente opuesto a ello, y aún más, según la novela, tal orden del montañés pueblo de Clarens ha sido determinado por los propios pobladores que se entregan con placer al viejo régimen que tanto enfrentarán los ilustrados de la Enciclopedia. He allí por qué nuestra gran estudiosa considere a Rousseau un “conservador en el siglo de las luces”³⁰¹. Finalmente la autora señala: “Eso es todo. La sociedad libre y democrática que

³⁰⁰ J.J. Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, trad. María José Villaverde, *O.C., II, Pléiade* p. 453. Las cursivas son mías.

³⁰¹ M.J. Villaverde nos comenta: “Terrible párrafo de un calculador y racional Jean-Jacques, que nos ofrece la receta para explotar mejor a la servidumbre. Él, que reclama transparencia en todos los órdenes de la vida, nos propone la utilización de la simulación, de una hipócrita bondad que oculta la más abyecta instrumentalización del ser humano. El enemigo de la falsedad, el autoproclamado “amigo de la verdad”, utiliza la “belleza bienhechora” para velar la dependencia más injusta y adornarla con la dulzura de la desigualdad. Porque en Clarens hay amos, criados y obreros y reina la subordinación más absoluta de los inferiores a los superiores, todo ello disfrazado por lazos afectivos que actúan de mediadores y que restablecen una cierta apariencia de igualdad entre amos y criados.

Las fincas no están arrendadas, sino que las cultiva directamente M. de Wolmar, utilizando mano de obra asalariada. ¡Rousseau, el defensor del trabajo libre e independiente, estableciendo en su comunidad ideal relaciones de trabajo asalariadas! Sin duda, la modélica Clarens no es tan idílica como a primera vista

creíamos ser el ideal de Rousseau no es más que una aparición fantasmagórica que atraviesa por un breve instante las páginas de *La Nouvelle Héloïse*³⁰². Le puedo decir a la autora, que jamás Rousseau aspiró a la democracia, pero sí a la libertad. Uno y otro no se implican. La libertad es un ejercicio que requiere de costumbres para su existencia, el otro, es simplemente una forma de gobierno, una *constitutio* improcedente en un conjunto social degenerado.

A diferencia de M.J. Villaverde, no creo que exista contradicción en el planteamiento de Rousseau, todo lo contrario, considero que Clarens es la personificación más clara de la sociedad real, existente en todas sus contradicciones, constituida no por gente que haya atravesado la senda de la libertad y que, por supuesto, si se les va a dar a escoger, optaran por el tipo de relaciones económico-sociales que siempre han visto: el patriarcado. La figura más interesante es la maquiavélica Julia, encarnación misma del Rousseau amante de Maquiavelo y fiel discípulo que parecería dialogar con el pasaje de *De Principatibus*, cuando el gran florentino afirma que la simulación forma parte de la estrategia de un gobernante para ganar el favor de los súbditos, a propósito de cosas que realmente no crea, pero que a sabiendas de que con ello obtendrá el favor popular, bienvenido sea. Aunque la concepción del hombre parezca semejante, Rousseau considera que la degeneración humana es social, frente a aquello que Maquiavelo afirma que es por naturaleza. La maldad de los seres humanos, a la que se terminan por arribar nuestros sendos filósofos, obliga a pretender domarlos de alguna forma, pues de ello pende la estabilidad pública: simular, como la bella Julia, por el bien de la cosa pública³⁰³.

pudiéramos pensar. Wolmar elige, de preferencia, a los jornaleros del país, porque aunque no siempre son los más robustos, puede disponer de ellos en cualquier momento, aunque sólo les pague una parte del año. ¡Bonita razón para un partidario del igualitarismo como Rousseau!

El salario que les abona oscila entre un mínimo y un máximo, que el ginebrino llama precio de beneficencia y que se concede en aquellos casos en que el amo está plenamente satisfecho con el trabajo del obrero. ¡Extraña igualdad establecida en la hacienda de los Wolmar por este igualitario! Wolmar utiliza otros medios para estimularles a trabajar. Uno es la gratificación económica: el obrero o criado más diligente recibe una recompensa semanal, otorgada por Julia, la personificación de la bondad, a quien la servidumbre adora”, M.J. Villaverde, “Un conservador en el siglo de las luces”, p. 250. La descripción crítica continúa enunciando el uso de capataces, el sentido de fidelidad servidumbre-patronos, la aparente igualdad social en la época de vendimia.

³⁰² *Ibidem.*, p. 251.

³⁰³ Maquiavelo afirma, a propósito de la cuestión sobre si vale ser más amado que temido, que “Nace esto de una disputa: si es mejor ser amado que temido, o viceversa. Se responde que se quisiera ser lo uno y lo otro; pero puesto que es difícil amontonarlos ambos, es mucho más seguro ser temido que amado, cuando haya de faltar uno de los dos. Porque de los hombres puede decirse generalmente esto: que son ingratos, volubles, simuladores y disimuladores, rehuidores de peligros, ávidos de ganancias; y mientras les haces el bien, son

El miedo a sufrir un castigo, para Maquiavelo, es lo que somete la voluntad del *pseudopolités*; en cambio, para Rousseau, no es solamente el miedo (recurso que no le es indiferente como ya vimos en nuestra comparación con T. Hobbes), porque busca algo más perdurable, como es someter el propio espíritu del individuo, pues no basta con obedecer los mandatos de las leyes, sino, ante todo, hacerlos suyos, amarlos con la sed de un Leónidas que es capaz de morir por las leyes que sabe que ama. El respeto no es miedo, el respeto subyace en lo más pulcro de la intimidad del ser humano; el miedo, sobrevive en la amenaza, y como no hay amenaza que dure por siempre, el vínculo muere tarde que temprano sin haber realmente perfeccionado al *pseudopolités*. La ley, al fundar su respeto en la intimidad de la voluntad humana, y en las costumbres que genera, mantiene su impronta ante cualquier amenaza por espantosa que parezca³⁰⁴. El amor es el rescate rousseauiano que quiere representar en Julia, su amorosa personalidad esconde a una magnífica manipuladora capaz de ganarse las voluntades no con el pánico, sino con una simple sonrisa que cautiva: es el legislador la más viva traducción platónica del *Eros*. Julia no es hipócrita, digamos, una encantadora simuladora que pone el ejemplo del

todos tuyos; te ofrecen la sangre, los bienes, la vida, los hijos, como antes dije, cuando la necesidad está distante; mas cuando se te acerca, ellos se rebelan. Y aquel príncipe que se ha fundado totalmente en la palabra de ellos, al encontrarse desnudo de otros preparativos, se arruina; porque las amistades que se adquieren por un precio y no con grandeza y nobleza de ánimo, se compran, mas no se tienen, y en el momento oportuno no se puede disponer de ellas. Y los hombres tienen menos miedo de ofender a uno que se hace amar que a uno que se hace temer; porque el amor es tenido como un vínculo que obliga, el cual, por causa triste de la condición humana, en cualquier ocasión de utilidad propia es roto; mas el temor es tenido como un miedo al castigo que no abandona jamás". N. Maquiavelo, *De Principatibus*, trad. Elisur Arteaga Nava y Laura Trigueros Gaisman, Editorial Trillas-UAM, México, 1999, *XVII*, 8-13ss.

³⁰⁴ En el *Discurso sobre economía política* clama Rousseau: "Ya es mucho lograr que reine el orden y la paz en toda la república; también lo es que el estado permanezca sereno y la ley sea respetada; pero, si únicamente se emprende, todo ello será más apariencia que realidad y al gobierno le será difícil hacerse obedecer si se limita tan sólo al seguimiento de la obediencia. Si es recomendable saber emplear a los hombres tal como son, mucho mejor es tomarlos tal y como es necesario que sean. La autoridad más absoluta es aquella que penetra hasta el interior del hombre y ejerce su propio peso en la voluntad que en las acciones. A la larga, por tanto, los pueblos son el producto de sus gobiernos. Sus miembros pueden ser guerreros, ciudadanos u hombres si el gobierno así lo estima; o bien, populacho y canalla cuando le plazca, y todo príncipe que desprecie a sus súbditos se deshonor a sí mismo al mostrar su incapacidad para hacérselos estimables. Si queréis mandar sobre un hombre, formadlo antes, y si pretendéis que las leyes se obedezcan, hacedlas estimables, de forma que para cumplirlas baste con pensar en ellas. Este era el gran arte de los antiguos gobiernos en aquellos tiempos en que los filósofos daban leyes al pueblo y solo hacían uso de su autoridad para hacerlo sabio y afortunado; de tal modo que no descuidaban las leyes suntuarias, los reglamentos de costumbres o las máximas públicas. Los tiranos tampoco olvidaban tan importante factor en la administración; así, mientras los altos dignatarios trataban de corregir las costumbres de sus ciudadanos, aquellos se dedicaban a corromper las de sus esclavos. Por su parte, nuestros gobiernos modernos, que creen conseguido todo con riqueza, son incapaces de pensar o imaginar más allá de sus pobres límites", pp. 36-37.

comportamiento del legislador ideal que se enfoca a reformar las costumbres de un conjunto social abyecto.

Hemos ya tocado el tema del *Eros*, concepto que nos vincula con la tradición grecolatina, fundamentalmente con Platón, que el propio ginebrino nos confirma es uno de sus más grandes ejemplos a seguir. Yo establezco un vínculo íntimo entre el “deber ciudadano” y el “amor a las leyes” que considero Platón había visualizado, al igual que Rousseau hará después. Comprendo que sin el poder reivindicador de *Eros*, entendido como “deseo de”, el proceso de cambio social será imposible, y este se debe fomentar en la vida de la república. Inculcar el “amor a las leyes”, la *caritas republicae*, es lo que hace la diferencia entre la violenta imposición de un régimen tiránico, y la auténtica libertad del hombre por someterse a sus propias leyes, en un régimen legítimo. Un hombre debe amar sus leyes, es el objetivo del proyecto de Rousseau, y es el poder del discurso, a través de la persuasión, la gran herramienta necesaria para impulsar los cambios sociales “en” y “para” la libertad: el *erónomos*, del griego *Eros* (entendido en su sentido platónico de “deseo de”) y *nómos* (ley política).

Eros, esta deidad todopoderosa es protagonista de los discursos en el *Simposium* o Banquete. Platón pone en voz de la mítica sacerdotisa Diotima de Mantinea la definición de *eros* como “deseo”, es decir una fuerza (*dínamis*) que impone una atracción de un objeto hacia otro. La mayor “fuerza de atracción”, desde su perspectiva, es aquella que genera la belleza (*kalós*), pues tiene la ventaja de gustar siempre, y, por ende, generar una atracción prácticamente inevitable (204d ss). Lo más bello es entonces lo más bueno (*agathos*), pues nadie va a buscar aquello que le provoque mal, claro, salvo que se equivoque y por ignorancia denomine “bueno” algo que realmente no lo es. *Eros* se encuentra en el medio de los extremos: entre la abundancia y la pobreza, si atendemos el *mithos* de su nacimiento, al ser hijo de *Poros* (la abundancia) y *Pellia* (la carencia), no puede ser una entidad perfectamente conclusa debido a sus orígenes “carentes”, y, sin embargo, por tener también en su linaje a la abundancia, se puede decir que no es totalmente carente, pues siempre aspira hacia algo que conociéndolo no lo tiene por completo (203 a-204 c). *Eros*, por sus orígenes tan de suyo “extremos” no es una divinidad en sí, aunque tiene la parte divina que le hace tender hacia lo perfecto, aspirando siempre a la más sublime belleza, y porque aspira a ella, eso significa que no la tiene en sí misma. Platón considera a *Eros* como un *daimón*, esto es, un intermediario entre los dioses perfectos, y los imperfectos hombres (204 a). Transmite a estos su contemplación de lo más perfecto incubándoles un gusto por las perfecciones celestiales: es el filósofo que enseña a degustar las formas bellas.

Rousseau es un *daimón* (demonio) que pretende inculcar el enorme amor a la ley, al *nomos* evidenciando lo que significa vivir en sociedad, careciendo del pleno dominio de ella.

La injusticia se comprende como la incapacidad de los habitantes de la sociedad de someterse a la ley, no porque la comprendan simplemente, porque sepan sus preceptos y sus procedimientos como un abogado de nuestros días. Rousseau, ya se habrá visto, comprende en la ley, el *nomos*, la suprema institución de la república que constituye el sentido mismo de su existencia que tiene en parir ciudadanos, en hombres virtuosos para la ciudad, su objetivo. No es una posición fanática, como ya dejamos claro en la discusión Rorty-Nussbaum. No es la nación lo que se discute, sino la idea de patria, en donde los supremos principios legales son creación exclusivamente humana; son un artificio, de allí que denomine *nomos*, en su acepción original griega que se refiere a la ley escrita, a la válida en una ciudad y creación histórica, heredad humana que da forma a la sociedad, como observa E. Burke, y que se adecua a las necesidades múltiples de una sociedad, asumiendo la dinámica que Montesquieu observa en el espíritu de la legalidad y que influirá sobremanera a Rousseau. Nuestro término para denominar a esta sublime creación de la pedagogía, máxima de la civilización (no su fractura) es el *erónomos*. El amante de sus leyes cívicas, deseoso perenne del perfeccionamiento de una patria que si no es consciente de que sus instituciones deben formar ciudadanos valiosos, entonces el pauperismo social cundirá, arrasando con cualquier vestigio de justicia. El *erónomos* respira la vitalidad y la decrepitud de su sociedad. Deambula en la *polis* y testigo de las discusiones del *ágora* (plaza pública) se inmiscuye en ella porque comprende que de no hacerlo, su voz no alcanzará a influir en las preocupaciones, y posibles soluciones, ante los embates continuos con los que las sociedades deben coexistir perenemente.

El *erónomos* no es una construcción técnica. Es un hijo del más pulcro humanismo que es sensible a los acontecimientos vitales. Empático, siente el dolor de sus congéneres, reboza en sus alegrías, trasciendo el egocentrismo patético de un *pseudopolitês*. El *pseudopolitês* es un producto de la cosificación moderna, yace entre las montañas del consumo, existe para nutrir la apariencia: apariencia de conocimiento (crítica a la técnica), apariencia de civilidad, cuando aún vaga, solitario, en la más aislada naturaleza (crítica a la idea de contrato social clásico). El *erónomos*, reconciliado con su naturaleza primigenia, auténtica, sin imposiciones sociales, se ha comprometido con la libertad que conviene no a la mayoría egoísta, sino a la voluntad general, que no se traduce tanto en el beneficio personal, como en el beneficio público –aunque evidentemente el beneficio público termina por beneficiarlo a él y a su descendencia, como al pueblo por completo-. El *erónomos* es un amante de su libertad, misma que no comprende más allá de sus leyes, constructo histórico que requiere de su ejercicio para mantener viva a la república, que no es sino su entorno. Si los dioses tienen al cielo como égida, el *erónomos* tiene a la república por *imperium*, de él depende que viva, o bien, que muera bajo la decrepitud del ejercicio cívico que acontece cuando unos pocos hacen de ella su patrimonio. La república se ejercita,

se vive, se respira, se siente. El *erónomos*, el amante de las leyes es el objetivo cívico de un Rousseau que desea dar nuevos bríos no a una república nominal, usurpada por el liberalismo, sino como forma de vida en la más pura definición ciceroniana de república al comprenderla como “la cosa del pueblo”. El pueblo está conformado por *erónomos* y estos no se dan por naturaleza, la educación los concibe: leyes justas que intervengan en los hábitos, religión civil que conmueva las almas y las guíe a la santificación del deber público. Es la trascendencia del *ego* moderno, y la oferta rousseauiana a la discusión política quizás, más importante de su época.

Dos caminos que terminan por reencontrarse en este gran proceso de pedagogía social hacia el nacimiento del *erónomos*: la figura del legislador, primeramente, como gran reformador social y constructor de instituciones; y luego, el uso de la religión como auténtico medio para encajarse en el espíritu de nuestro *erónomos* para realmente ver en el *nomos*, un principio sacro que trasciende por mucho la imagen de cualquier figura humana por respetable que parezca.

c) La influencia grecolatina en el deber del legislador

Es en este marco “regenerador” que la figura del legislador, investido además de atributos literalmente “semidivinos” –Rousseau no exagera cuando enuncia las “facultades extraordinarias del legislador”-, actúa una figura arquetípica, como lo mencionamos anteriormente. Dentro de esta idealización del mundo grecolatino, el legislador es una figura clave de un universo que tiene en Plutarco a uno de sus principales arquitectos: Dos figuras legisladoras rigen el cosmos mitopoético rousseauiano: Licurgo de Esparta³⁰⁵ y

³⁰⁵Arsenio Ginzó nos dice de Licurgo: “Licurgo habría realizado de forma prototípica esa metamorfosis profunda del hombre que la auténtica política sería capaz de llevar a cabo, alumbrando un nuevo tipo de humanidad. En vez de arreglos parciales y de la acción imprevisible del azar era preciso eliminar los viejos materiales para levantar en su lugar un “*buen edificio*”. Tal habría sido la tarea política de Licurgo. Rousseau reconoce la dureza del legislador espartano: Licurgo habría impuesto “*un yugo de hierro como ningún otro pueblo ha llevado jamás*”**, pero no duda en aprobar la bondad de esas medidas. La fuerza de coacción utilizada para imponer el nuevo ordenamiento político quedaría a los ojos de Rousseau “*ennoblecida por su*

Solón de Atenas³⁰⁶. Si queremos comprender la noción del legislador de nuestro ginebrino, debemos atender a las magnas figuras de la legislación helena, fundamentalmente, al edificador del modelo de república por excelencia: Esparta.

Afirma el ginebrino: “Era costumbre en la mayor parte de las *polis* griegas confiar a los extranjeros la institución de las suyas” (C.S., VII), y, ciertamente, todos recordamos la característica de un legislador griego que, en la mayoría de los casos, era extranjero de origen y llamado a fundar las legislaciones debido a su saber, respetabilidad e imparcialidad (por no estar comprometido con facción alguna de la ciudad, precisamente por ser extranjero). Un caso así es el del propio Platón llamado a legislar en Siracusa con la esperanza de dotar a la célebre ciudad de una serie de leyes capaces de germinar el

objeto”. Gracias a ello el amor a la patria se convirtió en la pasión más fuerte -o casi la única- de los espartanos, elevándolos por encima del hombre común. Gracias a Licurgo, Esparta se habría convertido en el “foco a partir del cual su legislación irradiaba sus efectos en todas direcciones”. El estudio privilegiado de un pueblo bien ordenado ha de ser el de sus leyes. Es preciso que las medite incesantemente para así poder amarlas y observarlas, e incluso corregirlas dado el caso. Por ello detesta Rousseau un ordenamiento jurídico excesivamente complejo que vaya más allá de lo que pueda retener la memoria de cada ciudadano. Así procedió Licurgo que prefirió escribir sus leyes en los corazones mismos de los ciudadanos. Tal es el marco idóneo por otra parte en el que cabe desarrollar aquel concepto político central para Rousseau: la voluntad general. Es perjudicial para la formulación de esa voluntad general que existan sociedades parciales en el Estado, debiendo opinar más bien cada ciudadano según su “*propio entender*”. La teoría política del *Contrato social* sintoniza también aquí con las disposiciones de Licurgo”. “La referencia a la Ciudad Antigua en el pensamiento político de Rousseau”, en “La religión civil y el pensamiento político de Rousseau”, *Revista de estudios políticos* (Nueva Era), núm. 79, Enero-Marzo, 1993, pp. 129-130.

³⁰⁶ Al respecto de Solón de Atenas, A. Ginzo nos dice que “En el caso de Atenas, la elección resultaba más problemática no sólo porque el abanico de personalidades ilustres era más variada y compleja, sino también debido a la desafección de Rousseau hacia la civilización ateniense. Cabría decir, de una forma global, que en sintonía con un punto de vista bastante extendido en su siglo, también Rousseau va a mostrar mayor simpatía por la Atenas de Solón. Este suele ser mencionado en términos elogiosos, siendo citado a veces en unión de Licurgo y de Numa. Solón sería un ejemplo de prudencia política por no haber pretendido aplicar al pueblo las mejores leyes en sí sino más bien “*las mejores que pueda soportar en una situación dada*”. Tratar de imponer leyes que no han de cumplirse no remedia el mal y contribuye a degradar la dignidad de las leyes. Pero ante la gran figura de Pericles Rousseau se va a mostrar más reticente, casi mezquino. Por supuesto, Pericles es reconocido como expresión prototípica de la civilización ateniense: “*tenía grandes talentos, era muy elocuente, magnífico y de buen gusto; embelleció Atenas con excelentes obras escultóricas, edificios suntuosos y obras maestras en todas las artes*”. Pero esto no basta para dar por sentado que Pericles haya sido un “*buen magistrado*” pues a este respecto no se trata tanto de elevar estatuas cuanto de “*gobernar bien a los hombres*”. Rousseau no se atreve a negar abiertamente que Pericles también haya realizado felizmente este último cometido, pero plantea dudas e interrogantes y, sobre todo, la cuestión siguiente, a saber, “*si los atenienses se tornaron mejores o peores bajo su gobierno*”. Rousseau no aporta ninguna objeción fundamental contra la figura del gran estadista, pero no puede mostrar un entusiasmo especial por él, dado que se encuentra vinculado a aquella Atenas con cuyos valores tan poco logra sintonizar. Mas como a la vez es consciente de la grandeza del político ateniense, de ahí su perplejidad y desazón ante su figura”, *op. cit.*, pp. 130-131. Los valores con los que Rousseau sintoniza poco, son precisamente con aquellos de la democracia ática que no perviviría ni cuarenta años y que terminaría con su colapso ante el imperio espartano.

proyecto de la república. Licurgo, legislador de Esparta, a decir de W. Jaeger marca el principio legislativo de subordinación de toda la particularidad a una serie de principios universales que vinculen al individuo con la comunidad³⁰⁷. La comunidad, comprendida como el conjunto de individuos que comparten una historia, costumbres y hasta etnia, normalmente poco o nada influenciadas por el exterior a su cosmovisión. Esa comunidad recibe de la mano beatífica del legislador la guía para ordenar la institucionalidad de su sociedad, para evitar que las ambiciones internas, de grupos rivales (*stasis*) la puedan desquiciar.

Ciertamente, la elección del legislador era debido a sus innegables méritos que dotan de veracidad a sus palabras, mismos que no se limitan simplemente al plano intelectual, sino que a su actitud ante la vida, del *ethos* que él mismo encarna, de la *areté* o virtud que rige sobre sus actos, y que en cierto sentido es una ventana hacia las divinidades mismas. Rousseau menciona a propósito de las extraordinarias dotes de una entidad que puede lograr el milagro de “hacer hablar a los dioses”. Licurgo de Esparta y Solón de Atenas son figuras arquetípicas en esto³⁰⁸.

³⁰⁷ W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, FCE, México, 2001, p. 90 ss.

