

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ZACATECAS

“Francisco García Salinas”

UNIDAD DE CIENCIA POLÍTICA

DOCTORADO EN CIENCIA POLÍTICA

DEMOCRACIA ROUSSEAUNIANA Y LEGITIMIDAD
POLÍTICA: EL CONSTRUCTO NORMATIVO DEL
CONTRATO SOCIAL A TRAVÉS DE LA EDUCACIÓN Y LA
CULTURA

TESIS

PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTOR EN CIENCIA
POLÍTICA

ALBERTO DE JESÚS DÁVILA HERNÁNDEZ

DIRECTOR DE TESIS: JUAN CARLOS OREJUDO
PEDROSA

ZACATECAS, ZAC. DICIEMBRE 2015

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
-------------------	---

CAPÍTULO 1

METODOLOGÍA Y CONCEPTUALIZACIÓN EN ROUSSEAU

1.1 Conceptualización y contextualización.....	15
1.1.1 Conceptualización y contextualización para desarrollar el pensamiento político de Rousseau.....	35
1.2 El método de análisis y explicación de Rousseau.....	44
1.2.1 ¿Por qué es útil analizar y estructurar la teoría del contrato social (de Rousseau) desde la metodología constructivista?.....	49
1.2.2 El constructivismo de Rousseau según José Rubio Carracedo.....	53
1.2.2.1 Los tres constructos de la filosofía política de Rousseau según José Rubio Carracedo.....	62
1.2.2.1.1 El estado del hombre natural o estado de naturaleza.....	62
1.2.2.1.2 El anti-contrato social.....	72
1.2.2.1.3 El contrato social.....	81
1.3 ¿Es Rousseau autoritario y totalitario?.....	99
1.4 Nuestro concepto de “democracia rousseauiana”.....	112

CAPÍTULO 2

DEMOCRACIA Y CULTURA EN ROUSSEAU

2.1 Cultura, educación y política en Rousseau.....	115
2.1.1 Ascetismo civil.....	122

2.2. La concepción de cultura de Rousseau con base en el anti-contrato social.....	125
2.3 La idea de cultura de Rousseau para la legitimidad política.....	131
2.3.1 Rousseau y la opinión pública en el siglo XVIII.....	135
2.3.1.1 La opinión pública históricamente dominante.....	139
2.3.1.2 La opinión pública necesaria para la legitimidad del poder político en la teoría del contrato social de Rousseau.....	144
2.3.2 Las buenas costumbres como parte de la concepción de cultura rousseauiana para la legitimidad del poder político.....	149
2.4 De Rousseau a Kant: la cultura y el constructo normativo de la moralidad.....	153

CAPÍTULO 3

EL TRIUNFO DEL MODELO DEMOCRÁTICO LIBERAL Y SU CONTRASTE CON LA FILOSOFÍA Y DEMOCRACIA ROUSSEAUNIANA

3.1 Liberalismo y democracia.....	162
3.2 La propiedad en Rousseau y en el liberalismo.....	173
3.3 El burgués según Rousseau.....	184
3.4 Cultura liberal: la preeminencia de los intereses particulares.....	193
3.5 Las tres voluntades del magistrado y el origen de la corrupción del régimen democrático.....	198
3.6 Identificación de antivalores y construcción de valores de acuerdo a la cultura y a la forma de gobierno democrática.....	201
3.7 Democracia rousseauiana contra la corrupción política.....	207

CONCLUSIONES.....	214
CITAS.....	228
BIBLIOGRAFÍA.....	231

INTRODUCCIÓN

Mucho puede decirse de la figura de Jean-Jacques Rousseau, quien sin duda es un personaje enigmático y controversial ahora y en el siglo que le tocó vivir. Rousseau posee, como muy pocos filósofos y escritores, la cualidad de polarizar opiniones en torno a sus ideas, se le admira o se le repudia; muchos lo detestan porque les parece paradójico e incoherente y otros tantos le enaltecen por su prosa simple y su discurso humanista. Lo cierto es que el ginebrino lleva a sus lectores por distintas fases que hacen experimentar diferentes estados de ánimo que no cualquiera está dispuesto a lidiar. Como afirma Allan Bloom (1999): *“Rousseau puede tener un hechizo que haya que superar. Pero para superarlo es menester haber experimentado primero ese hechizo”* (p.304).

Pero, ¿cómo superar ese hechizo... cómo podemos comprender cabalmente sus escritos sin caer en el dogma? Para resolver tal cuestión es necesario comprender la relación interna entre cada una de sus obras, ya que juntas conforman una unidad estructurada que se manifiesta y se expresa con mayor intensidad en la relación positiva y armónica entre la política, la cultura y la moral; lo cual tiene como fin sentar las bases filosóficas de una sociedad libre, sin opresión ni desigualdad.

No obstante comprender dicha unidad no es una tarea fácil, ya que es necesario liberarse de prejuicios y nociones preconcebidas que la misma historia de las ideas se ha encargado de asignarle. Muchas veces se piensa que para juzgar el pensamiento de Rousseau son suficientes los pasajes y citas, que en forma de cliché, se repiten constantemente.

La unidad en el pensamiento de Rousseau es difícil de percibir, ya que no se advierte un orden lineal, dado que, como se explicará más adelante, Rousseau carece de rigurosidad metodológica, sistemática y conceptual. Esta característica de su pensamiento es la que conduce a malentendidos y aparentes contradicciones por parte de sus intérpretes actuales. Pintor-Ramos (2007) explica:

Habrá que evitar, pues, la tentación de entender ese desarrollo [filosófico de Rousseau] como un progreso rectilíneo que, (...) se dirige a una meta final nítidamente prefijada (...) la cual a su vez sirve como guía orientadora para ir colocando cada elemento en un lugar que le estaba predestinado. (...) La unidad rousseauiana es siempre una unidad en camino y atravesada por profundas tensiones nunca resueltas; esto no sólo afecta a su obra, sino que es un tema básico de su pensamiento en torno al cual se deslizan graves equívocos porque se tiende a ver como un orden cerrado, cuando la realidad es una unidad compleja y desgarrada en la que el orden es un ideal orientador. (p.54 y55). (Los corchetes son nuestros).

Con esto no estamos afirmando que la unidad en el pensamiento y las obras de Rousseau le den un carácter de absoluto e incuestionable, ya que mantiene su carga apelativa en la comprobación de su fundamentación genética. Sin embargo, posee coherencia y recursos argumentativos que hacen inteligibles sus postulados. La unidad en las obras de Rousseau puede verse con mayor claridad, con herramientas metodológicas y conceptuales actuales, que nos permitirán identificar sus obras en tres constructos que ayudan a organizar y explicar su objetivo constructivo principal, estos son: el estado de naturaleza, el contrato social y el anti-contrato social, que a su vez tienen una profunda relación entre sí. Por ejemplo, *El contrato social* como constructo y como obra icónica de su pensamiento político se plantea en términos del **debe ser**, para que éste se realice, se necesita de una educación ético-moral basada en la naturaleza (*Emilio*) y un modelo normativo doméstico de la pareja (*La nueva Eloísa*) que construya los presupuestos subjetivos y sociales para que el hombre sea libre y autónomo en sus decisiones y relaciones con los demás en el *Estado* civil, no obstante, no podríamos saber qué es lo que **debe ser** sin saber lo que **es** y lo que **no debe ser** (el *anti-contrato social*), esto lo expresa de forma clara en sus *Discursos*¹; los cuales, a su vez, marcan y esclarecen las condiciones del punto de ruptura o desviación de las sociedades históricas teniendo como base el *estado de naturaleza* (otra vez el primer *Discurso* y *El ensayo sobre el origen de las lenguas*). En este orden de ideas, *Las ensoñaciones del paseante solitario*, *Las Confesiones*, *Jean-Jacques juez de Rousseau (Diálogos)* y, en el compendio de

Cartas; Rousseau trata de exponerse a sí mismo en relación con el conflicto que revela su crítica a la sociedad, esto es importante porque “*no es posible interpretar la obra de Rousseau sin tener en cuenta el mundo a que se opone. Es por el conflicto con una sociedad inaceptable por lo que la experiencia íntima adquiere su función privilegiada*” (Starobinski, 1990: p.10). Así pues, dichas críticas expresan el contexto histórico para el entendimiento de sus obras, y sobre todo, el profundo carácter literario que le hizo cuestionar a la sociedad para después identificarlo como uno de los primeros críticos de la modernidad. Inclusive sus obras musicales, que aparentemente no parecen tener puntos en común con otras obras, daban la pauta y el sentido armonioso que se reflejaba en los escritos que cautivaba a sus lectores, porque “*...quizá parte del encanto de su prosa se deba a ese oído de músico que sabe dar a la frase una cadencia irreproducible en cualquier otro idioma*” (Pintor-Ramos, 2007: cita p.66). Cabe mencionar, que con estos ejemplos nos referimos al carácter general de las obras de Rousseau, en las que confluyen constantemente ideas entre cada una de sus obras de manera desordenada, lo que hace que cada una esté conectada en mayor o menor medida con las demás.

Como podemos ver, la unidad en el pensamiento rousseauiano abarca diversos aspectos, no obstante nuestra investigación se enfoca exclusivamente al sentido de la *filosofía política en su aspecto social* —que bien podría llamarse filosofía sociológica—, por lo que nos parece necesario atender a lo que nosotros consideramos su importancia y utilidad actual.

Por ello, si se llega a entender el sistema total o unidad del pensamiento rousseauiano, puede comprenderse la idea del hombre moral moderno en contraposición con el hombre histórico. Es decir, Rousseau al exponer de manera fehaciente la perversión y la artificialidad negativa de la humanidad, propone a su vez las herramientas para la concientización y construcción del ciudadano ético y moral a través de la auto-reflexión y la educación, que a su vez desarrollan su dialéctica normativa de razón y conciencia. En este sentido, la filosofía rousseauiana logra despertar la conciencia de la problemática del hombre

moderno, lo cual refleja de cierta manera, la vigencia y actualidad de su pensamiento político. Es en este sentido que desarrollamos nuestra investigación: en la característica esencial del pensamiento rousseauiano de concientizar y problematizar, en otras palabras, de buscar la verdad. Así pues, *no tratamos de adaptar el modelo democrático acuñado por Rousseau en el siglo XVIII a los actuales sistemas democráticos*, sino rescatar y retomar algunos elementos de su teoría política y moral con el fin de educar ciudadanos éticos y otorgar legitimidad al poder político actual para *construir* democracias tanto en lo social como en lo político, en la que la dignidad humana sea una prioridad. Pintor-Ramos (2007) piensa que:

Rousseau es un pensador que se mueve fundamentalmente en lo *problemático*: no se mueve entre evidencias lógicas, sino entre problemas y el hilo de su discurso es el nervio problemático de las cosas, un problematismo que sólo se acalla en determinados momentos y siempre de una manera parcial y provisional. (p.54).

De esta manera *nuestro trabajo está enfocado a demostrar con base en el pensamiento filosófico-político de Rousseau, que la cultura de cada sociedad es fundamental para la asimilación y adecuación de valores democráticos en Occidente, lo que es determinante para la construcción del contrato social legítimo*. Para esta tarea, es indispensable rescatar el sentido útil que su filosofía política aporta al conocimiento humano por lo que es importante tener una noción clara de las fronteras entre lo real, lo teórico y lo filosófico, es decir, diferenciar, pero también encontrar puntos de conexión entre el *ser, el puede ser y el debe ser*. Esto nos ayudará a comprender el alcance de la democracia rousseauiana y sus límites, así como las aportaciones necesarias para entender los principios de una organización política más participativa.

En este sentido, de ninguna manera tratamos de ser exhaustivos en nuestra investigación sobre el pensamiento de Rousseau, sin embargo, trataremos de integrar algunos aspectos que aparentemente tienen poca relación con la política para expresar la unidad de sus obras y de su pensamiento filosófico. Nuestra investigación no abordará aspectos relacionados con el diseño institucional

democrático y se enfocará a esa parte de “*la filosofía política que consiste en conocer el mejor modo de vida, el bien más general y amplio de la justicia y el régimen perfecto. Esto implica un bien que se puede conocer*” (Bloom, 1999: p.382), el cual debe estar orientado a identificar, asimilar y adecuar valores civiles y democráticos a través de la educación ética y moral de los ciudadanos, para que ayuden a retomar el sentido de soberanía democrática y reparar la ruptura entre la sociedad y los actores de la clase política². Estos planteamientos están en relación con la forma de organización e ideología liberal y su modelo representativo, el cual se confronta directamente con la teoría política de Rousseau.

Todo lo anterior nos hace preguntarnos:

¿Por qué la necesidad de revisar en la actualidad los planteamientos de la teoría democrática de Rousseau?

Actualmente el modelo democrático-representativo liberal, ha caído en un desencanto, por una parte se ha vuelto una creencia dominante, principalmente en Occidente, y por otra parte, esa misma “fe” o creencia en la democracia creó expectativas muy altas que no se han cumplido. Prueba de todo ello son las constantes crisis económicas, el cliché de que es “la mejor forma de gobierno” y el descrédito que ha ganado la clase política como “representantes del pueblo”.

En muchas ocasiones, nuestro apego a esta “fe” en la democracia representativa-liberal no contribuye realmente a que se pueda filosofar o teorizar sobre nuevas formas que involucren a los hombres cada vez más en la participación responsable y consciente por parte de los ciudadanos en torno a los asuntos públicos. Es decir, muchas veces se polarizan las opciones con respecto a las posibles organizaciones políticas que puedan dar dignidad y libertad al hombre. En este sentido el pensamiento político de Rousseau ha sido relegado a las teorías utópicas por su inviabilidad en las democracias modernas, sin embargo, ahora más que nunca, *su teoría de la legitimidad del poder político* y su defensa de la soberanía popular merecen ser objeto de profundas revisiones, las cuales son

cada vez más pertinentes para ayudar a la mejora de nuestras instituciones políticas.

La inviabilidad de la teoría política rousseauiana para las democracias modernas radica principalmente, en que los complejos estados-nación tienen características que imposibilitan la participación directa en la organización política; digamos que es prácticamente imposible que una sociedad con millones de habitantes se reúna (como en la antigua ciudad griega) a discutir asuntos públicos; o difícilmente se puede consensar voluntades en pro del interés general *teniendo en cuenta que la avaricia del capital no tiene límite*. Más bien, el pensamiento político de Rousseau se enfocaba a una sociedad pequeña, tal vez su natal Ginebra o Córcega, en donde la patria hacía de elemento cohesionador para formar una comunidad homogénea, centrada en una cultura común, de tal manera que los valores estuvieran fundamentados como principios constitutivos, reconciliando libertad e igualdad y teniendo una normatividad lo menos coercitiva posible. Sartori (1989) al respecto señala:

[La teoría política rousseauiana]...fue concebida para una comunidad pequeña y homogénea. De propósito, situó la democracia allí donde Montesquieu hizo lo propio con la constitución; dos soluciones diferentes en verdad, pero pensadas con idéntico propósito: proteger la libertad del individuo de la opresión. Rousseau quería que la democracia directa ocupase el lugar del *garantismo* liberal. Sin embargo, dado que Rousseau recalcó, con firmeza, que su democracia era inaplicable a los Estados de grandes dimensiones... (p.540).

Todo esto se debe a que Rousseau compartía con sus contemporáneos el “mito de la antigüedad”, es decir, se basaba originalmente en modelos políticos antiguos, principalmente Esparta y Roma, lo que denota cierta nostalgia política al reconstruir desde “lo ideal”, organizaciones políticas que en esa época difícilmente se podían llevar a la práctica. Aunque creía que bajo ciertas condiciones histórico-sociales podría ser posible llevarlas a cabo. Rubio Carracedo (1990) afirma:

Una cosa me parece indudable: Rousseau creía en la viabilidad de su modelo en ciertas condiciones histórico-sociales como las que ofrecían las pequeñas

repúblicas (como las helvéticas), o las de nueva creación (caso de Córcega en su proyecto) o bien en los grandes estados modernos cuyos ciudadanos hubiesen conservado suficientemente el amor a la libertad (caso de Polonia a su juicio). Y la razón era ésta: dado que su constructo estaba inspirado en lo esencial en las repúblicas de la antigüedad (Esparta, Roma), ello implicaba la viabilidad del mismo, puesto que ya había sido realizado previamente. Ahora bien, esta misma inspiración clásica lastraba pesadamente su concepción de las condiciones histórico-sociales de su viabilidad moderna, que resultaba sencillamente anacrónica. (p.175).

En consecuencia, la paradoja del pensamiento político del filósofo ginebrino, consiste, en pretender traer de vuelta un modelo político basado en la antigüedad cuando las condiciones de su tiempo y de su propio pensamiento marcaban el cambio del derecho natural de los antiguos al derecho subjetivo de los modernos, iniciando una nueva etapa de la humanidad en donde la sola razón construye organizaciones políticas complejas y grandes sistemas económicos que cambiarían el curso de la historia.

A pesar de todo ello, el pensamiento político de Rousseau tiene elementos sustanciales que se deben rescatar y subsanar con la (des)ventaja de la distancia histórica. Rubio Carracedo (1990) afirma que es necesario:

...salvaguardar el espíritu de su modelo democrático puro. [...], *[por lo que]* es tarea del pensamiento político contemporáneo el subsanar sus carencias históricas, económicas y sociales, haciendo posible la paradoja de que el Rousseau político tenga un pasado brumoso, pero un futuro brillante. (p.174).

Desde luego, el pensamiento político de Rousseau manifiesta una falta de sentido histórico porque las ideas políticas del liberalismo se adecuaban mejor a los cambios sociales y políticos; sin embargo, su teoría todavía está abierta a nuevos estudios e interpretaciones que se plantean a partir de los principios de la democracia directa o semi-directa, los cuales contrastan con los elementos más radicales de la democracia "liberal". Ernst Cassirer (2007) al respecto señala:

Tampoco para nosotros el pensamiento de Rousseau es objeto de una curiosidad meramente erudita o de un examen puramente histórico-filológico. Más bien aparece como una problemática viva y plenamente actual, siempre que no se contente uno con el examen de sus *resultados* y se sumerja en sus primeros *presupuestos*. Las preguntas que Rousseau plantea y le hacen oponerse a su siglo no ha quedado en modo alguno anticuadas ni tampoco se pueden «despachar» sin más. Es posible que sus *formulaciones* únicamente puedan comprenderse históricamente y sólo resulten significativas en términos históricos, pero el *contenido* no ha perdido en nada de su inmediatez. Poco han contribuido en este sentido las discrepancias en el retrato de Rousseau legadas por la investigación puramente histórica. (p.51).

La problemática del pensamiento político rousseauiano sigue vigente. Por una parte ha fungido como “instrumento crítico” en movimientos democráticos que piden *real soberanía al pueblo*; y por otra, la de construir con base en los principios de derecho político, instituciones legítimas con valores que expresan la dignidad humana, la igualdad, la libertad y la autonomía personal. Rubio Carracedo (1990) se pregunta: *¿tiene vigencia actual el modelo democrático avanzado que defiende el ginebrino, al menos en sus líneas maestras, una vez efectuadas las necesarias trasposiciones conceptuales e institucionales que lo adapten a nuestras sociedades modernas?* (p.176). La respuesta es afirmativa en el sentido de que el modelo democrático que planteaba Rousseau para su época fue inviable porque las condiciones políticas y económicas de los siglos XVII y XVIII imposibilitaban el cambio drástico del absolutismo a la *democracia verdadera*, si entendemos esta última como *una forma de gobierno en la que el poder político es legítimo a través de un proceso histórico de asimilación de valores que se coordinan con la ley y que cada sociedad se asigna a sí misma porque que se adecuan y se identifican con el pasar de los años*. Lo más viable para las condiciones de la época (moderna) fue el modelo representativo liberal. José Rubio Carracedo (1990) afirma:

...[E]l modelo democrático “duro” [de Rousseau] era claramente inviable en su tiempo; la Revolución Francesa así lo demostró poco después. Era imposible, en

efecto, pasar del absolutismo a la democracia directa sin recaer en nuevas formas de totalitarismo. El modelo representativo (democracia “blanda”) defendido por Montesquieu, Condorcet, Sieyes, etc., se adaptaba mucho mejor a una época de transición. Pero el momento actual es muy diferente: los sistemas democráticos están firmemente enraizados en Occidente y el desarrollo económico, político, cultural y tecnológico de los actuales ciudadanos confiere una nueva viabilidad a los modelos democráticos avanzados, estrictos. (p.176).

En este sentido es importante mencionar que no en todo Occidente están “arraigados” los sistemas democráticos como afirma Carracedo. Si bien la democracia procedimental de tipo electoral permea Occidente, las características particulares de los diferentes Estados-nación imposibilitan el constante desarrollo de una democracia apta para la participación ciudadana directa, sobre todo en Latinoamérica, en donde los factores económicos, la burguesía, la voluntad de la clase política y el pesimismo histórico son un lastre para dicho objetivo. Eligio Meza Padilla (2011) explica:

...la democracia liberal, ahora neoliberal, no funciona en América Latina y en otras partes del mundo porque la relación contradictoria de fondo —una minoría que explota a una mayoría—, (...) se lo impide. Esa misma contradicción es la que da lugar a las múltiples irregularidades en los procesos electorales que las respectivas instituciones parecen subsanar en un afán de que parezca la democracia neoliberal como viable, pero que demuestra todo lo contrario. Además la gente percibe en los gobiernos electos una cierta incapacidad, o poca disposición para enfrentar los problemas básicos como el desarrollo, las desigualdades sociales, la pobreza y la violencia ejercida por los gobiernos electos contra todos los desposeídos, marginados y excluidos. (p.vii).

La parte positiva es que ahora existen medios tecnológicos suficientes para encaminar la participación directa o semi-directa, como los medios de comunicación masiva (y las redes sociales), técnicas informativas, sondeos de opinión, encuestas, etc. Rubio Carracedo (1990) afirma:

...el mismo progreso tecnológico, en la era de la electrónica, sitúa a los ciudadanos de las democracias occidentales ante un dramático dilema:

participación o control estatal; esto es, o participan en el proceso de decisión política o caen cada vez más bajo en el control de la máquina estatal, dotada de medios tan poderosos como sofisticados. Tanto más cuanto que, a la vez, esa misma tecnología puede potenciar la participación política directa (medios de comunicación de masas, técnicas informáticas que facilitan los referendos, metodología científica para las encuestas de opinión, etc.). (p.176).

Desde luego, en la forma en que avanzan las formas de comunicación y de participación social, también las formas de exclusión, de censura gubernamental y de marginación, son cada vez menos perceptibles y más sofisticadas. Así pues, el pensamiento político de Rousseau con respecto a una democracia participativa (y si se puede semi-directa), debe ser revisado en la actualidad, ya que la problemática sigue vigente en su totalidad. La demanda de un nuevo modelo de *democracia más incluyente* es la consigna de muchos de los movimientos sociales de todo el mundo, debido a los pobres resultados del modelo liberal representativo.

Dicho modelo representativo, fue tomado por la democracia liberal como fachada del sistema oligárquico que produjo el utilitarismo inglés y que tuvo su inicio formal durante el siglo XIX. Rousseau (2005^c, 2013) ya en su época veía el problema de la representación como enajenación de la voluntad individual y por lo tanto, como pérdida de la libertad. Recordemos uno de los pasajes más citados de Jean-Jacques Rousseau (2005^c):

El pueblo inglés se figura ser libre y se engaña mucho; no lo es sino durante la elección de los miembros del parlamento; en cuanto éstos resultan elegidos, el pueblo es esclavo o no es nada. En los breves momentos de libertad hace tal uso de ésta que bien merece perderla. (p.125).

La voluntad no se representa, es la misma o es otra diferente, es decir, cuando alguien delega su voluntad, en realidad está rechazando su libertad... (Rousseau, 2005^c) se somete a otra voluntad, ya sea ésta la de un individuo o un grupo; por lo tanto el poder pierde legitimidad. Ernst Cassirer (2007) afirma:

La libertad es negada cuando se exige el sometimiento a la voluntad de uno o de un grupo dirigente, que no puede ser sino el agrupamiento de algunas voluntades particulares. El único poder legítimo es el que ejerce el *principio* de la legitimidad en cuanto tal, colocando la *idea de la ley misma* por encima de las voluntades individuales. (p.76).

Este es uno de los principales problemas de las democracias modernas: el pueblo después de la elección de sus “representantes” queda totalmente vulnerable a los designios de un individuo o de un conjunto de personas que aun siendo elegidas “democráticamente” para desempeñar cargos públicos, terminan actuando en beneficio de sus propios intereses. Cassirer (1997) al respecto señala:

Cuando domina el mero poder, cuando rige uno o un grupo de individuos, imponiendo sus mandatos a la totalidad, es necesario y tiene sentido fijar límites a este poder usurpado; porque se halla siempre expuesto al peligro del abuso, del que hay que precaverse. Es verdad que tales medidas de precaución suelen ser en el fondo inefectivas, porque cuando falta la voluntad de la legalidad como tal, las leyes fundamentales, tan provisorias como se quiera, con las que se trata de vincular al soberano, no pueden impedir que éste las interprete en su sentido y las administre a su placer. Es inútil limitar la mera “cantidad” de poder si no se cambia su *quale*, es decir, su origen y su fundamento jurídicos. A este cambio, y a él nada más, se encamina la teoría jurídica y política de Rousseau. (p.292).