³⁰⁸ Tanto Licurgo, como Solón, representan, en sí mismos, lo más granado de la *areté* o virtud de sus pueblos. Plutarco afirma de Licurgo que “era también, en los demás asuntos muy respetado por los ciudadanos, y superaban con mucho, a los que le obedecían como tutor del Rey y detentador del poder real, los que por su virtud le servían y estaban dispuestos a cumplir de buen grado sus órdenes (Plutarco, “Vida de Licurgo”, en *Vidas Paralelas*, 3.7). Y a propósito de Solón nos dice que “Solón, tras gastar su patrimonio en obras de beneficencia, como dice Hermipo, y en favores, él, que no habría dudado en ayudar a cualquiera, pero que sentía vergüenza de recibir de otros pues pertenecía a una familia acostumbrada a socorrer a los demás, se dedicó cuando todavía era joven al comercio. Por el contrario algunos afirman que los viajes de Solón tenían como objeto adquirir experiencia y ampliar su cultura más que enriquecerse. Pues era reconocidamente amante del saber quién ya siendo anciano decía “envejecer aprendiendo siempre muchas cosas” (Plutarco, *Vida de Solón*, 2. 1 ss).

Licurgo y Solón son portadores de sabiduría práctica (*phrónesis*) adquirida a través de su experiencia ya sea como regente del reino, como en el caso del primero, y viajero incansable, del segundo. Ambos poseedores de la virtud que para Plutarco no se contiene en un exterior ostentoso, sino en aquello que el interior, “carácter” como él lo denomina, hace portador al hombre de las enormes riquezas de una interioridad capaz de bañar, como una abundante fuente, a las gentes que reciben la salífica bebida en medio de su sed intensa. Es por supuesto evidente la influencia del pensamiento de Zenón sobre nuestro alejandrino, ese resaltar las virtudes internas por encima de una exterioridad que parece quebrar ya la visión de griegos más antiguos que combinan perfectamente con la frase de J.P. Vernant a propósito de “ser ante los ojos”. En este caso, Plutarco resalta las cualidades internas, esas que no se ven, pero que son un exquisito principio generador de cosas, fundamentalmente, de sabias leyes.

La *areté* de nuestros dos caballeros –*eupatridas*–, pertenecientes a regios linajes, Licurgo –en medio de la controversia de su origen- parece ser parte de uno de los dos clanes reinantes de Doria, los heraclidas, siendo regente durante la minoría de edad de su sobrino, el legítimo heredero; y Solón, descendiente de Codro, el

Estas cualidades internas de nuestros dos legisladores son por supuesto del gusto de nuestro moderno filósofo ginebrino, que resalta una serie de virtudes capaces de influir en la voluntad de las sociedades que se pueden debatir, como hemos visto, en momentos de extrema peligrosidad social, o bien, como querrá Rousseau, un guía capaz de “transformar la naturaleza humana”; sacar al *pseudopolités* de su dependencia de la técnica avasalladora que lo ha hecho víctima de sus propios logros científicos. Como lo manifestara a lo largo del *Discurso sobre las Ciencias y las Artes*, Rousseau contempla el nuevo escenario de dependencia de la exterioridad materialista, a la que la vida moderna se ha sometido con suma complacencia. Cada vez más el ser humano se ha alejado de una interioridad en donde se encuentran las claves de la existencia. Para Rousseau la mentira de la apariencia se han impuesto, menospreciando ese interior caro a Plutarco y a la tradición estoica que nuestro ginebrino aprecia. No es menor resaltar esta influencia estoica en Rousseau y que nos permita quizás explicar el profundo aprecio sobre la obra moralizadora de Plutarco.

El legislador es, pues, una figura de enorme respetabilidad y ejemplaridad entre los pueblos (aun extranjeros). Esta figura no tiene nada que ver con un legislador contemporáneo, pues él no participa del proceso legislativo que tiene en los parlamentos el asiento de sus discusiones que forman el *corpus* legal. No, el legislador antiguo, que sirve de modelo a nuestro pensador es el portador de “la ley”, como ya nos comentó G. Sartori para distinguir el modelo constitucional contemporáneo, como medio de construcción legal, que simplemente los antiguos no tenían³⁰⁹. Rousseau no habla de modelo constitucional alguno, aunque como él, pretenderá poner el derecho por encima de

último buen monarca de Atenas. Ambos resaltan por sus cualidades internas que ante todo les valió el favor popular en medio de momentos de suma importancia política: Licurgo vivió la amenaza de una sublevación de *ilotas* (pueblos jonios originarios del Peloponeso y sometidos por el poder espartata, era reciente el recuerdo de las guerras con Arcadia que nos canta Tirteo), y el conflicto entre el *demos* y los *aristoi*, la denominada *stasis* con que tuvo que lidiar Solón a través de sus reformas, y reconocerle a cada uno de los dos órdenes sociales su respectiva participación en la cosa pública.

Tenemos ya las dos grandes vertientes del pensamiento que darán sentido, a decir de W. Jaeger, a las dos formas más importantes de comprensión de lo político de la Hélade de la época clásica: el militarismo espartano, y el legalismo –por así decirlo-, ateniense. Y en ambos la *Paideia*, o formación serán vitales para la manutención de sus fuerzas: la dura formación espartana (*agogé*), y la educación filosófica que cada vez se fue haciendo más indispensable en el régimen político ateniense, donde había que “hablar” para triunfar en la *palestra* y convencer al *demos* encumbrado en el poder.

³⁰⁹ G. Sartori, en “La libertad y la ley” deja claro el sentido del constitucionalismo contemporáneo: “las constituciones liberales no concebían el estado como una *machiné á faire des lois*, una máquina de hacer leyes, pero concibieron el papel de los legisladores como un rol complementario de acuerdo con el cual el parlamento debía integrar, no reemplazar, la interpretación judicial de las leyes”, p. 11.

cualquier voluntad humana, y esto es porque el derecho está por encima de cualquier voluntad particular, es “sacro” en sí mismo. Se debe generar una legislación que no se someta al capricho de democracia alguna que hiciera peligrar la propia libertad: “sentía – Rousseau- en efecto, que la solución del problema de asegurar la libertad consistía exclusivamente en la supremacía del derecho y, más aún, en una supremacía tal que evitara los resultados legislativos de la democracia ateniense, o sea, la primacía de la soberanía popular sobre el derecho”³¹⁰. El derecho está por encima de cualquier forma de gobierno, y todavía más arriba que los caprichos plebiscitarios de la mayoría de los habitantes de una sociedad por más popular que se asuma.

Ninguna democracia. Rousseau piensa en Atenas cuando esa palabra se pronuncia y de cómo su sistema populista fue capaz de degenerar a tal grado que llevo a la famosa democracia hacia su aniquilamiento. Como ya hemos dejado claro en el anterior apartado, las leyes no se hacen ni por discusión, ni deliberación, ni mucho menos, por aclamación popular. Si bien el pueblo acepta esas leyes, antes ha sido virtud del legislador convencerlos de la bondad de esas leyes que gloriosamente porta, y es aquí, en este medio que ya discutíamos al tocar el tema de la “persuasión”, que a través del discurso se logre ganar las voluntades de los individuos para que se sometan voluntariamente a las leyes cívicas. Hablamos de cómo en tal proceso persuasivo, como lo hace Julia en *La Nueva Eloisa*, hace uso de un gran poder seductor que más nos refieren a la atracción erótica, que a una serie de argumentos lógicamente estructurados que nos expliquen racionalmente el por qué obedecer las leyes. No es así, el procedimiento rousseauiano es *eronómico*, esto es: influenciar en la voluntad a través de una impresión placentera, para que se someta a una legalidad apreciada como un producto trascendente de la voluntad misma. Y para esto, el legislador, como un filósofo antiguo, cautiva con el poder de sus palabras. S. Goyard-Fabre afirma que “en verdad, en las entrañas de su amor, el legislador es el más profundo de los filósofos. Él conoce el destino ambivalente, sabe de la grandeza y la desgracia, que han experimentado los filósofos más valerosos, prescribiendo las máximas que convienen a las naciones”³¹¹. Como los filósofos, el legislador es el pedagogo de los pueblos, y a su vez, el constructor de los mismos.

J. Chateau resalta la importancia de la pedagogía popular a través de la formación pública que nos recuerda, Rousseau elogia y celebra tanto en Licurgo como en Platón, pero lo cierto es que se tropieza al adjudicarle a esta la gran labor desnaturalizante, pues parece estar

³¹⁰ *Ibidem.*, p. 19.

³¹¹ S. Goyard-Fabre, *op. cit.*, p. 499. La traducción es mía.

limitada solamente a los hombres libres, no a pueblos agobiados por la servidumbre, como aquella profesada a la tecnificación moderna³¹². Lo cierto es que antes que la institución, está el legislador que la instituye, este le brinda sentido a su programa y le concede intencionalidad, en efecto, a la manera de Licurgo en Esparta o Platón en la *República*, el legislador contagia de su *manía* a todo un pueblo ciego de objetivos claros. Esa es la gran labor seductora del legislador, la llamo así, retomando la figura erótica de Platón. En la simbología del *Eros*, con su sentido de “deseo”, se transfigura la idea del filósofo. Contemplador de la verdad y, sin embargo, carente de ella. Sin embargo, una vez que la ha mirado, se ha enamorado de ella y no pretende sino presentarla a través del *logos* y los “bellos discursos” a los seres humanos que quedan pronto enamorados de tan sublime presencia.

El filósofo transmite lo sublime y produce aspiraciones en sociedades que de otra forma no gozarían de semejantes ideas. Como Rousseau asegura, los pueblos que tienden y, sin embargo, ignoran la verdad (además oculta por capas y capas de sal marina, como el rostro desfigurado del dios Glaucón, cuya originalidad semeja a la naturaleza desfigurada del ser humano que así parece confirmar las tesis de los estudiosos a propósito de la posible restauración de la sacra estatua a través de esta guía del *mayeuta* que cuestiona, que quita y quita sedimentos, raspa las algas a través del cuestionamiento continuo que quiere llevar al ser humano a su reencuentro consigo mismo que no está en el exterior artificioso, engañoso) y se han pervertido debido a las intenciones meramente materiales de una civilización, que sin embargo, está sedienta por reencontrar su sentido por la vida, y que el comercialismo y los avances científicos parecen no darle solución. Platón y Rousseau creen brindar ese sentido por la vida a través de esta experiencia hacia el “yo íntimo”, pero que sin la presencia del seductor *daimón* costaría mucho trabajo, si no, sería poco menos que imposible porque por sí mismos los hombres no se la pueden brindar sin ayuda del guía con cualidades diferentes, que escucha las voces de los dioses y la transmite a los seres humanos.

El legislador rousseauiano es igualmente figura ejemplar, encarnación de virtudes que los hace dignos de la confianza general para encargar la gran obra de darle sentido a la institucionalidad. Esto es como la mayoría de los comentaristas asegura, no quitarle el poder legislativo al pueblo, que lo conserva y que además elige al “hombre de su confianza”

³¹² J. Chateau, “La reconstrucción de un hombre social se efectuará de acuerdo con las leyes del orden y de la razón, que proceden de Dios, según la naturaleza. No ya una naturaleza dada, como la del salvaje, sino la naturaleza verdadera que responde a la vocación humana, tal como la ha constituido Dios. Dios, naturaleza, sociedad, razón misma, todos estos términos concuerdan y si se olvida uno de ellos, la pedagogía de Rousseau pierde todo su sentido”, *op. cit.*, p. 168.

como en su momento lo otorgaron a Licurgo, a Solón, a Platón y al propio Rousseau en Córcega y en Polonia. El legislador, es el filósofo que le brinda sentido a las cosas, para empezar, a la propia vida de la sociedad que marca un rumbo en su existencia y no marcha a la deriva, con la prolongación de las necesidades fatuas y artificiosas que son como oleajes enfurecidos que hacen del espíritu humano lo que Poseidón a Odiseo por haberlo maldecido: lo condena a vagar sin rumbo por un océano que tiende a devorar a los perdidos. Es así que la tarea encomendada a nuestro legislador tendrá por el camino de la reforma su vía a la reconciliación de los ciudadanos consigo mismos y con su sociedad.

3.6. La reforma de las costumbres

¿Reformar qué? Rousseau, en las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, cuando se dirige a la necesidad de formar magistrados responsables de la vida pública, hace hincapié en la importancia de las instituciones para la grandeza de la república y la herencia clásica que sirve para encausar los nobles principios de la reforma del legislador:

Estas ideas, aun no muy desarrolladas, esbozan las vías, desconocidas a los modernos, a lo largo de las cuales los antiguos conducían a los hombres ese vigor del alma, a ese celo patriótico, a esa estima de las cualidades auténticamente personales, sin aprecio a cuanto es extraño a los hombres, que entre nosotros no encuentran ejemplo, pero *cuya levadura en los corazones de todos los hombres no espera para fermentar más que por ser puestas en acción mediante instituciones convenientes. Dirigid según este espíritu la educación, los usos, los hábitos, las costumbres de los polacos, y desarrollareis en ellos esa levadura aun inalterada por máximas corruptoras, por instituciones gastadas, por una filosofía egoísta que predica lo que mata.* La nación fechará en la crisis terrible de la que está saliendo su *segundo nacimiento*, y viendo cuanto ya han hecho sus miembros todavía sin disciplinar esperará mucho y obtendrá más de una constitución bien ponderada. Amará y respetará las leyes que lisonjan su noble orgullo, que la volverán y mantendrán feliz y libre; *una vez arrancadas de su seno las pasiones que inducen a eludirlas, nutrirá las que le hacen amarlas.* En fin, renovándose por así decir ella misma, recuperará en esta nueva época todo el vigor de una nación naciente. Pero sin estas precauciones nada esperéis de vuestras leyes. Por sabias y previsoras que puedan ser, resultarán eludidas y vanas, y habréis corregido abusos que os dañan para introducir otros que no habíais previsto³¹³.

La formación de los ciudadanos conduce a estos hacia un auténtico respeto de las leyes que, aun y siendo éstas producto de la gran inteligencia humana, dotadas de un procedimiento prístino que se preocupe inmensamente por evitar cualquier contacto con el arbitrio de los hombres. Aunque las leyes pretendan fundamentarse sobre principios de

³¹³ J.J. Rousseau, *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, pp. 72-73. Las cursivas son mías.

razón que no se vean alterados por caprichos o intereses particulares; si los habitantes de esa sociedad no son proclives al respeto de la legalidad, todo eso será vano. He allí la necesidad de antes educar a los hombres para construir un pueblo donde nazca el tan deseado *erónomos*, de dirigir todos los esfuerzos en la fundación de instituciones públicas que permitan el desarrollo de esas facultades que yacen dormidas, o definitivamente corrompidas por un entorno que en nada ha favorecido su cultivo. Una vez logrado tal proceso, esa patria verá su “segundo nacimiento”. Frente al estado degradado por “instituciones desgastadas y una filosofía egoísta”, se yergue la regeneración social, no a través de una violenta lucha, de una revolución, sino de un proyecto educativo que gira sobre la brillante ordenación del legislador: el legislador pues, vela por la reforma interna del sujeto, que es lo realmente digno de cambiar para cambiarlo todo: sus costumbres.

Lo mismo que un arquitecto, antes de levantar un edificio, observa y sondea el terreno para ver si puede soportar el peso de aquél, así el sabio legislador no comienza por redactar leyes buenas en sí mismas, sin que antes examina si el pueblo al cual las destina es apto para recibirlas. Esta fue la razón por la que Platón rehusó dar leyes a los arcadios y a los cirenienses, sabiendo que estos pueblos eran ricos y no podían tolerar la igualdad; he aquí el motivo de que se vieran en Creta buenas leyes y hombres malos, porque Minos había disciplinado a un pueblo lleno de vicios³¹⁴.

El legislador atiende a esas formas que rigen a los pueblos, las examina rigurosamente, no las ignora o las pasa por alto en pos de un ideal carente de todo referente histórico como algunos comentaristas dicen al atacar a Rousseau y considerarlo un idealista extremo. De esto dependerá su reforma y la propia inclinación de los pueblos a respetar dichos principios. Como afirma St-Amand, “comprender las razones por las cuales la historia de un pueblo adquiere un *status* tal que el legislador, al comprenderlas, determina y delimita. Son las costumbres aquellas a las que tiene la responsabilidad de regular, anteponiendo la necesidad de que reine la virtud cívica, según Rousseau, a través de costumbres sanas, incorruptas. Hacer converger las voluntades particulares y la ley, esto será la expresión de la voluntad general”³¹⁵. Según St-Armand el gran proyecto reformista del legislador rousseauiano tiene por objetivo primo a las costumbres, mismas de las que tenía una pésima opinión (sobre todo de las costumbres de su tiempo), como ya hemos visto innumerables ocasiones. B. de Jouvenel resalta la desconfianza del ginebrino al denominarlo un “pesimista”, a su entender, nuestro autor considera que las costumbres se degeneran a través del devenir histórico. La propia idea de “progreso”, cara al liberalismo, no representa para Rousseau más que el desarrollo de la degradación del propio ser

³¹⁴ J.J. Rousseau, *El Contrato Social*, pp. 43-44.

³¹⁵ A St-Armand, *Sens et protée du role du législateur chez Jean-Jacques Rousseau*, p. 6. La traducción es mía.

humano³¹⁶. El ginebrino pretende revertir tal proceso a través de la educación de su pueblo, y asume que de nada sirven todos esos avances técnicos, ni siquiera las leyes más inteligentes, funcionan si antes “la virtud y las buenas costumbres no son condición de efectividad de las leyes”³¹⁷.

Las costumbres (del latín *mores*) son el cúmulo de actividades de continuo repetidas por un sujeto, no siendo, en algunos casos, realmente consciente de la actividad repetitiva que viene realizando. Es decir, la actividad repetitiva no promueve, en sí misma, el desarrollo de un sentido crítico hacia el acto. He allí que los sujetos, una vez interrelacionados, pueden generar una serie de costumbres que en conjunto realicen sin necesariamente actuar con las luces debidas sobre lo benéfico o lo perjudicial de tal actuar. La bondad o el perjuicio de las costumbres, para Rousseau, dependen de qué tanto estas tiendan hacia una entrega de la persona a los asuntos públicos, o qué tanto, negando esto, se dediquen a sus asuntos privados desligándose de los asuntos comunes. Rousseau afirma que la cuarta y más importante relación del hombre con las leyes es la de las costumbres³¹⁸:

A estas tres clases de leyes se añade una cuarta, que es la más importante de todas, y que no se graba ni sobre mármol ni sobre bronce, sino en el corazón de los ciudadanos: ella es la verdadera constitución del estado, que cobra todos los días nuevas fuerzas, que, cuando otras leyes envejecen o se apagan, las reanima o las suple, que mantiene en un pueblo el espíritu de su institución, y sustituye insensiblemente la fuerza del hábito a la de la autoridad. Me refiero a las costumbres, a los hábitos, y, sobre todo, a la opinión, que es desconocida para nuestros políticos, pero es que de la que depende el éxito de todas las demás, y de la que depende en secreto el gran legislador, mientras parece limitarse a reglamentos particulares, que no son sino la cintra de la bóveda, en la cual las costumbres, más lentas en nacer, forman finalmente la inquebrantable clave³¹⁹.

A decir de J. Peña Echeverría, esa relación de los hombres con las costumbres son expresión del ideal comunitario de Rousseau: “se expresa aquí el ideal de una comunidad en la que la vinculación de los individuos arraiga en lazos anteriores a la institucionalización jurídico-política, y en la que una opinión homogénea, en virtud de la vida y tradiciones, es

³¹⁶ B. de Jouvenel, “Rousseau, évolutionniste pessimiste”, en J.J. Rousseau, *Du Contrat Social*, B. de Jouvenel (ed), París, Hachette Littératures, 2005, pp. 391-419.

³¹⁷ A. St. Armand, *op. cit.*, p. 8.

³¹⁸ J.J. Rousseau, afirma enumera las siguientes relaciones: Del estado con el soberano; del pueblo entre sí y entre el estado (esta última que debe ser de una gran dependencia) y, finalmente, del hombre con la ley (fundamentalmente habla de las sanciones penales). *El Contrato Social*, pp. 53-54.

³¹⁹ *Ibidem.*, p. 54.

el más eficaz regulador de la moralidad de las acciones”³²⁰. En la sociedad degenerada, los hombres se han desarrollado con los “otros” en un sentido meramente competitivo y egoísta. En el tránsito propuesto por el ginebrino, la “otredad” se convierte en “yo”: un “yo-con-los-otros”, en donde los valores solidarios vinculen íntimamente a este conjunto de seres entregados a la comunidad: “Rousseau apunta a la hipótesis de otra individualidad. Si hasta ahora el individuo se ha desarrollado frente a los otros, competidores en el mercado, cabe pensar en otro sujeto, un “yo-con-los-otros”, solidario en lugar de uno individualista. Y a la vez, se esboza otra comunidad, constituida no por disolución de los individuos, sino por el entretejimiento de sujetos autónomos”³²¹. La comunidad como esa relación moral surgida entre los sujetos y la sociedad en su conjunto como un todo orgánico. En donde el sentido de la totalidad tenga cabida únicamente en la relación con el *erónomos*.

En opinión de J. Peña Echeverría, Rousseau comprende un proyecto cívico pedagógico que despierte del letargo de la ingenuidad a los sujetos ensimismados, esclavos de la “tiranía del yo”, que forman las hordas de las sociedades realmente existentes, para generar una comunidad moral. Al igual que nosotros, este autor considera que el ginebrino critica fuertemente a la sociedad histórica con sus degeneraciones y aspira a una redimida: “la crítica del *Discurso sobre la desigualdad humana* no se refiere a la sociedad en general, sino a la sociedad tal como se ha desarrollado históricamente, y que la que el *Contrato Social* propone es una refundación de la sociedad sobre principios que la hagan legítima”³²². Tal refundación tiene en el tránsito egoísmo-comunidad su objetivo primordial, y esto es solamente a través de la depuración de las costumbres sociales, donde el legislador tiene la difícil tarea de realizarlo aunque sea, como ya hemos visto, con medios nada “ortodoxos” para el mundo ilustrado, como la “persuasión”, en donde no necesariamente se requieren de medios “racionales” para lograr ese cambio. Pero considero que además de la persuasión, el discurso requiere de un contexto en donde las palabras cobren vida, es decir, más que ser escuchadas y entendidas, deben valorarse como el medio para enfrentar una situación que a todos incumbe; que realmente la importancia de la palabra pueda transformar un estado de cosas que los ciudadanos comprenden que se necesita cambiar.

La noción que adquiere el *erónomos* para conscientemente someterse a la legalidad y vivir, por ende, de manera virtuosa, constituyéndose la *eronomía*, es cuando ya las situaciones sociales son tan insoportables, que las propias palabras del legislador tienen eco

³²⁰ J. Peña Echeverría, “Rousseau y la idea de comunidad política”, *Isegoría*, núm. II, 1995, p. 40.

³²¹ *Ibidem.*, p. 132.

³²² *Ibidem.*, p. 133.

en los corazones de los habitantes. Cuando se vive en medio de la desesperanza, las palabras de este “individuo excepcional” son finalmente escuchadas. La consciencia, en un lenguaje hegeliano, brota del propio derrumbe del espíritu, cuando el panorama excretable de la realidad nos advierte de la necesidad por reconstruir lo perdido, pero ya bajo más seguros y nuevos planos que sean capaces de servir de diques ante los problemas que tanto lastimaron en un momento: Hegel lo llamara “el espíritu cierto de sí mismo”. Cuando el sujeto se refleja en su institucionalidad sin contradicción existente. Pero sin el previo derrumbe espiritual ese reencuentro es imposible.