El modelo representativo liberal ha dejado como resultado que “unos pocos” dirijan el porvenir de la mayoría sin tomarles en cuenta. La clase política y burguesa se ha valido de la democracia (o de alguna de sus formas), para *hacer creer que el pueblo es soberano y participa de las decisiones del gobierno, cuando la pobreza, las injusticias y la marginación dicen todo lo contrario*. Rubio Carracedo (1990) dice al respecto:

No es posible seguir confiando la decisión pública a las oligarquías de unos partidos políticos que burlan descaradamente la democracia interna de los mismos, ni a una clase política que hace de la conquista y el mantenimiento del poder un fin en sí mismo, ya que viven de y para la política; una élite de poder

cuyo cinismo la hace cada vez más uniforme en sus usos y abusos, siendo la ideología de partido cada vez más irrelevante. (p.177).

Este problema de la democracia liberal está emparentado con la idea de las élites partidistas y burguesas de que “el pueblo no puede gobernarse por sí mismo”, es decir, que no puede fungir como verdadero soberano. Es por lo anterior que en los regímenes democráticos predomina el sistema representativo que desactiva por completo la capacidad participativa y legislativa de la ciudadanía, lo cual hace que el poder político sea ilegítimo, ya que “*el soberano (el pueblo) no posee otra fuerza que el poder legislativo*” (Rousseau, 2005^c: p.120), es decir, la facultad de hacer las propias leyes por las cuales se va a regir.

Rousseau fue uno de los críticos más enérgicos del sistema representativo, y consecuentemente, su teoría política no ha caído en desuso ni es anticuada, ya que la problemática que plantea desde el siglo XVIII sigue vigente, incluso podría sostenerse que las crisis actuales que afectan a la legitimidad del Estado se han agudizado con las medidas neoliberales, poniendo al descubierto una disyuntiva: los componentes de la democracia (liberal) moderna se sitúan confrontados con los valores fundamentales de las sociedades igualitarias. Los preceptos del liberalismo económico no contribuyen al sentido igualitario de la democracia. Es por todo lo anterior que es imperante la revisión de la teoría política democrática de Rousseau y su principio de legitimidad del poder político.

Así pues, nuestra investigación contará con tres capítulos en los que desarrollaremos e interpretaremos parte del pensamiento filosófico-político de Rousseau. En *el primer capítulo*, nos ocuparemos de hacer un trabajo conceptual y contextual de los términos que utiliza Rousseau para desarrollar su pensamiento con el fin de no distorsionar su filosofía con ideas preconcebidas. Aunado a ello, analizaremos el contexto cultural e intelectual del siglo XVIII, situando históricamente algunos de los conceptos que se utilizaron para las “ciencias sociales” de la época. En este mismo capítulo, también definiremos conceptos necesarios para explicar nuestros puntos de vista y aportaciones.

El segundo apartado de este primer capítulo explicaremos la metodología que utilizó Rousseau en el siglo XVIII para desarrollar sus ideas. A partir de los atisbos de constructivismo en la obra política de Rousseau, trataremos de ofrecer una visión sistemática y general del pensamiento político del ginebrino. Responderemos a la pregunta: ¿Por qué es útil analizar y estructurar la teoría del contrato social desde la metodología constructivista? Para este cometido, es importante desglosar la estructura metodológica constructivista que José Rubio Carracedo le asigna a las obras de Rousseau, la cual se divide, se explica y desarrolla en tres partes fundamentales: 1) el estado de naturaleza, 2) el anti-contrato social y 3) el contrato social. Dicha sistematización metodológica constructiva, nos ayuda como escalón epistemológico, por lo cual retomaremos los trabajos de los filósofos españoles para poder reformular, discurrir y depurar elementos de la teoría política rousseauiana con el fin de darle coherencia y actualidad. **De ahí la insistencia en las obras de Rubio Carracedo y Pintor-Ramos.** No obstante, como es normal, también discurrirnos de algunas cuestiones y opiniones que puntualizaremos en su momento.

El tercer punto del primer capítulo tendrá como contenido la clarificación de lo que para nosotros es el principal malentendido que se le atribuye al pensamiento político de Rousseau, que es la supuesta inclinación de su teoría al autoritarismo y al totalitarismo. Por lo que mencionaremos algunos aspectos para demostrar el carácter básicamente democrático de la filosofía política rousseauiana. Para finalizar el primer capítulo, desarrollaremos y definiremos la “democracia rousseauiana” como concepto ético-político y la necesidad de replantear la vuelta a los preceptos y valores morales en la política actual.

En el *segundo capítulo*, expondremos de manera general la influencia de la filosofía antigua en el pensamiento político de Rousseau, con el fin de resaltar la relación positiva entre la cultura, la educación y la política. Complementaremos este primer punto con la mención de elementos indispensables para la elaboración de un constructo auxiliar de tipo normativo para la teoría del contrato social de Rousseau. De esta manera, enfatizaremos la concepción de cultura de Rousseau

con base en el anti-contrato social, que posteriormente nos ayudará a interpretar una nueva conceptualización del término de cultura con base en el análisis y crítica que hizo a la sociedad de su tiempo, y así, explicar su relación con la legitimidad del poder político. Siguiendo con este tema, resaltaremos el papel de las costumbres y la opinión pública para la formación de la voluntad general. Para finalizar este capítulo, mencionaremos brevemente la importancia de la cultura en relación con la teoría moral a través del pensamiento de Immanuel Kant, todo esto siguiendo con la metodología constructiva expuesta en el primer capítulo.

Para el *tercer y último capítulo*, relacionaremos directamente la crítica de Rousseau a la sociedad y cultura de su tiempo con la ideología liberal. Primero distinguiremos entre liberalismo político y liberalismo económico, lo cual nos lleva a considerar las diferencias entre la concepción de “libertad”, “trabajo” y “propiedad” de Rousseau y las del modelo liberal, así como desmenuzar las características del burgués, no como categoría económica sino como categoría moral. Enseguida, mencionaremos brevemente las características de la cultura desprendida del burgués e ideología liberal y la preeminencia de los intereses particulares, lo que tiene como consecuencia la corrupción del cuerpo político. También identificaremos, dónde se encuentra para Rousseau el origen de la corrupción del cuerpo político con base en la explicación de las *tres voluntades del magistrado* dada en *El contrato social* (2005^o). Por último identificaremos los antivalores democráticos y propondremos los postulados rousseauianos en contra de la corrupción política.

Habiendo expuesto brevemente el contenido de nuestro trabajo de investigación, daremos paso al primer capítulo concerniente a contextualizar y conceptualizar algunos términos fundamentales que nos ayudarán a profundizar en el pensamiento político de Rousseau y en su metodología constructivo-normativa.

CAPÍTULO 1

METODOLOGÍA Y CONCEPTUALIZACIÓN EN ROUSSEAU

1.1 Conceptualización y contextualización.

Jean-Jacques Rousseau es considerado como uno de los pensadores más importantes de la modernidad. Su pensamiento trascendió su tiempo, el cual abarca diversas áreas en torno al estudio del hombre y sus convenciones, por lo que todavía está sujeto a la crítica, a la polémica y a la interpretación. Si queremos comprender cabalmente su producción intelectual es importante la revisión de los conceptos centrales de su filosofía así como del contexto histórico en el cual se plantea su teoría política.

Como ya se mencionó en la introducción, el pensamiento filosófico de Rousseau carece de una base conceptual rígida, que se explica de acuerdo a las exigencias de la cientificidad del siglo XVIII, por lo que en este apartado nos daremos a la tarea de clarificar algunos de los conceptos que Rousseau utiliza para desarrollar su pensamiento filosófico-político. De este modo, dicho trabajo conceptual y contextual, nos ayudará a discurrir, discriminar y depurar aspectos trascendentes de su teoría política con el fin de adaptarlos a la metodología constructiva actual.

Uno de los conceptos que se tienen que explicar para entender la metodología constructiva que utilizaremos, es el de "*Naturaleza*". Recordemos que dicho concepto era predominante en las teorías políticas de corte iusnaturalista hasta el siglo XVIII, por lo que Rousseau no puede desprenderse totalmente del sentido que le dan sus predecesores, no obstante, reivindica el concepto en función de la libertad del hombre. "*Rousseau había establecido que el derecho del hombre no depende de los fines de la naturaleza, sino de "la libertad en tanto fundamento de todo derecho"* (Rubio Carracedo, 1990: p.12). Pintor-Ramos (2007) afirma que el concepto de naturaleza es un concepto polivalente que no tiene un significado unívoco, y aunque Rousseau no lo define concretamente, nos aventuraremos a explicar su interpretación, con el fin de dar claridad a la concepción rousseauiana.

Rousseau (2005^a, 2005^b, 2005^c) da a entender el concepto de “naturaleza” como la esencia y propiedad característica, primigenia y permanente de cada ser y que a su vez tiene una conexión armónica con el universo. Este orden “natural” provee al hombre del medio físico y psicológico necesario para su existencia pero no para su desarrollo integral, por lo que el hombre en estado de naturaleza se ve obligado a desarrollar capacidades que se encuentran en estado pasivo o de reposo con el fin de asegurar su conservación. “*La naturaleza (...) vuelve fuertes y robustos [a] los que están bien constituidos y hace perecer a todos los demás*” (Rousseau, 2005^a: p.123).

Según el constructo del contrato social, el hombre, a través de un proceso tortuoso y contingente, pasa del estado natural al estado civil por voluntad propia (acto volitivo), en el cual, funda instituciones sociales que tienen como resultado “*una estructura artificial que, en el mejor de los casos, prolonga y perfecciona la naturaleza*” (Pintor-Ramos, 2007: p.90). Pintor-Ramos (2007) al respecto afirma:

Si se acepta que el paso a la sociedad significa, no una ruptura, sino un perfeccionamiento de la naturaleza, ese “estado de naturaleza” no quedó atrás, sino que sigue viviendo en el fondo de toda sociedad histórica como el substrato inmutable del cual se alimentan los artificios cambiantes que va introduciendo el desarrollo histórico. (p.91).

Al tener claro lo que es y lo que no es natural en el hombre, podemos ver en las realizaciones históricas, en su contingencia y en las veleidades del proceso civilizador, las desviaciones de las sociedades actuales, así estaremos conscientes del grado real de libertad o dependencia del individuo moderno con referencia a la libertad natural, lo que ayudará a alejarnos de nuestros propios prejuicios y limitaciones que nos impiden ver las injusticias, la dependencia, el servilismo y la alienación de los sujetos. Es por lo anterior, que a través del entendimiento y el conocimiento de la “naturaleza”, como concepto y como valor sustantivo, el hombre puede llegar a la “verdad” y determinar el “debe ser” de los principios de las instituciones de la organización social y política. Pintor-Ramos (2007) afirma:

Lo que allí se dice es que la verdadera naturaleza humana está recubierta por la apariencia en el hombre civilizado y, si se rompe la costra de esa apariencia hasta llegar al sí mismo (“corazón”), se descubre aletargada en uno mismo esa naturaleza humana, que es reconocida por la innata capacidad de discernimiento como “verdadera” y, por tanto, debe ser escuchada y seguida. (p.109).

Este planteamiento, nos lleva a la necesidad de comprender lo que Rousseau entiende por el concepto de “libertad”, ya que está ligado íntimamente con el de la naturaleza del hombre, porque a diferencia de los animales, es un “*agente libre*” que “*quiere*”³, no sólo en función del instinto sino de su conciencia y de su razón. Rousseau (2005^a) lo explica de la siguiente forma:

...no es tanto el entendimiento quien distingue específicamente los animales y el hombre cuanto su calidad de **agente libre**. La naturaleza ordena a todo animal y la bestia obedece. El hombre percibe la misma impresión, **pero se reconoce libre para asentir o resistir; y es sobre todo en la conciencia de esta libertad donde se muestra la espiritualidad de su alma**, pues si bien lo físico explica en cierto modo el mecanismo de los sentidos y la formación de las ideas, en cambio en la potencia, sólo se encuentran actos espirituales de los que no se explica nada por las leyes de la mecánica. (p.132). (Las negritas son nuestras).

Con esto se deduce, como afirma R. Polin, que “*La naturaleza del hombre es la libertad*” (Pintor-Ramos, 2007: p.140)⁴. En el momento en que se le despoje o aliene dicha libertad, perderá o renunciará a su condición humana. Consecuentemente, ningún hombre podría afirmar en su sano juicio, que su esencia es la de ser esclavo o dependiente (en cualquiera de sus formas), porque iría en contra de su propia auto-conservación y por lo tanto de su felicidad. La libertad del hombre está en función de la expresión de su naturaleza que es su ser. Pintor-Ramos (2007) hace un interesante comentario acerca de la naturaleza y libertad del hombre:

Es necesario admitir que el ser humano no es fundamentalmente lo que le es dado con su condición humana, sino lo que hace con eso dado y su “naturaleza” reside precisamente en la posibilidad de configurar su propia vida, asumiendo y dominando lo que recibe de su medio físico y de su entorno social. (p.140 y 141).

Desde luego, el concepto que utiliza Rousseau de “libertad” es complejo porque abarca una serie de elementos que son mejor entendidos de acuerdo a la estructura de sus constructos epistemológicos. En otras palabras, la libertad debe entenderse de acuerdo al estado de naturaleza o civil del hombre. Nicolás Figueroa García-Herreros (2009) se percató de ello, por lo que hace una valiosa distinción para aclarar el concepto rousseauiano de libertad:

La libertad natural es para Rousseau aquella cuyos únicos límites son las fuerzas del individuo; la libertad civil es aquella que se ve limitada por la voluntad general; y la libertad moral es aquella a través de la cual cada uno se hace dueño de sí mismo. (p.6).

El primer tipo de libertad es el que hubiera prevalecido en el estado de naturaleza, el cual es insuficiente porque no contribuye al desarrollo integral del hombre. El segundo sólo se desprende de la organización política, por lo que es resultado del pacto social, está protegido por la ley y busca, en última instancia, la libertad moral o espiritual, la cual es la más sublime de las libertades porque desarrolla integralmente al ser humano. La existencia de la libertad moral depende de la libertad civil y al mismo tiempo la refuerza, la sanciona, la complementa y actualiza su sentido positivo. García-Herreros (2009) explica:

La libertad moral, (...) es la verdadera libertad, que no puede existir sin la libertad civil. Todo esto supone que estamos en condiciones de controlar nuestros impulsos sin ser coaccionados, que hemos asumido como regla de nuestro actuar los preceptos de la razón, que entendemos la importancia de aceptar los límites de una ley que impone sobre todos las mismas cargas y, por tanto, no somos una amenaza para la libertad de otros. (p.6).

Como podemos ver, la libertad civil y la libertad moral están en estrecha relación con la ley, pero no con una ley arbitraria o impuesta, sino una ley que el propio sujeto respeta y erija por encima de sí mismo como bien explica Cassirer (2007): *“Libertad no es para él [Rousseau] sinónimo de arbitrio, sino justamente la superación y el abandono de todo lo arbitrario. Significa la vinculación a una ley*

escrita e inquebrantable que el individuo erige por encima de sí mismo". (p.71 y 72).

De esta manera, la libertad natural y su proceso de transformación en libertad civil, o en otras palabras el tránsito del estado de naturaleza al estado civil; obliga a hacer referencia a la facultad humana de "perfectibilidad", otro de los conceptos en los que se necesita profundizar. La perfectibilidad, según Rousseau (2005^a), "*es la facultad de perfeccionarse, facultad que, ayudada por las circunstancias, desarrolla sucesivamente todas las demás y reside entre nosotros, tanto en la especie como en cada uno de los individuos*" (p.132). El ginebrino recoge el concepto de "perfectibilidad" del naturalista francés Georges Louis Leclerc, mejor conocido como el Conde Buffon (1707-1788), quien lo utilizaba en sentido evolucionista para explicar los cambios y variaciones dentro de una misma especie (Pintor-Ramos, 2007). Rousseau atribuye a dicha facultad el desarrollo y progreso del hombre, así como los artificios negativos causantes de la decadencia civilizatoria. Pintor-Ramos (2007) al respecto afirma:

[Gracias a la introducción del concepto de perfectibilidad, Rousseau] ...ha podido establecer un distanciamiento límite entre el hombre civilizado y el primigenio, extrayendo de éste toda posible pluralidad de tipos humanos concretos y poniendo en él el fundamento que hará posible la historia; por tanto, el progreso, pero también la decadencia. (...) la perfectibilidad pone la vida humana y su destino, (...) fuera de la determinación absoluta del instinto. (p.147). (Los corchetes son nuestros).

Así pues, el hombre, a partir de su facultad de perfectibilidad, se asocia con sus semejantes para aminorar los obstáculos que perjudican su conservación, esto hace posible el pacto social y la asociación civil, lo cual es indispensable para que se dé el contrato social legítimo.

La perfectibilidad en sí misma es perfectible, porque como facultad genérica y característica del hombre, está en relación directa con su voluntad y su capacidad de "elegir". Esto hace que esté sujeta tanto al acierto como al error humano, por lo que hace posible la historia, su contingencia y sus vicisitudes, y, sobre todo, la

posibilidad de redimir históricamente la causa de la humanidad. La perfectibilidad es un concepto clave para comprender el constructivismo rousseauiano.

Como podemos observar, estos tres términos (naturaleza, libertad y perfectibilidad), mantienen una relación estrecha para su explicación conceptual, lo cual es importante para comprender la metodología constructiva que más adelante expondremos. Sin embargo, también es necesaria la comprensión de otros conceptos para entender el pensamiento filosófico del ginebrino.

Uno de los principales conceptos en el pensamiento político rousseauiano es el de “voluntad general”, ya que es la piedra angular para su teoría contractual. Rubio Carracedo (2010: cita p.32 y 33) afirma que es dudosa la procedencia de dicho concepto, localiza una posible influencia sobre el ginebrino, en el término de «*voluntas omnium*» de Spinoza, así como en los trabajos de Malebranche; pero su influencia más directa y documentada nos lleva a Montesquieu, quien lo utiliza en el sentido de justicia iusnaturalista de la época. No obstante, este concepto es un tanto difícil de explicar, ya que el mismo Rousseau encuentra dificultad para hacerlo, de hecho, suprimió el capítulo segundo de la primera versión llamada *El manuscrito de Ginebra*, en donde, según Carracedo (1990), lo explicaba de manera introductoria. Sin embargo, si se analiza y se piensa la idea de acuerdo a la lógica de sus constructos normativos, se puede concebir de manera simple. Es importante mencionar que el concepto como tal, daría para un extenso trabajo de investigación, por lo que en este apartado sólo analizaremos aspectos clave para comprender su idea de contrato social.

Rousseau comienza afirmando al principio del capítulo tercero del libro segundo de *El contrato social*, que la voluntad general es “*siempre recta y tiende siempre a la utilidad pública*” (2005: p.55), también explica la diferencia entre “voluntad general”, que concierne al interés común; y la “voluntad de todos” que es la suma de voluntades particulares y concierne al interés privado. A estas últimas voluntades se quitan la mayoría y la minoría de los intereses que se anulan entre sí, quedando la suma de las pequeñas diferencias que forman la voluntad general. Se puede decir que la mayoría y minoría de intereses particulares, chocan de

manera que se anulan entre sí porque son más difíciles de resolver y consensar. No obstante, si sólo quedan la suma de las pequeñas diferencias es posible y factible que exista un acuerdo de intereses porque es más fácil ceder ante ellas y encaminarlas a un interés común. Rubio Carracedo (1990) se pregunta:

¿Cómo pueden articularse entre sí los intereses de los particulares? Únicamente por lo que “hay de común en esos diferentes intereses”, y sobre tal comunidad de intereses se establece “el vínculo social”, “produciendo un cuerpo moral y colectivo” (el Estado); dado que la voluntad “tiende a ser el bien del ser que quiere /.../ la voluntad general tiene por objeto el interés común”; de donde se sigue que “es o debe ser el verdadero móvil del cuerpo social”. (p.66 y 67).

Otro ejemplo de lo que es la voluntad general lo ofrecen Luc Ferry y Alain Renaut (1990), para ellos es:

...el nexo vivo de las voluntades singulares, es decir, la ley del interés común a la categoría de ciudadano, ley que, sin distinguir las voluntades que reúne, es, no obstante, otra cosa que su simple suma”. La voluntad general, sin la que el pueblo no podrá ser considerado como verdadero pueblo, como soberano, sino solamente como un agregado, presenta entonces todas las características de la subjetividad o, si se quiere, de la individualidad. (p.62).

Este ejemplo de lo que es la “voluntad general”, está de acuerdo con la interpretación de Rousseau, en el sentido de que el individuo que es participe del contrato social, aporta su voluntad individual que es absorbida por la voluntad colectiva. *“Pero esta absorción no quita nada a la libertad de cada uno. Pues «dándose cada uno a todos, no se da a nadie»”*. (Durkheim, 2000: p.142).

Ferry y Renaut (1990) citan a pie de página la obra de Fichte *Grundlage des Naturrechts*, en el que argumentan en pocos renglones elementos para comprender lo que es la voluntad general, para ellos es importante distinguir entre la “voluntad general” y la “voluntad de todos”. A este respecto resulta pertinente recoger lo que Fichte afirma:

...de ninguna manera es incomprensible. Cada individuo en particular quiere conservar para sí tanto como pueda y conceder tan poco como sea posible; pero, precisamente porque esta voluntad suya es en sí mismo conflictiva, el elemento contradictorio se suprime por sí mismo, y lo que queda como resultado último es que cada quien debe tener lo que le corresponde". (Cita p.62).

Fichte recurre a un ejemplo didáctico que trataremos de explicar con nuestras palabras. Es recurrente que en las relaciones sociales, cualquiera que éstas sean, los individuos quieren obtener ventaja uno de otro; imaginemos una transacción de compra-venta o intercambio de bienes muebles. El que vende quiere dar la menor calidad y cantidad por el más alto precio como sea posible; en cambio, el que compra, quiere dar la menor cantidad de dinero o bienes por la mayor cantidad y calidad de productos; como podemos ver estos intereses son contradictorios, lo que gana uno lo pierde el otro; sin embargo, lo único en que coinciden es en que ninguno de los dos quiere ser estafado, ninguno de los dos quiere perder. La parte en la que los dos quieren sacar ventaja se elimina recíprocamente, es decir, se renuncia a estafar al otro por el derecho a no ser estafado. Como podemos darnos cuenta, las personas involucradas tienen un interés en común que tiene como objetivo la conservación de las relaciones sociales y la convivencia armónica. Estos tipos de interés común tienen que ser admitidos socialmente para que sirvan como fundamento de **la voluntad general, que es una verdad a construir, es decir, no está dada por sí sola** (Rubio Carracedo, 1990).

Desde nuestro punto de vista este concepto abstracto es difícil de comprender en las sociedades capitalistas occidentales, porque los intereses del capital nunca son generales, ni públicos; para que el burgués gane, forzosamente tiene que ser explotada la mayoría. Este tipo de relación con el paso del tiempo se asimila de una forma normal, por lo cual es sumamente difícil pensar que se tiene que ceder algo en pos del interés general.

Según Rousseau (1988, 2005^o), para que el interés particular converja con la voluntad general, se necesita de vínculos sociales y comunales que hagan la función de cohesionar voluntades particulares en pro del interés colectivo. En este

sentido, el concepto de “patria” aporta al objetivo planteado. El ginebrino afirma que:

No basta con decir a los ciudadanos: sed buenos; hay que enseñarles a serlo, y el ejemplo, primera lección al respecto, no es el único medio. El amor a la patria es el medio más eficaz, porque, como ya he dicho, el hombre es virtuoso cuando su voluntad particular es en todo conforme a la voluntad general y quiere aquello que quieren las gentes que él ama. (Rousseau, 1985: p.22 y 23).

Para Rousseau, el ciudadano patriota, además de involucrar vínculos jurídicos e históricos, también se caracteriza por el respeto (amor) a la norma, a la obligación civil y a la dignidad de los demás ciudadanos; involucra sentimientos de pertenencia a una comunidad y a los valores que se forman dentro de ella, por lo que el ginebrino claramente se inclina, en primera instancia, por una práctica comunal de la autonomía moral. Sin embargo, para que se dé dicho ejercicio de “sentimientos”, es necesaria una interacción directa, constante, afectiva y personal con los vecinos, lo cual es imposible en las grandes poblaciones de las naciones actuales, lo que tiene como consecuencia que el patriotismo se transforme en sentimientos nacionalistas fatuos ligados a símbolos, sentimientos y clichés nacionalistas que pierden su contenido esencial. Gilles Lipovetsky (2008) al respecto afirma:

[Actualmente]...el sentimiento nacional se ha convertido en un elemento de identificación cultural libre de cualquier noción de obligación superior, un referente más reactivo que afirmativo que nunca encuentra mejor ocasión de expresarse enfáticamente que en los grandes encuentros deportivos internacionales. (p.196).

Si bien no se puede rescatar la totalidad de la concepción rousseauiana del concepto de “patria”, debe reformularse en relación con el “deber”, la “Ley” y la responsabilidad civil del ciudadano democrático actual. Es decir, la legitimidad del régimen democrático exige, ya no sólo una concepción jurídica del ciudadano, sino una identificación con el “Otro” como ciudadano (sentido de igualdad) y con los valores democráticos que se practiquen en sociedad. Es en este último sentido, el

que nos permite utilizar de manera conveniente y apropiada el concepto de “patria”.

Al hablar de “deber” inherentemente tenemos que mencionar el término de “ley”, que es uno de los conceptos más comentados y controversiales en la teoría política rousseauiana. Para Rousseau (2005^c), la ley es producto de la voluntad general. *“Las leyes no son realmente sino las condiciones de la asociación civil. El pueblo sumiso a las leyes debe ser el autor de las mismas; sólo pertenece a los que se asocian el derecho de regularizar las condiciones de la sociedad”* (p.65). Es por esto que cada pueblo, de acuerdo a sus características particulares, debe elaborar sus propias leyes, ya que la obediencia a la ley que uno mismo se ha prescrito es libertad. La libertad y la ley van a converger en una relación recíproca en el estado civil del hombre porque, para que la ley se respete, tiene que ser formulada libre y positivamente por el soberano en tiempo, lugar y forma, y en relación armónica con la naturaleza humana para que cumpla con su cometido de asegurar dignamente la conservación humana. A su vez, es la misma ley la que protege la libertad del hombre. Rousseau (1985) explica que *“...para un buen gobierno del Estado bastará con que el legislativo tenga en cuenta toda exigencia derivada del lugar, el clima, el suelo, las costumbres y la vecindad, así como cualquier circunstancia propias del pueblo que debe instituir”* (p.17); de esta manera, dicha ley tendrá el objetivo de salvaguardar el sentido libertad positiva de todos los contratantes por igual. La ley en el estado civil restablece la igualdad natural del hombre para proteger, en primera instancia, su persona, el ejercicio de su dignidad y su propiedad para su desarrollo integral. Así pues, *“La potencia de las leyes depende más de su propia sabiduría que de la severidad de los ministros, y la voluntad pública extrae su gran peso de la razón que la dictara”* (Rousseau, 1985: p.16). E. Cassirer (2007) al respecto señala:

Su objetivo esencial [de Rousseau] es, ciertamente, colocar al individuo bajo una ley que obligue universalmente sin excepción, pero conformando esta ley de tal modo que desaparezca de ella cualquier atisbo de capricho y arbitrariedad. Debemos aprender a acomodarnos a la ley de la comunidad, tal y como nos apegamos ante la ley de la naturaleza; **al acatarla no nos sometemos a una**

despótica orden ajena, sino que la secundamos porque comprendemos su necesidad. Esto sólo es posible cuando concebimos esa ley como algo a lo que hemos de otorgar nuestro propio asentamiento interno, si hacemos nuestro *sentido* y podemos asumir este sentido en la propia voluntad. (p.80).

En este orden de ideas, es Giovanni Sartori (1965) quien hace una crítica al sentido que el ginebrino le da a la ley. Con respecto a este punto el politólogo italiano afirma:

...las leyes a que Rousseau se refería eran Leyes con L mayúscula, es decir, eran Leyes **supremas, escasas, muy generales, fundamentales, antiguas y casi inmutables.** (...) Quien apele a la autoridad de Rousseau, no debe olvidar que sus leyes no eran por ningún concepto las leyes con l minúscula que, en virtud de nuestra definición habitual de ley, son fabricadas con velocidad y magnitud siempre crecientes, por las asambleas legislativas, en nombre de la soberanía popular. Sus leyes eran sustantivas, es decir, eran leyes por razón de su contenido. Por lo que a su modelo respecta, eran muy similares a la noción de derecho expresada en la teoría de derecho natural. Y para apreciar las dificultades de Rousseau, debemos considerar que dimanaban del hecho de que él trataba de hacer inmanente el mismo concepto de ley que la escuela de derecho natural consideraba trascendente. (p.297).

Es innegable, por una parte, que Rousseau no podía desprenderse total y tajantemente del predominio del sentido iusnaturalista de su época, por lo que él afirma que las leyes deben *tener en cuenta los preceptos naturales*. Sartori (1965) plantea que son “similares” a la noción de derecho expresada en la teoría de derecho natural por ser “supremas”, “generales”, y “antiguas”. Sin embargo, Rousseau, al tener en cuenta la distinción entre la ley natural y la ley civil, se percata que la ley natural y sus características, son insuficientes en el estado de sociedad porque no aseguran la justicia recíproca entre los individuos, por lo que es imperante que en el pacto social y en la asociación civil, la ley civil adquiera carácter de *universal*⁶ para que se una al derecho y al deber, y así, encaminar la justicia a su verdadero objeto. De esta forma, lo que Rousseau plantea acerca de la legislación de la ley, es mantener un *equilibrio muy delicado entre la naturaleza*

y la convención⁶; o, en otras palabras, trata de estructurar leyes en armonía con la naturaleza, lo que no significa leyes “similares” ni desprendidas del derecho natural, sino **elaboradas con base a una conveniente proporción y correspondencia entre lo natural y los posteriores desarrollos del hombre en sociedad**. La percepción del sentido de “ley”, y en general, del contractualismo rousseauiano por parte de Sartori, se limita a una concepción exclusivamente política del constructo normativo, por consiguiente, no tiene en consideración que el contrato social rousseauiano no es un constructo político absoluto por sí mismo, ya que depende de mecanismos y de una estructura social que lo refuerce, lo actualice y reanime: la sociedad civil, su participación, su opinión pública y sus costumbres (como veremos en el próximo capítulo). Si bien, la ley en la que pensaba Rousseau no corresponde a un proceso legislativo vertiginoso, no es “casi inmutable” ni tampoco “antigua”; sus cambios y transformaciones deben depender de la necesidad de los valores y los cambios sociales, económicos y culturales para salvaguardar la dignidad humana, **en este sentido no debe depender de los cambiantes intereses económicos de las elites de poder**. En contraposición con lo afirmado por Sartori, Rousseau (2005^c) señala:

La inflexibilidad de las leyes, que les impide plegarse a los acontecimientos, puede en ciertos casos hacerlas perniciosas y causar por ellas la pérdida de Estado. El orden y la lentitud de las formas exigen un espacio de tiempo que las circunstancias niegan algunas veces. Pueden presentarse miles de casos no previstos por el legislador; y es una previsión muy necesaria el sentir que no se puede prever todo. (...) no se puede nunca detener la sagrada fuerza de las leyes, sino cuando se trata de la salud de la patria. (p.158).

Como podemos observar, Rousseau tiene en consideración el perjuicio de la inflexibilidad de la ley, por lo que tampoco pueden denominarse “casi inmutables”. Para él, las leyes deben “plegarse a los acontecimientos” lo más posible, ya que, de cierta manera, el derecho siempre estará desfasado de la realidad, lo cual permite a los más poderosos, en contra de la voluntad general, proclamar decretos que son opuestos a las leyes justas y equitativas. Es importante mencionar que no toda ley es justicia, por lo que no hay que confundir justicia con derecho. Puede

haber leyes que parezcan justas, pero si no pasan por un proceso de legitimidad (deliberación discursiva), legalidad (estado de derecho) y sean reproducidas eficazmente por las instituciones políticas y de la sociedad civil; dicha ley no tendrá efecto normativo y negará la igualdad y la libertad de los individuos, entonces no será ley, sino más bien será mandato o decreto. En otras palabras: sólo la ley legítima, legal e institucional puede dar justicia.

Al mencionar lo anterior, es necesario profundizar en algunos aspectos que Rousseau consideraba para legislar correctamente. El ginebrino plantea en *El contrato social* (2005^o) que la soberanía es el ejercicio de la voluntad general, ésta no puede nunca enajenarse ni dividirse, y su función es la elaboración de la ley. Dicho poder legislativo es inalienable como ya se mencionó, no puede ser delegado a ningún representante. Es decir: *“La soberanía no puede estar representada por la razón misma de no poder ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general, y **la voluntad no se representa; es la misma o es otra: no hay término medio**”*. (p.125). (Las negritas son nuestras).

Así pues, pone en claro que ningún representante o diputado puede ser hacedor de la voluntad general, y que ésta sólo puede ejercerse por el pueblo para el pueblo; cualquier intento de representación de la voluntad general terminaría en corrupción del cuerpo político, ya que la representación política es *“una estrategia fraudulenta para secuestrar la iniciativa legislativa popular reconocida al nivel de los principios”* (Rubio Carracedo, 1990: p.135). En apoyo de este tema, Rousseau (2005^o) afirma:

Nada hay tan peligroso como la influencia de los intereses privados en la administración pública; **y el abuso de las leyes por el gobierno es un mal menor que la corrupción del legislador, consecuencia infalible de los puntos de vista particulares**. Entonces toda reforma es imposible, puesto que el Estado se halla alterado en substancia. *[Así pues]* (...) **Los diputados no son, ni pueden ser representantes del pueblo, sino sus comisionados, y no pueden resolver nada en definitiva**. Toda ley que no haya sido ratificada por el pueblo en persona es nula, y no es ley. El pueblo inglés se figura ser libre y se engaña mucho; no lo es sino durante la elección de los miembros del parlamento; en cuanto éstos

resultan elegidos, el pueblo es esclavo o no es nada". (p.95 y 125). (Los corchetes y negritas son nuestras).

Sin embargo, ya para entonces el gran número de ciudadanos o individuos que no pueden participar directamente en asuntos públicos era un problema. Por lo que Rousseau tiene en cuenta en *El contrato social* (2005) el quehacer legislativo pero con ciertas características particulares que debía poseer el legislador para evitar transferir la soberanía a un representante corrupto. Rubio Carracedo (1990) lo dice de la siguiente forma:

...el mismo arcaísmo de su inspiración política parecía conducirlo a la representatividad institucional. En efecto, al plantear en el *Contrato* la tarea legislativa como expresión de la voluntad general, su misma dificultad y complejidad parecen hacer aconsejable la apelación a un legislador o cuerpo de legisladores especialmente competentes e imparciales, hasta el punto de que llega a asimilar al legislador con el profeta. Ello se explica en parte porque para Rousseau la tarea legislativa consiste esencialmente en elaborar una constitución justa y sabia que inaugura e informa el nuevo régimen estatal. (p.135).

El legislador es el que canaliza la voluntad general para la elaboración de la ley previamente ratificada por el pueblo. De esta manera, el buen legislador es aquel que dice: "el pueblo quiere tal cosa y esa es su voluntad", no dice: "yo quiero para el pueblo tal cosa". "*La tarea del legislador político es, por tanto, una tarea eminentemente técnica, profesional, en base a su condición de experto en la teoría y en la práctica jurídico-estatal*" (Rubio Carracedo, 1990: p.135).

El proceso de legislación es muy importante en la teoría política de Rousseau porque es el fundamento del sistema jurídico que mantiene libres a los hombres. Ya que, al otorgarnos a nosotros mismos nuestras propias leyes estamos logrando la autonomía. "*El problema en materia política, (...) [es] situar a la ley por encima del hombre, [porque] sólo sobre esta base puede el hombre ser libre: cuando obedece a las leyes no a los hombres*". (Sartori, 1989: p.385). La ley para Rousseau se constituye cuando la totalidad del pueblo se autogobierna democráticamente. Si se entiende el Estado como un "todo", la ley no puede ser

una relación entre dos partes, es decir, todo el pueblo debe ser legislador, ya que cualquier parte que haga una ley sin incluir a las demás partes, las dejaría fuera de la convención y por lo tanto no tendría validez. Rousseau (2005^c) lo dice de la siguiente manera:

Cuando digo que el objeto de las leyes es siempre general, entiendo que la ley considera a los súbditos en su condición material y las acciones como abstractas; pero nunca al hombre como individuo particular. Y así la ley puede establecer privilegios; pero no puede dárselos concretamente a nadie. La ley puede distinguir varias clases de ciudadanos, y aún las cualidades que dan derecho a pertenecer a estas clases; pero no puede determinar personalidades que sean admitidas en aquellas. (...) En una palabra: toda función que se relacione con un objeto individual, no pertenece de ningún modo al poder legislativo. (p.64).

Así pues, se reitera, que las leyes son condiciones de la asociación civil. Sólo *“El pueblo sumiso a las leyes debe ser el autor de las mismas; sólo pertenece a los que se asocian el derecho de regularizar las condiciones de la sociedad”* (Rousseau, 2005^c: p.65). Sin embargo, Rousseau se hace algunos cuestionamientos referentes al quehacer legislativo, de la cual Sartori (1989) recoge lo que para él es una característica fundamental de la legislación rousoniana:

..., en el Contrato social su pregunta [de Rousseau] era *«¿Cómo puede una multitud ciega, que con frecuencia no sabe lo que quiere, porque raramente sabe lo que es bueno para ella, desempeñar por sí misma una tarea tan enorme y difícil como un sistema de legislación?»* Para Rousseau, la respuesta era sólo una: legislar lo menos posible. (...) Rousseau rechazaba a los representantes, deseaba una democracia directa y, hasta donde fuese posible, unánime, y exigía que los magistrados no tuvieran voluntad propia, sino sólo el poder de imponer la voluntad general. **El resultado habría sido, evidentemente un cuerpo estático, una democracia destinada a impedir, no a promover el cambio y la innovación.** (...) El propósito de Rousseau era liberar al hombre sus ataduras mediante el sistema que obstaculizaría la actividad legislativa y la controlaría. (p.384 y 390).

En efecto, Rousseau considera que el constructo normativo debe ser lo más fuerte posible para que el Estado sea menos coercitivo. Así, el sujeto moral pudiera conducirse de forma autónoma para poder pensar y actuar por sí mismo sin la tutela del estado como ejecutor de sanciones y penas. En otras palabras, el sujeto moral concibe la ley emanada de la voluntad general como suya y como diría Rousseau (2005^c), la “esculpirla en su corazón”; así no habría que hacer leyes para cada caso en específico. Sin embargo, esto no necesariamente haría un “*cuerpo estático que no promoviera el cambio y la innovación*”, como afirma Sartori en la cita anterior; Rousseau (2005^c) explica claramente que el proceso de hacer leyes depende de los propios asociados en el pacto social, y por lo tanto, de las características particulares de cada sociedad; es en este sentido que la opinión pública y las costumbres renuevan y revitalizan las leyes de acuerdo a las exigencias históricas. Es decir, el quehacer legislativo, más que ser “estático”, corresponde a un proceso integral, que consiste en dotar a las leyes con valores para que éstas estén sobre los hombres y no los hombres sobre las leyes, y así se le conferiría un carácter sagrado (de tipo civil). Con esto se deduce que el proceso legislativo dependerá de las características de cada sociedad, en unas podrá ser más lento y en otras más rápido, pero nunca estático.

La apreciación de Sartori es correcta teniendo en cuenta que el proceso legislativo actual, necesita de un tipo de dinamismo que prevea los constantes cambios en las sociedades actuales. Sin embargo, en nuestro parecer, la legislación rousseauiana, más que ser una cuestión de permanecer en un mismo estado — “estático”—, corresponde a un proceso, a veces muy lento, pero para nada inamovible. Todo esto, requiere del transcurso de tiempo de acuerdo a los procesos culturales y características peculiares de cada pueblo. Lo anterior Rousseau lo tiene en cuenta en *El contrato social* (2005):

La juventud no es la infancia. Hay para las naciones, como para los hombres, un tiempo de juventud, o, si se quiere, de madurez, al que hay que esperar antes de someterlas a leyes; pero la madurez de un pueblo no es siempre tan fácil de conocer, y, si se la adelanta, se estropea la obra. Hay pueblo que es disciplinable desde que nace; hay otro que no lo es sino al cabo de diez siglos.” (p.71).

Rousseau (2005^o) se pregunta: *¿Qué pueblo es, pues, propio para la legislación?* (p.76). A lo que responde: *“El que, encontrándose ya ligado por algún lazo de origen, de interés o de convención, no ha sufrido aún el verdadero yugo de las leyes; el que no tiene ni costumbres ni supersticiones muy arraigadas.”* (p.77). Lo anterior se refiere específicamente al tema de la cultura y cobra relevancia porque en un Estado democrático, ya sea en uno de tipo representativo o si se quisiera una “democracia directa”; la correcta legislación es el fundamento para la asimilación y adecuación de las leyes por parte de los ciudadanos, lo cual asegura la unidad del Estado. Éste problema es poco tratado en la teoría política. Norberto Bobbio (1986) señala:

La idea de comunidad política, desde la *polis* griega hasta el Estado moderno, está íntimamente vinculada, en contraste con el Estado de naturaleza, a la idea de una totalidad que mantiene unidas a las partes, que de otra manera estarían en perpetuo conflicto entre ellas. **Lo que asegura la unidad del todo es la ley y quien tiene el poder de hacer leyes, de *condere leges*, es el soberano.** (p.104).

Desafortunadamente en las democracias representativas actuales, la legislación es influenciada por voluntades e intereses particulares, por élites de poder económico o de facto, en donde, en palabras de Sartori, el *ius* se desprende del *iustum*, es decir: la ley no tiene relación con la justicia porque la ley no pasa por los procesos de sociales, políticos y culturales de legitimidad.

El problema se incrementa cuando los “legisladores” en vez de reforzar el conjunto de leyes básicas derivadas de la costumbre, comienzan a elaborar leyes para cada situación en específico, que, por la premura de su elaboración y aprobación, no están en relación con un valor aceptado socialmente, es decir, no tienen fundamento legítimo y su aplicación es vaga, además adolecen de carácter general; lo que tiene como consecuencia lagunas jurídicas que son fácil de sortear y evitar por los individuos no morales. Sartori (1989) le llama “inflación legislativa”:

...el gobierno de los legisladores está abocando a una verdadera manía por legislar, a una terrible inflación de leyes. Dejando al margen la cuestión de saber cómo podrá afrontar la posteridad el problema del número de leyes que aumenta,

a veces, en la proporción de miles por legislatura, el hecho es que la inflación legislativa desacredita al derecho. Con lo cual no quiere decirse que los gobiernos deban gobernar menos, sino que resulta innecesario, y a largo plazo improductivo, *gobernar legislando*, es decir, bajo la forma de leyes y mediante leyes. (p.405).

El problema en las democracias representativas es que al “delegar la voluntad” a los representantes (diputados, senadores, etc.), el “legislador” no traduce la voluntad general en ley, ya que sólo el poder soberano (el pueblo) puede dotar a la ley de valores forjados desde su propia cultura para que funjan como principios normativos legítimos. Es decir, la ley sólo puede ser caracterizada por valores aceptados socialmente para que tenga efecto normativo real. Sartori (1989) al respecto señala:

...si la ley no es una norma caracterizada por un valor (un *ius* que es *iustum*) y la idea de la ley se circunscribe, por una parte, a los mandatos que llevan la impronta de la voluntad del gobierno y, por otra parte, dicha idea de ley comprende cualquier contenido y, además, cualquier ley que carezca del menor sentido de justicia constituye, a pesar de todo, una ley. Por lo tanto, la legislación puede ser decididamente tiránica y, ello no obstante, ser calificada de legal y ser respetada como legítima. (p.403).

De esta manera podemos observar, que las democracias modernas no están cumpliendo con los principios de legitimidad, que a su vez presuponen valores de libertad, igualdad y justicia tanto pregonados por las organizaciones políticas occidentales. La democracia liberal y representativa posee problemas teóricos que constituyen una incongruencia entre el componente liberal y el democrático. Y aunque la teoría política de Rousseau es considerada por la mayoría en el plano de lo utópico, la crisis de legitimidad de los gobiernos, la desigualdad, la pobreza y el dominio de unos cuantos sobre la mayoría; nos obliga a releer la teoría política contractual de Rousseau para analizar los problemas de las democracias actuales.

Otro de los conceptos de los que es necesario hacer mención es el de “**educación**”, el cual es el tema fundamental del *Emilio* (2013) y el concepto clave para su propuesta de hacer ciudadanos conscientes. Cuando Rousseau (1988,

1994, 2005c, 2013) hablaba de educación, se refería a la educación moral más que a la académica, de hecho, creía que la docencia institucional sólo aleccionaba personas fáciles de alienar. Rousseau (1994) se pregunta:

¿Qué objeto tienen, pues, sus colegios, academias y tantas sabias fundaciones?, ¿dar el pego al pueblo, alterar anticipadamente su razón e impedirle que se dirija a la verdad? Profesores de la mentira, fingís instruirlo para engañarlo y, como esos salteadores que ponen fanales encima de los escollos, lo ilumináis para perderlo. (p.102).

Para el ginebrino, la educación que más conviene al hombre es la *educación negativa*, la cual está en sintonía con la educación de la filosofía antigua, que consiste en un desarrollo ascético que provee al educado de las herramientas necesarias para que por sí mismo llegue a la verdad, la asimile y la entienda. Rousseau (1994) la define de la siguiente manera:

Llamo educación negativa a la que tiende a perfeccionar los órganos, instrumentos de nuestro conocer, antes de darnos conocimientos y que prepara la razón con el ejercicio de los sentidos. La educación negativa no es ociosa, ni mucho menos. No da virtud, pero previene de los vicios. No enseña la verdad, pero preserva del error. Predispone al niño [o al hombre] a todo cuanto conduce a la verdad, cuando está en condiciones de entenderla, y al bien cuando puede estimarlo. (p.73).

Como podemos ver, cuando Rousseau habla de educación, no se refiere a desarrollar en el individuo los conocimientos técnicos y científicos en las instituciones oficiales, sino al desarrollo (moral) individual que evite las contradicciones internas del ser, por lo que Rousseau quiere educar para formar hombres buenos, no hombres hábiles técnicamente ni doctos. Lo anterior tendrá como resultado un ciudadano ético que se auto-gubierne y así evitar las onerosas cargas coercitivas del Estado, la enajenación, la corrupción y sus derivados. Rousseau (1988) explica:

Es la educación la que debe dar a las almas la fuerza nacional, así como dirigir de tal manera sus opiniones y gustos que lleguen a ser patriotas por inclinación, por pasión, por necesidad. (...) Sólo a los hombres libres pertenece la educación

nacional: sólo ellos tienen una existencia común y son verdaderamente vinculados por la ley. (p.68 y 69).

Para Rousseau (1994^b, 2013) la educación además de promover el sentido patriótico como auto-identificación con un “yo” colectivo, está orientada principalmente a desarrollar la conciencia del individuo. Robert Spaemann (1980) señala: “*El fin de la educación moral es el anclaje de la acción en una convicción que, inseparable de la existencia del agente se llama conciencia*” (p.77). “...*la conciencia no se opone a la razón pública, sino a la seducción de la sociedad corrupta*” (Rubio Carracedo, 1990: p.32).

En este orden de ideas, Rousseau (2013) define “conciencia” como “...*un principio innato de justicia y de virtud sobre el cual, pese a nuestros propios preceptos, consideramos nuestras acciones y las de los demás como buenas o malas.*” (p.332). Para Rousseau, la conciencia es la guía de la razón, ya que sin ésta, el hombre civil actuaría sin los principios básicos de su propia naturaleza, sin humanidad: sin conmiseración ni solidaridad. Es decir, la razón por sí sola no garantiza de ninguna forma que las pasiones no se transformen en vicios y violencia, y que los hombres se dañen entre sí. El filósofo ginebrino enaltece en su obra el *Emilio* (2013), la conciencia como guía de la razón:

¡Conciencia, conciencia!, divino instinto, inmortal y celeste voz, guía segura de un ser ignorante y limitado pero inteligente y libre, juez infalible de lo bueno y lo malo, que haces al hombre semejante a Dios. Tú constituyes la excelencia de su naturaleza y la moralidad de sus acciones; sin ti nada siento en mí que me eleve sobre los animales, como no sea el triste privilegio de extraviarme de errores en errores tras un entendimiento sin reglas y una razón sin fundamentos. (p.335).