Podrían existir opiniones más críticas al respecto, que dudan de la redención del pueblo a través de la generación de los anticuerpos, representados en las costumbres, y que ese conjunto de individuos envilecidos jamás, ni siquiera con la figura del gran legislador cambiaran sus hábitos, así nos menciona E. López Castellón: “Dejarles que prosigan su incontenible marcha hacia la descomposición y la extinción; una tesis que, en cierto grado, recuerda el declive irreversible de las culturas sostenido por Spengler en *La Decadencia de Occidente*. “Al igual que el cuerpo del hombre –escribe- el cuerpo político comienza a morir desde su nacimiento y lleva, en sí mismo, las causas de su extinción”³²³. Semejante nihilismo parece atemperarse cuando este autor refiere la importancia que cobra la política en semejante camino “redentor”. Sólo la política puede salvar al hombre de su destrucción completa a través de la reforma de las costumbres de su pueblo³²⁴.

Parece, entonces, existir cierto acuerdo en torno a la labor reformadora de nuestro legislador fundada en las costumbres, pues solamente éstas, además de establecer vínculos íntimos entre el *erónomos* que constituye al pueblo plenamente reformado: *eronomía*, generando comunidad, permiten identificar al sujeto con sus leyes. Al sacarlo de su mutismo, se puede establecer el principio clave de la identidad cívica que concede la personalidad de pueblo a la comunidad ciudadana. Sin el ejercicio cotidiano de la virtud, no tenemos *eronomía*, y nuestra comunidad política seguirá vagando en medio de la corrupción del *pseudopolités*, por más leyes magníficas que tengan. La corrupción seguirá siendo el compás de las sociedades incapaces de generar virtud en sus sociedades.

³²³ E. López Castellón, “Libertad inalienable y democracia utópica en Rousseau”, en *Fragments de Filosofía I*, Madrid, 1992, p. 124.

³²⁴ “Esta referencia de la política nos remite a la peculiar concepción del mal a la que antes me refería y cuyo origen atribuye totalmente Rousseau a la sociedad. Por ello, el compromiso ético de la victoria del bien sobre el mal se identifica necesariamente con el compromiso político de la transformación de la sociedad. La política, en suma, establece la moral”. *Ibidem.*, p. 122.

Entendiendo por corrupción la incapacidad de los sujetos por anteponer el bien público frente al propio -cosa evidenciada en la vida institucional de nuestra sociedad-, pues al ser todos, o la mayoría sus habitantes, individuos carentes de interés por los otros, comprendiendo la cosa pública como un peculio, entonces toda acción exclusivamente pública se verá como el patrimonio de “uno” con el que se debe negociar haciendo del ciudadano un cliente, y de la vida pública, un vulgar mercado. O como nos menciona J. Álvarez Cienfuegos, en donde el arribo al estado civilizatorio gracias a las reformas del legislador, fincadas en las costumbres, muestran el estado perfectible que Rousseau concede al ser humano, donde lo mismo hace suyas cosas nefastas –como el egoísmo- o cosas benéficas –buenas costumbres-, demostrando la propia libertad del ser humano frente a otras especies condenadas a la estática de su existencia. Rousseau reconoce la dinámica de las costumbres y esa doble cara de las mismas que lo condenan a la virtud o al vicio³²⁵. Tanto E. López Castellón como J. Álvarez Cienfuegos consideran que este gran proyecto de la regeneración moral, será imposible sin el amparo –cosa que tanto asustará a liberales-, de la particular visión religiosa de Rousseau y a la que está íntimamente ligado el legislador. Pero ya lo abordaremos en el siguiente apartado.

Sobre el hincapié en las costumbres, Rousseau continúa la vieja cuestión ya abierta en la modernidad por Maquiavelo al respecto de los hábitos de los ciudadanos. Sobre la interpretación de López Castellón, creo que viene muy a bien: las costumbres se construyen en un clima violento ante lo insoportable del trato entre ciudadanos. Las palabras del legislador tienen eco en medio de la desolación (el muy admirado Licurgo, que proclama su *rethra* (legislación espartana), en medio del constante enfrentamiento con los *hilotas*, y Solón que plantea su reforma justo en un contexto de lucha política y social entre *eupátridas* (nobles) y *thétes* (plebeyos). Ambos son llamados por sus pueblos para lidiar con los conflictos (*stasis*) que devastaban a sus ciudades, precisamente amparados por la *areté*

³²⁵ J. Álvarez Cienfuegos, “Rousseau y la República” en Ambrosio Velazco, Elisabetta di Castro y María Julia Bertomeo (coord.), *La vigencia del Republicanismo*, UNAM-FFyL, México, 2006, p. 145. A propósito de la degeneración el autor nos menciona: “El hipotético hombre natural es incapaz de llevar una vida moral, pero, paradójicamente, cuando al vivir en sociedad intenta alcanzar una vida moral, puesto que es un ser perfectible y libre frente a los animales, precisamente por la posibilidad de ser perfectible, también lo es de degenerar, de degradarse alejándose de su auténtica naturaleza. Esta fue la senda seguida por la humanidad”. Como podemos observar también el autor coincide con nuestro planteamiento de la sociedad realmente existente como aquella a la que tanto critica Rousseau, y a la que solamente las costumbres, encausadas por la sabiduría del legislador, y utilizando medios de la propia religión, pueden salvar: “En otro sentido, el énfasis que puso Rousseau en la necesidad de inculcar una cultura cívica los ciudadanos, ya a través de un legislador de carácter y sabiduría extraordinaria, ya propiciada por un clima moral creado por la común experiencia histórica de un pueblo, haciendo, a su vez, uso político de la religión común, que no coincidiría exactamente con el cristianismo, y su insistencia en defender una homogeneidad social, y una igualdad generalizada, fueron vistas, desde posturas liberales, con temor y recelo...”. *Ibidem.*, pp. 140-141.

(virtud) que se reconocía en ellos. Sus palabras gozan de la confianza y abren una luz en medio de la total degeneración de la vida pública que amenaza con destruirla. Para Maquiavelo, siempre más cercano al ejemplo romano, que al espartata rousseauiano, las costumbres virtuosas de Roma nacieron precisamente del enfrentamiento constante entre patricios y plebeyos que siempre generó instituciones políticas capaces de encausar el conflicto, y también, de dar grandeza a una sociedad que de pacífica no tenía absolutamente nada:

Yo digo que quienes condenan los tumultos entre los Nobles y la Plebe atacan aquellas cosas que fueron la primera causa de la libertad de Roma y consideran más los ruidos y los bandos que de dichos tumultos nacían, y no los buenos efectos que ellas producían; y tampoco consideran que en toda República hay dos humores distintos, el del pueblo y el de los poderosos, y que todas las leyes a favor de la libertad nacen de su desunión, tal como se puede ver fácilmente que sucedía en Roma³²⁶.

El apartado de los *Discursos* donde se cita lo anterior es titulado de *Cómo la desunión entre la Plebe y el Senado romano volvió libre y poderosa a la República*. Pues en la tesis maquiaveliana nobleza y plebe tienen sendos enfrentamientos debido a sus “humores”, cosa que podemos traducir como “hábitos” o “costumbres” que siempre han terminado por engrandecer a la Roma republicana, de allí que jamás se incline por desaparecer tal dinámica, por el contrario, la aviva y la pone de ejemplo a las generaciones futuras para construir la grandeza de las sociedades, y antes bien aquel que acaba con la otra facción, viola el principio fundante de la grandeza de una sociedad, como lo es un demagogo. Los hábitos de estos sectores son caracterizados por los propios intereses que los constituyen como un “orden”: la nobleza, el poder y la entrega total a la cosa pública aun por encima de su propia vida (cuan distinto, clamará Rousseau, frente a la acomodaticia –y cobarde-burguesía)³²⁷; y la plebe, encargada de los trabajos cotidianos que mantienen el funcionamiento de la república. Ninguno de los dos “ordenes” es mejor que el otro, ambos

³²⁶ La versión que utilizo de Nicolás Maquiavelo es, *Discursos a la Primera Década de Tito Livio*, trad. Roberto Raschella, Losada, Buenos Aires, 2004.

³²⁷ R. H. Barrow nos recuerda el sentido del servicio público. El orgullo de la poderosa clase senatorial, la aristocracia: “La riqueza, más que el poder, les había trastornado. De todos modos, muchos comprendieron las graves obligaciones del *Imperium Romanum*, y se hicieron cargo de ella con *gravitas* romana. Eran, en efecto, una raza aparte, pues, aunque no hubieran encontrado los métodos adecuados, en realidad tenían consciencia de llevar a cabo una obra para la que habían sido destinados. ¿No habían perecido sirviendo al Estado en el año 477 a. C. trescientos seis miembros de la familia de los Fabios, y no llegó a depender de un muchacho el destino de la familia? Y muchas otras familias podían presentar credenciales semejantes”. Los privilegios cuestan, y el rédito lo debe de cobrar la república. Quien sea ciego ante el deber que una élite debe poseer hacia la cosa pública, entonces comprenderemos el nivel de abyección que sufre esa sociedad al mando de un conjunto de irresponsables dedicados a pacer en medio de su poder y riqueza. *Los Romanos*, trad. Margarita Villegas de Róbles, FCE, México, 2006, p. 73.

construyen a la república y aportan desde sus propias necesidades y costumbres, los bienes que engrandecen al pueblo romano³²⁸. L. Althusser a partir de su visión marxista, celebrará la dinámica de la república contemplada como “lucha de clases”, encausada por el poder de las leyes (creo que denominar “clase” a un “estamento” u “orden” está fuera de lugar para referirse a civilizaciones precapitalistas)³²⁹.

Si Rousseau observa en el legislador el gran medio de redención de un pueblo degenerado, el propio Maquiavelo, para el que también existen pueblos degenerados (aquellos que se han desacostumbrado de la libertad sin posibilidad de desarrollar los hábitos de los “hombres libres”), y pueblos sanos (que ejercen su propia libertad al no estar sometidos a tirano alguno), comprende en el príncipe aquella figura salvífica en una sociedad que una vez infectada de esclavitud, puede, gracias a las reformas principescas, salvarse de la condena a la dependencia. La dependencia, esa necesidad de requerir de una entidad ajena a la voluntad del propio pueblo, es una palabra maldita para nuestros dos pensadores. El legislador y el príncipe son los encargados de revitalizar al pueblo y mostrarles el camino de la libertad a partir de las leyes. Nuestros autores coinciden en esto, empero, hay una gran diferencia respecto a su propia noción de “costumbres” como nos refiere acuciosamente St-Amant: “la evolución histórica”³³⁰.

³²⁸ Marta Morineau Iduarte y Román Iglesias González, en su texto *Derecho Romano*, Oxford, 1998, corroboran el dato del enfrentamiento patricios-plebe como un momento de grandeza republicana en Roma: “La República es la etapa de la historia romana que comprende los años 510 y 27 a. C. Al principio, durante este periodo persiste una gran pugna entre patricios y plebeyos, situación que provoca que estos últimos decidan abandonar la ciudad para fundar una nueva, lo cual, según la leyenda, no se lleva a cabo merced al famoso discurso de Menenio Agripa que les hace desistir. A partir de este momento, los plebeyos obtienen el derecho de ser representados por dos magistrados especiales, los tribunos de la plebe (*tribuni plebis*), cuya persona era inviolable. Asimismo, tenían facultades para convocar a la asamblea de la plebe (*concilium plebis*) que dio origen a los plebiscitos, decisiones votadas por la plebe y que en un principio afectaban sólo a los plebeyos, pero que con posterioridad también fueron obligatorias para los patricios. Esta circunstancia ocasiona que, poco a poco y cuando menos jurídicamente, estos dos grupos se fuesen igualando”, p. 9. Este capítulo de la historia romana viene a ser ejemplar para Maquiavelo a propósito de cómo del enfrentamiento de los dos órdenes, se pueden construir instituciones que benefician a la república en su conjunto.

³²⁹ L. Althusser, *Maquiavelo y nosotros*, trad. Beñat Baltza Álvarez, Akal, Madrid, 2004, “El estado nuevo debe ser un estado que dure; para ello debe dotarse de leyes que expresen la relación de fuerzas existentes en la lucha de clases entre los grandes y el pueblo; en esta lucha de clases; el príncipe debe apoyarse en el pueblo; esta lucha de clases es indispensable para dar al estado no solamente la duración, sino también la capacidad de extenderse, es decir, de convertirse en un Estado Nacional”, p. 95.

³³⁰ St. Armand distingue así: “las condiciones que determinan la posibilidad del legislador en Maquiavelo y Rousseau, nos hacen constatar que las concepción de uno se distingue radicalmente de la del otro. Esta demarcación deriva de las respectivas concepciones de la evolución histórica”, *op. cit.*, p. 18. La traducción es mía.

Para Rousseau las costumbres degeneran con los tránsitos de la historia como cambian los contextos a los que debe enfrentarse el legislador. Para Maquiavelo, contrariamente, las costumbres de un pueblo, esos humores de los distintos órdenes, permanecen inmóviles en los hombres. Conocer los humores de los hombres de hace dos mil años es punto clave en la interpretación de la antropología del florentino, siguiendo el tópico abierto por el historiador Polibio de que los hombres no han cambiado a los largo de los siglos, de allí que podamos trazar ciertas regularidades que sirvan de principios orientadores en la comprensión de los propios hombres. Cosa que para Rousseau no es así: los hombres cambian. El cambio tiene en las costumbres el punto básico de la investigación de ambos autores, pues de allí se siguen una serie de supuestos sobre la organización pública: un pueblo degenerado lo es siempre aunque intente liberarse. Parece un pueblo condenado siempre a cargar con la cruz de su degeneración, y aunque llegue a tener la suerte de tener entre sus hijos a un gran reformador, la sanación no se logrará sino con tantos sacrificios que pocos hombres pretenderán poner en acción, o bien, no alcanza una vida para lograrlo³³¹.

En medio de tal desolación, Maquiavelo parece dejarnos justo en el centro de algún círculo infernal dantesco, donde no hay escapatoria. Rousseau, a pesar de toda su negatividad, extiende un puente en el abismo: el ser humano cambia dependiendo sus condiciones existenciales. No hereda de sus padres la maldición que parece jamás desprenderse del hombre maquiaveliano, puede desprenderse del caparazón malsano porque además de todo tal condena no la posee de origen el hombre, sino es la condena a la que la propia sociedad ha condenado a sus hijos (su causa es humana, no natural). Las sociedades pueden transformarse, los pueblos abyectos pueden quitarse el grillete y correr

³³¹ “Y se puede llegar a esta conclusión: allí donde la materia no está corrompida, los tumultos y otros escándalos no suceden y, donde está corrompida, las leyes bien ordenadas no sirven, si no están movidas por alguien que con extrema fuerza las haga observar tanto que la materia resulte buena, cosa que no sé si sucedió alguna vez, o si es posible que suceda. Porque vemos, como ya he dicho, que una ciudad en decadencia por corrupción de la materia, si sucede alguna vez que se levanta de nuevo, es por la virtud de un hombre todavía vivo ahora, y no por la virtud de la generalidad que sostiene las leyes buenas. E inmediatamente después de la muerte, se vuelve al primer hábito, como le sucedió a Tebas que, por la virtud de Epaminondas, mientras él vivió, pudo tener forma de república y de imperio pero, muerto él, volvió a sus primeros desórdenes. La razón es que no puede haber un hombre de vida tan extensa que le alcance el tiempo para habituar bien a una ciudad largo tiempo mal habituada. Y si hay un hombre de larguísima vida, o hay dos sucesiones virtuosas continuas, no la dispondrán de modo que cuando ellos falten, como se ha dicho ya, no se arruine, si no la hace renacer a cota de muchos peligros y de mucha sangre. Porque esa corrupción y la escasa aptitud para la vida libre nacen de la desigualdad que hay en esa ciudad y, si se quiere llevarla a la igualdad, es necesario usar muchas medidas de excepción, que muy pocos saben o quieren usar, como diremos con mayores detalles en otro lugar.” Maquiavelo, *op. cit.*, I, 17.

hacia la libertad no necesariamente a través de fanáticas purgas “rojo sangre”. El bolchevismo radical no tiene cabida en la seductora y pacífica reforma de las costumbres.

Primeramente a través de la persuasión. La elaboración de un discurso consciente por parte del legislador (pues comprende la magnitud de su obra pedagógica) para seducir a su sociedad y que actúe ésta en consecuencia. Me he permitido la libertad de establecer una relación con Platón a través de su teoría del *eros*, entendida como “deseo” y comparar al legislador con el *daimón* platónico que es capaz de seducir a su pueblo de una manera deliciosa. Asumiendo los riesgos de que tal seducción resulte un somnífero que enajene a la sociedad en lugar de liberarla, todo depende de la propia virtud del legislador, de allí que su labor en sí ya sea tan grande que le permita alejarse del acoso de las tentaciones y no se convierta en un pobre intento que se digirió a sí mismo. Quizás por eso se consuela Rousseau yendo al ejemplo heleno: existieron hombres fantásticos como Licurgo o Solón que fueron capaces de enfrentar a sus tentaciones y fundaron ciudades grandiosas a través de la profunda reforma a las costumbres sociales.

En segunda, la reforma encargada a nuestro extraordinario personaje se yergue en torno a las constantes de nuestras acciones, que no solamente poseemos en lo particular, sino que socialmente han sido establecidas y que para el ginebrino no son sino los estigmas del *amor propio*, producto de la necesidad en la materialidad que nos ha ido poco a poco alejando de la naturaleza originaria. Las costumbres pueden ser reformadas, hacia ellas se dirige el proyecto pedagógico de Rousseau. Tales costumbres enaltecen principios caros al republicanismo como la virtud. Es la virtud la correspondencia entre el comportamiento del ciudadano y las leyes. Para lograr semejante predisposición deben clavarse en el corazón de los ciudadanos los máximos principios de civilidad que redituaran en la grandeza de la república, pariendo así a nuestro tan buscado *erónomos*. Pero a diferencia de autores como Maquiavelo y Spinoza, Rousseau utilizará una poderosa arma desestimada de suyo en el Occidente moderno, y en la que considera posee un gran poder de afectación en los espíritus de los ciudadanos: la religión.

3.7. Política y Religión en el proyecto *eronómico*: Someterse a la ley... con la gracia de Dios

Jean-Jacques Rousseau deja bien claro, en su contestación a Bayle y a Warburton, su planteamiento religioso en lo que a la política refiere:

Yo creo que desarrollando, desde un punto de vista, los hechos históricos, se refutaría fácilmente las opiniones opuestas de Bayle y Warburton. Uno de ellos pretende que ninguna

religión es útil para el cuerpo político, mientras que el otro sostiene, por el contrario, que el cristianismo es su más firme apoyo. *Se podría demostrar al primero que jamás fue fundado un estado sin que la religión sirviese de base, y al segundo que la ley cristiana es, en el fondo, más perjudicial que útil para la constitución del estado*³³².

Tenemos dos cuestiones de suma importancia: primeramente, la contestación a Bayle: “jamás fue fundado un estado sin que la religión sirviese de base”; en segundo, la contestación a Warburton: “la ley cristiana es, en el fondo, más perjudicial que útil para la construcción del estado”. La religión es fundamental en la construcción de un estado porque permite a los pueblos obedecer las leyes:

Al no apreciar cada individuo otro plan de gobierno que no sea el que se refiere a su interés particular, percibe difícilmente las ventajas que puede conseguir de las privaciones continuas que imponen las buenas leyes. Para que un pueblo que nace pueda apreciar las sanas máximas de la política y seguir las reglas fundamentales de la razón de estado, sería preciso que el efecto pudiese convertirse en causa; que el espíritu social, que debe ser la obra de la institución, presidiese la institución misma, y que los hombres fuesen ya, antes de existir las leyes, lo que deben llegar a ser gracias a ellas. Así, pues, no pudiendo emplear el legislador ni la fuerza ni el razonamiento, tiene por necesidad que recurrir a una autoridad de otro orden, que pueda arrastrar sin violencia y persuadir sin convencer. *He aquí lo que obligó en todos los tiempos a los padres de las naciones a recurrir a la intervención del cielo y a honrar a los dioses con su propia sabiduría, para que los pueblos sometidos a las leyes del estado y a las de la naturaleza, y reconociendo el mismo poder en la formación del hombre y en la del estado, obedeciesen con libertad y llevasen dócilmente el yugo de la felicidad pública*³³³.

A partir de lo citado, podemos inferir la pretensión de Rousseau: la religión, con esa supuesta sanción divina que ha otorgado a lo largo de los milenios a las leyes de las naciones, ha tenido la gran fuerza de saberse incrustar en los corazones de un conjunto de entidades carentes del suficiente y necesario razonamiento que les haga comprender el sentido lógico de la legalidad. Acatar las reglas, no es para nuestro autor, una cuestión que tenga que ver con el “conocimiento” de la legislación –y menos aún el uso técnico de las mismas-. No es producto del desarrollo de una racionalidad práctica que someta a la voluntad a través de una máxima de conducta universalizable y universalizante, que se supone todos los seres humanos, por el hecho de serlo, pueden hacerlo. La ignorancia popular obliga a que el legislador tome la providencia debida para garantizar su obra, que no se justifica solamente por la creación de la constitución patria, sino, como espero haber dejado claro anteriormente, la reforma de los hábitos sociales que conduzcan a esa masa

³³² J.J. Rousseau, *El Contrato Social*, p. 133. Las cursivas son mías.

³³³ *Ibidem.*, p. 42. Las cursivas son mías.

degenerada, hacia un horizonte de responsabilidad civil en donde cada ciudadano sea un *erónomos* y en su república cunda una profunda y sincera *eronomía*. El amor a la ley patria que incrustada en el alma cívica, invoca a la virtud como máxima aspiración en el comportamiento de los habitantes que dejando el vicio del *pseudopolités*, se gobierne por la máxima de la voluntad general plasmada en el triunfo de sus leyes.

El orden del universo, por muy admirable que sea, no impresiona por igual a todos los ojos. El pueblo, falto de conocimientos que permiten apreciar dicho orden y por no haber aprendido a reflexionar sobre lo que percibe, se fija poco en él. No es cuestión de dureza de corazón ni de mala voluntad; es ignorancia, embotamiento de la inteligencia. La más pequeña meditación cansa a esa gente, como el menor trabajo muscular fatiga a un hombre de estudio. Han oído hablar de las obras de Dios y de las maravillas de la naturaleza. Repiten las mismas palabras, aunque no les dan el mismo sentido y les afecta poco todo cuanto puede elevar al sabio hasta su Creador. Ahora bien, si nuestro pueblo, con tanta instrucción a su alcance, sigue siendo tan estúpido, ¿qué no será esa pobre gente abandonada a sí misma desde su infancia y que nunca ha aprendido nada del prójimo? ¿Cree usted que un cafre o un lapón filosofan mucho sobre la marcha del mundo y la generación de las cosas? Y todavía los lapones y los cafres, que viven organizados en naciones, tienen multitud de ideas recibidas y comunicadas, con ayuda de las cuales adquieren una noción grosera de la divinidad: de alguna manera tienen su catecismo. Pero el hombre salvaje, errando solo por el bosque, carece absolutamente de ella. Ese hombre no existe, dirá usted. De acuerdo; pero en teoría puede existir. Con toda seguridad hay hombres que jamás han mantenido una conversación filosófica en su vida y cuyo tiempo se consume en buscar alimentos, devorarlos y dormir. ¿Qué podemos hacer de esos hombres –los esquimales, por ejemplo-, teólogos?³³⁴

Así como no se le pueden pedir peras al olmo, como hace ver al arzobispo Beaumont en la célebre epístola, pedir que hombres ignorantes se sometan racionalmente a la ley, es poco menos que un absurdo. Si hemos visto el poder de la persuasión a través de la cual nuestro legislador insta al *pseudopolités* someterse a la ley, la religión viene a ser para el ginebrino, el arma más poderosa para lograrlo ¿pero qué religión? En su contestación a Warburton parece que no es la cristiana propiamente.