Más adelante añade: “*Pero no es suficiente con que haya esta guía, pues es necesario saber conocerla y seguirla*” (Rousseau, 2013: p.335). De esta manera, la “razón sin fundamentos” es una razón extraviada, sin valores... y por lo tanto, nociva al sentido de justicia. Rubio Carracedo (1990) al respecto afirma:

...la razón precisa de la conciencia como guía, ya que “‘*justicia*’ y ‘*bondad*’ no son meros términos abstractos, puros seres morales formados por el intelecto, sino

verdaderos efectos del alma ilustrados por la razón, y que no son más que un progreso ordenado de nuestros efectos originarios /amor de sí y piedad/; por la sola razón, independientemente de la conciencia, no puede establecerse ninguna ley natural; y todo el derecho de Naturaleza no es más que una quimera si no está fundada sobre una necesidad natural del corazón humano” (p.58).

Como podemos ver, dicho precepto juega el papel de la *voz interior* como guía de las acciones del individuo en el plano privado, y a su vez, en concordancia con la voluntad general, la cual guía las acciones del cuerpo colectivo en el plano de lo público. Es por esto, que una sociedad conformada por ciudadanos conscientes y por lo tanto éticos, tiende a la salud y transparencia del contrato social porque ayuda a aminorar la corrupción del cuerpo político; ya que no podemos olvidar, que la clase política que ocupa los cargos públicos y dirige las instituciones del Estado, surge de la misma sociedad, es decir, es su reflejo. No puede haber políticos corruptos y una sociedad virtuosa o viceversa, ya que los vicios se extienden como formas de sobrevivencia al interior de la sociedades en cualquier estrato económico, sólo que a diferentes niveles. Así pues, la educación moral se refleja en la educación cívica: en la formación de ciudadanos conscientes y políticos honestos.

Habiendo definido y contextualizado algunos de los conceptos que Rousseau utiliza en su teoría política, es hora de añadir algunos de los términos que nos ayudarán a la construcción epistemológica de nuestro trabajo académico y así complementar la metodología constructivista de la cual nos valdremos en nuestra investigación.

1.1.1 Conceptualización y contextualización para desarrollar el pensamiento político de Rousseau.

El primero de los conceptos al que haremos referencia es el de “**dignidad humana**”, el cual, tampoco es definido por el ginebrino, pero del que es necesario hacer una referencia con el objetivo de actualizar su significado. Rousseau al proponer los principios de derecho político, también reformula las condiciones de legitimidad del poder, que a su vez, buscan salvaguardar la libertad y la igualdad

de los individuos con el fin de reivindicar la dignidad humana. Rubio Carracedo (1990) afirma:

En realidad, Rousseau escribió siempre el mismo libro: **la reivindicación de la dignidad humana**. Desde objetivos diversos, desde planteamientos diferentes, su objeto de estudio no varía: reformular las condiciones de legitimidad del poder. Tales condiciones incluyen presupuestos éticos (defensa y promoción de la libertad e igualdad) y se expresan en su teoría del contrato social según un modelo democrático riguroso. (p.16). (Las negritas son nuestras).

Sería utópico e ingenuo pensar, que en cualquier organización política, —incluida el contrato social— la humanidad podría llegar a un estado en donde los hombres fueran totalmente iguales entre sí, por lo que se busca un principio básico que reconozca a todos los ciudadanos las condiciones mínimas y necesarias para desarrollarse integralmente. La dignidad humana sólo puede concebirse en relación con su ejercicio, es decir, el hombre digno es merecedor del reconocimiento y respeto de su calidad humana por parte del *Otro* a manera de reciprocidad: lo humano comprende al ser sensible física y emocionalmente. Un hombre digno es un hombre sano y libre para conservar su independencia y buscar su felicidad.

Para Rousseau (2005^a, 2005^b, 2013), el sentido de dignidad humana se relaciona con las condiciones básicas para el desarrollo del espíritu (conocimiento de sí mismo), en el que el trabajo físico y cooperativo es determinante porque acerca al hombre a su naturaleza y contribuye a hacer una sociedad justa en la que todos aporten a la comunidad, así no habrá ociosos, bribones y haraganes que vivan a expensas del trabajo de otros, sino todos trabajan para conservar su libertad y dignidad en sociedad, es decir, al trabajar se ganan el derecho legítimo de vivir dignamente. Rousseau (2013) al respecto señala:

El hombre y el ciudadano, cualesquiera que sea, no tiene otro bien que aportar a la sociedad que él mismo; (...) Aquel que como en la sociedad, lo que no ha ganado por sí mismo, lo roba; (...) Fuera de la sociedad, el hombre aislado, como no debe nada a nadie tienen derecho a vivir como le parezca; pero en la sociedad, donde

necesariamente vive a costa de los demás, él les debe en trabajo el precio de su conservación. (p.223 y 224).

Pasando a otro de los conceptos a definir, el término de “cultura” es clave en nuestro trabajo de investigación, por lo que es necesario clarificar lo que entendemos por éste. No es inútil mencionar que también, como con el concepto de naturaleza, no es un término unívoco y puede llegar a ser controversial, no obstante, es importante hacer mención de algunas definiciones con el fin de estructurar epistemológicamente el pensamiento constructivista rousseauiano. ¿Porqué introducir la dimensión cultural en el análisis político? *“La respuesta es clara: se presume que ciertos procesos culturales son clave para explicar los fenómenos políticos (...) La idea básica es que la cultura importa para entender la política”* (Monsiváis Carrillo, 2009: p.83 y 81), sobre todo, los procesos de asimilación y respeto de la normatividad vigente, que en la teoría del contrato social de Rousseau son indispensables. Allan Bloom (1999) afirma que: *“el movimiento cultural es algo nuevo, es una respuesta a la sociedad moderna o, más correctamente, a la democracia liberal, a la república comercial. De suerte que es una respuesta a una nueva condición política”* (p.363).

En este sentido, nos apoyaremos en la conceptualización simple y práctica que Gabriel Zaid (junio, 2007) elabora con fines didácticos y esclarecedores. Zaid (junio, 2007) distingue entre tres conceptos principales de “cultura”: el clásico, el ilustrado y el romántico:

El clásico. Gabriel Zaid (junio, 2007) afirma que este primer concepto de cultura surgió en la antigua Roma, a partir del culto o veneración de los textos clásicos, principalmente los de los filósofos griegos y jurisconsultos romanos (como: Sócrates, Platón, los Cínicos, los Estoicos, Epicuro, Séneca, Rufo Galeno); durante el auge de dicho imperio, se cambió la expresión “el cultivo del campo” por “el cultivo de sí” (Foucault, 2002), o, “cultura de sí”, la cual se inclinaba a un ascetismo filosófico-religioso. Recordemos que Rousseau es influenciado notablemente por Sócrates, Platón y Séneca, quienes relacionaban el precepto del “cuidado de sí” con el interés en los asuntos políticos, es por esto que “*Emilio*” se

cultiva y se educa a sí mismo para, en su vida adulta, integrarse moralmente a los deberes de la sociedad civil y al quehacer político. Se puede ver esto en la *Apología* (Foucault, 2010), donde Sócrates es el maestro del “cuidado de sí” y exhorta a sus conciudadanos a ocuparse de sí mismos, lo que hace que también se ocupen de su propia ciudad y por lo tanto, que participen en las cuestiones públicas (*civilis*), el cual es un principio importantísimo de las democracias modernas. Así pues, este primer concepto de cultura tiene su origen en relación directa con el quehacer político. La cultura clásica es una cultura personal que sólo puede desarrollarse por sí mismo, ya que implica una serie de técnicas y actividades individuales y complejas, que se relacionan principalmente con perfeccionamiento de actividades artísticas, sobre todo las bellas artes. Dentro de estas técnicas y procedimientos es trascendente la revisión de los clásicos: la lectura, la escritura, la tertulia, y aprovechar los mejores conocimientos del pasado. De esta definición, se desprende el sentido de cultura de élite o alta cultura, porque generalmente, sólo personas privilegiadas política, social y económicamente tienen la libertad y los recursos para “cultivarse a sí mismos” al estar exentos de actividades productivas, por lo que su tiempo se destina a las “ciencias”⁷ y las artes. Gabriel Zaid (octubre, 2006) afirma:

Este primer concepto de cultura continúa vigente. La cultura como libertad que crece, gracias a las grandes obras literarias, musicales, visuales, no es la cultura de los etólogos, ni de los antropólogos. Es la cultura que se hace personalmente, tanto en el momento de creación de los clásicos, como en el momento de recrearlos y recrearse leyéndolos (escuchándolos, viéndolos). Tampoco es el saber de los especialistas, ni la mundanidad de los mundanos. Es la cultura de lectores y autores que se hacen y rehacen en las obras, y que leyendo crecen como personas. (Octubre, 2006).

El ilustrado. Este segundo concepto de “cultura” se crea durante los procesos sociales, económicos y políticos que determinaron los acontecimientos importantes del siglo de las Luces (siglo XVIII), y se refiere a la cultura como nivel alcanzado por la sociedad y no como cultivo personal como en el concepto clásico. *“Cuando las lenguas europeas empezaron a hablar de cultura como*

progreso social, no usaron los derivados de cultura, sino los de civilis y civitas” (julio, 2007). De esta forma, el concepto ilustrado de cultura está ligado con el concepto de “civilización” y “progreso” de la sociedad occidental. Podemos decir que la cultura ilustrada, como progreso y superación del salvajismo y la barbarie, está en relación proporcional con el desarrollo de la ciencia y de la tecnología; la “buena educación”, el “refinamiento de los modales” y costumbres que impliquen volverse “civilizado”. *“La génesis de la idea de cultura y su devenir en el curso del siglo XVIII están estrechamente ligados con el surgimiento político en Europa, en la época moderna”*. (Hell, 1986: p.47). En este orden de ideas, Zaid (junio, 2007) afirma que:

La ilustración inventa el segundo concepto de cultura: el nivel superior alcanzado por la humanidad. No es la cultura personal, sino social. Incluye el patrimonio acumulado por los grandes creadores, el saber alcanzado, el buen gusto, la pulida civilidad de las costumbres, las instituciones sociales, **empezando por la propiedad**. (junio, 2007).

Desde nuestro punto de vista, es en la Ilustración francesa y en el desarrollo técnico-científico de la Revolución Industrial inglesa, donde comienza la pretensión y arrogancia —que más tarde se extendería por toda Europa—, de que la cultura occidental, sus modales, sus instituciones, sus formas políticas, y sobre todo los valores que las acompañan; tienen el derecho de imponerse categóricamente —por la fuerza o por el consentimiento— a todos los pueblos que consideran “atrasados”. Lo que tiene como consecuencia, que cualquier organización política que se obligue a aceptar sus preceptos políticos, encuentren diversas dificultades para lograr sus cometidos, porque los valores por los cuales están estructurados, varían de acuerdo a cada sociedad. Todorov hace un interesante análisis del tema en su obra titulada *Los enemigos íntimos de la democracia* (2012), donde sostiene la siguiente tesis:

Los revolucionarios franceses se sienten políticamente superiores a sus contemporáneos de los demás países europeos. Respecto de los países lejanos, e África, Asia y Oceanía, les da la impresión de que son radicalmente superiores, puesto que se colocan a sí mismos en la **cima de la civilización**. Condorcet

escribe que todos los pueblos deben «acercarse un día al estado de civilización al que han llegado los pueblos más ilustrados, los más libres y los más liberados de prejuicios, como los franceses y los angloamericanos». Así, debe desaparecer progresivamente «la inmensa distancia que separa a estos pueblos de la servidumbre de los indios, de la barbarie de las tribus africanas y de la ignorancia de los salvajes». Condorcet desea transformar la vida de esas poblaciones lejanas en nombre del ideal de igualdad. Su deber como civilizado es sacarlas de la barbarie, pero ellos mismos pueden no ser conscientes del bien que les espera y oponer resistencia. En este caso es preciso obligarlos, porque, como dice también Condorcet, la población europea debe «civilizarlos o hacerlos desaparecer». (p.41 y 42).

Rousseau no estaba de acuerdo con todos los aspectos de la cultura ilustrada de su época (Cassirer, 2007 y Starobinski, 1983), y por esta razón, aducía que los artificios, los refinamientos, los modales y las muestras excesivas de cortesía, eran una falsedad... una máscara que ocultaba la verdadera naturaleza humana. Esto se puede ver notablemente en su primer discurso (2005^b), donde cuestiona y critica la utilidad del progreso de las ciencias y las artes en relación con los valores morales y universales de la humanidad. Más adelante, en contraposición a este concepto, edificaremos e interpretaremos el sentido que le da Rousseau a la cultura en relación positiva y armónica con la política y la moral.

El romántico. Este concepto de cultura surge a partir del romanticismo y aduce que cualquier identidad comunitaria es una cultura por sí misma. Explica que las creencias, los gustos, las costumbres y las tradiciones, son características particulares que entrelazan y retroalimentan a cada sociedad para distinguirlas de las demás. Dicho concepto se popularizó teóricamente durante el siglo XIX y XX, y se relaciona con conductas generalizadas por un grupo de personas con un mismo origen que los identifica como “cultura nacional”. Gabriel Zaid (julio, 2007) con respecto al tercer concepto señala: “*Frente a la ilustración francesa como cultura universal, Herder plantea un tercer concepto de cultura que dignifique el subdesarrollo de los pueblos alemanes. De ahí viene el concepto romántico de cultura como carácter nacional, étnico, popular*” (julio, 2007). De este tercer

concepto, se desprende el estudio antropológico y etnológico de cada cultura en particular, el cual conjunta aspectos sociales y biológicos para explicar las causas y las razones de sus costumbres y tradiciones. En este sentido, cada pueblo tiene su carácter y ninguno es inferior o superior a otro, sólo diferente. Zaid (julio, 2007) afirma:

Cultures proviene del concepto romántico, extendido por los antropólogos a todas las tribus del planeta; a diferencia de *civilization*, que no se usó en plural para las culturas tribales, sino para las llamadas grandes civilizaciones (Egipto, Grecia, Roma, Francia), consideradas hitos del progreso. (julio, 2007).

Con esta definición y clarificación de los tres conceptos de cultura, podremos hacer una construcción epistemológica en relación con el pensamiento rousseauiano. Gabriel Zaid (junio, 2007) hace una interesante conclusión en donde sintetiza de manera práctica estos tres conceptos:

Se puede hablar, entonces, de un concepto clásico, un concepto ilustrado y un concepto romántico de la cultura. El primero subraya la forma de heredar (la frecuentación personal de los grandes libros, las grandes obras de arte, los grandes ejemplos); el segundo, el nivel alcanzado (la superioridad de los que están en la cumbre); el tercero, el patrimonio (todo lo que puede considerarse propio). **Pero en los tres se dan los tres aspectos.** Por ejemplo, con respecto al nivel: el concepto clásico ve la cultura como nivel personal (en comparación con otras personas); el ilustrado, como nivel social (en comparación con otras sociedades o estamentos); el romántico, como identidad (incomparable). El primero y el segundo son elitistas, frente al tercero, que enaltece la cultura popular y los valores comunitarios. El segundo y el tercero son paternalistas, a diferencia del primero, que enaltece el esfuerzo personal. En el concepto clásico, la cultura que importa es la mía: la que me lleva al diálogo con los grandes creadores. En el concepto ilustrado, hay una sola cultura universal que va progresando, ante la cual los pueblos son graduales como adelantados o atrasados. En el romántico, todos los pueblos son cultos (tienen su propia cultura); todas las culturas son particulares y ninguna es superior o inferior. (junio, 2007).

Algunas veces cuando se habla de cultura y de educación se tiende a confundir dichos términos, debido a que están en relación con los procesos cognitivos que influyen en la conducta del individuo en sociedad, es decir, ambos se relacionan con formas de conocimiento que determinan las acciones del sujeto, por lo que es necesario hacer una pequeña distinción. Desde nuestro punto de vista, la educación se hace solamente de manera consciente e institucional, es decir, se está consciente de que se está educando al sujeto, y generalmente se hace, a través de una organización previamente fundada y/o permanente, como la familia, la academia, la iglesia (religión), el gobierno, etc. Por su parte, los conocimientos que se aprenden a través de la cultura, corresponden a procesos de aprendizaje tanto conscientes como inconscientes; además de aprenderse en las organizaciones e instituciones, también se adquieren a través de las costumbres y las tradiciones, que se transmiten consuetudinariamente en los hábitos diarios y en los distintos grupos sociales no establecidos y/o efímeros, por lo que pueden aprenderse de forma gradual e imperceptible, es decir, de forma inconsciente. La educación es parte de la cultura: *“La educación acultura a los niños, pero no es la cultura, sino una forma de heredarla. No hay [in]conveniente en llamar cultura a la educación, siempre y cuando esté claro de qué estemos hablando”* (Zaid, junio, 2007).

Estos tres conceptos de cultura y su distinción con la educación, nos ayudarán a entender la concepción de Rousseau y su utilidad en relación con la política. A continuación atenderemos a definir y explicar la conceptualización de “valores”, de “asimilación” y de “adecuación”.

Actualmente es bien sabido, que para el correcto funcionamiento de un régimen democrático, no sólo es indispensable un marco jurídico e institucional, sino también principios y valores que justifiquen la utilidad de las leyes y procedimientos políticos, es decir, es preciso entender y publicitar el *porqué* de las razones que hacen deseable históricamente los marcos institucionales de la organización política. Con esto deducimos, que la democracia no sólo es formal, procedimental o sustantiva, sino debe que tener su origen y fortaleza en valores y

principios que eviten la corrupción del cuerpo político para que éste cumpla con su objetivo de salvaguardar la integridad y desarrollo de los ciudadanos.

Dichos “**valores**” son significaciones configuradas consuetudinariamente, que dan sentido y coherencia a nuestros juicios y están encaminados a determinar nuestras acciones que, a su vez, se rigen por principios de “verdad”. Tienen su origen en las relaciones interpersonales y culturales de cada sociedad, por lo que podemos llamarlos “valores sociales”. En una determinada sociedad y cultura, no siempre estos valores sociales están en concordancia y sincronía con los valores democráticos⁸, ya que el origen del modelo democrático representativo liberal que impera en occidente corresponde principalmente a movimientos ideológico-políticos que se originaron históricamente desde planteamientos franceses y anglosajones, por lo que las sociedades no familiarizadas con los presupuestos y principios básicos de esta ideología y organización política “democrática”, encuentran graves dificultades para llevar a la práctica los valores democráticos en el plano social y administrativo. Así pues planteamos, que en dichas sociedades es posible y necesaria una adecuación y asimilación de valores democráticos, con el fin de implementar la ley positiva y así cumplir con el cometido normativo de asegurar las condiciones básicas para el ejercicio de la dignidad humana. De esta forma, conceptualizamos “*asimilación*” y “*adecuación*” de valores de acuerdo con un enfoque metodológico constructivista.

Para nosotros la “*asimilación*” consiste en comprender la utilidad histórica del valor democrático y asemejarlo e incorporarlo a los conocimientos previos adquiridos en las relaciones sociales y culturales. De esta forma, el valor democrático se “*adecua*” o se acomoda en relación con la realidad del sujeto en su colectividad, es decir, se apropia socialmente de él, lo hace suyo.

En esta primera parte del capítulo, hemos tratado de conceptualizar y contextualizar algunos de los términos que Rousseau utiliza para articular su pensamiento filosófico-político, y también, definimos algunos de los conceptos centrales del pensamiento político de Rousseau. Enseguida, estructuraremos

dichos conceptos con base a una metodología constructivista para discurrir y actualizar su sentido filosófico-político.

1.2 El método de análisis y de explicación de Rousseau.

Para entender cabalmente el pensamiento político de Rousseau, es necesario comprender su metodología y su proceder intelectual respecto a la exposición de su pensamiento, con el fin de no incurrir en anacronismos o contradicciones. Esta tarea no resulta fácil, ya que la metodología del filósofo ginebrino aparece en sus obras de manera aislada y a veces no plenamente consciente. Pintor-Ramos (2007) al respecto afirma:

[Una dificultad para comprender el pensamiento de Rousseau es]...la poca claridad respecto a los métodos con los que Rousseau analiza la realidad. Esta cuestión resulta en la práctica muy compleja, pero si no nos arriesgamos a algunas simplificaciones a fin de obtener referencias claras, la obra de Rousseau se nos va a presentar como un nido de contradicciones que no merecen ningún tipo de esfuerzo,... (p.37). (Los corchetes son nuestros).

De esta forma, es importante hacer una reconstrucción de los “camino” que Rousseau utilizó para explicar la realidad de su tiempo. En el siglo XVIII, los métodos, *sobre todo los de las ciencias sociales*, no son homologables con respecto a la rigurosidad “científica” con que ahora contamos. Es decir, los fenómenos sociales, políticos y económicos no tenían procedimientos de validez minuciosa o de medición precisa como ahora, sino que su veracidad radicaba en la explicación detallada de los elementos previamente descompuestos y clasificados. De hecho, el término “ciencia social” no era muy utilizado hasta que Turgot, Condorcet y su círculo de allegados, hicieron uso formal de éste (Hankins, 1988). Incluso, el simple concepto de “ciencia” tenía un significado diferente en el siglo de las luces. Pintor-Ramos (2007) afirma que “*el siglo XVIII dota al término “ciencia” de un prestigio mágico, de tal modo que denominar a algo “científico” con alguna verosimilitud eximía de entrar en detalles para su justificación*” (p.39). En este sentido, Rousseau recurría a principios elementales para explicar

detalladamente los hechos dados y los desglosaba coherentemente conforme a la razón. Es decir, analizaba los hechos de acuerdo a fundamentaciones genéticas.

La ciencia del siglo XVIII poseía algunas características que Rousseau compartía con sus coetáneos. Los “científicos” de este periodo “*creían que las acciones humanas debían ser reguladas por la naturaleza y no por preceptos tomados de la Biblia, y creían que la ciencia natural daba una idea del funcionamiento de la naturaleza humana*” (Hankins, 1988: p.173). Rousseau compartía cierto “naturalismo” con sus colegas, pensaba que dicho conocimiento no sería posible sin conocer previamente la esencia del hombre en relación con lo “natural”, y así, estructurar su organización política a través de principios genéticos transformados por la razón. Rubio Carracedo (1990) parafraseando a Rousseau explica:

...sin el conocimiento “de los fundamentos reales de la sociedad humana” no es posible formular “una verdadera definición del derecho natural”, que se refiere necesariamente a la “naturaleza humana”; por tanto, es preciso conocer previamente “la naturaleza del hombre, su constitución y su estado” para “deducir los principios de aquella ciencia”. (p.35).

Así pues, Rousseau no puede alejarse completamente de los métodos de las “ciencias del hombre” de su época, no obstante, sus explicaciones a partir de construcciones y razonamientos hipotéticos le valieron originalidad y dejaron precedentes para que otros filósofos (como Kant o Rawls) los retomarán y desarrollaran sistemáticamente.

Pintor-Ramos (2007) subraya que Rousseau se basa en dos métodos de análisis y explicación. El primero es el método **asociacionista**, que consiste en explicar los fenómenos de la vida humana a través de descomponerlos en elementos simples con razonamientos coherentes, los cuales gozan de anterioridad lógica respecto de los más complejos. Pintor-Ramos (2007) en relación al método asociacionista explica:

En la época de Rousseau este método [asociacionista] no sólo goza de la aureola de “científico”, por creerlo conforme con la naturaleza de la razón y adecuado a la

naturaleza de las cosas, sino que además es una especie de distintivo que identifica la actitud globalmente “progresista” de un intelectual. (...) Esto, que para nuestra mentalidad actual puede parecer tan sorprendente como simplista, se explica porque el origen empirista de ese método se mantiene alejado de cualquier tipo de innatismo y permite así un análisis integralmente intramundano, mientras que las ideas innatas todavía conservaban un resto de trascendencia. (p.39 y 40).

Rousseau aplica el método asociacionista al estudio del hombre, y afirma que éste obtiene el conocimiento a partir de los sentidos, por lo que se inclina por un sistema epistemológico sensualista, que sostiene a los sentidos como el origen de las ideas, Rousseau en el *Emilio* (2013) afirma que: “*Existir para nosotros es sentir; nuestra sensibilidad es incontestablemente anterior a nuestra inteligencia, y nosotros hemos tenido sentimientos antes que ideas. (...) percibimos antes de conocer;...*” (p.334 y 333). Para el filósofo ginebrino, el sentir es indispensable para que el hombre conozca qué es bueno y qué es malo para él mismo, lo cual es la base para desarrollar la conciencia. El método asociacionista es el argumento narrativo del citado *Emilio* (2013) y del *Discurso sobre los orígenes de la desigualdad* (2005^a).

Este método asociacionista, que no es sino un método descriptivo, es “continuamente interferido”, según Pintor-Ramos (2007), por el segundo método de análisis que llama **estructural**, éste es un método valorativo, el cual:

...no se preocupa por el origen del contenido cuanto por la función concreta que cada elemento desempeña respecto de la totalidad de que forma parte. En cada una de esas totalidades cada elemento adquiere un sentido por referencia a los elementos restantes y eso hace de algunos de ellos elementos **fundamentales** y de otros elementos derivados. (p.40 y 41).