Al no tener esta religión ninguna relación con el cuerpo político, deja que las leyes saquen su fuerza de sí mismas. Sin añadirle fuerza alguna; de ahí que uno de los grandes lazos de la sociedad particular quede sin efecto. Es más, lejos de conseguir que los corazones de los ciudadanos se fundan con el estado, los separa de él como de todas las cosas de la tierra. No conozco nada más contrario al espíritu social³³⁵.

³³⁴ J.J. Rousseau, *Carta a Beaumont*, pp. 82-83.

³³⁵ J.J. Rousseau, *El Contrato Social*, p. 135.

Y no existe nada peor para la vida de la sociedad, que precisamente una religión que niegue tal vínculo social entre los ciudadanos, para que estos se dediquen blandamente a aspirar por la salvación en “otra parte”. Pues el ginebrino no dejará de reprochar al cristianismo esa fractura del cosmos por dividir los asuntos terrenales de los civiles, en un estado de escisión violenta y permanente que pone a sufrir a la fidelidad entre la salvación ultraterrena o los mundanos asuntos públicos (que por cuestiones de fe, habrá de privilegiarse el primero en detrimento de la vida política)³³⁶, produciendo un tenebroso despotismo que descalificando todo lo que no sea “celestes”, ha hecho que Occidente despreciara por milenios los asuntos mundanos³³⁷. El cristianismo “acobardó” a una población que ni en sueños podría parecer descendiente de un mundo tan civil como el grecolatino, y que antes bien se rinden y besan como esclavos la mano de un conquistador, o acatan vilmente a usurpadores que se hacen del poder apelando a supuestos y trascendentales fines³³⁸. Lo más intolerante es la escasa y débil defensa hacia la propia república, incumpliendo con esa virtud por excelencia que es la defensa del espacio público a la manera del viejo Solón, que a pesar de estar anciano, espada en mano y sólo, salió al *ágora* ateniense instando a sus conciudadanos a la defensa de la libertad usurpada por el tirano Pisístrato³³⁹.

³³⁶ “Sin embargo, como siempre ha habido un príncipe y leyes civiles, de ese doble poder ha surgido un perpetuo conflicto de jurisdicción, que ha hecho imposible la existencia de una buena organización de los estados cristianos, y jamás se ha llegado a saber cuál de los dos había que obedecer, si al señor o al sacerdote”. *Ibidem.*, p. 132.

³³⁷ “Lo que los paganos habían temido ocurrió. Entonces, todo cambió de aspecto; los humildes cristianos cambiaron de lenguaje, y pronto ese pretendido reino del otro mundo se convirtió, en éste, bajo un jefe visible, en el más violento despotismo”. *Ibidem.*, p. 132.

³³⁸ “La caridad cristiana no permite fácilmente pensar mal del prójimo. Así pues, desde el momento en que encuentre, mediante alguna astucia, el modo de imponerse y apoderarse de una parte del poder público, nos hallaremos ante un hombre revestido de dignidad. Dios quiere que se le obedezca. Si el depositario de este poder comete abusos es porque es el instrumento que Dios utiliza para castigar a sus hijos. Si se tomase conciencia de que hay que echar al usurpador, sería preciso turbar el reposo público, usar la violencia, verter sangre, y todo ello concuerda mal con la dulzura del cristianismo, y después de todo, ¿qué importa que sea libre o esclavo en este valle de lágrimas? Lo esencial es ir al Paraíso, y la resignación no es sino un medio más para conseguirlo”. *Ibidem.*, p. 136.

³³⁹ “Si estalla alguna guerra extranjera, los ciudadanos marchan sin dificultad al combate; ninguno de ellos piensa en huir; cumplen con su deber pero sin pasión por la victoria; saben morir mejor que vencer. Que sean vencedores o vencidos, ¿qué importa? ¿No sabe la Providencia mejor que ellos lo que les conviene? ¡Imaginaos qué partido puede sacar de este estoicismo un enemigo soberbio, impetuoso, apasionado! Poned frente a ellos a esos pueblos generosos, a quienes devora el ardiente amor a la gloria y a la patria; imaginaos a vuestra república cristiana frente a Esparta o Roma: los piadosos cristianos serían derrotados, aplastados, destruidos antes de haber tenido tiempo de reconocerse, o no deberían su salvación más que al desprecio que su enemigo concibiese por ellos. Era un buen juramento, a mi juicio, el de los soldados de Fabio: no juraron morir o vencer, juraron volver vencedores, y mantuvieron su juramento. Nunca hubiesen hecho los cristianos

Para G. Waterlot, la religión en Rousseau tiene un sentido fundamental en su teoría política, al grado de que principios tan importantes para la república simplemente no podrían ser ejercidos sin el apoyo de la religión: “sobre todo, si no hubiera religión, la práctica de la virtud se volvería literalmente imposible, o sería una locura, para la inmensa mayoría de los hombres”³⁴⁰. Virtud y fe se relacionan en que el ejercicio de los deberes públicos ejercidos en pos de la *eronomía*, cuando gozan de la sanción religiosa promueve en el *erónomos* una serie de actos que si solamente estuvieran sometidos a los principios de la razón práctica, parecerían absurdos e insensatos: “En otras palabras, sin religión es imposible permanecer virtuoso, en particular en los momentos en que la virtud es lo más importante: es decir, cuando se trata de sacrificar la propia vida por la vida de la comunidad, o sea, en el momento de la guerra”³⁴¹. Todo ciudadano es expuesto a demostrar su *fides patria* cuando acontece una controversia en donde debe mostrar partido y anteponer el bien común, frente al propio: la virtud patria.

Ser ciudadano, si recordamos un poco, implica la enorme responsabilidad de acudir a la defensa de la república cuando ello lo ordene. La guerra es uno de los grandes sacrificios en que la vida del particular es ofrecida a cambio de la vida del todo social. Los ánimos de un sujeto convencido de que goza de un apoyo trascendente a sí se multiplican como el maná en el desierto. Para Rousseau no se puede demostrar semejante acto patriótico, sino a través de la valentía cívica de la Roma republicana, en donde juraron los soldados de Fabio, no solamente luchar, sino regresar vencedores, aunque varios morirían por la *caritas patria*. La religión en política, en perspectiva de G. Waterlot, tiene un talante sumamente utilitario: exacerbar los principios públicos sancionándolos divinamente. Que las leyes y su respeto sean tan importantes como someterse a un Dios omnipotente, que ni más ni menos tienen en la constitución, el sentido de los rituales patrios a la manera de la ciudad grecolatina que también es punto referencial en el sentido religioso de nuestro autor. Para el mundo grecolatino no existía distinción entre política y religión, ambos se amalgaman para promover la virtud en ciudadanos que carentes de fe en sus sacrificios, jamás se

nada semejante; hubiesen pensado que era tentar a Dios. Pero me equivoco al hablar de una república cristiana; cada una de estas palabras excluye a la otra. El cristianismo no predica sino sumisión y dependencia. Su espíritu es demasiado favorable a la tiranía para que ésta no se aproveche de ellos siempre. Los verdaderos cristianos están hechos para ser esclavos; lo saben y no se conmueven demasiado por ello: ésta corta vida tiene poco valor a sus ojos”. *Ibidem.*, pp. 136-137.

³⁴⁰ G. Waterlot, *Rousseau, religión y política*, trad. Sandra Garzonio, FCE, México, 2008, p. 11.

³⁴¹ *Ibidem.*, p. 12.

arrojarían con el debido arrojo a los campos de batalla. Tal arrojo no puede ser sino virtud en el sentido patrio del concepto.

Igualmente A. Ginzo coincide con G. Waterlot a propósito de que el sentido de la religión es para el ginebrino un culto por las propias leyes, y que a pesar de la importancia que concede a la educación civil, de la que ya hemos hablado, resultaría incompleta sin el poder de la propia religión para convencer completamente al ciudadano de ejercer sus deberes civiles:

Pero a pesar de la gran relevancia política de la educación cívica para esa cohesión de la “ciudad” todavía no constituye la última palabra a este respecto. Como reminiscencia de la ciudad antigua, Rousseau va a apelar además al factor religioso en su conexión con lo político. De esta forma también para Rousseau la vida política acabaría recibiendo una sanción religiosa. Es cierto que ofrece una versión propia de una vieja instancia legitimadora, pero no por ello deja de ser cierto el papel político que el ciudadano de Ginebra atribuye a lo religioso³⁴².

Considero que nuestro autor parece construir un doble frente en su labor desnaturalizadora del ser humano en su camino hacia la constitución de la *eronomía*. Para cumplir el fin, la génesis de un proyecto educativo que incorpore al sujeto a los brazos de la comunidad, anteponiendo siempre el “todos” frente al “yo” es el medio. Un “yo” predominante en estado natural que no significa en lo más mínimo que el hombre retorne al paraíso perdido, no, sino que se incorpore plenamente en su Arcadia final. Remitirse a la religión implica un salvoconducto ya bastante usado, como el ginebrino reconoce, por los grandes fundadores de las sociedades, para someterlas al respeto legal. Se rodea al *erónomos* de un complejo ritual que saca al sujeto de su cotidianidad, para someterlo a un choque simbólico de cuya impresión, brote la mistificación de los principios que dan forma a la vida política. Para G. Waterlot y M. García- Pelayo, el legislador es un gran constructor de mitos políticos, es decir, de fantásticas narraciones que crean nociones identitarias en las sociedades al grado de que puedan comprenderse como miembros de un pueblo común. Cuentos radicados en la poesía que se impregna en el interior de los seres humanos y los relaciona con la vida pública sacralizada: las leyes sagradas imponen su fuerza conciliadora a los miembros de una sociedad que aspiran a encarnar a los personajes fantásticos que pueblan sus mitologías, adoptando esas “virtudes deseables”, “arquetípicas” que los personajes encarnan, pues son arquetipos que construyen modelos a seguir en los habitantes³⁴³.

³⁴² A. Ginzo, “La referencia a la ciudad antigua en el pensamiento político de Rousseau”, p. 135.

³⁴³ M. García Pelayo, *Los mitos políticos*, Madrid, 1981, p. 169 ss.

Puede ser que el legislador sea consciente de que quizás semejante mitología es una “mentira”, es decir, este legislador que recibe las tablas de la ley de una suprema potencia, puede haber planeado de que el aro sacro con el que ha envuelto sus propios principios, no son sino el medio para garantizar la obediencia popular sobre mandatos que no acataría de buena voluntad si solamente un “hombre como ellos las profiriera”. Si bien ha mentido sobre el origen divino de las leyes, no basta con puritanamente asustarse de la mentira cuando el objetivo la trasciende a ella misma: educar a un pueblo. ¿Una reinterpretación de la mentira soberana platónica? ¿Se le puede mentir al pueblo por su propio bien? Dirá Condorcet que la mentira al pueblo es de suyo un acto improcedente, pues al ser la mentira de suyo infame, no se le puede sacar beneficio alguno. Yo considero que en condiciones normales, cuando tenemos un pueblo lo suficientemente cívico y maduro para entender los asuntos en su gravedad, la sinceridad de la palabra es deber del gobernante; empero, cuando la corrupción invade, cuando nuestro hombre es un corrupto *pseudopolités* movido por sus más egocéntricos principios, sería una imprudencia, pues no entendería, o no acataría cosas que se opusieran a sus intereses privados. Parte del tratamiento para salir de su desesperante mutismo, será conducirlo hacia esa trascendencia de sí, y si eso implica santificar la ley, siendo que sea posible de que todo sea una mentira, logrado de esta manera incorporarse a la comunidad cívica con entereza, entonces el objetivo de esta mentira soberana que Rousseau coloca en las prudentes manos del legislador, cumplirá con su objetivo exclusivamente civil.

Voltaire diría en su *Cosí Sancta*: “un pequeño mal por un gran bien”, narración que retrata la vida de una santa que en el ejercicio de su virtud, provocó la muerte de su pretendiente, pero paulatinamente fue orillada por las circunstancias a transgredir sus propios principios para salvar, otorgando sus favores, a sus grandes posesiones: su marido, su hijo y su hermano³⁴⁴, ¿qué más da si el pueblo se convierte en respetuoso de sus leyes por medio de la sanción divina, sea esta o no “verdad”? es decir, una mentira en pos de su propio perfeccionamiento. Peor es que no obedezca, “la religión no impide –afirma Rousseau en el *Manuscrito de Ginebra*- que los hombres viles cometan crímenes, pero impide que muchos hombres se vuelvan viles”³⁴⁵, y peor aún, que creyendo que el pueblo

³⁴⁴ En el cuento titulado *Cosí Sancta*, Voltaire da al final del mismo una síntesis de la obra entera: “Así *Cosí Sancta* –como se llama esta mujer virtuosa, famosa por su belleza y acosada por esa razón-, hizo perder a su galán por haber sido demasiado prudente; y por haber sido complaciente, conservó la vida de su hermano, de su hijo y de su marido. Pareció lógico que una mujer como ella era muy necesaria en una familia, la canonizaron después de su muerte por haber hecho tanto bien a sus parientes mortificándose, y sobre su tumba grabaron: Un pequeño mal por un gran bien”. Esta obra se encuentra en *Cuentos Completos en Verso y Prosa*, trad. Mauro Armiño y M. Domínguez, Siruela-FCE, México, 2006, p. 79.

³⁴⁵ J.J. Rousseau, *El Manuscrito de Ginebra*, hoja 48.

goza de la intelectualidad de un filósofo o un teólogo, va a acatar los grandes principios por obra y gracia de una racionalidad aun no desarrollada, y que aun y con la racionalidad desarrollada ¿en verdad se garantiza que los hombres acaten las leyes?: “¡como si un pueblo de verdaderos filósofos fuese más fácil de hacer que un pueblo de verdaderos cristianos!”³⁴⁶. Para Rousseau en efecto, como recuerda a Monseñor Beaumont, la inteligencia se cultiva, no se trae de origen, y menos se ejerce poseyendo los grandes prejuicios coleccionados por la humanidad a lo largo de su fatídico trayecto, de allí, que en principio, así como ignora a Dios, también ignora las leyes, y aun conociéndolas, tampoco se somete necesariamente a las mismas por su simple conocimiento. La única forma de motivar el respeto de las segundas es a través del respeto al primero³⁴⁷.

G. Waterlot y A. Ginzo concuerdan en que el problema de la religión en Rousseau, es el problema de la legitimidad del sistema político en su conjunto. La persuasión ejercida en los pueblos resulta ser tan poderosa que difícilmente estos no acatarían las leyes o disolverían la comunidad política. El legislador que haciendo uso del bien sacramental se convierte en la voz de los dioses. Inspira el respeto y el temor suficientes como para apaciguar las violencias humanas que pongan en riesgo la vida común³⁴⁸. Pero a pesar de resaltar una estrategia utilitaria en la religión, por su uso político, y ver la mentira que puede esconder el fundador de los estados (mentira soberana) en pos de lograr el respeto a la ley,

³⁴⁶ J.J. Rousseau, *El Emilio*, IV, 632.

³⁴⁷ “Supone usted, como los que tratan de estos asuntos, que el hombre trae consigo la razón completamente formada y que no hay más que ponerla en práctica. Pero eso no es verdad, porque una de las adquisiciones del hombre, y puede de las más lentas, es la razón. El hombre aprende a ver con los ojos de la mente como con los del cuerpo; pero el primer aprendizaje es mucho más lento que el segundo, porque las relaciones entre los objetos intelectuales, al no medirse como la extensión, sólo se encuentran por estimación y porque nuestras primeras necesidades, las físicas, no nos hacen tan interesante análisis de esos mismos objetos. Hay que aprender a ver dos objetos a la vez, a compararlos entre sí, a comparar numerosos objetos, a remontarse gradualmente hasta las causas y a seguirlas en sus efectos. Es preciso haber combinado infinidad de relaciones para adquirir nociones de conveniencia, proporción, armonía y orden. El hombre que, privado del auxilio de sus semejantes y siempre ocupado en cubrir sus necesidades, se ve reducido en cualquier cosa sólo al discurrir de sus propias ideas, progresa en ella con gran lentitud: envejece y muere antes de salir de la infancia de su razón. ¿Puede usted creer de buena fe que entre un millón de hombres educados de ese modo hubiera solo uno que llegara a pensar en Dios?”, J.J. Rousseau, “Carta a Beaumont”, p. 81.

³⁴⁸ G. Waterlot afirma: “el único medio de persuadir a los pueblos para que instituyan la legitimidad de una legislación es hacerles creer que ésta proviene de potencias sobre naturales. Así, cada legislador atribuye la legislación a la palabra de un dios, pero nunca es otra cosa que el fruto del ejercicio de su razón. Por consiguiente, el legislador es un mentiroso: no habla la divinidad, sino él a través de ella”, *op. cit.*, p. 26. Y A. Ginzo refiere de esta manera la cuestión de la legitimidad encausada por la religión: “Se trata, como es obvio, de una legitimación particularmente eficaz, pues pone en relación las frágiles y precarias construcciones humanas, con sus tendencias centrífugas y disolventes, con la instancia absoluta, con el ámbito de lo divino”. A. Ginzo Fernández, “La religión civil y el pensamiento político de Rousseau”, p. 248.

Rousseau no limita la religión a eso, también es un medio para el redescubrimiento de un “yo” en perfecta consonancia con los “otros”. Debe existir una predisposición interna que fracture el aislamiento de un individuo que ha hecho de su interioridad el *búnker* de sus más puros sentimientos, generándose una contradicción con un exterior hostil, profundamente masificado. El *erónomos* debe realmente entregarse a la causa común desde un nivel íntimo, desde la profundidad de un ser que ha comprendido en la *póleis* la realización más conclusa de todo aquello que constituye su particular existencia. El tránsito de lo privado a lo público, del *pseudopolités* al *erónomos* no se concluirá hasta que la intimidad más profunda rompa su aislamiento y se integre, sinceramente, a un “todo vital” perfectamente conciliado, que es, por mucho, una causa superior a la de “uno mismo”. Rousseau denomina a ese culto a la individualidad sacralizada “religión natural” (el culto al “yo”, como el de nuestra original e inocente criatura presocial), y la entrega espiritual a la vida política “religión civil”. La religión que impone el sentido cívico a un hombre que se integra a través de los rituales que la sociedad entera comparte, genera una *katharsis* sublime en donde el reconocimiento conmueve el alma de los ciudadanos, promoviendo una conciliación individuo-sociedad que nuestro autor ha de resaltar.

a) Conciliación individuo-sociedad: crítica y reencuentro religioso

La “religión natural” es un estado primo de la consciencia humana resultado del aislamiento originario. Se constituye a partir de la espontaneidad del alma solitaria y su relación violenta con el entorno que le afecta: santifica la naturaleza inentendible, y le permite dar una explicación del fenómeno. También es denominada “teodicea del corazón”, y nada tiene que ver con *corpus* eclesiástico alguno, porque no hay más sacerdocio que el del corazón sensible que se nutre de sí mismo³⁴⁹. Es la profesión de fe de una criatura egoísta que

³⁴⁹ H. Lema Jasso en *La Subjetividad en Jean-Jacques Rousseau*, hace referencia a este culto natural que se practica en el adolorido aislamiento de un “yo” individualista, y cita un pasaje de las *Ensoñaciones del Paseante Solitario* de Rousseau: “A partir de ahora todo cuanto me es exterior me es extraño. Ya no tengo en este mundo ni prójimo, ni semejantes, ni hermanos. Estoy en la tierra como en un planeta extraño en que hubiese caído desde aquél en que habitaba. Si alguna cosa reconozco a mi alrededor no son sino objetos entristecedores y desgarradores para mi corazón. Y no puedo poner los ojos en lo que me afecta y me rodea sin encontrar en ello siempre algún motivo de desdén que me indigne o de dolor me aflija. Alejemos pues de mi espíritu todos los objetos penosos de que me ocupara tan dolorosa como inútilmente. Sólo para el resto de mi vida, puesto que sólo en mí encuentro consuelo, esperanza y paz, no debo ni quiero ocuparme ya más que de mí mismo. (...) Consagro mis últimos días a estudiarme a mí mismo (...) Entreguémonos por completo a la dulzura de conversar con mi alma” (I, 999). Es así que H. Lema Jasso la divinidad cobra sentido en esa subjetividad aislada, que es el único templo seguro ante los embates de una exterioridad perversa. “Textos como el anterior –

Rousseau conduce hasta sus últimas consecuencias (el individualismo egoísta del hombre moderno, del *pseudopolités*) y que hasta podríamos decir, sin exagerar, que nuestro filósofo la termina por personificar, de manera –cualquiera lector que se ha relacionado con la vasta obra bibliográfica de Rousseau me entenderá perfectamente- incluso, chocante y sobremanera quejumbrosa del individuo, al que F. Escalante comprende enfrentando el “sentido trágico del sufrimiento”. La exclamación aguda del dolor patentiza la existencia del individualismo moderno en todo su esplendor: el individuo moderno siente y se duele a tales magnitudes, por su propia incapacidad de reconocerse en *katharsis* alguna que lo trasciendan a él mismo. Durante milenios los ritos sacrificales fueron una fuente terapéutica de las viejas sociedades comunitarias, en donde el dolor es común a la sociedad y la sanación también. Los ritos públicos pretenden expiar y sanar la confusión del sujeto que solamente tiene realidad “en” y “con” los “otros”, a la manera de los ritos sacrificales a Dionisos y el origen de la tragedia en Atenas. F. Escalante resalta esa característica del hombre moderno: su individualismo fanático expresado hiperbólicamente a través de toda una “cultura del sufrimiento”, en torno a la que se aglomeran las muchedumbres modernas, cual masas de plañideras incapaces de saberse responsables de sus propios demonios, como diría Rousseau: el “otro” será el culpable: el “burgués”, el “político”, el “caballero”, el “monarca”, etc. jamás el “yo”³⁵⁰.

refiriéndose al texto de Rousseau que he citado arriba- nos permiten constatar que la fe anima la “religión natural” –o “teodicea del corazón”-, cerrada a la inmediatez y a la alteridad, pretende explicar todo el fenómeno teológico por medio del sentimiento y del instinto religioso. Para la “religión natural”, la naturaleza es espontaneidad pura; y la fe parece consistir en la espontánea y firme adhesión a un Dios meramente *noemático* (es decir, adhesión a la propia mente: “conversar con mi alma, estudiarme a mí mismo”). Sin ningún sentido eclesial, esta forma religiosa permite –o fomenta- la soledad del sujeto en medio de la propia sociedad. El sujeto permanece “solo” –como quiere permanecer Rousseau- porque la subjetividad (*tautopathía*) es el único fundamento –dice él- del “consuelo” y la “paz” del “mí mismo”. Tampoco la “esperanza” parece fundarse en un Dios personal y trascendente, sino en el “mí mismo” que contempla a Dios –y a los demás-, en sí mismo, desde “sí mismo” y como “sí mismo”, pp. 370-371.