Para Rousseau (2005^a), lo “*fundamental*” son los dos instintos anteriores a la razón, el instinto de auto-conservación y el de piedad, el primero se expresa en el impulso de manifestar su propia existencia y preservarla; el segundo “*nos inspira una repugnancia natural a ver perecer o sufrir todo ser sensible y, de modo especial, nuestros semejantes*” (Rousseau, 2005^a: p.115). La autoconservación y

la piedad son la base de las relaciones entre los hombres para asegurar la existencia a través de la cooperación. Estos instintos básicos son inherentes al hombre, lo cual lo explica a partir del “estado de naturaleza”, el cual es un estado hipotético que tiene la función de establecer preceptos que posteriormente desarrolla y relaciona con los hechos dados o reales mezclando uno y otro indiscriminadamente, lo que tiende a intercalar hechos empíricos con supuestos hipotéticos que para algunos crea confusiones. La más común es considerar el “estado de naturaleza” como un hecho histórico de la humanidad. Esto se debe a que a partir de la deducción, Rousseau logra encadenar el constructo hipotético con los hechos reales para construir una explicación razonada y razonable del mundo. Es decir, la explicación hipotética de la historia, evoluciona hasta que se difumina gradualmente con la historia de la humanidad. Starobinski (1983) al respecto afirma:

..., 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. (...) a medida que Rousseau desarrolla su ficción «histórica», ésta pierde su carácter de hipótesis;... (p.24).

Desde nuestra perspectiva, los dos métodos mencionados aparecen poco perceptibles en las obras de Rousseau porque los elementos o principios básicos de los que parte, su prosa, la intención de llegar al hombre simple y la fuerza retórica que imprime a sus ideas, es decir, su estilo literario, dificultan al autor centrarse en el método riguroso. Su objetivo primordial es explicar la realidad de forma simple y mundana para hacer visibles los problemas y desviaciones de la sociedad. En este sentido, la fuerza de sus ideas no es demeritada por la falta de sistematicidad en el método, y aunque en la filosofía es una necesidad racional⁹, no deja de ser un medio para alcanzar un objetivo, por lo que el método —para Rousseau— no es un fin en sí mismo. Para Pintor-Ramos (2007) estos dos métodos mencionados hacen entendible y ordenado el desarrollo argumentativo de sus ideas, sobre todo el método asociacionista que permite un *constructivismo*,

que más tarde, retomarían Kant y Rawls haciéndolo riguroso, sistemático y dotándolo de la científicidad requerida de acuerdo a su época; así desarrollaron su pensamiento filósofo-político. Al respecto Pintor-Ramos (2007) afirma:

[El método asociacionista]... permite un fuerte constructivismo en sentido regresivo y progresivo: desde unas realidades dadas como hechos actuales, cabe reconstruir las anteriores aislando y autonomizando sus elementos simples y, también, se pueden proyectar realidades posteriores de mayor complejidad previsible. El orden entre cada uno de los pasos es un orden de precedencia según el cual lo más simple es anterior a lo más complejo y esto permite una visión en continuidad o, como se dice entonces, "histórica", a la que cabe encontrar con todo lujo de detalles. (p.39). (Los corchetes son nuestros).

La forma de análisis constructivista es el enfoque predominante en el pensamiento rousseauiano. Las características de este método son ideales para entender el pensamiento político de Rousseau y la idea de cultura que propondremos más adelante. Esto se debe a que el constructivismo progresivo permite estudiar cuales son los marcos interpretativos que aparecen en un específico tiempo histórico, lo que significa una contextualización y adecuación para sintetizar la filosofía política rousseauiana de acuerdo con nuestra realidad actual, es decir, permite entender el constructo normativo del contrato social de acuerdo a las exigencias históricas de cada sociedad, esto dota al *rousseauismo*¹⁰ de nuevos bríos para interpretar las problemáticas presentes.

La utilidad actual del **enfoque constructivista** que utilizaremos radica en el paradigma moderno del acceso al conocimiento y la verdad, al considerar que los sujetos cognoscentes juegan un rol fundamental a la hora de elaborar cosmovisiones del mundo y valores que fungen como preceptos básicos para fundamentar la organización política normativa de cada una de las diferentes sociedades. Silvia López Rodríguez (abril 2011) hace uso de dicho enfoque y resalta su utilidad:

[El enfoque constructivista]. En su vertiente social, enfatiza el papel del contexto en términos de **coordenadas espacio-temporales** que dotan de un determinado

significado social a las palabras y los actos. Es decir, las comunidades elaboran “artefactos de significado” contextuales que han de ser aprendidos para la supervivencia física y social. La investigación en el campo de los problemas públicos desde un punto de vista constructivista prestaría una especial atención a los distintos esquemas o marcos defendidos por diferentes individuos o grupos, razón por la cual este enfoque sería especialmente adecuado para análisis sincrónicos,…” (p.13).

Al tener en cuenta el contexto de las coordenadas espacio-temporales, se puede hacer un análisis profundo de los fundamentos sociales y políticos con que las sociedades determinan el *ejercicio de su normatividad*, y por lo tanto, los valores que sustentan y determinan las relaciones de poder sociales y/con las del poder político, por lo cual es útil a la hora de comprender las teorías políticas contractuales, sobre todo la rousseauiana, para la cual la legitimidad del poder político es inherente al ejercicio de la soberanía popular. Los miembros de una comunidad política que tengan como sistema político la democracia, deben adecuarse a ciertas reglas que deben surgir del mismo contrato social a partir de la deliberación discursiva conforme a la opinión pública, a las costumbres y en armonía con la naturaleza, por lo que es importante preguntarse:

1.2.1 ¿Por qué es útil analizar y estructurar la teoría del contrato social (de Rousseau) desde el enfoque constructivista y constructorista?

Todas las teorías del contrato social manifiestan un pacto o convenio recíproco entre los ciudadanos y con el Estado para cumplir con obligaciones y gozar de los beneficios de vivir en sociedad a través de leyes y normas. En este sentido, la aportación original de Rousseau con respecto a sus antecesores, es refundar el contrato social a partir de una normatividad autónoma que permita tener todas las ventajas de la asociación cooperativa con otros hombres para asegurar la existencia sin someter su libertad e independencia originaria. Rubio Carracedo (2010) afirma que “*Rousseau es el primer autor que sitúa la garantía del contrato en la normatividad social autónoma, mediante una metodología constructiva normativa*” (p.25). Esto lo logra haciendo uso de **constructos: hipotéticos**

(suposición a través de razonamientos), para descubrir los principios regulativos de la conducta humana; **constructos históricos** (método descriptivo) de lo que “es” y “de lo que no debe ser”; y **constructos filosóficos**, de lo que “debe ser” a partir de métodos conforme *al orden del valor* (lo bueno y lo malo; método valorativo), este último se basa en la dialéctica conciencia-razón y tiene como fin el ejercicio de la dignidad humana. Para Pintor-Ramos (2007) el pensamiento de Rousseau forma una “filosofía edificante” con “afán moralizador” que denuncia el racionalismo exacerbado y el “intelectualismo fatuo” que se olvida de la esencia y dignidad humana. Este autor advierte que a la hora de leer a Rousseau se debe hacer uso de la capacidad reflexiva, ya que es fácil caer en un dogmatismo — Bloom lo llamaría “hechizo”— que obstaculice el sentido edificante de su objetivo filosófico.

El análisis de marcos constructivistas tiene otra utilidad muy importante para comprender y estructurar las teorías contractuales actuales. El contrato social se basa en leyes que determinan el orden social, sin esa normatividad simplemente no existiría contrato ya que no se acatarían las reglas y predominarían el desasosiego y la injusticia. Sin embargo, la elaboración y fundamento de dicha normatividad, corresponde a un proceso de construcción de simbolismos y representaciones que dan valor y sentido a la realidad. Esto significa que para el sujeto, la percepción o experiencia personal es fundamental para la elaboración de conocimiento y por lo tanto de concepciones claras de la utilidad e importancia del orden y de la ley. Los marcos interpretativos son mecanismos subjetivos de ordenación e interpretación de la realidad en la que los sujetos participantes tienden a definir sus acciones con base en sus experiencias personales (en su sentir y en su razonar). Desde nuestro punto de vista, dichos marcos son importantes en una sociedad determinada, porque las configuraciones que resulten de ellos, dan significado y legitimidad a los constructos normativos, haciendo posible un orden social, político, económico y jurídico (legal). Silvia López (abril, 2011) al respecto afirma:

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”, sino como un procedimiento de racionalidad autónoma, propia y peculiar de las ciencias humanas y sociales. (p.12).

El enfoque constructivista es una herramienta metodológica muy útil a la hora de hacer y rehacer teoría y filosofía política, sobre todo la teoría contractual en torno a un sistema democrático, ya que al considerar la realidad como constructos sociales desprendidos de la razón, se da pauta a la elaboración de principios normativos autónomos con bases sólidas que legitimen el poder político.

Por su parte, el construccionismo atiende a enfoques específicos que también ayudan para la elaboración metodológica de nuestra investigación. El construccionismo toma en cuenta los valores morales desprendidos de visiones histórico-sociales, geográficas y culturales de los individuos, por lo que es útil para el estudio de los procesos y contextos que acompañan la evolución y el desarrollo de los problemas sociales y políticos; en este sentido es diacrónica, pues la interpretación crítica de las representaciones, las preferencias, las convicciones y conductas, y su posterior asimilación, conforman determinados valores que son sólo positivos para una sociedad determinada en un tiempo y lugar específicos; estos surgen de las interacciones sociales, económicas, políticas y culturales de los miembros de la sociedad y hacen posible la normatividad del pacto y del contrato social. Por lo que este tipo de enfoque es necesario cuando se trata de construir un modelo de racionalidad normativa a partir de las interacciones entre individuos que tengan lazos recíprocos en común, y que forman las peculiaridades de cada sociedad o comunidad.

El constructivismo y el construccionismo son dos tipos de enfoque que muchas veces **suelen considerarse sinónimos**, aunque tienen elementos en común, por

lo tanto, es necesario señalar sus similitudes y sus diferencias. Silvia López (abril, 2011) se apoya en dos autores denominados construccionistas, W. B. Pearce y Kenneth Gergen, quienes realizan trabajos para clarificar los puntos en común así como las diferencias entre ambos enfoques. López Rodríguez (abril, 2011) afirma:

*El punto de arranque tanto para constructivistas como construccionistas es común: la elaboración de una crítica de la forma “clásica” de acceso al conocimiento y la “Verdad” que se consolida a partir de lo que se entiende como “modernidad”. La concepción de que hay una realidad objetiva que conocer, un mundo “ahí afuera” a la espera de ser captado por un sujeto cognoscente que actúa como mero recipiente de conocimiento, se considera falsa. (...) Se entiende que los sujetos cognoscentes juegan un papel activo en la elaboración de la realidad produciendo verdades múltiples en competencia. Construccionista y constructivistas avalan un postulado en común: “**nosotros construimos nuestros mundos sociales**”. (p.13).*

López Rodríguez entiende que “las formas de acceso al conocimiento” deben explicarse históricamente de forma transversal, ya que las fronteras del conocimiento no están delimitadas tajantemente, es decir, una ideología o forma de pensar no reemplaza abruptamente a la anterior.

Podemos resumir, que la **diferencia principal entre el constructivismo y construccionismo**, es que el primero se refiere más al **problema epistemológico**, en donde la percepción o experiencia personal del sujeto es fundamental para la elaboración de conocimiento y por lo tanto de la formación de la normatividad positiva. **Por su parte, los construccionistas**, como ya se mencionó, se enfocan a valorar el **papel de las relaciones comunales y las significaciones que surgen de las interacciones sociales**. Dichas relaciones o interacciones sociales configuran el sentido de **verdad** que prevalece en determinada comunidad. Kenneth Gergen (2007) al respecto afirma:

Muchas críticas posfundacionales se han centrado en devolver a la cultura aquello que se ha declarado natural, es decir, reemplazar el supuesto de la verdad verificada mediante la naturaleza por la verdad creada en comunidad. En términos

de los argumentos anteriores, **esto es ver al conocimiento no como producto de las mentes individuales sino de las relaciones comunitarias**. O, más en general, *todas las preposiciones con sentido acerca de lo real y de lo bueno tienen sus orígenes en las relaciones*. Con esto se busca poner de relieve el sitio de la generación del conocimiento: el proceso continuo de coordinar la acción entre las personas. Lo cual es el primer plano el intercambio momento-a-momento, entre y en medio de los interlocutores, y localizar el significado dentro de los patrones de interdependencia. (p.218).

El intercambio discursivo de información entre individuos es lo que define lo *real* y *verdadero* en sociedad, que está en mayor medida determinado por las representaciones discursivas, por lo que el lenguaje es medio de construcción social y política. El lenguaje es un codificador de la realidad, “*sirve para crear o manipular una situación o para provocar representaciones en disputa ante un mismo acontecimiento*”. (López Rodríguez, abril 2011: p.18). Las representaciones discursivas son importantes en el plano público y político, ya que, en la deliberación se plantean diferentes puntos de vista para llegar a acuerdos o consensos porque que sitúan a los “afectados” en un mismo plano simétrico, siendo elemento indispensable para el sentido de igualdad, el cual es uno de los valores constitutivos de las democracias modernas.

Tanto el construccionismo como el constructivismo son métodos y enfoques de análisis que utilizaremos como herramienta para desarrollar el pensamiento político de Rousseau, sin este tipo de metodología “actual” el rousseauismo caería en un anacronismo político del cual, el propio Rousseau fue víctima al tratar de traer de vuelta la gloria de las Repúblicas de antaño. Este segundo enfoque es el que utiliza José Rubio Carracedo (1990, 2010) para sistematizar la teoría política rousseauiana conforme a los parámetros actuales de científicidad social y del cual entraremos en detalles a continuación.

1.2.2 El constructivismo de Rousseau según José Rubio Carracedo.

Actualmente existen intentos sobresalientes por parte de algunos académicos por reformular la filosofía política de Rousseau de acuerdo al contexto reciente de las

democracias liberales y representativas, esto lo hacen al sistematizar su pensamiento a través de métodos científico-sociales vigentes. Lo cual, sin duda aporta una revitalización del rousseauismo y reaviva su cualidad de hacer conscientes las problemáticas presentes. Pintor-Ramos (2007) afirma que: *“El intento de traducir el pensamiento de Rousseau en una lógica rigurosa, sin duda aporta claridad intelectual a sus análisis y, al mismo tiempo, parece fortalecer su importancia filosófica, aunque es difícil ocultar que el intérprete mismo es quien construye esa lógica”* (p.52 y 53). Uno de esos intérpretes, que aporta claridad y sistematización al pensamiento rousseauiano, es indudablemente Rubio Carracedo, quien estructura la filosofía del ginebrino de acuerdo al método constructivista.

Cabe aclarar, que ésta sistematización por parte de Rubio Carracedo del pensamiento de Rousseau con base en la metodología constructivista actual, organiza las ideas políticas de Rousseau y las pone en relación con los postulados de sus demás obras, por lo que se puede ver con mayor claridad la unidad de su pensamiento y por consecuencia la función específica de la cultura que propondremos. Si seguimos parte de la lógica de Rubio Carracedo es porque lo tomamos como una herramienta cognitiva o escalón epistemológico para demostrar nuestras propias ideas. No obstante, **nuestro planteamiento no depende ni es deudor de la lógica del filósofo español**, ya que él, aunque menciona en sus obras (1999, 2010) elementos del estado de naturaleza y el anti-contrato social, su objetivo primordial es rescatar el fundamento legitimista del poder político en el contexto institucional actual para resolver las deficiencias del modelo representativo liberal. En cambio nosotros, atendemos a los presupuestos culturales para que lo anterior tenga cabida en la teoría política, y no sólo se quede como propuesta filosófica olvidada en la abstracción utópica. Lo anterior puede verse en el siguiente capítulo, en donde la cultura hace la función mediadora entre la individualidad suficiente para la libertad y el desarrollo subjetivo de la dialéctica rousseauiana de conciencia y razón que desarrolla el sentido de igualdad necesario para vivir dentro del contrato social legítimo.

José Rubio Carracedo es catedrático de Filosofía del Derecho, Moral y Política de la Universidad de Málaga, así como uno de los traductores e intérpretes de Rousseau en lengua castellana más reconocidos de los últimos años. Su estudio del pensamiento rousseauiano abarca más de tres décadas, por lo que le vale ser una voz autorizada en diferentes temas relacionados con la filosofía y teoría política del ginebrino. Entre sus líneas de investigación se encuentra: el constructivismo ético, el paradigma legitimista en filosofía política, el desarrollo de la educación moral enfocado a la ciudadanía y la democracia, por mencionar algunas.

En las obras de Rubio Carracedo sobre nuestro autor, especialmente en *¿Democracia o representación? Poder o legitimidad en Rousseau* (1990), y, *Ciudadanía y democracia. El pensamiento vivo de Rousseau* (2010); atribuye una metodología constructiva al filósofo ginebrino, aunque afirma que: “Rousseau expone su metodología constructivista en varias ocasiones, casi siempre de un modo fragmentario, y quizá no siempre plenamente consciente, (...) En ocasiones incluso se adhiere a la lógica del iusnaturalismo racionalista dominante de su tiempo” (p.25), por lo que se topa con el mismo problema mencionado por Pintor-Ramos de la falta de rigurosidad metodológica en las obras de Rousseau (2007). De esta forma, Rubio Carracedo trata de organizar y estructurar las construcciones hipotéticas, históricas y filosóficas de Rousseau, en un sistema basado en la génesis normativa autónoma del contrato social rousseauiano. Aduce, que Rousseau se percató de la ineficacia de los métodos del modelo iusnaturalista y del convencionalismo puro para analizar los principios y el sustento legítimo de la ley civil y de las relaciones entre los hombres, por lo que recurrió a explicarlas a través de construcciones simples y aisladas.

Sin embargo, Rubio Carracedo (1990, 2010) no explica con claridad hasta qué punto Rousseau es constructivista y hasta qué punto él sistematiza el pensamiento de Rousseau en constructivista por mérito propio. Javier Muguerza haciendo el prólogo para *¿Democracia o representación? Poder o legitimidad en Rousseau* (1990), afirma:

Una aportación importante (...) de Rubio Carracedo consiste en abordar aquel problema [legitimidad del contrato social] recurriendo a una hipótesis hermenéutica de trabajo, a saber, la que atribuye a Rousseau la puesta en práctica de una metodología “constructivista” tendente a elaborar la **génesis normativa** del constructo “contrato social”. (...) Naturalmente, una tal “similitud metodológica” [con Kant y Rawls] plantea de modo inevitable la ulterior cuestión de si Rousseau fue un constructivista **avant la lettre** o si es la interpretación de Rubio Carracedo la que le convierte en constructivista **d’ après la lettre, sin que quepa excluir la posibilidad de que sucedan ambas cosas a un tiempo**. (p.XV). (Los corchetes son nuestros).

Rubio Carracedo (1990, 2010) es consciente de que en Rousseau existe una debilidad conceptual e inconsistencias en el método, explicados por la poca rigurosidad de las ciencias sociales de la época, recordemos que “*el cuadro del saber vigente en la época de Rousseau no es homologable con el cuadro del saber de nuestra época*” (Pintor-Ramos, 2007: p.48). Carracedo en un atisbo de constructivismo crea una elaborada sistematización metodológica constructivista, y así, remedia ciertas lagunas y las adecua a las exigencias actuales de la ciencia social y política. En efecto, Muguerza tiene razón al observar que “suceden ambas cosas a un mismo tiempo”, pues Rousseau construyó (endeblemente) e hipotéticamente a partir de la razón una forma de análisis que no era muy utilizada para la época (siglo XVIII), ya que el modelo naturalista predominaba en el estudio o las ciencias del hombre. Rubio Carracedo (1990) sostiene:

...Rousseau fue el primero en percibir con nitidez (sobre el precedente de Hobbes) la inadecuación del modelo natural para la elaboración de una racionalidad práctica o normativa de los “principios de derecho político” o “forma de la república”; (...), no se trató de una percepción definitiva ni elaborada, sino que incluye ciertas vacilaciones e inconsistencias, justamente porque temía que si prescindía de la ley natural por completo todo su sistema de obligación política podía quedar sin fundamento; o a caso pensó que era necesario hacer determinadas concesiones a la mentalidad dominante de sus contemporáneos. (p.8).

Aunque en las obras de Rousseau aparezcan destellos de constructivismo, no podemos afirmar que el filósofo ginebrino se base en metodología estrictamente constructivista como lo hace Rubio Carracedo en algunos pasajes, sino más bien tenemos que saber cuáles son esas construcciones y diferenciarlas de la aportación sistemática constructivista de Carracedo, por lo que consideramos mérito de este último autor estructurar y organizar el pensamiento político rousseauiano de acuerdo a la científicidad constructivista actual. Lo anterior es de relevancia porque así se mantiene la carga apelativa para refutar separadamente a Rousseau o directamente a Rubio Carracedo. De cualquier manera es indudable que la sistematización de José Rubio Carracedo (1990) aporta claridad conceptual y estructural al pensamiento filosófico-político rousseauiano.

Para Rubio Carracedo (1990, 2010), Rousseau planteó la necesidad de un cambio en la forma en cómo se estudia al hombre y sus convenciones, principalmente, en los dos discursos presentados ante la Academia de Dijón: *Discurso sobre las ciencias y las artes* (2005^b) y *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (2005^a). En estas obras, Rousseau trata de desentrañar la verdadera constitución del hombre a través de un “**constructo hipotético**” o “**historia hipotética o conjetural**”, y así, diferenciar lo que hay de originario y de artificial en nuestro estado presente. Rubio Carracedo (1990), que hace énfasis en este cambio de análisis y de metodología, sostiene que Rousseau pudo darse cuenta de la ineficacia del método histórico-sociológico, que no hace otra cosa que describir la historia de la dominación de los hombres por otros hombres:

Esta innovación metodológica [constructiva] es una aportación básica a la epistemología de las ciencias sociales, (...). Para Rousseau es el descubrimiento de la incapacidad radical de toda metodología histórico-sociológica para descubrir los principios regulativos de la conducta: lo único que pueden descubrir es “la historia de los antiguos abusos. (p.35). (Los corchetes son nuestros).

Dicha innovación metodológica, fundamentada en atisbos de constructivismo, permite a Rousseau reformular el iusnaturalismo de su época así como sintetizar el naciente convencionalismo. Rubio Carracedo (1990) afirma que Rousseau se basó en otros autores que también trataban de dar otro enfoque metodológico (constructivista) a la ciencia, pero su originalidad radica en utilizarlo y adaptarlo a la filosofía social y política, el filósofo español (1990) explica:

La verdadera fuente de la metodología constructiva para Rousseau fue, probablemente, el modelo de los filósofos contemporáneos de la naturaleza, como Buffon y Maupertuis, a los que alude directamente; en efecto ambos se sirven para sus estudios cosmogónicos y naturales de una metodología constructiva (de tan amplia tradición por lo demás, en las ciencias físicas y matemáticas). La originalidad de Rousseau consistió en aplicar esta metodología a la filosofía social y política, perfeccionando los primeros pasos dados por Hobbes en la misma dirección. (p.36).

Rubio Carracedo (1990) se pregunta legítimamente, *¿Es Rousseau iusnaturalista o convencionalista?* (2010), esta cuestión ya era tema de polémica por parte de Derathé y Vaughan (Rubio Carracedo, 1990). El primero afirmaba que la teoría política de Rousseau se apegaba a los principios éticos y jurídicos del naturalismo predominante de la época, es decir, las leyes y normas y los criterios de lo justo, se desprendían de la observación de la naturaleza. “...el modelo “natural” se limita a observar y describir una realidad objetiva; (...) se limita, o pretende limitarse, a descubrir leyes o conductas preexistentes, según la epistemología de las ciencias naturales; su modelo de racionalidad es estrictamente ontológico” (Rubio Carracedo, 1990: p.6). Esta perspectiva tiene su sentido negativo porque al desprender todo el orden de la naturaleza se pueden defender y justificar las desigualdades naturales, por lo que la voluntad del hombre no afecta su propio destino el cual queda en manos de Dios quien es el creador de la naturaleza y de sus reglas. En este orden de ideas Luc Ferry y Alain Renaut (1988) afirman:

...la imagen del mundo que sirve de fundamento al derecho natural antiguo implica una *visión desigualitaria del derecho*: puesto que lo justo es lo que corresponde como propio a cada cosa en virtud de su naturaleza y dado que las naturalezas

están jerarquizadas, es conforme al derecho natural que, (...), quienes tienen una naturaleza baja se sometan a la autoridad y quienes tienen una naturaleza elevada ejerzan poder. Así pues, el principio de lo justo no es la igualdad sino la proporcionalidad, es decir, el establecimiento de un orden jerárquico a imitación del orden cósmico. (p.51).