³⁵⁰ F. Escalante Gonzalbo, en *La Mirada de Dios, Estudio sobre la cultura del sufrimiento*, Paidós, México, 2000; también analiza un pasaje de las *Ensoñaciones*: “¿Qué he hecho aquí abajo? Estaba hecho para vivir, y muero sin haber vivido. Al menos eso no ha sido culpa mía, y llevaré al autor de mi ser, si no la ofrenda de buenas obras que no me han dejado hacer, al menos un tributo de buenas intenciones frustradas, de sentimientos sanos pero vueltos ineficaces, y de una paciencia a prueba del desprecio de los hombres”. La experiencia con los “otros” no es sino la causa del enorme pesar de un alma sensible y adolorida por lo que el “otro” le impide hacer. La lamentación queda y el agudo llanto por la frustración brota de un solitario paseante que se agarra de sus propias lágrimas hasta niveles patéticos. A esto, F. Escalante refiere: “Lo primero que llama la atención es la proximidad del texto. No hace falta que Rousseau nos resulte simpático personalmente; sabemos de qué está hablando, podemos entender por qué sufre y con qué razón se queja. Y puede que lo sepamos por experiencia propia. Sabemos que los demás, ellos, son ajenos e indiferentes; que la soledad aísla, separa, oprime, y que frente a ella los individuos están indefensos. Sabemos que no hay justicia en ello. Y por eso podemos entender que alguien se queje, como Rousseau, con el único –definitivo- argumento de sus buenas intenciones. Hablamos, si no el mismo lenguaje, uno muy semejante. Más todavía: lo que entonces, hace dos

H. Lema Jasso y F. Escalante, destacan el colmo del individualismo rousseauiano que se duele de una u otra manera de su propia fragilidad en una exterioridad que lo lastima. Ambos resaltan el atrincheramiento “en” y “de” la subjetividad para guarecer el santuario florido que se parece al jardín artificioso de Julia en la *Nueva Heloísa*, donde transcurre un proceso monacal de ensimismamiento, en donde el alma se comprende libre e, incluso, hasta llega a ser feliz. El exterior lastima, y no deja de recordarnos una postura escatológica de un Rousseau que pareciera contradictoria con toda doctrina que impida la socialización del sujeto con los otros: sus conciudadanos.

F. Escalante deja a esta alma melancólica guarecida en el jardín de Julia, solamente allí está protegida y se puede aislar de ese estado de lamentación perenne al que el propio Rousseau parece haberse consagrado con fervor en sus últimos años. Pareciera que el ginebrino no trasciende el círculo vicioso del sufrimiento y que no deja de parecernos un autor aun influenciado por la escatología agustiniana que precisamente en su neoplatonismo teologal, comprende la verdad en el “yo” auto-confesionado, que busca dentro de sí la salvación ante lo agreste del mundo formado por la caída de Satán. Si decimos al principio de este apartado que nuestro autor justamente detesta del cristianismo tal cultura que A. Ginzo denomina *uranopolitismo*, por alejar a la persona de la preocupación y la participación públicas, precisamente por obtener el precioso bien de su salvación espiritual. Rousseau, el paladín del civismo a semejanza de las antiguas

siglos y medio, era más o menos extravagante, para nosotros es de sentido común. Hoy sería difícil resistirse a las quejas de alguien que se doliese así de la opresión, de la indiferencia de los demás, de la injusticia del orden social. Alguien que exhibiese así su debilidad y que diese pruebas de sus buenas intenciones”, pp. 18-19. Ciertamente Rousseau es quizás uno de los mayores y primeros exponentes de este “individualismo nihilista” que F. Escalante comprende como un “sentido trágico del sufrimiento” debido a los tintes incluso histriónicos que alcanzan pasajes monumentales de todo el mal externo que obliga al sujeto a aislarse en su parapetada individualidad que constituye, precisamente, la “religión natural”. Los ecos de Rousseau que se identifican prácticamente con cualquier hombre moderno porque se puede comprender así “en su sufrimiento”, y es que el corazón permite aquella identidad con el otro por cuanto nuestra fragilidad nos hermana y que hará decir, si recordamos, a C. Levi-Strauss que Rousseau ha creado las ciencias del espíritu por la capacidad empática inscrita en los corazones de cualquier ser humano. El sufrimiento es el momento culmen de tal relación que hasta nos podría adjudicar una civilidad tal por permitirnos compadecer del “otro” moralizándonos de esta manera. Continúa F. Escalante: “Ciertamente, esa cercanía dice poco. Tal vez dice que nos hemos vuelto más compasivos o más susceptibles, es decir, en cierto sentido, más civilizados. Pero creo que hay más. Dicho en una frase: mi idea es que Rousseau inaugura una nueva sensibilidad, una nueva manera de entender el sufrimiento. Y que eso, la importancia y el significado moral del sufrimiento, es fundamental en la estructura de su obra y lo es también para nuestro orden cultural”, p. 19. En la “religión natural” se ha construido el monasterio de la orden de los flagelantes perpetuos, exponiendo en grandes explanadas sacrificales las vísceras del “yo” descarnado que no descansa jamás de las agresiones externas: “Hay un modo de lamentación que corresponde a la idea trágica del sufrimiento. La idea de que el dolor es inevitable, irreparable, inmerecido y ajeno a todo esfuerzo o deseo humano; que, como dice Steiner, “de nada vale pedir una explicación racional o piedad. Las cosas son como son, inexorables y absurdas”. La Fortuna o el Destino, los dioses deciden la desgracia sin motivo; las quejas humanas se hacen eco de ese vacío”, pp. 19-20.

sociedades grecolatinas, el moderno filoespartata que condena con virulencia cualquier anteposición del “yo” egoísta, y que elogia precisamente la *rethra* espartana (sancionada por Apolo en Delfos, permitió al gran y ejemplar legislador Licurgo) imponer una pedagogía con pretensiones individualistas que dañen su sentido del deber fijado única y exclusivamente en el sacrificio patrio, sería un acto de traición. De allí que me permito no coincidir con la interpretación de Escalante por dejar a nuestra entidad en el culto a la religión natural, pues sería tanto como abdicar al objetivo fijado en nuestra interpretación rousseauiana que busca precisamente la constitución de una criatura plenamente cívica, denominada *erónomos*, y esto requiere de la conciliación de su “yo profundo” con el “todo público”.

La religión, como medio de integración cívica, parecería poner a Rousseau en un aprieto ante la irrupción del individualismo más extremo, el que ha hecho de su subjetividad una “divinidad” y que, en efecto, parece retratar fielmente la actitud, como manifiesta F. Escalante, del hombre moderno. Por otro lado, las sospechas se incrementan cuando el propio ginebrino también comienza a desestimar la irrupción religiosa como la comprendían las viejas sociedades antiguas a las que tanto admira. De los viejos cultos se destaca su gran capacidad para integrar al sujeto a la vida pública, sacralizando a ésta, pero también generando otra patología igual de cruda, al ser extremadamente intolerante con los que no adoran a sus dioses patrios. Rousseau no defiende las religiones que enaltecen al individualismo, como el cristianismo; pero tampoco las religiones que desprecian el trato con aquellos que no adoran a sus dioses, a las primeras denomina interpretaciones teologales, y a las segundas las aglomera en el grupo de las viejas religiones, son la religión del hombre, que funda el “derecho natural” y la del ciudadano, que funda el “derecho positivo”:

La primera, sin templos, sin altares, sin ritos, limitada al culto puramente interior del Dios Supremo y religión del Evangelio, el verdadero teísmo y lo que se puede llamar el derecho divino natural. La otra, inscrita en un sólo país, le proporciona sus dioses, sus patronos propios y tutelares; tiene sus dogmas, sus ritos y su culto exterior, prescrito por las leyes. Exceptuando la nación que le rinde culto, todo es para ella infiel, extraño, bárbaro; sólo extiende los deberes y los derechos hasta donde llegan sus altares. Así fueron todas las religiones de los primeros pueblos a las que se puede dar el nombre de derecho divino, civil o positivo³⁵¹.

³⁵¹ J.J. Rousseau, *El Contrato Social*, 134.

Y no se queda simplemente en esta denuncia, la religión antigua o del ciudadano, que todo nos podría hacer pensar que es la elegida por nuestro autor, resulta fundada en la mentira y promotora de violencias sin límites:

Pero es mala porque, estando fundada sobre el error y la mentira, engaña a los hombres, los hace crédulos, supersticiosos y ahoga el verdadero culto de la divinidad en un vano ceremonial. Es mala, además, porque, al ser exclusiva y tiránica, hace a un pueblo sanguinario e intolerante, de modo que no respira sino asesinatos y matanzas, y cree hacer una acción santa matando a cualquiera que no acepte a sus dioses. De ahí que un pueblo así esté en un estado natural de guerra con todos los demás muy perjudicial para su propia seguridad³⁵².

Es así que la religión del hombre, que tiene su bastión en la interioridad de cada sujeto: “pero, al no tener esta religión ninguna relación con el cuerpo político, deja que las leyes saquen su fuerza de sí mismas, sin añadirle fuerza alguna; de ahí que uno de los grandes lazos de la sociedad particular quede sin efecto”, y la religión del ciudadano, que ya hemos visto su corte gregario y violento, se sumen al rechazo del cristianismo católico, que denomina “religión del sacerdote”. Desde el principio hemos venido tocando el desprecio a una religión *uranopolíta*, a la que acusa precisamente de su división del mundo entre lo celeste y lo terreno, entre la *fides* a Dios o al Papa, llevando al hombre hacia una contradicción con sí mismo:

Considerando políticamente estas tres clases de religión, las tres tienen defectos. La tercera es tan evidentemente mala que es perder el tiempo distraerse en demostrarlo. Todo lo que rompe la unidad social no tiene valor alguno. Todas las instituciones que ponen al hombre en contradicción consigo mismo no sirven para nada³⁵³.

Es así que tanto la religión del hombre, la del ciudadano y la del sacerdote son desechadas del programa religioso rousseauiano, entrando en plena consonancia con la crítica a la religión de varios de los próceres ilustrados. Rousseau se nos muestra plenamente moderno en esto, e incluso, tan crítico como Voltaire o D’Alambert sobre los muchos males que trae consigo la religión interviniendo en los asuntos públicos:

Al colocar a Dios al frente de cada sociedad política, resultó que hubo tantos dioses como pueblos. Dos pueblos extranjeros, y casi siempre enemigos, no pudieron reconocer durante mucho tiempo a un mismo señor; los ejércitos que se combaten no pueden obedecer al

³⁵² *Ibidem.*, p. 135.

³⁵³ *Ibidem.*, p. 134.

mismo jefe. Así, de las divisiones nacionales resultó el politeísmo, y de éste la intolerancia teológica y civil, que naturalmente es la misma³⁵⁴.

Casi como advertencia, Rousseau coloca este párrafo al inicio del capítulo octavo del libro cuarto del *Contrato Social* donde, precisamente, evalúa las cuestiones religiosas que hemos venido tratando. Le religión casi siempre ha sembrado enfrentamientos entre los pueblos precisamente por presumir la verdad de sus principios teológicos y ha negado, con elocuencia o con brutalidad, la veracidad de los principios de los pueblos que tienen otras religiones, siendo pretexto para toda clase de tropelías que tienen en la palabra “intolerancia”, comprendida como la incapacidad de aceptar la diferencia del “otro”, mezclada con discursos fantásticos que hacen del odio un principio sagrado; o bien, de sus particulares cualidades teológico- nacionales, una serie de principios supremos que les otorga el “derecho” de superioridad y menosprecio con que invaden, exterminan u oprimen a los pueblos; o en un hecho adjudicado sólo al cristianismo más dogmático, se dejan someter en esa interpretación estoica del acatamiento servil que ya tratamos con detalle al principio de esta parte.

Para A. Ginzo, el desprecio de Rousseau a esas interpretaciones religiosas versan en torno a la intolerancia de sus postulados, misma que este autor considerara, como también cree R. Derathé, que tampoco el ginebrino logra echar de su sociedad política, como veremos más adelante³⁵⁵. A propósito de la intolerancia, Rousseau la reduce a un “dogma negativo”, es decir, un principio impuesto por la fuerza, frente a los “dogmas positivos o civiles”, producto del común acuerdo social. Pues si recordamos algo, a pesar de todo, el legislador no puede imponer nada que el pueblo no acepte. Si el legislador idea algo, debe someterlo a la opinión de los miembros de la sociedad, no teniendo más poder que su elocuencia y su virtud. Aun los principios religiosos deben ser acatados voluntariamente por la comunidad política:

Los dogmas de la religión civil deben ser pocos, sencillos, enunciados con precisión, sin explicaciones ni comentarios. La existencia de la divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, previsora y providente, la vida futura, la felicidad de los justos, el castigo de los malvados, la santidad del contrato social y de las leyes: he aquí los dogmas positivos. En

³⁵⁴ *Ibidem.*, p. 129.

³⁵⁵ A. Ginzo dice: “En concreto tanto la profesión de fe puramente civil le concede gran relevancia. Así el vicario no duda en concebir la intolerancia como un “horrible dogma” que arma a los hombres unos contra otros, haciéndolos a todos enemigos del género humano. Por lo que se refiere a la religión civil, hemos visto que entra a formar parte de la profesión de fe precisamente como dogma negativo. El problema es entonces si Rousseau articula una teoría política de forma consecuente con tales propósitos”. “La religión civil y el pensamiento político de Rousseau”, p. 275.

cuanto a los negativos, los reduzco a uno solo: la intolerancia; ésta entra en los cultos que hemos excluido.

Y más abajo, Rousseau termina por equiparar la intolerancia religiosa a la civil, analizando que las consecuencias de la primera, repercuten directamente en la segunda:

Los que distinguen la intolerancia civil de la teológica, en mi opinión se equivocan. Estas dos intolerancias son inseparables. *Es imposible vivir en paz con gentes a quienes se cree condenadas*; amarlas sería odiar a Dios que las castiga; es absolutamente necesario convertirlas o darles tormento. Donde quiera que la intolerancia teológica esta admitida, es imposible que no tenga algún efecto civil, y tan pronto como lo tiene, el soberano deja de serlo hasta en lo temporal; a partir de ese momento los sacerdotes son verdaderos amos y los reyes son sus subordinados³⁵⁶.

Considero una gran virtud del argumento rousseauiano referirse no solamente al tema de la tolerancia y la intolerancia religiosas en sí mismas (y que ya era un tema de larga data para entonces en la tradición europea. Autores como J. Bodin, B. Spinoza y J. Locke lo trataron en sus argumentaciones, todos haciendo una dura censura y asumiendo que es por este principio que la religión mezclada en política, es un mal social), sino en la disociación establecida entre tolerancia religiosa y tolerancia civil. No son diferentes. Socialmente al “estigmatizado” no se le separa del “condenado”, por los cánones religiosos se le margina o, como dice enfáticamente nuestro autor: “se les convierte o se les da tormento” (el holocausto de los habitantes de América es un ejemplo de “conversión”, y su *status* político ante las autoridades coloniales por supuesto que tendrá relación íntima) y todo bajo la mirada complaciente de las leyes civiles que al conceder semejante intervención en la persona, bajo tales acusaciones, está afirmando la existencia de la intolerancia en su seno, e incluso, el régimen todo podría estar controlado por una institución religiosa ajena a los principios básicos de la soberanía moderna, radicada en el pueblo, único portador legítimo de tal poder, que no instaura bajo su voluntad institución alguna que lo dañe.

La intolerancia es entonces un germen destructor de la sociedad, precisamente por fracturarla entre “fieles” e “infieles”; un maniqueísmo brutal imposible de vivir en una sociedad en la que se respeta la particular creencia de los ciudadanos, sembrando el miedo y el terror: el miedo a la pena, el terror por sufrirla, y cuyas secuelas la Europa ilustrada aún tenía al vivo, producto de las guerras de religión que la azotaron apenas hacía unas cuantas décadas, y que durarían un par de tormentosos siglos de persecución y criminalización teológica. Por eso Rousseau no concede a la religión histórica, es decir, a la que ha

³⁵⁶ J.J. Rousseau, *El Contrato Social*, pp. 139-140. Las cursivas son mías.

campeado en la vida espiritual de las sociedades, y tienen su larga data, ningún tipo de privilegio. Contradiendo así la réplica realizada por M.J. Villaverde en su comparación de Rousseau con Spinoza³⁵⁷. En principio no estaría en contradicción, como ésta autora manifiesta, y es porque tanto Rousseau como Spinoza son duros críticos de la religión – siendo más precisos, de la “religión histórica”-. Spinoza no tolera la sumisión a través de los dogmas que son ajenos a la libertad e inteligencia de los ciudadanos. Así dice: “el argumento de que la sumisión de los individuos favorece la estabilidad de los regímenes políticos es una falacia. La libertad religiosa puede y debe ser concebida sin poner en peligro al estado. Más aún, su abolición conllevaría graves convulsiones políticas”³⁵⁸. Contestaría Rousseau, en efecto, la sumisión de la sociedad no se funda como tal en la religión, recordemos que la comunidad política nace con el contrato social, no de otra manera. G. Waterlot está de acuerdo en que el contrato social no remite a ningún principio teológico, es producto de la libre determinación de una comunidad política. Y además, el planteamiento religioso al que se refiere, no es al del cristianismo histórico, como mencionábamos arriba, sino a una religión “puramente civil” en la que Rousseau busca, a su ver, una síntesis entre una religión natural capaz de interiorizar al “otro”. En tal proceso no sólo no renuncia el ciudadano a sus deberes cívicos, sino todo lo contrario, en su interior se encuentra de tal forma asumido el deber de las leyes que tengan el *status* sacro de una divinidad omnipotente, donde las leyes no sean ajenas, sino parte íntima de sí: que ame sus leyes con un *Eros* tan poderoso que no se comprenda nuestro ciudadano, nuestro *erónomos*, distinto de las propias leyes patrias, símbolo de su libertad³⁵⁹.

³⁵⁷ M.J. Villaverde, “*Spinoza, Rousseau, Dos concepciones de Democracia*”, pp. 85-105.

³⁵⁸ B. Spinoza, *Tratado Teológico-Político*, trad. Atilano Domínguez Basalo, Alianza, Madrid, 2003.p. 71.

³⁵⁹ “1) El contrato social excluye en su principio la fundación a partir de una trascendencia. Los hombres se comprometen, en condiciones determinadas, a obedecer leyes, en cuya elaboración participan en tanto miembros del soberano. La existencia del soberano reposa en este compromiso de todos, en este contrato de los hombres con miras a una ciudad justa, sin intervención del cielo. En estas condiciones, donde el recurso al rey Adán o al emperador Noé ya no tiene sentido (C.S., I), ¿por qué vuelve la religión? ¿Cuál es su significación precisa?

2) El cristianismo debe excluirse del sistema de la legislación, y la religión política no podría ser cristiana, por razones imperiosas. ¿Pero cuál es la definición de cristianismo para Rousseau? ¿El cristianismo es unívoco para él? ¿No desempeña un papel fundamental en el rechazo de las religiones cívicas a la vieja usanza, las religiones del ciudadano, reconocidas por su eficacia, sin embargo, tanto en *El Emilio* como en el *Contrato Social*? Si sirve de crítica al paganismo, ¿no participa para nada en la formulación de la religión civil? ¿Su papel es sólo negativo?”. La respuesta de nuestro autor a tales interrogantes es que Rousseau pretende una síntesis de la religión natural, con todos esos ecos cristianos de interiorización, con la vieja religión pagana o del ciudadano. G. Waterlot, *op. cit.*, p. 14.

La comprensión de la religión es muy diferente en Rousseau y en Spinoza, si bien el primero retoma un tipo de religión parecida más a los viejos cultos civiles grecolatinos, pero con la diferencia de apelar a la universalidad de sus principios, es decir, la crítica a la religión de los antiguos griegos era que su intolerancia se funda en la estrechez de la divinidad con la ciudad que gobierna particularmente. Las guerras entre hombres, como la *Ilíada* ha dejado bien claro, eran también disputas entre deidades. Los derrotados se someten, tanto como los dioses sometidos al imperio romano que una vez dominados, se incluían al *panteón* como una deidad más a su colección grandiosa de entidades supremas derrotadas. Para Spinoza, su visión crítica de la religión, como para la mayor parte de los ilustrados, será hacia las religiones históricas, ya sea el judaísmo del pensador sefardí, o el propio cristianismo del Occidente ilustrado. Rousseau exalta la religión civil, la fe del *erónomos*. Seguro que cuando Spinoza habla de religión, no se está refiriendo a ésta interpretación de corte exclusivamente rousseauiana, y por ello, parece no existir la supuesta colisión argumental que detecta M.J. Villaverde entre ambos autores; antes bien existe una profunda coincidencia que no se limita solamente a su respectiva comprensión contractualista, sino también al peligro de una religión que enajena y fractura a los hombres con sus leyes. Pero aun así subsiste una cuestión que ha levantado suspicacias ¿qué ocurre con aquellos que en el uso de su libertad, no están de acuerdo con los principios de la religión de los *erónomos*?

b) Religión civil e intolerancia insuperada

Aunque M.J. Villaverde estaría de acuerdo con Waterlot, Derathé, A. Ginzo y H. Lema Jasso, a propósito de la casi unánime acusación de intolerancia teológico-civil (hemos visto que lo uno repercute en lo otro), que no deja de afectar al propio Rousseau de lo que supone quería evitar, por su exigencia de condenar a aquellos no dispuestos a acatar los principios de la religión cívica. No por “infieles”, sino por “asociales”, entonces esto, en efecto, sí genera un problema:

Hay, pues, una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos corresponde fijar al soberano, no precisamente como dogmas de religión, sino como normas de sociabilidad, sin las cuales es imposible ser buen ciudadano y súbdito fiel. No puede obligar a nadie a creerlas, pero puede desterrar del estado a cualquiera que no las crea; puede desterrarlo, no por impío, sino por insociable, por no ser capaz de amar sinceramente las leyes, la justicia, e inmolar la vida, en caso de necesidad, ante el deber. Si alguien, después de haber

aceptado públicamente estos mismos dogmas, se conduce como si no lo creyese, que sea condenado a muerte, pues ha cometido el mayor de los crímenes: ha mentido ante las leyes³⁶⁰.

Una profesión de fe puramente civil es aquel proyecto de fundamentar una serie de dogmas, que Rousseau denomina “positivos”: “La existencia de la divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, previsora y providente, la vida futura, la felicidad de los justos, el castigo de los malvados, la santidad del contrato social y de las leyes”. En donde Dios es el garante y sancionador magnífico y supremo de la legalidad de una sociedad conformada por sujetos que íntimamente han hecho suyos los reglamentos que imperan en un pueblo. Logrando esa síntesis entre religión natural y religión ciudadana que libre de cualquier dogma negativo: “la intolerancia”, puede ejercer el ciudadano sus derechos con plena civilidad.

Lo particular de este asunto versa en las condenas a los sujetos que sean “insociables”, es decir, que conociendo las leyes que juraron guardar no lo hagan, ya que no demostró “ser capaz de amar sinceramente las leyes, la justicia, e inmolar la vida, en caso de necesidad, ante el deber”. Un *erónomos* debe a las leyes “todo” cuanto es, como un Sócrates sereno que acepta la cicuta respetando las leyes que lo constituyeron en un hombre libre. Cuando la circunstancia completamente excepcional lo indica, el sacrificio del hombre debe ofrendarse con sinceridad antes de desacatar las leyes que han parido los ciudadanos, brindándoles la protección física, civil y moral que además de la cara sobrevivencia, han permitido el acceso a una “segunda naturaleza”, diría Rousseau. En esa gradación suprema, la inteligencia humana llega a sus últimas consecuencias gracias a la educación que han prodigado las instituciones de la república. Faltar a esto, es para Rousseau un acto de traición, de escupir el juramento público del ciudadano para después adjurarse y negar lo que por principio debe defender, y representar, hasta sus últimas consecuencias.

El ciudadano, si recordamos, es muchas veces más que solamente una categoría jurídica *in abstracto*: “es”, o se supone que “debe ser”, un legítimo ejercitador de las leyes, ejemplo de *caritas patriae* y de *virtud* que se ha gestado en la plena relación que encuentra entre su íntimo “yo” y las “leyes”, generando un amor por las mismas, de allí que denominemos a nuestro ciudadano un *erónomos*. La política viene a ser recuperada en su original sentido como ejercicio cívico, y no como una especialidad de unos cuantos partícipes o

³⁶⁰ J.J. Rousseau, *El Contrato Social*, p. 139.

representantes “en” y “de” los cargos públicos o de un docto en la materia –razón por la que Rousseau desprecia cualquier forma de representación política-. La política se vive y compromete al ciudadano de la república –en el viejo sentido de república, no en el moderno de “democracia liberal y representativa”-, violar esos principios que además de todo son sagrados: las leyes y el contrato social son “santos”, es un gesto digno de ser considerado como traición: las penas son el “destierro”, arrojando a nuestro Edipo del contacto con su pueblo que se sabría maldito por conservarlo entre ellos, o bien “la muerte”, pues ha cometido la suma transgresión: “mentir ante las leyes”.

La pena capital parece realmente contrariarse con el principio de “tolerancia” que precisamente permite la sociabilidad cívica a través del respeto a las diferencias de los ciudadanos. Es más, Rousseau exige respetar a la persona en tanto particular, diferenciando la acción legal en actos que tengan una repercusión pública que atente contra la integridad de la república en su conjunto:

Pero, dejando a un lado las consideraciones políticas, volvamos al derecho; y establezcamos los principios sobre este punto importante. El derecho que el pacto social da al soberano sobre los súbditos no excede, como he dicho, de los límites de la utilidad pública. Los súbditos no tienen, pues, que rendir cuentas al soberano de sus opiniones, sino en la medida en que estas opiniones interesan a la comunidad. Ahora bien, al estado le importa 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 cumplir respecto a los otros. Cada cual puede tener, por lo demás, las opiniones que le plazca, sin que el soberano tenga que estar enterado; porque como él no tiene ninguna competencia en el otro mundo, cualquiera que sea la suerte de sus súbditos en una vida futura no es asunto que le competa, con tal que sean buenos ciudadanos en ésta³⁶¹.

Cuando Rousseau se refiere al “súbdito”, se refiere al sujeto en lo particular sometido a las leyes de la república. Cuando se refiere al “soberano”, habla del cuerpo ciudadano en su conjunto en tanto entidad suprema portadora de la “voluntad general”. El cuerpo ciudadano es la instancia suprema que rige la vida pública, aceptando e imponiendo las leyes que a sí misma se ha dado. Si bien esa legalidad es constructo consciente de un legislador dotado de grandes atributos, lo cierto es que esa constitución no sería válida sin gozar de la aprobación del soberano en su conjunto. Pero una vez aprobada la ley, todos, sin excepción, se someten a ella. Entonces, el “súbdito”, que es la figura particular, no tiene pretexto alguno que por el hecho de ser ciudadano, y miembro del soberano, pueda

³⁶¹ *Ibidem.*, p. 138.

transgredir las leyes que también ha aceptado. La aceptación se observa en todo el consumo de bienes y responsabilidades que le ha concedido su *status* de “hombre libre”. Pero cuando el hombre libre decide retar la institucionalidad que como “súbdito” está obligado a cumplir, es decir, las cuestiones meramente públicas, aparecen las sanciones. Rousseau es explícito: no se persigue la fe en sí de cada súbdito, pues esa es una cuestión más allá de los límites del estado. Tampoco se pueden perseguir las opiniones particulares de los miembros de la república. El estado interviene cuando se han tocado los intereses de “utilidad pública”, cuando realmente se atenta contra el todo haciéndolo peligrar, y así, en una cita del *Contrato Social*, Rousseau nos recuerda a D’Alembert: “En la república cada uno es perfectamente libre en aquello que no perjudica a los demás”³⁶².

Lo público es aquello que afecta a la comunidad en su conjunto, trascendiendo los principios y creencias del súbdito, y repercutiendo en todos sus conciudadanos. Es entonces que la “utilidad pública”, es decir, el conjunto de medios que requiere la república para garantizar su sobrevivencia, pone en movimiento sus engranajes para hacer frente a un asunto que la puede dañar. Se nos recuerda los engranajes de la contrarreformada teoría de la “razón de estado”, de inspiración maquiaveliana –ya hemos dejado claro los símiles entre Maquiavelo y Rousseau-, que antepone la sobrevivencia de lo público sobre cualquier particularidad que la amenace. Lo propio de la reinterpretación rousseauiana es que la razón de estado actuaría cuando alguien que está obligado a someterse a la legalidad suprema, conscientemente, la viola de alguna forma. La legalidad, que es el sumo medio de operación estatal, puede definir a quién coaccionar en caso de saberse amenazada, instituyendo la pena y el castigo que impidan un “mal mayor” que haga peligrar a todos sus súbditos. Cualquier república bien constituida, y con aspiraciones a sobrevivir, no puede pasar por alto cuestiones básicas de supervivencia, no es el elogio de una violencia producto de la intolerancia de un régimen tiránico, sino es el mecanismo legal que establece las sanciones y las penas para aquellos que transgredan los preceptos que permiten la existencia de la república. No tomar en cuenta los castigos públicos, es tanto como lanzarse sin anticuerpos a una realidad mundana plagada de gérmenes de todo tipo, una ingenuidad imperdonable para cualquier teórico de lo político que como Rousseau, con ecos hobbesianos, desconfía profundamente del ser humano (del constructo social humano). ¿Pero realmente la pena de muerte a los “insociables” está justificada? ¿En pos del imperio de lo público, no debe dejarse intimidación alguna por considerarla insociable? Entonces el soberano impone la ley suprema.

³⁶² *Ibidem.*, cita 17, p. 138.

Para H. Lema Jasso, el proceso de conducción hacia el “óptimo orden social”, comprendido como el reino de la realización de la virtud, que implica el íntimo reencuentro del sujeto con el todo, que en cierto sentido, es la restauración de la religión natural, con la civil, tiene el gran peligro de acabar con todo resquicio de intimidad en el ciudadano y masificar a esa sociedad debido a la prácticamente determinación total de la subjetividad por la exterioridad que la termina por cooptar: “Da la impresión de que lo que se contiene en el metalenguaje de este humanismo, es la desaparición de la subjetividad individual a causa del mito de la total transparencia pública que anula la vida privada”³⁶³. Parece que el objetivo de nuestro pensador ginebrino viene en denuesto de la idea de individuo, en un exterminio de su intimidad al sobrevalorar los grandes principios que lo terminen por alienar con el todo.

Y es que el “todo” parece avanzar sin contención alguna. J. Marejko lo representa a través de la metáfora del “ojo poderoso”, en donde la sociedad en su conjunto, que es el soberano, observa no solo el comportamiento cívico, sino también una intimidad en la que radican o “deben” radicar los sacros principios de la vida pública: “Para este ojo poderoso no hay vida pública porque se ha hecho transparente para que asome el espíritu, no hay intimidad espiritual porque su visibilidad la ha vuelto pública. Se es observado integralmente”³⁶⁴. El estigma y la exclusión pesan sobre las cabezas de aquellas entidades no dispuestas a acatar los sacros principios de la vida pública. Moralizados los principios políticos, llevados a la cúspide a través de la religión cívica, estos mismos reaccionan ante cualquier figura que se enfrente a los fundamentos del estado. Que la comunidad sea conducida a ese “orden óptimo” como lo denomina H. Lema Jasso, donde la virtud sea la aspiración sacrificial de los ciudadanos, hace que éstos mismos sean agentes de la exclusión de su propia intimidad criminalizada, y de la de sus conciudadanos a quienes vigilan, expectantes, ante cualquier deslíz que fractura la armonía reencontrada.

El pueblo es un “yo común”, una comunidad moral que ha interiorizado las leyes y principios supremos de la gloria patria. Es un proyecto a largo plazo en donde la pedagogía y la religión se compaginan, teniendo en la figura del legislador a su pieza clave para conducir a un conjunto de entidades alienadas en la materialidad más impulsiva y violenta, hacia la libertad que solamente se vive en un régimen de leyes, en la república. En una república la constitución no es un documento más, es todo un catecismo cívico que fructifica en el corazón de cada ciudadano, y que si algo osa lastimarlo, se le excluye o se le

³⁶³ H. Lema Jasso, *op. cit.*, p. 402.

³⁶⁴ J. Marejko, *J.J. Rousseau et la derive totalitaire*, Editions L'Age d'Homme, Lausanne, 1984, p. 78.

elimina para que la sobrevivencia del proyecto del “orden óptimo”, no se pudra en controversias violentas. Por ello Rousseau exige una serie de dogmas civiles, en donde la santidad del contrato social y de las leyes, resultan incuestionables. Acontece una nueva transubstanciación en donde el cuerpo físico se une a lo espiritual en una elevación lograda gracias a la intercesión de un legislador pío y magnánimo, alejando a su pueblo de la degeneración, conduciéndolo a la luz salvadora de las leyes que ignoraban o menospreciaban, en gran medida por el estado corrupto en el que habitaban.

Rousseau detesta, queda claro, eso que considera la homogeneización que las sociedades históricas han producido en los seres humanos despersonalizados, violentados en sus derechos más básicos, despojados, condenados a la pauperización que se agudiza conforme la ciencia irradia con su luz inaudita en un mundo orgulloso de sus logros y sus conquistas: los *pseudopolités*. El Rousseau al que Diderot lo llamara el “antifilósofo”, o aquel cuya obra fuera calificada por J. Deprun como “antiluces” por haber develado al mundo entero los “misterios” de una ciencia que no era ni tan perfecta, ni tan irrefutable, y por ende, pues a la vez que avanzaba, como Cronos, tragaba a sus hijos a través de estructuras de dependencia violentísima que en lugar de perfeccionar al ser humano, parece despersonalizarlo a través de un reino de apariencias en donde el que no las cumple es vejado hasta la indignidad de la sola existencia. Al que no cumple las expectativas de la modernidad, se le desecha cual escoria social. Solamente son unos cuantos, una minoría omnisciente, que controla los privilegios de una modernidad que a la par de su desarrollo, ha provocado una enorme desigualdad entre los seres humanos. La idea de “progreso” quedó así en entredicho, y con ello, el propio proyecto ilustrado con una serie de argumentos que hasta la fecha han servido para analizar, apreciar y condenar, los beneficios y las virtudes de nuestra modernidad auto-laudatoria como cualquier tiranía.

Para H. Arendt, ese proceso de vigilancia sistemática donde todo el mundo es guardián de los supremos principios que se asumen como verdaderos en sí, no genera sino una irresponsabilidad ilimitada. La irresponsabilidad ilimitada acontece cuando los individuos actúan por las fuerzas de la colectividad, carentes de todo criterio personal³⁶⁵. Recordemos que ese criterio personal parece haberse condenado como un agente de disgregación social que debe suprimirse con la identificación plena del “yo” con las “leyes” que son sagradas. Sin el criterio que tiene sus ecos en la intimidad, entonces lo que ocurre es un ciego sometimiento al todo. Del desvanecimiento del sujeto, parecería que Rousseau termina por enredarse en su propia argumentación y terminan generando algo todavía peor de lo que pretendía curar: la masificación. La masificación implica tal proceso de despersonalización

³⁶⁵ H. Arendt, *La Condición Humana*, trad. Ramón Gil Novales, Paidós, México, 1993.

de los sujetos y su total incorporación al “todo” del que emanan los principios a seguir, que ya el sujeto carece de un criterio propio para guiarse por sí mismo. La vigilancia de los muchos, nos recuerda a la “tiranía de la masa” de la que tanto temía Tocqueville: todos son un tirano en potencia, cualquiera denuncia, cualquiera es portavoz de los principios comunes y puede acusar un atentado a las leyes no tolerando cualquier asomo de individualidad.

Para A. Ginzo, la tolerancia rousseauiana es puesta en duda en sus ataques a los ateos y a los católicos, los primeros, por su incapacidad de creer en la santidad de cualquier cosa, de un Dios sancionador de la legalidad. Con los segundos, por su escisión espiritual: entre la república y la iglesia preferirán a la segunda para garantizar su salvación, son apatridas. Y al igual que H. Lema Jasso y J. Marejko, observa el peligro del escrutinio del soberano sobre las creencias de los ciudadanos. A. Ginzo cita un párrafo de Rousseau muy revelador al respecto: “en la sociedad, todos tienen derecho de informarse si los otros se creen obligados a ser justos y el soberano tiene el derecho de examinar las razones sobre las que cada cual funda esta obligación (O.C., IV, P. 973)”³⁶⁶.

M.J. Villaverde nos recuerda una letanía de contradicciones sobre la intolerancia de Rousseau: hacia las mujeres, como manifiesta en *El Emilio*, (excluidas de la vida pública, de una educación científica y arrojada a la casa)³⁶⁷; del populacho abyecto frente a la burguesía ginebrina por ser el punto medio entre la opulencia y la miseria, como dice en sus *Cartas escritas desde la Montaña*³⁶⁸; sobre economía y propiedad en donde Rousseau defiende la economía autosuficiente y agrícola, digna del feudalismo y que le valiera el veto en *La Enciclopedia* a su artículo sobre *Economía Política*. En sus planteamientos económicos parece más un defensor de la vieja estructura económica medieval que un innovador o un crítico serio del sistema económico moderno, que además pretende representarlo en *Julia o la Nueva Heloisa*, en donde el propio pueblo, a través de un contrato, ha optado por esa sociedad horizontal, radicada en una villa agrícola con señores y vasallos³⁶⁹. Encima brota una compleja cuestión religiosa que en suma, no pueden sino hacernos ver a J.J. Rousseau sino como un conservador en el siglo de las luces que temeroso de los cambios profundos que la modernidad imponía a Occidente, él reacciona de una forma retardataria que hasta

³⁶⁶ A. Ginzo, “La religión civil y el pensamiento político de Rousseau”, p. 279.

³⁶⁷ M.J. Villaverde, “Spinoza, Rousseau: Dos concepciones de democracia”, p. 101.

³⁶⁸ *Ibidem.*, p. 102.

³⁶⁹ M.J. Villaverde, “Un conservador en el siglo de las luces”, p. 248.

autores más antiguos que él, como Spinoza, en lo que a la religión refiere, clama por una total exclusión de la teología ante la política; y como Bodin, asumir la pluralidad de ciudadanos con los que se guste o no se debe gobernar, de allí que las leyes no se inmiscuyan en religión alguna.

Si bien el proyecto de la religión civil no deja de ser un ideal, ciertamente tomando como ejemplo a la sociedad antigua (ya hemos tratado el sentido arquetípico del mundo antiguo, en especial, el retratado en las *Vidas Paralelas*, de Plutarco), y sus cultos cívicos, como A. Ginzo y H. Béjar nos recuerdan. H. Béjar resalta la institución del *eforato* en Esparta, y de cómo Rousseau quiere reinstaurar el culto público y que una instancia cívico-religiosa lo regule³⁷⁰, (instancia, cabe decir, en una sociedad militarista, aislada y muy violenta con cualquier símbolo de extranjería que consideraba peligroso para la vida pública y su unidad; y que, claro está, resulta abismal retomar para refundar la moral y la civilidad en un hombre moderno).

Las contradicciones son parte de la inevitable personalidad de nuestro autor, y ese conservadurismo en medio de una era de cambios sociales, políticos y económicos tan violentos, no deja de ser un punto importante en el análisis y la crítica realizada hacia la modernidad, observando cosas que sus contemporáneos ilustrados, en medio del furor científico no veían o menospreciaban. La religión forma parte de esa enciclopedia de cosas menospreciadas por la modernidad, y tomadas como producto de eras ya pasadas y muy “superadas”. Rousseau, como Maquiavelo, afirma el valor ciertamente innegable de la religión en la vida pública: el poder reformativo y legitimador, que acompaña a la religión, son facultades ciertamente innegables. Humildemente creo que un poder semejante, como es el de la fe –y, por ende, temido-, es difícil de aportar a las sociedades individualistas –extrañamente orgullosas de sus principios más individualizantes-, cuando una serie de males públicos que no se manifiestan tanto en la prosperidad, como sí durante las crisis: exigir sacrificios durísimos a sociedades a las que por lo común le han exaltado sus ambiciones privadas sobre las públicas, es ominoso. Todas las sociedades enfrentan problemas que afectan a la comunidad en su conjunto, en algún momento. La opción egoísta liberal –no exenta de esos retos- es la peor de todas alternativas para poder exigir sacrificios a un pueblo que desconfía de todo lo público. Rousseau arroja esta verdura pútrida a la cara de los modernos, originando una paradoja que hasta ahora no resuelven: ¿se pueden pedir sacrificios a los pueblos en pos del bien público? Creo que sin la predisposición espiritual de los propios habitantes de la sociedad, esa posibilidad siempre

³⁷⁰ H. Béjar, *El corazón de la república, avatares de la virtud pública*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 100.

será todo un dilema para implementar. Sin la regeneración de las costumbres, el sacrificio será difícil.

El legislador tiene la poderosa misión de reformar las costumbres de seres condenados a la abyección por el desarrollo de su propia historia. Tal proceso, conocido como “desnaturalización”, no es un “cambio de la naturaleza humana” como varios críticos, Burke entre ellos, desde hace tiempo le adjudican a nuestro pensador ginebrino. No, la “desnaturalización” es un proceso de “reencuentro” con la naturaleza originaria que no puede pasar por alto a la propia historia en la que los pueblos han quedado, para bien o para mal –más para “mal” que para “bien”, por las estructuras de dependencia formadas-plasmadas en las costumbres de los pueblos. La intervención quirúrgica de este sacro cirujano, aventajado discípulo de Esculapio, versa en sanear las costumbres, es decir, sanar el cúmulo de hábitos adoptados por los pueblos a lo largo de su caminar histórico, para conducirlos a un respeto absoluto de las leyes, y más aún, al *eros* de las mismas, construyendo a nuestro tan buscado *erónomos*.

Las leyes implican el cumulo de normatividades que tienden al mantenimiento absoluto de los asunto públicos. No comprendidos como modernos constructos legislativos, sino como emanaciones, en el sentido rousseauiano, de una fuerza superior que se expresan en voz del divino legislador, que los pueblos asumen, respetándolos y conservándolos. Para tal proceso de sometimiento popular a sus leyes J.J. Rousseau ha propuesto una doble acción: primeramente la reforma pedagógica. El legislador, persuadiendo a su pueblo, a través del poder inmenso de la seducción, que yo he relacionado con el “deseo” platónico, lo inste a seguir el respeto de las leyes, convencido en su interior, en su corazón, de la importancia de su entrega a la vida pública para conservar a la sociedad en su conjunto, y donde el “yo” queda obnubilado por un “todos” que se encaja en el espíritu del auténtico ciudadano.

Por otra parte la religión juega el poderoso papel de sancionador y legitimador de las leyes, ante un conjunto social (el *pseudopolités*) que necio en su ignorancia, es difícil de someter al orden cuando no es instado por una entidad suprema que le “ordena” respetar sus instituciones e incluso sacrificarse por el bien común. No es una religión histórica a la que Rousseau se refiere, es más, resulta un crítico feroz de los dogmas teológicos presentes en la historia: el cristianismo, el paganismo grecolatino y el catolicismo, son fieramente enfrentados y excluidos de su religión cívica. La religión civil anuncia el reencuentro de la persona con los principios universales concentrados en la vida pública. Hace suyos los deberes, y de corazón, se entrega a la vida de la república.

Un pueblo es un proyecto a largo plazo en donde la educación promueve la interiorización de normas y principios públicos que terminan por convertirse en habituales en los ciudadanos, que son los miembros legítimos de una comunidad política, llamada pueblo, y que por sus características muy particulares hemos denominado a su ciudadano, un *erónomos*. Tales principios no se adquieren precisamente a través de principios de la racionalidad práctica, no es así, son producto de un ejercicio cotidiano de respeto y convivencia cívica, que conforman la realidad de la patria; y también de un convencimiento interno de acatamiento legal en donde la pedagogía y la religión civil, son los vértices rousseauianos de tal promoción moralizadora.

Cierto es que Rousseau, en su objetivo republicano de identificar al sujeto con las leyes, haciendo uso de la pedagogía, por un lado, y de la religión, por otro, se nos muestra contradictorio a propósito de su propio postulado de “tolerancia”. La tolerancia, que es el respeto del “otro” en su diferencia, y que el ginebrino refiere para enfrentarse a las religiones históricas y excluirlas de la república, parece no salvarse del todo al perseguir a aquellos ciudadanos que violan los principios civiles, o que simplemente no están dispuestos a jurar fidelidad.

Cierto es que una preocupación básica de la teoría política, es encontrar los medios debidos para el mantenimiento de la comunidad política y evitar su desmembramiento, pero perseguir al que no está de acuerdo con los “dogmas positivos” de la república, por considerarlos agentes patógenos que han de contaminar la sociabilidad, nos recuerda el temor laconio a la “contaminación” de su pureza provinciana y aislada. Semejante “pureza” solamente se podía mantener con la homogeneización de la población, a costa del surgimiento del criterio y la educación individual tan caras a la modernidad y en especial a las doctrinas liberales ante las que Rousseau se yergue como crítico y hasta antagónico varios de sus valores. Pero tampoco se puede pasar por alto, satanizar, el desarrollo de la inteligencia en una ciudadanía imposible de laconizar, no solamente por la anteposición de un egoísmo pernicioso que en efecto, tanto ha costado a una humanidad autocomplaciente y envilecida por sus trofeos materiales (...), sino por el propio desarrollo de los medios de comunicación que ya desde el surgimiento de la imprenta, con la difusión del conocimiento de milenios, resulta imposible someter. Decirle a la modernidad que abdique a sus conquistas intelectuales para refundirse en un pueblo escondido entre los peñascos del Peloponeso, o en un pueblo perdido en los Alpes suizos, es una desmesura. Si Rousseau masifica a su pueblo o no, considero que eso no es tan importante tanto como la crítica realizada a las sociedades modernas, a las que antepone un espejo retomando valores que trascienden a las eras, y que muchas veces son olvidados o menospreciados por este Occidente autocomplaciente y tan ilustrado como ignorante.