Por otra parte Vaughan (Rubio Carracedo, 1990), argumenta que el filósofo ginebrino es convencionalista, entendiendo esto como una forma de orden político-social en la que a través del ajuste y concierto entre dos o más personas, se definen las reglas y leyes que los hombres han de obedecer; en otras palabras, se excluye a la naturaleza como forma de origen de normatividad. Para esta perspectiva son importantes los pactos o contratos reales que se realicen históricamente, por lo que éstos dependen de las **voluntades y/o intereses particulares o individuales**, ya que el ***poder de negociación en los contratos históricos determina las características de las reglas y normas a seguir***, es decir, es un constructo normativo de lo que “**es**”, por lo que no incluye el “**debe ser**”. Este enfoque también posee su lado negativo porque el hombre puede crear invenciones artificiales, hacer leyes y auto-proclamarse derechos que alteran su naturaleza y su humanidad. Ferry y Renaut (1988) se apoyan en Michel Villey para afirmar:

„... puesto que la naturaleza ha dejado de ser para los modernos el patrón del derecho, cualquier reivindicación individual puede convertirse en un derecho: al basarse los derechos exclusivamente en lo que las *voluntades individuales* exigen por considerarlo las condiciones que posibilitan la humanidad, basta con que se cree un *consenso* [convención], o que el espíritu de la época se ponga de acuerdo sobre el reconocimiento de tal o cual poder en tanto que constitutivo de la subjetividad, para que se deba «proclamar» un derecho. (p.54). (Los corchetes son nuestros).

Para Rubio Carracedo (1990, 2010), Rousseau sintetiza el naturalismo y el convencionalismo a partir de la dialéctica conciencia-razón, lo cual explica que en ciertas obras parece que utiliza ambos enfoques, porque, desde nuestra perspectiva, y en apoyo de la idea de Carracedo, es precisamente Rousseau,

quién marca la superación del naturalismo en lo social y lo político al considerar la normatividad del contrato social autónoma, es decir, un constructo normativo hipotético que incluya lo que “*debe ser*”, lo cual lo hace independiente de ambos enfoques. Rubio Carracedo (1990) explica:

Justamente, la originalidad de Rousseau consistió en descubrir —aunque sin plena conciencia de su descubrimiento— simultáneamente la insuficiencia tanto del iusnaturalismo como de la alternativa contractual o convencional para postular —y realizar en lo esencial— una solución sintética de ambas orientaciones mediante su constructivismo. Del iusnaturalismo adopta su intención primordial: existen intuiciones o convicciones fuertemente compartidas que tendemos a considerar “naturales”; pero abandona y crítica ácremente su justificación ideológico-metafísica, sustituyéndola por un procedimiento deliberativo en condiciones cuasi-ideales (la voluntad general acordada en asamblea pública) que somete a juicio (justifica) la pretensión de validez de aquellas convicciones de partida, que quedan así legitimadas o desmentidas deliberativamente. El procedimiento deliberativo juega ciertamente un papel decisivo, pero su ámbito no es ya puramente formal (convencional) puesto que se aplica sobre las convicciones o intuiciones más firmemente compartidas en una sociedad históricamente dada. (p.17 y 18).

En esta extensa cita, Carracedo resume gran parte de su libro al explicar cómo Rousseau construye la verdadera y legítima génesis normativa del ámbito social-político. Rousseau no traspasa los derechos naturales a la normatividad civil, sino que son el punto de partida para que, mediante la deliberación, se desarrollen de acuerdo a las características y peculiaridades de cada sociedad y para que las leyes cumplan su cometido de salvaguardar la dignidad humana. “*Este constructo sólo podrá ser juzgado desde el punto de vista lógico-normativo, no desde la historia natural*” (Rubio Carracedo, 2010: p.27).

Desde luego, la originalidad del constructo normativo hipotético de Rousseau fue influenciada de una u otra forma, por los antecesores del contractualismo como Grocio, Burlamaqui, Barbeyrac y Pufendorf, quienes habían comenzado la teoría contractual tratando de legitimar el estado moderno desde el derecho natural racionalizado y secular. A esta estructura epistemológica histórica se le añadió,

según Rubio Carracedo, el modelo metodológico que utilizaban los filósofos de la naturaleza como Maupertuis (1698-1759) y Buffon (1707-1788). No obstante, fue Hobbes (Bobbio, 1992), quien más aportó a la teoría del contrato social, sin embargo, no pudo resolver la cuestión de la libertad negativa y el uso de la violencia como coerción. Rubio Carracedo (2010) explica:

Lo más probable es que Rousseau haya concebido su metodología constructa a partir del modelo teórico que utilizaban los filósofos contemporáneos de la naturaleza, como Buffon y Maupertuis, a los que alude expresamente. Su originalidad consistió básicamente en adaptar aquella metodología hipotética-constructiva al ámbito social y político, perfeccionando la vía contractual abierta por Hobbes al inspirarse en el mismo modelo. Pero Hobbes permaneció parcialmente prisionero del naturalismo y de la historia. Rousseau, en cambio, se propone en el *Discurso sobre los orígenes de la desigualdad* señalar cómo «la naturaleza fue sometida a la ley, al remplazar la violencia por el derecho». (p.27).

El constructo normativo de Rousseau se basa, como ya se mencionó, en la dialéctica de la conciencia-razón, que no es otra cosa que un esfuerzo personal y libre de equilibrio y reflexión (conocimiento de sí), para dar reconciliación y salida positiva a la moral y al entendimiento, por lo que se hacen dependientes una de otra. Esto es difícil de percibir en una obra particular de Rousseau, ya que en apariencia se limita a un tema en específico, sin embargo, todo su pensamiento mantiene una coherencia y conexión con cada una de sus obras por lo que desarrolla una unidad estructurada que se expresa con mayor intensidad en la conciliación entre lo social y lo político. He de ahí la importancia de la dialéctica conciencia-razón en la que el ginebrino basa su pensamiento filosófico-político.

En este sentido, la razón necesita de la conciencia porque “*un entendimiento sin regla y una razón sin principio*” (Rousseau, 2013: p.287) preponderarían el uso de una **razón instrumental** en contra del “bien o utilidad común”, es decir, **la razón precisa de la conciencia como guía**, porque un sujeto exclusivamente racional, no puede llegar a conocer y reconocer la propiedad y el sentimiento del espíritu humano y por lo tanto, la calidad positiva o negativa de sus actos. Por otro lado, la conciencia **no es un criterio de acción moral directa**, por lo que necesita de la

razón como juez crítico para aprobar y comprobar la eficacia y los medios que necesitamos para alcanzar diversos fines y diversos propósitos.

Es así como Rubio Carracedo acierta al estructurar y sistematizar el pensamiento político de Rousseau, al establecer una distinción clara entre iusnaturalismo y convencionalismo para aportar claridad metodológica. Rubio Carracedo (2010) afirma:

Ni iusnaturalismo racional ni convencionalismo formal son correctos, por tanto. Sólo una metodología constructiva de nuevo cuño, que dirige la compleja dialéctica conciencia-razón, puede dar cuenta cabal del sentido de la voluntad general en tanto alma del contrato social y su plasmación en la legislación pública. (p.31).

Para Carracedo, la construcción normativa de Rousseau no solamente se apoya en la dialéctica de la conciencia-razón, sino que además, es más complejo; por lo que construye tres constructos sobre los que se apoya para dar una explicación completa a dicha teoría, y así, da coherencia, sentido metodológico y actualidad al pensamiento político rousseauiano. Rubio Carracedo (2010) explica que: *“Para comprender cabalmente el constructivismo de Rousseau todavía es preciso tener en cuenta que se trata de una metodología muy compleja, que no solamente se apoya sobre la dialéctica conciencia-razón, sino opera con la conjugación de tres constructos”* (P.38): **1) el estado del hombre natural** o **“estado de naturaleza”**, **2) el anti-contrato social** y **3) el constructo normativo del contrato social**, que de cierta manera están explicados a lo largo de este trabajo de investigación, no obstante, consideramos necesario mencionarlos con el fin de resaltar su importancia epistemológica y metodológica.

1.2.2.1 Los tres constructos de la filosofía política de Rousseau según Rubio Carracedo.

1.2.2.1.1 El estado del hombre natural o estado de naturaleza.

El primer punto que se tiene que tener en cuenta para comprender el “estado de naturaleza” de Rousseau, es que no es un hecho histórico, sino una construcción que se hace través de razonamientos hipotéticos para llegar a una suposición de

lo que es distintivo y propio del ser humano. Esta construcción tiene relación directa con los otros dos constructos: el anti-contrato social y el contrato social, los cuales, desde el punto de vista lógico, dependen de este primer constructo para su explicación. Pintor-Ramos (2007) afirma:

...el estado de naturaleza es un constructo, cuyo único criterio viene dado por su racionalidad interna y no por los “sucesos” que resultan tan inexistentes como irrelevantes; como ha rotulado contundentemente B. Williams, “el Estado de Naturaleza no es el Pleistoceno”. Este acentuado constructivismo debería ser fácilmente comprensible en nuestro tiempo, cuando han aparecido revitalizaciones del concepto —así la muy extendida de J. Rawls o las menos conocida del citado B. Williams— que se desentienden totalmente de cualquier referencia a sucesos históricamente comprobables, precisamente para acentuar ese constructivismo. (P.92).

Rousseau adecua el método hipotético sacado de las ciencias naturales de su época, lo asimila y lo traspasa al estudio de los fundamentos de la sociedad y la organización política. A través de observaciones simples, elabora coherentemente suposiciones para los posibles “hechos” que pudieron determinar la sociedad en su estado actual, y por otra parte, los “hechos” que deberían reformular el presente de acuerdo al “debe ser”. Pintor-Ramos (2007) sobre el método hipotético afirma:

Partiendo de los indicios observables, se elabora una *hipótesis* que reconstruya de manera inteligible los pasos que debieron darse para poder desembocar en el estado actual. La científicidad de la hipótesis no puede depender de una imposible verificación baconiana con los “hechos”, sino de su coherencia explicativa de los hechos. Tampoco el hombre natural es observable y es la exigencia del distanciamiento quien fuerza a “razonamientos puramente hipotéticos y condicionales”. (P.111).

Para Rousseau (2005^a), “*los filósofos que han examinado los fundamentos de la sociedad han sentido todos la necesidad de remontarse hasta el estado de naturaleza, pero ninguno de ellos arribó a él*” (p.118 y 119), por lo que el ginebrino primero creyó conveniente conocer la naturaleza del hombre con el objetivo de

distinguir y comprender entre “*la verdadera definición de derecho*” y la ley natural, la cual, es la base para el desarrollo de su normatividad autónoma, positiva y legítima y, por lo tanto, de un buen gobierno. El ginebrino afirma que “*en tanto no conozcamos al hombre natural, en vano intentaremos determinar la ley que él ha recibido o la que mejor conviene a su constitución*” (Rousseau, 2005^a: p.114). Esto se debe a que las instituciones sociales y políticas son un artificio humano y son creadas para satisfacer más fácilmente, las necesidades naturales o básicas del hombre para su digna conservación, por lo que es necesario conocerlo en esencia para después normativizar sus posteriores desarrollos causados por su característica de perfectibilidad.

En este sentido, Rousseau (2005^a) afirma que la cuestión del estado del hombre natural no es fácil de esclarecer, ya que:

...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 quizá no ha existido, que probablemente no existirá jamás y del cual, sin embargo, es necesario tener nociones ajustadas a fin de juzgar con exactitud nuestro estado presente”. (p.111).

Para dicho objetivo, Rousseau (2005^a) advierte el error cometido por sus colegas, afirma que “*para razonar sobre el estado de naturaleza, [no se debe] trasportar allí las ideas tomadas de la sociedad*” (p.139).

Otro aspecto fundamental para entender el constructo del estado de naturaleza, es comprender que es un estado dinámico —no estático—, ya que el proceso del cambio del estado natural al estado civil es contingente, accidentado y tortuoso, es por esto que no hay una frontera determinante en donde comienza uno y termina el otro, sino el hombre, con sus posteriores desarrollos, y con base en su instinto de perfectibilidad, transforma su entorno y sus relaciones sociales gradualmente de acuerdo a sus necesidades primigenias de auto-conservación, por lo que asumimos hipotéticamente, se pueden dar características del estado de naturaleza y del estado civil al mismo tiempo.

Aunque en este apartado hablamos de la estructura y sistematización del pensamiento rousseauiano por parte de Rubio Carracedo, también Pintor-Ramos¹¹ se da cuenta del complejo teórico de Rousseau. Él llama a las construcciones “estructuras” y pone especial énfasis en el estado de naturaleza del hombre, por lo que también replantea algunos conceptos con el fin de dar unidad y claridad a las ideas de Rousseau. Antonio Pintor-Ramos (2007) explica:

...es suficientemente claro el programa de Rousseau. En primer lugar, hay que analizar la estructura del hombre primigenio y el lugar que ocupa la libertad en la constelación del estado de naturaleza. Después habrá que analizar el paso a la estructura de la humanidad histórica; tal humanidad histórica es una estructura muy compleja que habrá de dividir en subestructuras marcadas por ciertos cambios cualitativos en la marcha histórica de la humanidad. El desequilibrio entre posibilidades y realidad quizá exija proyectar una tercera estructura como modelo para la realización de un nuevo estado de equilibrio, cuya economía interna no puede ser ya la del punto de partida. (p.118).

Pintor-Ramos (2007) aunque habla en general de los tres constructos o estructuras, se centra, como ya mencionamos, en el estado de naturaleza del hombre y el acercamiento del pensamiento rousseauiano a la historia. Comienza su análisis del estado natural de Rousseau, comparando y distinguiendo entre la conducta animal y la conducta humana, así “...*el estado natural del hombre comprenderá necesariamente aquello que separa su esencia del resto de los seres*” (Pintor-Ramos, 2007: p.121 y 122). Pintor-Ramos (2007) afirma:

El problema [de la naturaleza primigenia del hombre] suele plantearse a partir de una contraposición entre la conducta animal y la conducta humana, guiada por el objetivo de establecer una insalvable barrera entre ambas naturalezas. En este sentido, el discutido problema de la naturaleza animal (mecánica o sensible) tiene como finalidad última servir como revelador negativo de la naturaleza humana. (p.121).

La diferencia principal entre animales y humanos, es que este último hace uso de la razón, la cual se contrapone a los instintos, que básicamente son impulsos ciegos e inmediatos “*que fuerzan a cada animal a obrar según su naturaleza. En*

cambio, la razón tiene la posibilidad de distinguir en las cosas medios diversos para alcanzar un fin; gracias a esta iluminación, la voluntad puede elegir su camino sustrayéndose a la presión inmediata del instinto” (Pintor-Ramos, 2007: p.122). El ejercicio de dicha voluntad es lo que hace que el hombre sea libre. Para Pintor-Ramos (2007) esta libertad puede significar dos cosas distintas: *independencia de las leyes naturales* al escapar a su causalidad mecánica, es decir, escalar en la jerarquía natural y posicionarse como sujeto transformador de su entorno; y, por otro lado, libertad como *independencia de las leyes civiles*, puesto que están ausentes en el estado de naturaleza.

La libertad en el estado de naturaleza se concibe como ejercicio de la capacidad de elección dado por la independencia de las leyes de los hombres y por la cualidad de entendimiento empírico. Sin embargo, como sostiene Pintor-Ramos (2007), el ejercicio de dicha capacidad de elección es insuficiente para asegurar la libertad de todos porque ante la independencia de la ley, predominan intereses individuales sobre los generales y no es posible desarrollar plenamente la racionalidad humana para el entendimiento de la norma o de la ley positiva. Él afirma:

Sin embargo y por muy paradójico que esto pueda resultar, en estado de naturaleza el ejercicio real de esta capacidad de elección es prácticamente imposible; la ausencia de leyes civiles produce una independencia que es puramente negativa porque parte de un ejercicio insuficiente de la razón y la ausencia de pautas de comportamiento verdaderamente social entre los hombres desata las respectivas conductas instintivas; así, la **rapacidad** de cada uno hace imposible el ejercicio de la libertad de todos al convertir la coexistencia en una concurrencia de intereses individuales incompatibles. La libertad natural queda reducida a una desenfrenada anarquía en la que impera la destructiva ley del instinto. (p.122 y 123).

Nótese que Pintor-Ramos utiliza palabras como “independencia negativa” o “anarquía”, de las cuales, ninguna de éstas está asociada directamente en el estado natural con el concepto de “guerra”, si lo estuviese, hablaríamos de una concepción hobbesiana del estado natural del hombre. Desde nuestra perspectiva,

es la palabra “rapaz” la que pudiera estar emparentada con la de “violencia” debido a que el robo, el hurto o la rapiña, perturbarían la paz por aminorar los recursos o las fuentes para satisfacer las necesidades básicas. Sin embargo, esto no es suficiente para considerar al hombre bélico o malo por naturaleza, ya que la violencia se da únicamente en sentido de la auto-conservación. Pintor-Ramos (2007) al respecto señala que: “*lo que Rousseau quiere decir es que en el hombre primigenio la innata tendencia a la propia conservación no puede identificarse con una rapacidad sin límite en la cual cada uno excluya por principio a todos los demás*” (p.138), sólo lo hace por su propia conservación sin detenerse a considerar la destrucción de los “otros”, es decir, no podría distinguir si esa acción es buena o es mala. Rousseau (2005^a) al respecto señala: “*...no parece que ningún animal haga la guerra por naturaleza al hombre, fuera del caso de la defensa propia o de un hambre extrema, ni tampoco muestra hacia él las violentas antipatías que parecen que una especie está destinada a servir de pasto a otra*” (p.125).

Por su parte, Rubio Carracedo (1990) parafraseando a Rousseau explica el estado de naturaleza de la siguiente manera:

...el estado de naturaleza es un estado **feliz**, pero netamente insuficiente para el hombre, ya que su aislamiento implicaba una limitación que la dinámica de su “perfectibilidad” había de romper tarde o temprano, para buscar en la asociación con sus semejantes —en condiciones pactadas— su pleno desarrollo intelectual y moral. (...) el estado de naturaleza estaba lleno de carencias esenciales: sin comunicación, limitado a la luz de su instinto, no podía progresar en inteligencia ni en moralidad. (p.45). (Las negritas son nuestras).

“Feliz”, porque el hombre natural o primigenio sólo tendría que atender a sus necesidades naturales con el fin de su propia conservación, por lo cual no tendría necesidad de asociarse ni de comunicarse, ni de tener una relación estrecha o duradera con los demás seres humanos sino sólo por el tiempo necesario para satisfacer su instinto natural. “*Existía en el solo instinto todo lo que [el hombre] necesitaba para vivir en el estado de naturaleza*”. (Rousseau, 2005^a: p.146). Así

pues, el hombre primigenio o en estado de naturaleza, es un hombre solitario, individual, disperso..., por lo que Rousseau niega que la sociabilidad sea un instinto y forme parte del estado primigenio del hombre. Pintor- Ramos (2007) afirma:

Rousseau niega, por tanto, toda conciencia o sentimiento de sociabilidad en el hombre primigenio. Su vida aislada y solitaria es conforme con el cuadro estructural que lleva a un equilibrio entre sus necesidades y las disponibilidades en el medio. No se comunica con otros porque no tenía más necesidad de ellos que “la que un mono o un lobo tiene de su semejante”. Si no tenía necesidad de comunicarse, tampoco la tendría de los instrumentos de comunicación y, ante todo, del lenguaje. (p.132).

En consecuencia, el “estado de naturaleza” es insuficiente para desarrollar las potencialidades humanas, ya que el hombre es un ser solitario y **egoísta** porque sólo atiende a su propia conservación. Antonio Pintor-Ramos (2007) explica:

En el estado de naturaleza, el hombre es un haz de instintos depredadores que sólo atiende al propio provecho; la razón humana sólo está presente allí como una potencialidad no ejercitada y cada individuo actúa como un absoluto, que en principio destruye a todos los demás en cuanto signifiquen algún tipo de limitación [para su propia conservación]. (p.95). (Los corchetes son nuestros).

No obstante, es importante hacer una precisión con respecto al tipo de egoísmo del hombre natural. Dicha precisión es crucial para comprender que el hombre natural o primigenio, no tiene intención de someter a los demás mediante la violencia y es indiferente en cuanto su existencia no se vea amenazada, por lo que claramente es un *egoísmo pasivo*; a diferencia de lo expuesto por Hobbes, quien afirmaba que en el estado natural del hombre, éste tendía a dominar violentamente a los otros, es decir, *egoísmo activo*. Ernst Cassirer (2007) al respecto afirma:

...Hobbes, (...) quien había acertado al no hallar en el estado de naturaleza ningún lazo de simpatía que vinculara entre sí a los individuos, dado que ahí cada cual sólo se ocupa de sí mismo y busca cuanto es necesario para su propia

supervivencia. El defecto de la psicología hobbesiana consiste, según Rousseau, en remplazar al egoísmo puramente *pasivo* que se da dentro del estado de naturaleza por un egoísmo *activo*. (...) En la constitución anímica del hombre natural no predomina el afán de someter a los otros mediante la violencia, sino la indiferencia para con ellos. (p.125 y 126).

Aunque el hombre primigenio es egoísta atendiendo a su instinto de conservación, también es proclive a la conmiseración o piedad, el cual es el segundo instinto anterior a la razón en el estado de naturaleza rousseauiano. “*La piedad sería una extensión del amor de sí, pues al reconocer en otros la misma condición de seres sensibles que todos compartimos, sentimos pena por el sufrimiento ajeno y nos abstenemos de causarlo*” (Figuerola, 2009: p.2). Rousseau (2005^a) lo dice de la siguiente manera:

Es, pues, bien cierto que la piedad es un sentimiento natural que, moderando en cada individuo la actividad del amor de sí mismo, colabora a la conservación mutua de toda la especie. Es ella quien nos lleva sin pensarlo a socorrer a aquellos que vemos sufrir; es ella quien en el estado de naturaleza ocupa el lugar de la ley, de las costumbres y de la virtud, con la ventaja de que nadie se siente tentado de desobedecer a su dulce voz. (p.152).

Así pues, tenemos en el estado natural del hombre dos principios o instintos anteriores a la razón: el de auto-conservación y el de piedad o conmiseración. Dichos principios están basados en el “amor de sí” y de ellos se “*deducen todas las reglas del derecho natural; reglas que la razón esta forzada luego a restablecer sobre otros fundamentos cuando, a través de desarrollos progresivos, llega hasta recubrir a la naturaleza*”¹² (Rousseau, 2005^a: p.115). Pintor-Ramos (2007) resume muy bien la idea del amor de sí y de los instintos primigenios del hombre:

El “amor a sí mismo” no es otra cosa que la tendencia genérica a la propia conservación, en realidad el único móvil en la conducta del hombre primigenio. Tal “amor a sí mismo” no puede entenderse como un excluyente *amor propio*, pues este supone que el hombre se **reconozca a sí mismo** como individuo y reconozca a los demás como “otros” frente a los cuales se diferencia, lo cual exige una

capacidad de razonamiento y de reflexión, que es quien lo separa de los demás: (...) El amor a sí mismo es también amor a la vida y a los otros seres vivos; se manifiesta como *piEDAD* natural, algo que consiste sencillamente en no hacer sufrir de modo inútil a lo próximo al hombre. (p.133).

Como ya se mencionó, el “estado natural” es un constructo hipotético que es dinámico en cuanto al desarrollo del hombre, es decir, no es estático, sino un proceso contingente, tortuoso y complejo. Los instintos de auto-conservación y de *piEDAD* cuando sean insalvables por los sucesivos desarrollos del hombre motivados por su instinto de “perfectibilidad”, obligará a que éstos se replanteen bajo otros sustentos, es decir:

...la razón normativa va a restablecer los principios de libertad y de igualdad desde “otros fundamentos”, esto es, mediante el constructo del contrato social. No se da una continuidad entre el modelo natural y el modelo civil; se da una reconciliación profunda, pero “sobre otros fundamentos”. Significa, en definitiva, la superación tanto del iusnaturalismo como del puro contractualismo y la conjugación de sus aspectos positivos en un constructivismo dialógico. (Rubio Carracedo, 1990: p.40).