Que un pueblo es y se nutre en la vida pública, es una cuestión innegable; que un pueblo no se da por naturaleza, sino a través de un complejo proyecto educativo en donde se aprenda a respetar y a tomar en cuenta al “otro”, con el que se convive y con el que solamente se puede arribar a grandes proyecciones de mundo, es cierto; que reformar los hábitos ciudadanos, sin dejarlos al simple criterio particular como clama el liberalismo extremo y desentendido de la vida pública, limitándola a relaciones económico-comerciales, es una realidad que se demuestra en la legitimidad de un régimen que si no cuenta con la sanción popular, se va degradando. Si un gobierno que quiere limitar la vida pública a relaciones económicas, desentendiéndose de sus deberes sociales, de no ver a las leyes como un gran medio de formación de la espiritualidad de los pueblos para interesarse por los asuntos públicos, se desentienden argumentando el respeto de la individualidad, es dejar solitario a un sujeto, y a una población en conjunto que está sedienta de motivos para existir, y que se puede pauperizar al nivel tan criticado del *pseudopolités*. De tener objetivos claros que no se dan en el soliloquio de un criterio deformado por la abyección al que las sociedades modernas han condenado a la mayoría de su población, o creyendo, los más eruditos de ellos, que todos los ciudadanos se guían por la racionalidad práctica, cuál filósofos, es una tremenda ingenuidad que no hace sino fomentar aún más el abandono del sujeto y su aislamiento de la vida pública: confiar en un criterio que no se encuentra formado.

Si bien es cierto que la intolerancia es un calificativo que nuestro contradictorio filósofo no puede quitarse, eso no demerita la gran crítica a la sociedad moderna, ni menosprecia su proyecto cívico y civilizador, de construir ciudadanos, y de responsabilizar a los estados en la construcción de sus pueblos, para que no se desentienda, y en caso de hacerlo, comprender las consecuencias de una masificación tan violenta que terminara por atentar contra esa sociedad al mantener un cúmulo de *pseudopolités* violentando la vida pública, generando la desestabilidad suficiente como para amenazar la vida de la república. La masa no es pueblo, simplemente, no construye república alguna.

Rousseau es el primer gran crítico de la modernidad y el primer gran constructor de opciones para frenar eso que considera una decadencia maquillada con las tinturas y los afeites del progreso. Ser sensible al ser humano, es preocuparse por su propio perfeccionamiento, que no se puede dar en el aislamiento, en la marginación, carente de educación y de esperanza. Es preocuparse por educar al ser humano, de integrarlo a la vida social, de despertarlo del letargo provinciano del fanatismo y el servilismo, en especial, del que lo encadena a un “yo” aislado e irresponsable. Es que las leyes contenga el sustrato suficiente que permita aplicarse a seres humanos y que estos, civilizados, sean capaces de reconocerse en los máximos principios que son producto de un cúmulo de conquistas

históricas de las que son herederos. Que el respeto a las leyes, trascienda el temor de la reacción violenta de las mismas, y que más bien radique en el enorme amor condensado en cada uno de los principios que le han concedido los múltiples beneficios que han hecho de él y de los suyos sujetos inteligentes, sujetos libres y con esperanza de continuar un proceso perfeccionador que no se acabe nunca. El *éronomos* es la figura culmen a la que nuestra investigación pudo arribar, condensa la propia esperanza de un pensador que sabe bien que el vínculo íntimo con que las leyes se pueden asentar en el alma de cada ciudadano, es una realidad que no hace sino fortalecer el poderío de la república, contando con ciudadanos plenos que dispuestos a incluir al otro dentro de sí, es una cosa tan sagrada que no puede sino representarse con el término de *eros*, del deseo hacia el otro por ser criatura viviente, plena en dignidad y respeto.

Conclusiones

Concluimos que existe un proyecto político en Jean-Jacques Rousseau bien definido, y que esta obra goza de una continuidad sistemática que se mueve en tres planos: el primero es uno crítico a la modernidad; el segundo es un plano propositivo alternativo a la modernidad y el tercero que podemos considerar “práctico”, por plantear los medios para construir dicha alternativa. Cada uno de los tres capítulos está consagrado a los tres momentos de la sistematización política de nuestro autor, que tiene por objeto la construcción efectiva de un ciudadano. Los tres momentos se titulan:

I. La gran crítica a los valores de la modernidad y el poder de la “apariencia”: la degeneración ontológica a través de la manipulación de la técnica moderna, siendo el estado de naturaleza un hipotético estado alternativo que denota las contradicciones, entre ellas el estado de “desmesura” (*hybris*) y la falsa idea de pueblo: el *pseudopolités*.

II. Definición ontológica del *pseudopolités*: el falso ciudadano que emergido en las sociedades técnicas de la modernidad, encarna la más violenta desmesura (*hybris*), que niega por completo los principios de una república justa. Un gobierno constituido por *pseudopolités* es ilegítimo. La alternativa a la modernidad es la constitución de un pueblo de *éronomos*. Entidad soberana, súbdita y amante de las leyes que forma parte de una república.

III. Medios de constitución de una república y conformación del *éronomos* (el amante de las leyes): Proyecto político-pedagógico popular. Idea de virtud como entrega del ciudadano a la patria. Sentido del legislador y de la religión civil. Crítica a la aparente intolerancia de

Rousseau frente a una realidad individualizada, aunque no por esto menospreciada la crítica a la propia modernidad atomizada.

Asumir que Rousseau tiene un proyecto político bien definido y sistematizado, evita limitarnos a lo que creemos ha sido uno de los mal entendidos más recurrentes –y lamentables- en la lectura de nuestro autor. No se puede limitar el análisis solamente a un plano crítico (en su crítica a la sociedad expuesto, fundamentalmente en los *Discursos sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*) o bien, exclusivamente propositivo y práctico (como en *El Contrato Social*), pues tendríamos un estudio escindido de un autor que debe leerse íntegro. La lectura propuesta en nuestro estudio es sistemática. Por ejemplo, creer en un Rousseau “revolucionario”, que pretende “destruir a la sociedad históricamente existente”, sería negar el plano “práctico”, que traza un gran proyecto educativo y regenerador del espíritu de la modernidad, que en lo más mínimo se presta a justificar un alzamiento social, aunque en el plano “crítico” Rousseau ataque una institucionalidad surgida de la opresión, y llame a su trascendencia. Leer íntegro a Rousseau es hacerle justicia al que es quizás uno de los mayores críticos de la imberbe sociedad moderna en la que él nació.

Asumiendo que el proyecto político rousseauiano tiene tres niveles de discurso; en cuanto a su forma, el contenido del proyecto tiene seis puntos que consideramos constituyentes de su planteamiento, implicando la trayectoria ontológica que el ser humano debe atravesar para trascender el estado de naturaleza, que en Rousseau puede no superarse con el establecimiento del solo pacto social, que es el contexto en el que se conforma la falsa idea de pueblo, cuando realmente impera la injusticia y sus consecuencias en la abyección humana: el *pseudopolitês*, pues se aspira finalmente arribar al momento civil pleno –y no falso-, y con ello, encontrar el objetivo de nuestra búsqueda: el pueblo o ciudadanía, que también hemos denominado “amantes de las leyes” o, con el término griego de *erónomos* con que hemos denominado a este sujeto cívico. Cada uno de los cinco puntos del proyecto ontológico-político, que creemos encontrar en nuestro autor son:

- 1.El estado de naturaleza como reflejo del estado realmente existente
- 2.El estado ilegítimo constituido sobre la abyección humana: el *pseudopolitês*
- 3.Crítica a la sociedad moderna: la técnica
- 4.Tránsito del estado de naturaleza al estado civil: el *erónomos*
- 5.Pedagogía política: los papeles civilizatorios del legislador y de la religión

1. El estado de naturaleza como reflejo del estado realmente existente

Asumimos que el estado de naturaleza propuesto por J.J. Rousseau, se despliega en un plano hipotético contrastativo con la modernidad, para evidenciar las contradicciones que ha acarreado el desarrollo material de las sociedades industriales, y las descompensaciones en las relaciones sociales, económicas y políticas que consigo ha traído la modernidad. Ubicando y comprendiendo cómo el ser humano ha sido atrapado en tan abruptos cambios.

La crítica de J.J. Rousseau hacia el ser humano y su acusación de degeneración, es la crítica ontológica hacia un hombre atrapado en las nuevas relaciones económico-políticas de la modernidad que han cambiado mucho del contexto humano. El hombre moderno parece determinado por el principio de utilidad, por la generación de una técnica industrial poderosa y por el olvido de una naturaleza que consideramos la antítesis de una modernidad descarnada: el hombre moderno vive atrapado por un culto violento hacia la apariencia, de cuya dependencia ha nacido la citada degeneración.

La “degeneración”, es aquel planteamiento que asume que las cosas transitan hacia un estadio cada vez más inferior que los anteriores. Es una dinámica degradatoria opuesta claramente a la moderna y liberal idea de que el avance de las cosas tiende hacia su propio perfeccionamiento (“progreso”); es lo que Rousseau atribuye a un desarrollo material que envalentonado por sus triunfos, se ha atrevido a abdicar a enriquecer una interioridad que poco a poco se ha pauperizado trayendo consecuencias violentísimas al ser humano y a su entorno. De semejante estado no se puede seguir nada bueno: ningún conjunto de entidades marchitadas por su desmesurado culto hacia la materialidad, olvidando el cultivo del alma, puede decirse parte de pueblo alguno, es decir, al simplemente preferir degustar de los asuntos que le permitan acceder a los bienes materiales (la “cosa privada”) irá olvidando los asuntos que afectan a “todos” (la “cosa pública”) si no es capaz de poner límites a su desmesura.

2. El estado ilegítimo constituido sobre la abyección humana: el *pseudopolités*

Una forma de organización política que existe cuando la imposición es producto del sometimiento de unos hombres sobre otros, no se puede considerar como un estadio civil, sino uno donde aún persiste el estado de naturaleza. Consideramos que las interpretaciones que confunden el estado civil con el natural son erróneas. No es que Rousseau desprecie la institucionalidad, como falsamente se le ha achacado, desprecia la erección de la institucionalidad en un contexto que no ha trascendido el estado natural, por lo que reina la injusticia.

El estado civil es un régimen de leyes bajo el cual vive un pueblo plenamente constituido en cuanto tal: libre (soberano) y formado para la vida pública a través de un ambicioso proyecto político-pedagógico que tiende a formar al ser humano en su responsabilidad civil. El estado de naturaleza es lo opuesto, el hombre se encuentra sometido a las fuerzas naturales y en el aislamiento de una criatura que no ha trascendido las paredes de su “yo” más íntimo. Es así que el tipo de gobierno construido en medio de la ignorancia y la esclavitud de sus miembros, no es un gobierno civil aunque posea instituciones que eso pretendan demostrar. Creemos que Rousseau quiere demostrar la ilegitimidad de este sistema, impuesto a través de la fuerza, desarrollando los vehículos filosóficos y legales para justificar la auto-imposición que ha originado la gran pauperización de los habitantes de un sistema de apropiación a todas luces injusto. Implica asumir que ese conglomerado de habitantes en condiciones abyectas no es ningún pueblo (que es ya una entidad organizada y libre), y que considerar al “falso pueblo”, con las dignidades de un auténtico pueblo de hombres libres, es un grave error.

Planteamos el concepto de *pseudopolitês* o “falso pueblo”, para referirnos a aquellos habitantes de una sociedad nacida de la opresión y que sobrevive gracias al uso de la violencia, con su corrupción generalizada. En donde aún los hombres no se dan sus leyes, ni tienen a la libertad como ejercicio –no como un concepto meramente-. El *pseudopolitês* es resultado de la violenta imposición, pero también de la gran confusión de aquellos estudiosos que llaman a la masa abyecta a hacerse de su propio gobierno cuando habitando aun en la esclavitud, no entienden qué es habitar en una sociedad política plena. En el proyecto rousseauiano, hemos trabajado para así dejarlo bien patente, se quiere trascender al *pseudopolitês*, radicado en el estado de naturaleza, para construir uno plenamente cívico, que tendrá en la figura del *erónomos* su más plena antítesis: frente a este bárbaro utilitario, antepone una figura cívica que ama las leyes que a sí mismo se ha brindado. Consideramos que ese proceso de pauperización social, en donde la degeneración campea impunemente, se debe a una cuestión de “dieta” en donde la naturaleza humana, dotada de ciertas características naturales es proclive a consumir alimentos, lo que sean esos “nutrimentos” hace la plena diferencia. Es la naturaleza humana, una cosa, y es el estado de naturaleza otra. El primero permanece, el segundo cambia pues implica una cuestión contextual. El problema viene a ser cómo se ha lastimado la naturaleza humana con el consumo de determinadas cosas que le han enfermado. La modernidad no ha sabido nutrir sanamente a sus hijos: el conflicto desmesura (*hybris*)-moderación (*phrónesis*), y ante el aparente triunfo del primero, por resultado hemos tenido nuestro obeso *pseudopolitês*.

3. Crítica a la sociedad moderna: la técnica

“Crisis” de la dieta de la modernidad: a la búsqueda de una dieta que alivie los estragos de la incontinencia producto de un consumo indiscriminado, al que la técnica moderna ha respondido mediante un violento proceso cosificador del propio ser humano. La técnica cosificante es el objeto de los dardos rousseauianos y es lo que hace de nuestro autor el primer gran crítico de una modernidad en una etapa temprana, al denunciar que lo que realmente ocurría, era que la técnica se comenzaba a utilizar en una forma que nada tenía ya que ver con la técnica utilizada en otras etapas de la historia. Es la época de la “técnica moderna” y del dominio de las falsas necesidades.

Esta tecnificación de la vida humana, madre legítima del *pseudopolités*, ha provocado sendos cambios en ella. Ha ofrecido a sus “hijos” tal variedad de “alimentos” que ha saturado sus mesas de manera extrema. La modernidad no ha visto la increíble obesidad ante la desmesura (*hybris*) de su consumo: es un obeso que tiene que responsabilizarse de su incontinencia. La técnica moderna no solamente elabora objetos para permitir al hombre habitar en el mundo, la técnica moderna tiene otra característica: cosifica al propio hombre quitándole su humanidad convirtiéndolo a él mismo en un objeto: un objeto que consume. ¿Qué consume? Consume otros objetos que “satisfacen” (sin satisfacer jamás) meras “necesidades” inventadas, que “dan la apariencia de algo” ¿qué es ese “algo”? es lo que Rousseau devela: un monstruo, un *pseudopolités*.

Cuando Rousseau ataca a esas “falsas necesidades”, no es ingenuo y no pasa por alto que el ser humano, en tanto criatura animal y mortal, siempre necesita de ciertas cosas para sobrevivir. Pero la modernidad no se conforma simplemente con adquirir “cosas para sobrevivir”. La modernidad entera se nutre de la cantidad de objetos hechos para satisfacer falsas necesidades de entidades que se han convertido en objetos: “consumidores”. Un consumidor no solamente “consume” o adquiere objetos para sobrevivir. Adquiere cosas para satisfacer una desenfrenada inmoderación causada por la propia exigencia social de poseerlas. El mundo moderno vive de sus apariencias. Los objetos que se expenden convertidos en medios de consumo tienen una apariencia totalmente artificiosa que despierta los apetitos de nuestras criaturas incontinentes. En nuestra interpretación, es precisamente el gran problema de la modernidad el que Rousseau está retratando, pues observa cómo la técnica industrial o moderna, ha comprometido de tal forma a los hombres en su proyecto consumista que garantice su voraz crecimiento, que se ha empeñado en acorralar la propia libertad del ser humano.

4. Tránsito del estado de naturaleza al estado civil: el *erónomos*

Cuando el ser humano ha logrado finalmente arribar a un estado plenamente consciente y, por ende, cívico, abdicando a su estadio paria de *pseudopolités*. Es el momento de lo que

hemos denominado el *erónomos*, punto importante en nuestra interpretación por referirse a la constitución del ciudadano que forma parte de la república. Comprendemos a nuestro *erónomos* como un “amante de las leyes”, por la inclusión de los sentimientos que vinculan al ciudadano a través del amor a la patria, del ejercicio de la virtud pública y a su vez, por implicar una crítica a las interpretaciones que asumen un vínculo estrictamente racional y utilitario o procedimental, hacia las leyes. Comprender simplemente una legalidad, creemos, no significa el respetarla y mucho menos amarla. Se podrán estudiar y memorizar las leyes, pero eso no hace virtuoso a un pueblo, y mucho menos un ente respetuoso de las mismas. Es la virtud la correspondencia entre el comportamiento del ciudadano y las leyes patrias, gracias al desarrollo de hábitos cívicos. El contexto del *erónomos* es la república – no malentendida como (una de las grandes malinterpretaciones de Rousseau) democracia-surgida del libre pacto entre los ciudadanos –que no existen en el estado natural- en un estado plenamente civil.

Ante la carencia de libertad no puede existir pacto alguno de validez suficiente que provoque un régimen plenamente legítimo. El contrato social bajo las condiciones de la abyección social es una total trampa. Los poseedores pretenden construir su legitimidad a costa de la pauperización social. No existe acuerdo válido cuando una de las partes asume condiciones violentas para acatarlo. Un principio básico de todo contrato, es que las partes se beneficien mutuamente, no que solamente una gane todo a costa de todos, cosa que entendemos que nuestro autor bien reconoce. De allí que afirmamos en la presente investigación, que el acuerdo legítimo es aquel que beneficia a todos los contratantes, y lo que proceda de tal decisión será legítimo. Por eso, si las partes no han sido consultadas siquiera para pactar un acuerdo que las compromete, tal pacto carece de sentido: existen dominados y dominadores (*pseudopolités*), no una población de hombres libres a la que denominamos *erónomos*. La abyección de los muchos es tan violenta como la imposición de unos para gobernar a todos, cuando esos “todos” no gozan de la libertad que educa al espíritu, desarrollando las “costumbres” tan deseadas de los pueblos auténticamente libres.

En nuestra interpretación el único gobierno plenamente civil, y por ende, el momento que constituye el momento político o civil, es aquel que fue producto de la libre determinación de todas las partes, no producto de la imposición. Frente a aquellas interpretaciones que aseguran que Rousseau habla de dos momentos del estado civil: uno, el del estado injusto, y otro, el plenamente justo, caracterizado el primero por un gobierno impuesto, y el segundo, por ser producto de la libre determinación de sus miembros, se equivocan. No son dos los momentos del estado civil, simplemente porque una vez que el conjunto social decide someterse a una legalidad suprema a él, plenamente consciente del

acuerdo que les compromete para obedecerle, ya estamos hablando del único momento civil realmente existente, antes no.

Interpretamos así la gran crítica rousseauiana hacia el hombre moderno: la develación del estado de abyección del hombre, producto de una sociedad de “apariencias” o “consumo” que ha puesto en el poder de la técnica industrial o moderna, la gran confianza para su manutención. Que en tal proceso lo que ha costado es el estado de libertad de un pueblo, pues al haberse atendido a una infinita diversidad de necesidades falsas, proclama la muchedumbre la necesidad de éstas y el fin de la libertad –no dependencia-. Dejar que el *pseudopolités* haga de sus intereses las exigencias hacia el estado, generaría no la voluntad general, sino la “voluntad de todos”, que implica precisamente esa condensación de intereses particulares que claman ser atendidos aunque eso signifique el detrimento de los bienes comunes. La voluntad general es el golpe del ginebrino hacia el egoísmo contemporáneo; hacia la saturación de exigencias de particulares incapaces de reconocerse en lo común, y eso se logra gracias a la primacía de las leyes. Primacía legista no por ser producto del particular capricho de los miembros del pueblo, que también tienen la autoridad soberana, no, sino porque es producto consciente de los supremos intereses del estado frente a cualquier amenaza de tipo particular que haga de los bienes comunes, botines de privados.

La república rousseauiana no es una forma de gobierno en lo particular. Gran confusión de confundir los términos “república” (forma de vida ciudadana) con “democracia”, que sí está tipificada como una forma de gobierno o constitución desde muy antiguo, y que ciertamente refiere al gobierno del pueblo. Rousseau repele a la democracia argumentando que carece de sentido apelar a un gobierno constituido por la mayoría de la población cuando ésta se encuentra en una degradada posición de su particularidad. Cuando aún el *pseudopolités* no ha transitado por su propia regeneración espiritual, decirle que se autogubierne, solamente garantizaría repetir la misma abyección que le ha mantenido arrodillado a sus pasiones más violentas que no le permiten elevar sus pensamientos hacia la total responsabilidad. Rousseau no es un demócrata, en síntesis, todo lo contrario, es un férreo crítico de esta forma de gobierno. Rousseau sí defiende a la república, que es el contexto de los pueblos libres, de los *erónomos*, una vez que ha dado frutos el gran proyecto pedagógico que nos explica el sentido de construir una república.

5. Pedagogía política: los papeles civilizatorios del legislador y de la religión

El proyecto de construcción del pueblo, promoviendo el tránsito del abyecto *pseudopolités*, implica la constitución del estado civil, al que hemos denominado conjunto de ciudadanos que conforman una república surgida del contrato social unidos por el inmenso amor a las

leyes: *erónomos*. Esa construcción cívica tiene dos momentos clave en su manufacturación: la figura del legislador y la inclusión de la religión cívica como medios para la constitución de nuestro pueblo.

El *erónomos* ha sido cautivado por las leyes patrias gracias a la enorme virtud de un legislador consciente que supo ganar las voluntades populares. Rousseau es muy crítico de los discursos rigurosamente estructurados. No bastan las razones para convencer al pueblo de hacer del respeto a las leyes un hábito. No sirve de nada respetar lo que antes no se ama. El poder del discurso del legislador cautiva a la muchedumbre, logra convencerla a través de sus sentimientos de que la patria es su principal motivo de existencia. El legislador no obliga con una política del terror que someta, pero el sometimiento no produce respeto alguno, se respeta, ante todo, lo que se ama. El amor a las leyes proviene del poder del discurso de una entidad que sabe de la importancia de mantener el orden de una república: ese es el legislador.

Creemos que el legislador rousseauiano no tiene referente en la modernidad, sino en la antigüedad grecolatina, en especial, en Esparta. La militarista Esparta como arquetipo de república, por un lado, y como ejemplo de legislación proyectada por el mítico Licurgo, por el otro. Rousseau identifica sus principios con la austera, rígida y tradicionalista Esparta (otro punto crítico frente a los defensores de un Rousseau demócrata). La entrega total a la patria, ejemplar en la vieja Laconia, a través de un fuerte programa pedagógico es el proyecto fijado por el gran reformador de las costumbres: Hacer patriotas a través de una rígida formación donde el amor patrio sea la característica de nuestro *erónomos*. Rousseau se muestra escéptico sobre la virtud de la sociedad comprende las grandes dotes humanas para la transgresión, y si el poder persuasivo del legislador no es suficiente, entonces la religión tendrá un papel importantísimo en la construcción del *erónomos* rousseauiano.

No es la religión helena, tan civil como particular y despectiva de aquellas que no comparten sus civiles rituales; no es la religión cristiana con su “uranopolitismo” que motiva en los habitantes de una sociedad preocuparse más por su salvación espiritual que por su entrega a los asuntos públicos; no es tampoco el catolicismo con el cisma espiritual que provocó en un Occidente fracturado desde su advenimiento que parte a la patria, es decir, al cúmulo de valores identitarios de una sociedad, entre dos instituciones: una civil y la otra religiosa. Entendemos que Rousseau, siendo crítico, como cualquier ilustrado, de las religiones históricamente existentes, lo mismo que su gran proyecto político, pretende fundamentar una religión cívica que no tiene, desde nuestra lectura, antecedentes en los hechos humanos. A diferencia de Maquiavelo, cuya predilección por Roma le hace también elogiar las virtudes de su religión. Rousseau proyecta una religión plenamente civil que si bien confiere una sanción divina a las leyes, promoviendo su propia glorificación a los ojos

de sus ciudadanos, también genera un respeto completo de individualidad de los propios habitantes.