De acuerdo a la filosofía política de Rousseau, la auto-conservación será el origen de la libertad y la *piEDAD* o conmisericordia será el origen de la igualdad (Rubio Carracedo, 1990). Es aquí donde se percibe la culminación del estado de naturaleza como constructo que implica una génesis normativa autónoma, ya que rompe con el modelo natural de los contractualistas pasados y con el convencionalismo puro: “*lo que es el instinto en el estado de naturaleza lo será la razón en el estado de sociedad; lo que es la ley natural, lo será la ley civil: las reglas de la moral sentimental se trocarán en las reglas de la ética civil*” (Rubio Carracedo, 1990: p.41). De este modo, el estado de naturaleza, en esta metodología constructiva, tiene como objetivo ser una “*prefiguración de la sociedad fundada sobre el contrato social*” (Rubio Carracedo, 1990: p.41). Sin dicha prefiguración, la sociedad estructuraría una normatividad ilegítima y los instintos anteriores a la razón se corromperían, no se daría un contrato social, sino

un anti-contrato social. El “amor propio” negativamente conduce a la depravación y a la corrupción del “amor de sí”. Pintor-Ramos (2007) afirma:

Lo que Rousseau afirma es que la transformación de los afectos naturales en virtudes sociales exige la intervención reflexiva, lo cual es lógico puesto que, si se puede hablar de una línea que lleva naturalmente del amor a sí mismo al amor propio, la línea que va de la piedad a las virtudes sociales exige la diferencia entre el individuo y los otros. Diferenciación que no existe en el hombre primigenio, el cual, al margen del proceso de socialización, es ajeno a los conceptos correlativos de individuo y sociedad. (p.137).

Es por esto que el constructo del estado de naturaleza es muy importante dentro de la teoría rousseauiana, porque teóricamente, los otros dos constructos se desprenden de éste, uno negativamente y el otro positivamente. Carracedo (2010) explica:

En apariencia, el constructo normativo de más difícil justificación es el primero. Y, sin embargo, es manifiesto que el constructo del hombre natural u originario [Pintor-Ramos diría primigenio] es fundamental puesto que tanto el anti-contrato como el contrato social se elaboran a partir de sus premisas, aunque éstas hayan sido transformadas en el paso al estado social. (p.36). (Los corchetes son nuestros).

Podemos resumir, que el estado de naturaleza trata de sustraer y hacer conciencia de las cualidades sustanciales de lo “humano”, para después, en su forma positiva, construir una guía normativa del pacto social que conduce a fundamentar el derecho en los valores de “libertad” e “igualdad” con base en el contrato social legítimo, los cuales son condiciones necesarias para la constitución y ejercicio de la dignidad humana. Por otra parte, en su forma negativa, trata de hacer conciencia de la dominación y alienación de los hombres en sociedad.

En seguida analizaremos la importancia metodológica del constructo del anti-contrato social y su utilidad teórica e histórica.

1.2.2.1.2 *El anti-contrato social.*

Para Rousseau, el estado de naturaleza se resolvió históricamente de forma negativa, en donde los instintos anteriores a la razón ya no son guiados por el *amor de sí*, sino corrompidos por el *amor propio*. El paso del estado natural al estado civil se puede ver como un “*proceso corruptor*” (Starobinski, 1983), en donde el instinto de auto-conservación se corrompe en dominación y dependencia, y la piedad en desigualdad e injusticia. Es así como los ricos y poderosos dominan y enajenan a los desposeídos y vulnerables bajo formas tanto evidentes como sutiles.

Jean Starobinski (1983) afirma que el proceso corruptor del cual habla Rousseau, radica en que la sociedad y la cultura civilizada niegan la naturaleza, lo cual tiene como consecuencia que cada sujeto se ensimisme en su amor propio, y por lo tanto, sólo atiende a sus intereses particulares, lo que a su vez se antepone a los principios de voluntad general. Lo dice de la siguiente forma:

La cultura establecida niega la naturaleza, tal es la afirmación patética de los dos *Discursos* y del *Émile*. Las «falsas luces» de la civilización [*cultura civilizada*], lejos de iluminar el mundo humano, velan la transparencia natural, separan a los hombres los unos de los otros, particularizan los intereses, destruyen toda posibilidad de confianza recíproca y reemplazan la comunicación esencial de las almas por un trato artificial y desprovisto de sinceridad; así, se constituye una sociedad en la que cada uno se aísla en su amor propio, y se protege bajo una apariencia engañosa. (p.35). (Los corchetes son nuestros).

Para Rubio Carracedo (1990, 2010), Rousseau explica esta negación o perversión de los instintos anteriores a la razón, a través del constructo del anti-contrato social, en donde utiliza un método descriptivo para analizar la realidad de su época y criticar el mundo superfluo y artificial con que los hombres viven en sociedad. Rubio Carracedo (1990) sostiene:

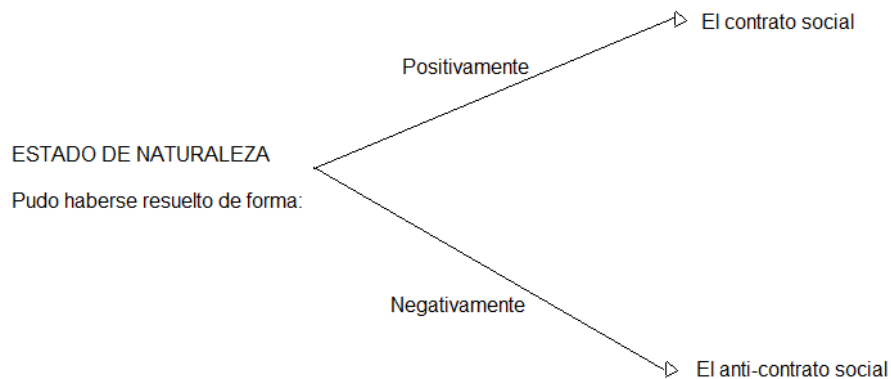
...el proceso corruptor culmina en el *anti-contrato social*: el engaño mediante el que los ricos y poderosos consiguen disfrazar sus abusos en derechos, destrozando “sin retorno” la libertad natural. **El anti-contrato ejemplifica en**

negativo las condiciones del tránsito del estado natural a la sociedad civil.

Pues bien, los estados históricos contemporáneos se rigen conforme a este “anti-modelo”. ...históricamente, sólo se han dado hasta ahora los anti-contratos. (p.39).

(Las negritas son nuestras).

Teóricamente y de manera ucrónica, el *estado natural* del hombre **pudo** haberse resuelto tanto de manera positiva como negativa:



Sin embargo, históricamente, el proceso tortuoso, contingente y accidentado del paso del estado natural a la sociedad civil, terminó de forma negativa, ya que el hombre con sus posteriores desarrollos, conscientemente o inconscientemente, “*eligió*”¹³ el destino oneroso de la dependencia y la desigualdad social, trazando un punto sin retorno al *estado de naturaleza*. Esto se puede ver con facilidad en la decadencia moral que tiene como resultado la desigualdad económica y social. En este punto nos referimos exclusivamente a las consecuencias negativas en cuanto a lo moral y humano. Por lo que estamos conscientes de los avances tecnológicos y científicos que se han dado históricamente. La cuestión es, como en el primer discurso de Rousseau (2005^b), saber si ese progreso está encaminado hacia el bienestar de la humanidad y al ejercicio de la dignidad humana o al poder o la dominación de unos cuantos sobre la mayoría.

Teniendo en cuenta lo anterior, podemos observar que es errónea la interpretación de la supuesta invitación por parte de Rousseau a volver al *estado natural*, porque **el hombre no puede despojarse, sin más, de la carga epistemológica, histórica, social y cultural que lo determina**. No obstante, como plantea Pintor-Ramos (2007) en la obra que hemos citado, es desde la misma historia donde encontramos el punto de partida para retomar el sentido natural —humano— del hombre y encaminarlo de manera positiva, por lo que el contrato social de Rousseau debe acercarse a la historia y reconciliarse¹⁴ con la naturaleza. En otras palabras, construir un equilibrio entre convención y naturaleza. Pintor-Ramos (2007) afirma:

...el acercamiento de Rousseau a la historia está limitado por el persistente lastre que conserva los esquemas iusnaturalistas; a su vez, los instrumentos conceptuales del iusnaturalismo se formalizan y estallan desde dentro en la misma medida en que es preciso abrirlos a la historia que, en su insuperable contingencia, resulta ser el único campo posible de humanización. (p.12).

Así pues, el hombre no puede y no debe volver al estado natural —en caso de que existiera—, ni hacer del convencionalismo el único criterio de normatividad positiva, ni mucho menos estar sujeto a la causalidad mecánica de la ley natural, sino desde su misma historia recomponer su “camino” y humanizarse para estar en **armonía** con la naturaleza, sin dejar de ser dueño de su destino, es decir, sin dejar de regirse bajo sus propias leyes y sin dejar de ser sujeto transformador de su entorno, por lo que se debe partir del anti-contrato social para reformular el legítimo contrato social en tiempo, espacio y forma. Rubio Carracedo (2010) explica:

Si apeláramos sólo al derecho existente y a la historia podríamos pensar «que el cielo nos ha abandonado sin remedio a la depravación de la especie». La solución correcta, en cambio, consiste en esforzarse por «extraer del mismo mal el remedio que debe curarlo». La historia real ha seguido, como mostró en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, un proceso de desigualdad y de corrupción siempre crecientes, como si se hubiera atenido a un anti-contrato social, esto es, a un

modelo perverso según el cual los ricos y poderosos habrían engañado a los demás disfrazando los abusos como derechos. (p.35).

Así pues, es imposible regresar al estado natural del hombre, y es, desde la misma historia, de la voluntad y de las posibilidades constitutivas del hombre, la realización del contrato social legítimo en función del ejercicio de la dignidad humana:



En este orden de ideas, es Rousseau, considerado uno de los primeros críticos de la modernidad, y junto con otros autores, como el mismo Hobbes y años atrás La Rochefoucauld¹⁵, o un siglo después Marx; que al momento de ver el lado negativo de la sociedad en la que viven, también contribuyen a hacer conciencia de la dependencia, la dominación y la enajenación en la que los individuos están inmersos. En otras palabras, denuncian la alienación de los hombres para así poder pensar y construir un Estado justo.

Rousseau también poseía esa percepción intuitiva para ver la alienación y dominación de unos sobre otros, lo que le hacía estar consciente de los malestares y desviaciones de la sociedad de gran parte del siglo XVIII. Tanto Ernst Cassirer (2007) como Pintor-Ramos (2007), coinciden en que dicha percepción intuitiva del ginebrino para analizar y criticar la sociedad de su tiempo —sobre todo

la parisina—, se debe a su calidad de marginado, de plebeyo o desclasado. El mismo Pintor-Ramos (2007) afirma:

...hacia 1750 pululan en la cultura francesa los formalismos sin sustancia; la cultura mundana y galante de los salones reduce la ilustración a un “lustre” de superficie. Rousseau se enfrenta a esa cultura como un marginal desclasado, uno de tantos “provincianos” a la conquista de París intimidados por su agitado pasado y su escasa educación; eso le permite ver inmediatamente el carácter artificioso de ese mundo formal,... Su inicial complejo de inferioridad marca sus primeros escritos, calcados de manera muy mimética sobre cánones reconocidos. Sin embargo, en ellos se vierte el punto de vista de un marginal, de un desclasado, que sorprende a todos por su fuerza y además, logra conectar con una gran mayoría ajena a esa elite restringida y doctrinaria que pretendía imponer al mundo sus propios *tics*. (p.57).

En apoyo a esta idea, Ronald Grimsley (1988) resalta la capacidad intuitiva y la condición de marginado de Rousseau, más que la falta de elaboración de un método rígido-filosófico del cual carecen sus escritos:

...el método de demostración de Rousseau es mucho menos importante que su percepción intuitiva de un malestar profundamente arraigado, imperceptible para la mayoría de sus contemporáneos y al que él fue sensible por su peculiar personalidad y su posición de «marginado» que vivía en un medio ajeno. (p.28).

Rousseau repudiaba los círculos cortesanos e intelectuales de París, los consideraba falsos y superfluos, por lo que prefería escapar al campo en donde escribió sus más grandes obras. Rousseau en *Las Confesiones* (1999) comenta:

La vida en París en medio de las gentes presuntuosas era tan poco de mi gusto; las cábalas de los literatos; sus odiosas disputas; la falta de buena fe en sus libros; el tono decisivo que emplean en la sociedad me eran tan antipáticos; hallaba allí tan poca dulzura, tan poca cordialidad, tan poca franqueza hasta en el seno de la amistad, que, disgustado de esta vida tumultuosa, empezaba a desear ardientemente la del campo; y pareciéndome que mi ocupación no me permitía vivir en él, iba a pasar algunas horas a lo menos cuando podía. (p.356).

Los momentos reflexivos que el ginebrino pasaba en el campo, fueron decisivos para distinguir filosóficamente entre lo que él consideraba como natural o artificial del hombre, “... *la soledad de Rousseau será un retorno a la transparencia*” (Starobinski, 1983: p.58), una vuelta a la esencia humana... un retorno a sí mismo.

Rousseau repudiaba las conductas cortesanas exageradas, las cuales consideraba vacías, sin sentido y alejadas de la moralidad. Esta faceta del pensamiento rousseauiano, es mencionada por Cassirer (2007), quien a través de una carta mencionada en *La nueva Eloísa*, describe el sentir de Rousseau y las razones que lo llevaron a distanciarse de lo que consideraba como una sociedad “falsa”. Lo dice de la siguiente manera:

En el París de aquel entonces alcanza su apogeo la cultura cortesana, cuya mayor virtud es la exquisita cortesía con que se acoge al recién llegado. Pero esta cortesía «sobrentendida» es precisamente lo que vulnera y repele a Rousseau, al advertir cada vez con más fuerza que este tipo de amabilidad no entraña ningún tipo de lazo personal. Rousseau describe con mucha perspicacia esa sensación en una carta de *La nueva Eloísa* donde St. Preux relata su ingreso a la sociedad parisiense. En esas líneas nada es «ficticio» y cada palabra responde a una experiencia directa: «No es que deje de dispensarme de una buena acogida, aprecio, solicitud y otras mil atenciones oficiosas que parecen revolotear ante mí. Pero eso es justamente de lo que me quejo. ¿Hay manera de convertirse repentinamente en amigo de alguien que no se ha visto jamás? El honesto interés por la humanidad, el desahogo simple y conmovedor de un alma sincera, tienen un lenguaje muy distinto al de las falsas demostraciones de la cortesía y los engañosos usos mundanos. (p.58).

Para Rousseau los modales refinados y la cortesía excesiva no implica, de ninguna manera, que los individuos sean morales ni que tengan un verdadero sentido de igualdad y de dignidad humana. Dichas cortesías y modales exagerados sólo son una apariencia, una máscara o una falsedad que oculta la verdadera naturaleza del hombre (Starobinski, 1983). El hombre histórico se ha desviado del camino de la virtud al actuar fuera de sí mismo, al uniformar su comportamiento y alienarse ante la opinión pública burguesa y sus convenciones

sociales. Rousseau (2005^a) lo dice de la siguiente forma: “*El hombre sociable, siempre fuera de él, no sabe vivir sino en la opinión de los demás y, por decirlo así, es de ese juicio de donde extrae el sentimiento de su propia existencia*” (p.203). Por su parte Cassirer (2007) señala:

La peor coacción de la sociedad radica en este poder que cobra no sólo sobre nuestras acciones externas, sino también sobre todas nuestras emociones internas, sobre nuestros pensamientos y juicios. Este poder viene a desbaratar todo tipo de autonomía, de libertad y de originalidad a la hora de juzgar. Ya no somos nosotros los que pensamos y juzgamos, sino que la sociedad piensa en y por nosotros. (p.60).

La artificialidad positiva como las bellas artes o algunas instituciones sociales como la familia¹⁶, y la negativa, es decir, aquella que desarmoniza la relación entre el hombre y a la naturaleza; ambas, son producto de la civilización. El hombre histórico crea artificios y se auto-proclama derechos sin fundamentos naturales. Así pues, el hombre se desprende de los valores y preceptos naturales que le pueden dar libertad y moralidad a sus actos. Rousseau aducía que los modales cortesanos del siglo XVIII eran un artificio que mantenía una dependencia y alienación del ser, esto se debe a que la artificialidad ciega al hombre impidiendo su autonomía, su independencia y su desarrollo humano integral, por lo que lo coloca “fuera de sí” como bien afirma Pintor-Ramos (2007):

Si el individuo se identifica con un mundo artificioso, perderá contacto con la **verdadera realidad**; si ese mundo es visto como el lugar absoluto de todo posible valor, el hombre vivirá en la apariencia que le oculta su verdadero ser, con lo que literalmente le colocará “fuera de sí” en tanto víctima inmisericorde de la paradoja que significa quedar esclavizado por sus propios productos artificiales. (p.27). (Las negritas son nuestras).

Cuando se pierde contacto con la verdadera realidad y los artificios se aducen como “necesarios”, los individuos y en este caso los ciudadanos, pierden el sentido de su humanidad, ya que tienden a tergiversar el sentido de propiedad y de trabajo¹⁷ que hace hombre virtuoso; así, es fácil que los sujetos se enajenen

ante formas de dominación política, social y, sobre todo económica, de los dueños del poder. En este sentido, el anti-contrato social como constructo teórico, cumple con la función específica de denunciar la alienación del hombre. Su sentido heurístico consiste en analizar, criticar y denunciar cualquier artificio que menosprecie el ejercicio de la dignidad humana, así como de conocer la profundidad del problema cultural y civilizatorio.

Este constructo es fundamental para comprender lo que “**no debe ser**” en una sociedad y organización política ya dada, y con base en ello, hacer una construcción del estado del hombre conforme al “**debe ser**”, que sería un contrato social legítimo que no atente contra la libertad, la igualdad y el ejercicio pleno de la dignidad humana de los ciudadanos. Pintor-Ramos (2007) afirma:

La negación por parte de Rousseau de esta identificación [el anti-contrato social] permite pensar en la posibilidad de una génesis real de sociedades que carecen de legitimidad suficiente y, por tanto, de sociedades que, aún siendo, no deberían ser. ¿Por qué no deberían ser? Indudablemente porque no ofrecen un cumplimiento adecuado a las posibilidades imprescriptibles del hombre, lo cual quiere decir que el “hombre natural” debe contener virtualmente no sólo lo que los hombres son, sino también lo que pueden ser. (p.97). (Los corchetes son nuestros).

La idea de “negación” de la cual habla Pintor-Ramos en la cita pasada, se asemeja a la de Jean Starobinski (1983), quien afirma que Rousseau niega a la sociedad y a la cultura burguesa y aristócrata porque son contrarias a la naturaleza y por lo tanto alejan al sujeto de la transparencia o esencia humana que hace posible, en el estado civil del hombre, la libertad e igualdad de los individuos, Starobinski (1983) lo llama “*la negación de la negación*”. Es así como el entendimiento del anti-contrato social permite identificar lo negativo de cada sociedad y a su vez colocar al sujeto en contra del sistema que lo corrompe y lo aleja de la verdad. Starobinski (1983) señala:

La proposición: la sociedad es contraria a la naturaleza, tiene como consecuencia inmediata: yo me opongo a la sociedad. Es el yo el que se hace cargo de la tarea

de rechazar una sociedad que es negación de la naturaleza. La *negación de la negación* se convierte así, fundamentalmente, en una actitud vivida. (p. 52).

Así pues, podemos afirmar que el constructo del anti-contrato social cumple, según nosotros, con dos funciones importantes en la teoría política rousseauiana: la primera es completar la explicación del desarrollo de la onerosa actividad humana histórica, iniciada a partir del desarrollo de la perfectibilidad del hombre, es decir, describe y explica el punto de escisión de la deshumanización o “desmoralización” de las sociedades modernas occidentales a través del proceso corruptor del estado natural al estado de sociedad civil; y la segunda, es que cumple como justificación legítima para la reestructuración política, social y cultural, y así establecer las bases para que se construya históricamente el “verdadero” contrato social legítimo. Rubio Carracedo (2010) al respecto afirma:

Para Rousseau, el predominio manifiesto del anti-modelo histórico no ha decidido definitivamente la cuestión, pues la fuerza normativa (social y política) del hombre sigue intacta y nada impide a los hombres, fuera de la fuerza de los malos hábitos adquiridos y la corrupción social de sus pasiones naturales, que decidan formular el autentico contrato social siguiendo la guía infalible de los principios originarios (que permanecen en la conciencia aunque estén sofocados por las pasiones) convenientemente traducidos mediante deliberación pública en la voluntad general libremente asumida. (...) el hecho histórico puede —y debe— ser corregido mediante la fidelidad a los principios originarios (génesis normativa). El constructo normativo cumplirá siempre una doble función de guía: la de hacernos conocer la profundidad de la desviación civilizatoria y la de promover las reformas, o el cambio revolucionario, que nos devuelva a nuestro ser original mediante la voluntad general libremente asumida. (p.39).

Si nos apegamos estrictamente al pensamiento rousseauiano, dicho cambio no será revolucionario, en el sentido de derrumbar completa y violentamente las estructuras institucionales para construir otras, sino apegadas a la génesis normativa que tiene en cuenta tanto lo natural como convencional; recordemos que *Rousseau no era revolucionario, su pensamiento sí*. Pintor-Ramos (2007) afirma que “*El propio Rousseau habla de una “reforma externa y material que*

debe ser complementada con una “reforma intelectual y moral” (cita p.18). Sin embargo, en una civilización con profunda corrupción moral, dichas reformas son muy lentas y tortuosas, por lo que se corre el riesgo de que los mecanismos que los poderosos utilizan para alienar la conciencia humana se sofisticuen y contrarresten el sentido de libertad e igualdad insurgente.

Rubio Carracedo (2010) afirma que no conoce *“a ningún comentarista ni estudioso que haya subrayado suficientemente la importancia de este anti-modelo de contrato social y su valor heurístico para mejor entender su formulación positiva”* (cita p.36). Sin embargo, todo el rousseauismo de una u otra forma lo ha tenido en cuenta, no obstante, es el filósofo español quien lo sistematiza de acuerdo a los paradigmas de la cientificidad actual, y lo integra a los otros dos constructos más conocidos de Rousseau: el estado de naturaleza y el contrato social. Rubio Carracedo (1990, 2010) hace resaltar epistemológicamente la importancia del constructo con el fin de entender cabalmente el pensamiento político del ginebrino, adaptándolo a la metodología constructiva como parte de la solución al momento de crisis de la democracia representativa-liberal.

1.2.2.1.3 El contrato social.

La obra más representativa del pensamiento político del ginebrino y que también es un clásico de la filosofía política en general, es *El contrato social* (2005), en el que Rousseau plantea los principios de derecho político. Ernst Cassirer (2007) afirma que, según Vaughan, esta obra en primera instancia se titularía *“De de la sociedad civil”*¹⁸, lo cual tiene lógica porque si se tiene en cuenta la unidad en sus obras de su pensamiento filosófico, trata de conformar una relación armónica, estrecha y dinámica entre el ámbito de lo público y lo privado con el objetivo de regular la normatividad de los hombres en sociedad y aligerar la carga coercitiva del Estado. En otras palabras, los principios de derecho político legítimo son los principios de la sociedad civil libre y justa. Rubio Carracedo (2010) afirma:

...el contrato social funda al mismo tiempo la sociedad civil y la sociedad política. Y es que cada contratante pasa a ser ciudadano según una relación doble: como

miembro del Soberano respecto de los particulares, y como miembro del Estado respecto del Soberano. (p.46).

Se tiene que puntualizar que, Rousseau rechaza “*que el bien particular y el bien público converjan de modo directo e inmediato*” (Rubio Carracedo, 2010: p.34), por lo que gran parte de *El contrato social* se enfoca a resolver esta cuestión: *¿Cómo se armonizan los intereses de los individuos en el Soberano que constituyen todos ellos?* (Rubio Carracedo, 2010: p.34). Todo esto lo trata de resolver a través de la teoría de la *voluntad general*, mediante la cual trata de evitar un doble escollo:

...que los particulares no se impongan al conjunto del cuerpo político y que este último no anule a los individuos; es decir, se propone evitar tanto el individualismo liberal que instrumentaliza al estado y lo pone al servicio de los intereses particulares, como el colectivismo socialista que instrumentaliza a los individuos y los pone al servicio de la maquina estatal. (Rubio Carracedo, 2010: p.34).

De esta manera, el objetivo principal del contrato social de Rousseau, es transformar de manera positiva, a partir del equilibrio de la dialéctica conciencia-razón, los instintos básicos del ser humano para guiarlos hacia el ejercicio civil de la dignidad humana y así tener todas las ventajas del estado de naturaleza, conservando la libertad y equiparando los derechos políticos de los hombres para que sean iguales, lo cual permite la composición de la voluntad general. A este respecto, Rubio Carracedo (2010) afirma:

El objetivo esencial del contrato social es la construcción de la voluntad general en el sentido de construcción del bien común y este sentido es el que presta todo su relieve al ordenamiento constitucional y legislativo. La justicia y la libertad se garantizan mediante la voluntad general y la «razón pública», que establecen «la igualdad natural entre los hombres». (p.40).