Consideramos que las razones del acatamiento popular a las leyes, trascendiendo su individual egoísmo, y su entrega a la república, no es, sin embargo, a costa de la individualidad de sus miembros, como varios críticos de la inclusión religiosa en el discurso de nuestro autor y que lo haría parecer como un distinguido miembro de la reacción anti moderna. La entrega es exclusivamente en asuntos que conciernen a la voluntad general, a asuntos de carácter público, no privado. Sin lograr deshacerse del individuo de la modernidad. Rousseau replantea, no sin muchos problemas, la libertad individual: ésta se “respetar” en tanto no sea contradictoria a los deberes públicos. Una acalorada apología al respeto individual es seguida, constantemente, de espantosas amenazas a los transgresores en donde la mayoría de los ciudadanos se convierten en un incorruptible guardián de los intereses de la república con la posibilidad de ser el supremo ojo y oído espía, que puede acusar a cualquier otro conciudadano por violar los principios de lo público. La república, al ser la forma de vida de cada miembro de la comunidad política constituido en pueblo (el pueblo de ciudadanos), insta una permanente vigilancia de los asuntos públicos, que siendo además los fundamentos de sus costumbres, y por ende, religiosos, la convierten en un imponente aparato policiaco que por mucho parece no conciliar el presupuesto rousseauiano de respeto a la individualidad y entrega a lo político delimitando el terreno de lo público y el de lo privado.

Consideramos que la modernidad, con el individualismo pujante que ciertamente ha cultivado de una manera un tanto cuanto esquizoide, al grado de realmente ser incapaz de contener la apatía de su población cuando se le requiere en asuntos de interés público, realmente es juzgada muy objetivamente por Rousseau al comprender este problema y considerar la magnitud del mismo: hordas de apáticos no convienen a comunidad política alguna, pues hay momentos claves en donde se requiere una participación civil para evitar la degeneración de la propia legalidad que reconoce sus derechos. Pero la solución rousseauiana no deja de ser, independientemente de lo temeraria, muy ingenua al pensar que los habitantes se habrán de entregar a la causa pública por el carisma de un legislador, o bien, por el poder de un discurso religioso que le garantiza los peores sufrimientos si no se integra a la común virtud cívica. La modernidad no se parece en nada a la comunidad aislada de Esparta, o a un pequeño pueblo montes en Suiza. La modernidad es justamente el momento en donde, y a pesar del desesperante individualismo de las poblaciones, el acceso a la información ha sido, por vez primera en la historia humana, un bien que puede estar al alcance de muchos, incluso, de nuestras apáticas ciudadanías.

Leer una interpretación del gran pensador Suizo desde la problemática del siglo veintiuno, es considerarlo como uno de los primeros y mayores críticos de un mundo inmerso en una drástica industrialización, con la agudización de las contradicciones que conforme el proyecto moderno fue caminando a pasos agigantados, la desigualdad, la violencia, la dependencia y la tecnificación también se fueron profundizando a un nivel que nuestro autor ya veía a pesar de lo temprano de su particular denuncia. Leer a Jean-Jacques Rousseau implica leer a la lucidez violenta y esquizoide de un autor que no deja de ser un moderno por su actitud crítica frente al objeto de estudio, que fue la modernidad misma.

Bibliografía

- Althusser, Louis, *Maquiavelo y nosotros*, trad. Beñat Baltza Álvarez, Akal, Madrid, 2004.
- , "Sur le Contrat Social", *Cahiers pour l'Analyse*, n. 8, *Cercle d'Épistémologie de l'École Normale Supérieure*, Seuil, París, 1969.
- Álvarez Cienfuegos, J., "Rousseau y la República" en Ambrosio Velazco, Elisabetta di Castro y María Julia Bertomeo (coord.). *La vigencia del Republicanismo*, UNAM-FFyL, México, 2006.
- Appiah, K.A., "Patriotas Cosmopolitas", en M. Nussbaum (comp.), *Los límites del patriotismo*, trad. Carme Castells, Paidós, Barcelona, 1999.
- Arendt, Hannah, *La Condición Humana*, trad. Ramón Gil Novales, Paidós, México, 1993.
- , *Rahel Varnhagen: Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, Ullstein Buch, 1975.
- Aristóteles, *La Política*, trad. Manuela García Valdés, Gredos, Madrid, 2000.
- Badinter, Élisabet, *Las Pasiones Intelectuales*, vol. I, "Deseos de Gloria (1735-1751)", trad. Alejandrina Falcón, FCE, México, 2007.
- Barrow, R.H., *Los Romanos*, trad. Margarita Villegas de Róbles, FCE, México, 2006.
- Béjar, Helena, *El corazón de la república, avatares de la virtud pública*, Paidós, Barcelona, 2000.

Blanchot, Maurice, "Rousseau", en el *Libro que vendrá*, José Sazbon (trad. y comp.), Monte Ávila, Caracas, 1969.

Bodin, Jean, *Los seis libros de la República*, trad. Pedro Bravo Gala, Tecnos, Madrid, 2006

Bordes, Charles, *Discurso sobre las ventajas de las ciencias y las artes*, en J.J. Rousseau, *Discursos sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, trad. A. Pintor Ramos, Tecnos, Madrid, 2008.

Borguera, C., *La polémia sul Tuss nel Settecento francese*, Torino, 1974.

Berlin, Isaiah Sir, *La traición a la libertad, seis enemigos de la libertad humana*, trad. María Antonieta Neira Bigorra, FCE, México, 2006.

Burke, Edmund, *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, trad. Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 2003.

-----, *Textos Políticos*, trad. Vicente Herrero, FCE, México, 1996.

Calderón Quindós, Fernando, "Lo público y lo privado en la obra de Jean-Jacques Rousseau", en *Isegoría*, núm. 24, 2001.

Carlton, Charles, "The Impact of the Fighting", en John Morrill (ed.), *The Impact of the English Civil War*, Londres, Collins & Brown, 1991.

Carracedo, José Rubio, "Educar ciudadanos: el planteamiento republicano-liberal de Rousseau", en *Retos pendientes en ética y política*, J. Rubio Carracedo, J.M. Rosales y M. Toscano (eds.), Madrid, Trotta.

Cassirer, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, trad. Eugenio Imaz, FCE, México, 2000.

-----, "El problema de Jean-Jacques Rousseau", en *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces*, trad. Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, FCE, México, 2008.

Chateau, Jean, *Les grands pédagogues*, Press Universitaires de France, París, 1959.

Colangelo, Roco, "Eguaglianza e società da Rousseau a Marx", *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, Año L (LII), facículo II, Florencia, 1971.

Colletti, "Rousseau, critico della società civile", en *Ideología y Sociedad*, Bari, Laterza, 1974.

Constant, Benjamin, "La libertad de los antiguos comparada con la de los modernos", en *Escritos políticos*, estudio preliminar, traducción y notas de M. Luis Sánchez Mejía, Madrid, 1989.

Cooper, L.D., "Rousseau, la naturaleza y el problema de la vida buena", *University Park, Pennsylvania State University Press*, 1999.

Corey, Robert, *El miedo, historia de una idea política*, trad. Guillermina Cuevas Mesa, FCE, México, 2009.

Crocker, L.G., "Rousseau et la voie du totalitarisme", en *Rousseau et la Philosophie politique*, Annales de philosophie politique, Paris, PUF, 1965.

-----, *Rousseau's Social Contract: An Interpretive Essay*, Cleveland, Case Western Reserve University, 1968.

Derathé, Robert, *J.J. Rousseau et la science politique de son Temps*, Librairie J. Vrin, France, 1995.

di Castro, Elisabetta Donatella, "Liberalismo y republicanismos", en Ambrosio Velasco Gómez, Elisabetta di Castro y María Julia Bertomeu (comps.), *La vigencia del republicanismos*, UNAM-FFyL, México, 2006.

Diderot, Denis y Jean Le Rond D'Alembert, *Ensayos Políticos de La Enciclopedia*, trad. Ramón Soriano y Antonio Porras, Tecnos, 2002.

Douglas, R., "Rousseau's Debt to Burlamaqui: the ideal of Nature and the Nature of Things", by *Journal of the History of Ideas*, volume 72, Number 2 (April 2011).

Douglas, R., "Rousseau's Debt to Burlamaqui: The ideal of Nature and the Nature of Things", by *Journal of the History of ideas*, volume 72, number 2, April, 2011.

D'Ors, Álvaro, prólogo y traducción de Cicerón, *Sobre la República*, Gredos, Madrid, 2000.

Durkheim, Emile, *Montesquieu et Rousseau: précurseurs de la sociologie*, Editions Du Soleil, 2009.

Eigeldinger, M., *J.J. Rousseau. Universe Mythique et cohérence*, Neuchatel, 1978.

Escalante Gonzalbo, Fernando, *La Mirada de Dios, Estudio sobre la cultura del sufrimiento*, Paidós, México, 2000.

-----, *Estampas de Liliput*, FCE, México, 2004.

-----, *Ciudadanos imaginarios*, COLMEX, México, 2009.

Fernández Santillán, José, *Hobbes y Rousseau*, FCE, México, 2000.

Friedman, John, "Rousseau's Dream: Nature and Artifice", in *Critical Horizons*, Leiden, 2002.

García Pelayo, M., *Los mitos políticos*, Paidós, Madrid, 1981.

Ginzo Fernández, Arsenio, "La religión civil y el pensamiento político de Rousseau", *Revista de estudios políticos* (Nueva Era), núm. 79, Enero-Marzo, 1993.

-----"La referencia a la ciudad antigua en el pensamiento político de Rousseau", *Polis*, Madrid, 1990.

Goldshmidt, V., *Anthropologie et Politique*, Librairie J. Vrin, France, 1983.

Goyard-Fabre, S., "Législateur", *Dictionnaire Rousseau*, Geneve, 1990.

-----, *Contrat Social: "Le concept de contrat social est, selon Rousseau., le principe de l'autorité civile fondatrice du droit politique"*, *Dictionnaire de Rousseau*, Geneve, 1990.

Grimley, Ronald, *La Filosofía de Rousseau*, trad. Josefina Rubio, Alianza, Madrid, 2000.

Habermas, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública*, trad. Antonio Doménech y Rafael Grasa, Gustavo Gili, Barcelona, 2004.

Heidegger, Martin, *La pregunta por la técnica y otros textos*, trad. Eustaquio Barjau, Folio, Barcelona, 2007.

Heródoto, *Historia*, trad. Carlos Schrader, Gredos, Madrid, 2000.

Himmelfarb, G., "Las ilusiones del cosmopolitismo", en M. Nussbaum (comp.), *Los límites del patriotismo*, trad. Carme Castells, Paidós, Barcelona, 1999.

Hobbes, Thomas, *El Leviatán*, trad. Manuel Sánchez Sarto, FCE, México, 2004.

Hochart, Patrick, *Derecho natural y simulacro (la evidencia del signo)*, trad. Carlos López Iglesias, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1972.

Kant, Immanuel, "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración", en *¿Qué es la ilustración?*, Agapito Maestre (trad. y comp.), Tecnos, Madrid, 2007.

Kersting, Wolfgang, *La Filosofía Política del Contractualismo Moderno*, "La idea del contrato en el Contrato Social y la tradición del Contractualismo moderno", trad. Gustavo Leyva, UAM-I, 2001.

Knight, Allan, "Caudillos y campesinos en el México revolucionario, 1910-1917", en D.A. Brading, *Caudillos y campesinos en la revolución mexicana*, trad. Carlos Valdés, FCE, México, 2005.

Jouvenel, B. de, "Rousseau, évolutionniste pessimiste", en J.J. Rousseau, *Du Contrat Social*, B. de Jouvenel (ed.), París, Hachette Littératures, 2005.

Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. Joaquin Xirau y Wenceslao Roces, FCE, México, 2001.

Lema Jasso, Héctor, *La Subjetividad en Jean-Jacques Rousseau*, EUNSA, Navarra, 2003.

Lévi-Strauss, Claude, "Jean-Jacques Rousseau, Fondateur des science de l'homme", en *Jean-Jacques Rousseau*, Éditions de la Baconniere, Neuchatel, Suiza, 1962.

López Castellón, E., "Libertad inalienable y democracia utópica en Rousseau", en *Fragmentos de Filosofía I*, Madrid, 1992.

Manet, Pierre, *La Historia del Liberalismo*, Princeton University Press, 1994.

Maquiavelo, Nicolás, *Discursos a la Primera Década de Tito Livio*, trad. Roberto Raschella, Losada, Buenos Aires, 2004.

-----, *De Principatibus*, trad. Elisur Arteaga Nava y Laura Trigueros Gaisman, Editorial Trillas-UAM, México, 1999.

Marejko, J., *J.J. Rousseau et la derive totalitaire*, Editions L'Age d'Homme, Lausanne, 1984.

Mazzini, G., "Dei doveri dell'uomo", en *Scritti politici*, Terezio Grandi y Augusto Comba (eds.), Turín, UTET, 1972.

Mondolfo, Rodolfo, *Rousseau y la conciencia moderna*, EUDEBA, 1967.

Monteagudo Ochoa, Luis Alberto, *El Ethos aristocrático en la antigua Grecia de Homero a Platón*, tesiuami.izt.uam.mx/uam/.../test.php?...PY...

Montesquieu, *El Espíritu de las Leyes*, trad. Gabriel Gutiérrez Pantoja, Oxford, Oxford University Press, México, 1999.

Morineau Iduarte, Martha, y Román Iglesias González, en su texto *Derecho Romano*, Oxford, 1998.

Nussbaum, Martha, "Patriotismo y Cosmopolitismo", en Martha Nussbaum (comp.) *Los límites del patriotismo*, trad. Carme Castells, Paidós, Barcelona, 1999.

-----, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona, 2003.

-----, *Upheavals of thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, 2000.

Oakeshott, Michael, "Introducción a *Leviatán*", en *El Racionalismo en la Política*, trad. Eduardo L. Suárez Galindo FCE, México, 2001.

-----, "El racionalismo en la política", en *El Racionalismo en la Política*, trad. Eduardo L. Suárez Galindo FCE, México, 2001.

Ortega y Gasset, José, *La Rebelión de las Masas*, Austral, 2001.

Peña Echeverría, Javier, "Rousseau y la idea de comunidad política", *Isegoría*, núm. II, 1995.

Pettit, Philip, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Oxford, Oxford University Press, 1999.

Pinsky, R., "Eros contra Esperanto", M. Nussbaum (comp.), *Los límites del Patriotismo*, Paidós, Barcelona, 1999.

Platón, *República*, trad. Conrado Aggers Lan, vol. IV, Gredos, Madrid, 2000.

Plattner, M.F., *Estado de Naturaleza: Una interpretación del Discurso Sobre la Desigualdad Humana*, North Illinois University Press, 1979.

Plutarco, "Vida de Licurgo", en *Vidas Paralelas*, Gredos, Madrid, 2000.

-----, "Vida de Solón", en *Vidas Paralelas*, Gredos, Madrid, 2000.

Pocock, John Greville Agard, *The Machiavellian Moment: Florentine Political and the Atlantic Republican Tradition*, New Jersey, Princeton University Press, 1975.

Putnam, H., "¿Debemos escoger entre el patriotismo y la razón universal?", en M. Nussbaum (comp.), *Los límites del patriotismo*, trad. Carme Castells, Paidós, Barcelona, 1999.

Reale, Mario, "Volonté (particulière, de tous, général)", *Dictionnaire de Rousseau*, Geneve, 1990.

Riedel, Michael, "Introduction", *The Political Writings of J.J. Rousseau*, Cambridge University Press, 2000.

Riley, Patrick (ed.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Ripalda, José María, "Hegel y Rousseau", en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 8, marzo-abril, 1979.

Rorty, Richard, "The Unpatriotic Academy", *New York Times*, 13 de febrero de 1994.

Rousseau, Jean-Jacques, *El Contrato Social o Principios de derecho político*, trad. María José Villaverde, Tecnos, Madrid, 2002.

-----, *Emilio*, trad. Mauro Armiño, Alianza, Madrid, 2008.

-----, *Discursos sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, trad. A. Pintor Ramos, Tecnos, Madrid, 2008.

-----, *Confesiones*, trad. Mauro Armiño, Alianza, Madrid, 2008.

-----, “Discurso sobre la economía política”, en la *Enciclopedia*, traducción e introducción de Fabio Vélez, ediciones Maia, Madrid, 2011.

-----, *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia y su proyecto de reforma*, viene conjunto al *Proyecto de Constitución de Córcega*, trad. Antonio Hermosa Andújar, Tecnos, Madrid, 1988.

-----, *La Nouvelle Héloïse*, trad. María José Villaverde, *O.C., II, Pléiade*, París, 1988.

-----, *Respuesta de Rousseau a Charles Bordes*, en *Discursos sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, trad. A. Pintor Ramos, Tecnos, Madrid, 2008.

-----, “Respuesta a Voltaire del 10 de septiembre de 1755”, en *Discursos sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, trad. A. Pintor Ramos, Tecnos, Madrid, 2008.

-----, “Carta a Beaumont”, en *Escritos Polémicos (Epistolario)*, trad. Quintín Calle Carabias, Tecnos, Madrid, 2009.

-----, *Escritos de Combate*, dentro de la edición de *El Contrato Social*, trad. María José Villaverde, Akal, 2004.

Rosenblatt, Helena, *Rousseau and Geneva: From the “First Discourse” to the “Social Contract”, 1746-1762*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Rubio Carracedo, José, *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*, Madrid, 1990.

-----, “Educar ciudadanos: el planteamiento republicano-liberal de Rousseau”, en J. Rubio Carracedo, J.M. Rosales y M. Toscano (eds.), *Retos pendientes en ética y política*, Trotta, Madrid, 2002.

-----, “Paradigmas de la política”, en *¿Democracia o representación? Política y legitimidad en Rousseau*, Anthropos, Barcelona, 1990.

Santiago, Teresa, "El ideal cosmopolita. ¿Kant vs. Rousseau?", en Dulce María Granja Castro y Gustavo Leyva Martínez (comps.), *Cosmopolitismo*, UAM-I-Anthropos, Barcelona, 2009.

Sartori, Giovanni, *The Politicization of Society*, Kenneth S. Templeton, Jr., ed., Indianápolis, Liberty Press, 1979.

Scarca, D., "Peuple/communauté", D., *Dictionaire de Rousseau*, Geneve, 1990.

Schneewind, J.B., *La invención de la autonomía, una historia de la filosofía moral moderna*, trad. Jesús Héctor Ruiz Rivas, FCE, México, 2009.

Shklair, J.N., *Med ad Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico-Político*, trad. Atilano Domínguez Basalo, Alianza, Madrid, 2003.

Starobinski, Jean, *J-J Rousseau, La transparencia y el obstáculo*, trad. Santiago González Noriega, Taurus, Madrid, 1983.

St-Amand, Antoine de, *Sens et portée du role du législateur chez Jean-Jacques Rousseau*, trabajo postdoctoral presentado en la *Université de Montreal*, Département de science politique, 2010.

Strauss, Leo, *Natural Right and History*, Chicago University Press, 1953.

-----, *La Filosofía de Thomas Hobbes, su fundamento y su génesis*, trad. Silvana Carozzi y Martín Arias, FCE, México, 2000.

Taylor, Ch., "Por qué la democracia necesita del patriotismo", en M. Nussbaum (comp.), *Los límites del patriotismo*, trad. Carme Castells, Paidós, Barcelona, 1999.

Tena Ramírez, Felipe, *Leyes Fundamentales de México, 1808-1979*, Editorial Porrúa, México, 1980.

Thiebaut, Carlos (ed.), *La Herencia Ética de la Ilustración, Crítica*, Barcelona, 1991.

Tocqueville, Alexis, Marqués de, *La democracia en América*, trad. Enrique González Perero, FCE, México, 2002.

-----, *Memorias sobre el pauperismo*, estudio preliminar, traducción y notas de Juan Manuel Ros, Tecnos, Madrid, 2003.

Todorov, Tzevan, *Frágil Felicidad, Un estudio sobre Rousseau*, trad. María Renata Segura, Gedisa, Barcelona, 1987.

Torres del Moral, Antonio, "Modelo y anti-modelo en la teoría política de Rousseau", separata del número 212 de la *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, 1977.

Touchefeu, Y., "Sparte", *Dictionnaire de Rousseau*, Geneve, 1990.

Trueba, Carmen, *La felicidad. Perspectivas antiguas, modernas y contemporáneas*, México, Siglo XX Editores/UAM, 2011.

-----, "Una aproximación al cosmopolitismo de M.C. Nussbaum", en Dulce María Granja Castro y Gustavo Leyva Martínez (comps.), *Cosmopolitismo*, UAM-I-Anthropos, Barcelona, 2009.

Trusson, Robert, "Patrie", *Enciclopedia Rousseau*, Geneve, 1990.

Turgot, Anne-Robert-Jacques, "Cuadro filosófico de los progresos sucesivos del espíritu humano", en *Discurso sobre el progreso humano*, trad. Gonzalo Mayos Solsona, Tecnos, Madrid, 2008.

Villaverde, María José, "Un conservador en el siglo de las luces", *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), núm. 58, Octubre-Diciembre, 1987.

-----, "Spinoza, Rousseau: Dos concepciones de democracia", *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), Abril-Junio, núm. 116, Madrid, 2002.

-----, *Estudio preliminar al Contrato Social*, de su misma traducción, Tecnos, Madrid, 2002.

Voltaire, "Cosi Sancta", en *Cuentos Completos en Verso y Prosa*, trad. Mauro Armiño y M. Domínguez, Siruela-FCE, México, 2006.

-----, "Elogio Histórico de la Razón", en *Cuentos Completos en Verso y Prosa*, trad. Mauro Armiño y M. Domínguez, Siruela-FCE, México, 2006.

-----, "Carta de Voltaire a Rousseau del 30 de agosto de 1755", en *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, de J.J. Rousseau, trad. Antonio Pintor Ramos, Tecnos, Madrid, 2005.

Vera Cruz, Fray Alonso, de la., *Sobre el Dominio de los Indios y la Guerra Justa*, Trad. Dudas I-V y Cuestiones VI-IX, Roberto Heredia Correa; Cuestión X, Antonio Gómez Robledo; Cuestión XI, Paula López Cruz, FFyL-UNAM, colección Reelectiones, México, 2004.

Viroli, Maurizio, "El sentido olvidado del patriotismo republicano", trad. Ángel Rivero, en *Isegoría*, núm. 24, 2001.

Volpe, Galvano Della, *Rousseau y Marx*, trad. Roberto V. Raschella, Editorial Platina, Buenos Aires, 1963.

Vitoria, Francisco de, *Reelecciones*, trad. Teofilo Urdániz, Porrúa, México, 2000.

Waltzer, M., "Esferas de afecto", en M. Nussbaum (comp.), *Los límites del patriotismo*, trad. Carme Castells, Paidós, Barcelona, 1999.

Waterlot, G., *Rousseau, religión y política*, trad. Sandra Garzonio, FCE, México, 2008.