Para entender cabalmente el constructo del contrato social y la constitución de la voluntad general de Rousseau, es necesario desde nuestro punto de vista, conocer el proceso del paso del estado de naturaleza al estado civil. Como históricamente sólo se han dado los anti-contratos, *este constructo corresponde exclusivamente al “debe ser” por lo que su explicación lógico-racional depende*

completamente de la filosofía política, y es, desde este enfoque, de donde se tienen que plantear observaciones y críticas, no directamente desde la política real.

Este complejo proceso inicia con la amenaza, por diferentes circunstancias, de la conservación del hombre en su estado natural. De estas amenazas para su conservación, surge la necesidad de juntar fuerzas con otros hombres para afrontar los problemas. Rousseau (2005^c) lo explica en el libro I capítulo VI de *El contrato social*, de la siguiente forma:

Supongo a los hombres llegados al punto en que los obstáculos que perjudican su conservación vencen por su resistencia a las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en ese Estado. Ya no puede subsistir este Estado primitivo, y el género humano perecería, si no cambiase de modo de ser.

Ahora, como los hombres no pueden engendrar fuerzas nuevas, sino sólo unir y dirigir las que existen ya, no tienen éstos otros medios de conservación sino formar por agregación una cantidad de fuerzas que pueda dominar la resistencia y, poniéndolas en juego por un solo móvil, hacerlas obrar de concierto. (p.37).

A la suma de fuerzas se le llama pacto social, el cual, si se hace voluntariamente, es decir, por consentimiento, no merma ni elimina la libertad de los individuos que se adhieren al contrato, en tanto en cuanto se produce el paso de la libertad natural a la libertad convencional o cívica. En dicho pacto se plantean ciertas cláusulas que tienen como espíritu que las condiciones impuestas sean iguales para todos (generalidad de la ley). Cualquier cambio en la esencia de este pacto, volvería las reglas onerosas y surgiría la desigualdad y el abuso del poder. Para Rousseau (2005^c) el problema fundamental al que da solución el contrato social es:

«Hallar una forma de asociación que defienda y proteja la persona y los bienes de cada asociado con todas las fuerzas de la comunidad¹⁹, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede por lo tanto en la misma libertad de antes.» (p.37).

Así pues, se forma una asociación civil en donde “«Cada individuo de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y recibimos a cada miembro como parte indivisible del todo.»” (Rousseau, 2005^c: p.38).

De esta manera, a través del pacto social y posteriormente la asociación civil, se “*produce un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como voces tiene la asamblea, el cual recibe de ese mismo acto, su unidad, su yo común, su vida y su voluntad*” (Rousseau, 2005^c: p.38).

Podríamos explicarlo técnica y sintéticamente de la siguiente manera: La asamblea pública tiene como objetivo conformar un consenso constitutivo en el que previamente se ha deliberado (pacto social), consecuentemente, de este consenso surge un poder instituyente para dar principio a un poder constituyente en el que se elaboran las normas a seguir (ley suprema o constitucional) y que se llama asociación civil. Esto da como consecuencia un poder constitucional que a su vez conforma las instituciones necesarias (poder institucional) y establece las condiciones legales (poder legal y Estado de Derecho) que aseguran la libertad y la igualdad política de todos los contratantes.

La finalidad del proceso anterior es el contrato social, en donde el hombre ha perdido su libertad natural, pero en cambio, ha ganado su libertad cívica, que se manifiesta en la voluntad general que a su vez se expresa en la “ley”, y que los contrayentes del pacto social consienten libremente a obedecerla, y, por lo tanto, se vuelve legítima. Dicha legitimidad se puede definir como lo hace Habermas (Rubio Carracedo, 1990):

Legitimidad significa que la pretensión que acompaña a un orden político de ser reconocido como correcto y justo no está desprovista de buenos argumentos; un orden legítimo merece el reconocimiento. *Legitimidad significa el hecho de merecimiento de reconocimiento por parte de un orden político.* (p.17).

Para que una ley sea legítima debe ser la expresión de la voluntad general, es decir, al escuchar la posición y opinión de todos los contratantes y al expresar la

propia en deliberación racional, se debe llegar a un consenso, entendido como acuerdo por consentimiento en que se tiene que ceder en beneficio del interés general y utilidad pública, ya que es casi imposible que se dé la unanimidad, porque rara vez coinciden perfectamente los intereses entre particulares. Desde luego, la constitución de dicha ley tiene que estar en armonía con la naturaleza del hombre. En este sentido Luc Ferry y Alain Renaut (1990) afirman:

En suma, la voluntad general que enuncia al derecho (la ley) no consiste en una suma de opiniones comunes, en una suma de identidades, sino en una integración armoniosa, una concordancia de puntos de vista, diferentes por definición aunque, en el mejor de los casos, con propósitos idénticos. (p.61).

El objetivo de Rousseau es construir una convención legítima que tenga en consideración los principios naturales del hombre y así conjugar utilidad y justicia. Desde luego, esta construcción es parte de una “*filosofía de la moderación*”, ya que para que se estructure el contrato social legítimo es necesario un equilibrio reflexivo por parte del sujeto para que sus intereses particulares se adecuen a la voluntad general, lo cual tiene como consecuencia el desarrollo de valores universales que promuevan condiciones elementales de libertad e igualdad para el ejercicio de la dignidad humana, y por tanto, necesarias para el desarrollo humano; sin embargo, esta actitud plantearía una forma de vida moderada, sin lujos ni extrema riqueza o depredación del ambiente que proporcionan los excedentes de producción para la acumulación como plantea la cultura liberal en su aspecto económico, ya que esos principios tienen en consideración la reconciliación con la naturaleza²⁰.

Por otra parte, es importante mencionar que utilizamos en este trabajo de investigación, el constructo del contrato social como una sistematización científico-social, constructiva y actual del pensamiento filosófico-político de Rousseau, es decir, de la obra de *El contrato social* discriminamos, organizamos y separamos, entre los elementos que pueden ser útiles para “democratizar” las democracias actuales, y los arcaísmos políticos en los que el ginebrino cayó y que son la fuente de malentendidos e incoherencias parciales. De esta forma, Rubio Carracedo

(1990) axiomatiza en trece reglas la lógica normativa del constructo socio-político del contrato social, del cual mencionaremos y comentaremos brevemente algunos puntos con el fin de rescatar sólo lo necesario de *El contrato social* que contribuya a una propuesta epistemológica sistemática. Se considera relevante para comprender el pensamiento político de Rousseau resaltar su forma lógica de razonamiento y el esfuerzo desmedido del filósofo ginebrino por llegar a un sistema de pensamiento lógico y coherente y así poder desarrollarlo de acuerdo con los parámetros de la científicidad actual.

El libro segundo de *El contrato social* plantea los elementos indispensables para estructurar la lógica normativa del constructo del contrato social que giran en torno a los conceptos de Soberanía y de voluntad general. Rubio Carracedo (1990: p.66 a 98) los axiomatiza en trece reglas que mencionaremos y comentaremos:

1. *La Soberanía se fundamenta en la voluntad general porque “sólo la voluntad general puede dirigir las fuerzas del Estado según el fin de la institución, que es el bien común”*. La autoridad suprema del poder popular se fundamenta en la voluntad general que cumple con funciones mediadoras y de comunicación entre la soberanía popular y el gobierno o administración pública, ya que se encarga de la dirección del bien común; también tiene mecanismos sociales, antes que políticos, que determinan y corrigen la normatividad de los individuos, por lo que la soberanía no se sustenta, en primera instancia en al coercitividad del Estado, sino apela en primera instancia a la conciencia del individuo autónomo, después a la cultura: a las costumbres y opinión pública del “ser” colectivo.
2. *“La soberanía es inalienable” e “indivisible”*. *“...el poder puede trasmitirse, pero nunca la voluntad”* (Rousseau, 2005^c: p.51), y, como la voluntad es intransferible, es decir, es la propia o es una diferente, no hay puntos medios (Rousseau, 2005^c), la Soberanía como ejercicio de la voluntad general tampoco se puede trasmitirse y sólo la libre elección del “ser colectivo” puede garantizar libertad e igualdad. Sólo hay una autoridad soberana convertida en ley y cuando el poder de ésta está separada o

fragmentada en instituciones ineficaces o poderes facticos, deja de ser soberanía popular para ser una voluntad particular disfrazada de suprema autoridad pública.

3. *“La voluntad general no puede errar”*. *“...es siempre recta y tiende siempre a la utilidad pública”* (Rousseau, 2005^c: p.55). Rousseau (2005^c) explica que, aunque el individuo como el pueblo siempre quieren su bien, no necesariamente pueden verlo claramente, por lo que la voluntad general necesita de ciertos mecanismos tanto sociales como políticos para mantener su fiabilidad y utilidad. Rousseau, y la “reciente” interpretación de Rubio Carracedo (1990), no especifican claramente cuáles son esos mecanismos o “garantías adicionales” para evitar que una voluntad particular o la suma de todas las voluntades se disfrace de voluntad general. No obstante argumentamos que no los especifican, porque esos mecanismos se identifican en el trascurso del proceso de conformación del contrato social y de los vínculos inter-sociales, ya que los valores que se desprendan de él, configuran el sentido de utilidad y de bien común que es necesario en un lugar y tiempo en específico; la voluntad general no erra porque negar o violentar dichos valores, sería ir en contra de la propia auto-conservación, aceptación social y de las ventajas de vivir en sociedad, es por esto que la suma de pequeñas diferencias descubre el verdadero sentido de bien común, si no hubiera esas pequeñas diferencias en la asamblea pública, sería preocupante y signo de que una o varias voluntades particulares se hicieron pasar por voluntad general. Es aquí donde se puede observar la unanimidad desde el aspecto negativo. Rousseau (2005^c) explica: *“En el extremo opuesto vuelve a parecer la unanimidad; y es, cuando los ciudadanos, caídos en la esclavitud, no tienen ni libertad ni voluntad: entonces el temor y la adulación transforman los votos en aclamaciones”* (p.140).
4. *La publicidad de la deliberación es garantía formal para la manifestación de la voluntad general (el bien común)*. Un requisito fundamental para la

manifestación de la voluntad general es hacer del conocimiento público los resultados de la deliberación, porque el flujo sin interferencias de la información pública no distorsionada o parcializada, estructura la opinión pública como mecanismo de normatividad social, es decir, la publicidad aparece como garantía de transparencia y moralidad (Rubio Carracedo, 1990), y por lo tanto, se conforma como mecanismo para evitar la corrupción del cuerpo político. La opinión pública y la publicidad de la deliberación deben sustentarse en la libertad política individual, porque al momento de subsumirla a grupos de presión o de interés, facciones, sindicatos, etc., no habrá tantos votos como hombres, sino como corporaciones o asociaciones. De todo ello se sigue que:

...las diferencias resultan menos numerosas y dan un resultado menos general. Por fin, cuando una de estas asociaciones es tan grande que predomina entre las demás, ya no da por resultado una suma de pequeñas diferencias, sino una diferencia única; y entonces no existe ya la voluntad general, y el dictamen que prevalece es sólo un dictamen particular. (Rousseau, 2005^c: p.56).

Kant (Carvajal, 1999) retomaría esta idea para desarrollarla sistemáticamente e incluirla en su “concepto trascendental de derecho público” del cual afirma: “*todas las acciones concernientes al derecho de otros hombres son injustas si su máxima no admite publicidad*” (Carvajal, 1999: p.81). Carvajal Cordón (1999) sostiene:

La exigencia de publicidad como principio trascendental del derecho público encierra el criterio de la valoración de la validez universal de las máximas que guían la acción legislativa o la política del soberano; o dicho de otro modo, la adecuación de la voluntad particular del soberano de hecho a la voluntad general del soberano ideal, es (...) “ofrecer un criterio que garantice la universalidad de la decisión adoptada y su cualidad de pertenencia a la voluntad general”. (p.82).

5. *Los límites del poder soberano los fija el mismo pacto social.* El poder soberano también tiene límites para evitar su abuso, por lo que dichos

límites se fijan en el mismo pacto social. Rubio Carracedo (1990) parafraseando a Rousseau explica:

...“el pacto social establece entre los ciudadanos una igualdad tal que se comprometen todos a las mismas condiciones y deben gozar todos de los mismos derechos”. Por lo tanto, el Soberano, a través de la voluntad general “auténtica”, no hace acepción de personas, “ni pasa ni puede pasar los límites de las convenciones generales”; esto es, los límites del mismo contrato social tal como fue fijado. (p.74).

Así, “*los derechos respectivos del soberano y de los ciudadanos se extienden hasta dónde éstos pueden comprometerse consigo mismos, cada uno de ellos con todos, y todos con cada uno*” (Rousseau, 2005^c: p.59), es decir, son recíprocos. Desde luego, el sentido de compromiso de los ciudadanos consigo mismos se fija culturalmente y de acuerdo con los valores necesarios en cada sociedad. Rousseau (2005^c) explica:

Se ve por esto que el poder soberano, por muy absoluto, sagrado e inviolable que sea, no traspasa ni puede traspasar los límites de los contratos generales; (...) de manera que el soberano jamás tiene derecho a abusar de ningún súbdito, porque entonces, haciendo particular el asunto, su poder deja de tener la suficiente competencia. (p.59).

Este punto descarta las interpretaciones de que la voluntad general es totalitaria, ya que, por medio de mecanismos institucionales, fijados en el mismo pacto social, se impone a sí mismo límites en función de evitar un poder degenerado por intereses particulares. En este sentido, los poderes totalitarios o dictatoriales siempre serán el resultado de la imposición de intereses y voluntades particulares disfrazadas de voluntad general.

6. *Sólo la asamblea pública puede ser legisladora soberana y autónoma.* Para que la voluntad general se exprese en la ley legítima, la asamblea pública debe ser autónoma en el sentido que debe radicar en el ejercicio público y pleno de la voluntad individual no delegada, esto hace al ciudadano miembro activo del ejercicio del poder soberano. Esta capacidad

legisladora, admite Rousseau, necesita de la figura del legislador para completar la realización de la positividad de la ley y del derecho. Así pues, la función del legislador debe entenderse, no como generador de leyes por sí mismo, sino como portavoz de la voluntad general, es decir, su función es de carácter técnico.

7. *Pero la legislación no se hace en abstracto, sino en concreto.* Este punto es fundamental e indispensable para entender los atisbos metodológico-constructivos del ginebrino. Rousseau afirma que sólo existe una naturaleza humana, así como valores universales —como la libertad y la igualdad—; dichas significaciones se modifican en los sucesivos desarrollos provocados por las peculiaridades de cada sociedad (religiones, gobiernos, leyes, costumbres, prejuicios y climas, etc.) (Montesquieu, 2010); esto plantea la necesidad de formular la legislación adecuada para cada tiempo y lugar en específico, o **conformar un proceso de asimilación y adecuación de estructuras normativas**, por supuesto, teniendo como base los principios del derecho político para juzgar al Estado bajo criterios racionales y morales. Rubio Carracedo (1990) sostiene:

Dado que se trata de una sociedad política concreta, la voluntad general formula la legislación no en abstracto (para todos los tiempos y estados), sino en concreto, esto es, adaptada a las características propias de la sociedad política de que se trata, cuyo interés público ha de expresar y promover, mediante la traducción fiel de las reglas constitutivas del contrato social (aplicables como tales a todo contrato racional y justo). (p.75).

Este axioma político del pensamiento rousseauiano, es importante en la construcción de los sistemas democráticos actuales, porque de la correcta asimilación y adecuación de valores y reglas democráticas, depende el funcionamiento exitoso de dicha forma de gobierno. Por lo tanto, se debe tener en consideración que la democracia nació de movimientos políticos e ideologías euro-centristas y norteamericanas, esto tiene como consecuencia, que las demás organizaciones políticas que no estén

familiarizadas o relacionadas históricamente y culturalmente con estos valores y reglas, podrían tener dificultades o traspies a la hora de implantar y desarrollar los presupuestos y las instituciones necesarias para democratizarse política y socialmente.

8. *El sistema legislativo ha de tender a salvaguardar la libertad y la igualdad.* El objetivo principal del proceso legislativo es el salvaguardar la libertad y la igualdad para el ejercicio pleno de la dignidad humana. “*La libertad garantiza la ausencia de toda independencia particular*” (Rubio Carracedo, 1990: p.76) y la igualdad previene los abusos de dominación. El valor de la libertad debe ejercerse plenamente en el plano político, y *moderado* en el plano económico, ya que en este último su realización está en relación inversamente proporcional con la libertad económica del *Otro*, porque los recursos siempre serán limitados, es decir, no todos los usos de la libertad son benéficos para la democracia. A este respecto, Todorov (2012) explica: “*En un primer momento creía que la libertad era uno de los valores fundamentales de la democracia, pero con el tiempo me di cuenta de que determinados usos de la libertad pueden suponer un peligro para la democracia*”. (p.7).

Si el uso de la “libertad” indiscriminada de los grupos económicos influye en la elaboración de leyes del sistema legislativo, se excluye el interés general por favorecer intereses privados con el fin de acumular riqueza excesiva, esto hace que se amplíe la brecha económica entre los poseedores y los desposeídos, lo que tiene como consecuencia desigualdad social y dominación política, y por consiguiente, la pérdida de la libertad del individuo que no forme parte de la élite económica, es decir, de la gran minoría.

9. *El soberano (asamblea pública) no puede ejercer el poder ejecutivo ni el judicial.* Este punto es bastante claro: como la asamblea pública es la facultada para reflejar la voluntad general en disposiciones legislativas, no puede ejercer directamente el poder ejecutivo, necesita de un “agente

propio” para aplicar dichas disposiciones por su carácter de general, es decir, el ejecutivo “sólo opera por actos particulares”. De esta manera, se hace necesario entender la distinción entre gobierno y soberano: el ejecutivo, aunque tiene autonomía, es parte del gobierno como ministro de la soberanía popular, por lo que debe actuar según la voluntad general y ser supervisado por ésta. Rousseau (2005^c) define lo que es gobierno con poder legítimo:

Llamo, pues, *gobierno*, o administración suprema, al ejercicio legítimo del poder ejecutivo, y príncipe o magistrado al hombre o a la corporación encargados de dicha administración. En el gobierno se encuentran las fuerzas intermediarias cuyas relaciones forman las del todo al todo, o del soberano al Estado. (p.86).

Si el ejecutivo, es decir, el o los hombre(s) encargado(s) de la comisión o empleo de la administración, no cumple(n) con su tarea de salvaguardar la libertad e igualdad de los ciudadanos, o en otras palabras, si éste o éstos distingue(n) y privilegia(n), o reprime(n) y domina(n), a través de la ley a los ciudadanos por condiciones particulares, de manera parcial, elimina(n) el objetivo primordial de el ejercicio de la dignidad humana, y el soberano popular está obligado, por mecanismos institucionales, a limitar, modificar o revocar dicho(s) cargo(s) públicos.

10. La institución de Gobierno se hace por ley, no por contrato; pero el Soberano supervisa al Gobierno para garantizar su legitimidad. Como ya mencionamos, cuando el poder constituyente elabora la suprema ley o Carta Magna da paso al poder institucional, que estructura y dirige los organismos encargados de la administración en beneficio del interés público, por lo que la organización política ya no se da por acuerdo entre los contratantes sino es resultado de la causa primera y las condiciones de la norma. Rubio Carracedo (1990) parafraseando a Rousseau explica:

La verdadera institución de gobierno se hace, pues, por “un acto complejo o compuesto de otros dos: el establecimiento de la ley, y la ejecución de la ley”. Por el primero, el Soberano establece la ley del Gobierno “bajo tal y cual forma”; por el

segundo, “el Pueblo nombra los jefes que se harán cargo del gobierno establecido”. (p.81).

11. *La voluntad general se expresa por el sufragio de la mayoría.* Como ya se mencionó en la regla cuatro, el voto debe fundamentarse en la **libertad política individual**, no en corporaciones, grupos de interés o de presión, sindicatos etc., ya que subsumir la voluntad individual a una suma de voluntades particulares tiende a obstruir el quehacer y la publicidad de la voluntad general. De esta manera, “*Cada uno al dar su voto, expone su opinión; y del cálculo de los votos se saca la declaración de la voluntad general*” (Rousseau, 2005^c: p.142). Rousseau plantea la resolución última del sufragio, en relación con la cuestión de si la deliberación a aprobar o rechazar una ley, converge con el sentido de la voluntad general, no en el sentido de que se apruebe individualmente una deliberación en específico. Rousseau señala: “*Cuando se propone una ley en la asamblea popular, lo que se les pregunta no es precisamente que si aprueban la proposición o la rechazan, sino que si ella está conforme o no con la voluntad general, que es la suya*” (Rousseau, 2005^c: p.142). Esta regla está ligada a la mayoría ganadora del sufragio y la opinión pública que se desprenda de ésta, por lo que:

Cada ciudadano de la minoría ha de pensar “que se ha equivocado”. De este modo, la minoría permanece autónoma, incluso obedeciendo a la mayoría, puesto que al señalar [a] ésta cuál es la voluntad general, señala a la vez lo que aquélla realmente quiere según el contrato social; en este contexto hay que entender aquel “se le forzará a ser libre” que tanto ha escandalizado. Pero es obvio que la mayoría rusioniana no se confunde con la simple mayoría empírica liberal, mera agregación de voluntades particulares. (Rubio Carracedo, 1990: p.84).

12. *El único régimen político legítimo es el democrático; pero el gobierno puede ser monárquico, aristocrático o democrático, según las características de cada estado.* Esta regla se entiende en relación con la distinción entre la soberanía y el gobierno. El régimen democrático es el único legítimo, porque cada uno de los contratantes a través del voto y de otros medios de

participación política y civil, conforma la soberanía popular o autoridad suprema que a su vez construye y expresa la voluntad general y elabora la ley que ellos mismos han de seguir. El gobierno y su organización política, dirigida por el ejecutivo, es decir, el ministro del soberano; debe de gozar de reconocimiento y aceptación por parte de la ciudadanía. Dicho reconocimiento se obtiene, desde nuestro punto de vista, cuando a través de la ley, se salvaguarda la libertad y la igualdad de *todos* los ciudadanos para el ejercicio real de su dignidad. Esto se manifiesta en condiciones básicas y equilibradas en el plano social, económico, político y cultural para el desarrollo integral del ser humano.

No obstante, Rousseau, otra vez influenciado profundamente por Montesquieu (2010), señala que no todas las formas de gobierno son adecuadas para todos los pueblos. Y, aunque ya no es determinante su consideración de la relación entre gobierno, clima y producción por el grado alcanzado de perfectibilidad del hombre como sujeto transformador de su entorno, podemos rescatar el aspecto constructivo de esta regla, en el sentido de que, como en la regla 7, cada sociedad no debe construir su forma de gobierno en abstracto,...

...pues cada una de las formas “puede ser la mejor en unos casos y la peor en otros”; la asamblea pública habrá de considerar, pues, las condiciones históricas, geográficas [políticamente hablando], económicas, sociales, [culturales], etc., para **decidir** el tipo de “Príncipe” [persona o conjunto de encargados de la administración suprema] al que confía el poder gubernativo. (Rubio Carracedo, 1990: p.87). (Los corchetes son nuestros).

Cabe mencionar que para Rousseau el gobierno simple es el mejor en sí. Sin embargo, en algunos casos es necesario un gobierno mixto que establezca un equilibrio —no división— entre poderes, con el fin de que cierta institución pública se fortalezca o debilite según convenga al régimen político.

13. *La religión civil sanciona y refuerza el contrato social.*

En el penúltimo capítulo del libro cuarto de *El contrato social* (2005^c), Rousseau apela a ciertas características de la religión para reforzar el constructo del contrato social. Su propuesta consiste en la construcción de la “religión civil”, que teóricamente sirve como concepto ético-moral en la organización política y social para que el conjunto de creencias, sobre todo la interpretación libre del evangelio, funjan como complemento normativo para la política, de este modo “*la religión no se incluye en el contrato social, pero lo sanciona y lo consolida*” (Rubio Carracedo, 1990: p.88). El ginebrino afirma que “*no ha sido fundado Estado alguno sin tener la religión como base*” y que, por el contrario “*...la ley cristiana es en el fondo más perjudicial que útil a la firme constitución de Estado*” (Rousseau, 2005^c: p.166 y 167).

Rousseau (2005^c) para introducir su idea de “religión civil” comienza por hacer una distinción entre la “religión del hombre” y la “religión del ciudadano”; la primera se refiere a “*un culto puramente interior*” a manera de pietismo para desarrollar la auto-reflexión, y así, llegar a la espiritualidad y cumplir con “*los deberes eternos de la moral*”. Este tipo de religión se basa en desarrollar una verdadera interioridad a través de la libre interpretación del evangelio que enseña a reconocer a todos por hermanos, es decir, por iguales; nuestro autor explica que esta religión no necesita templos, ni ritos, en la medida en que la sociedad que los une no se disuelva. Sin embargo, su lado negativo es que “*no tiene ninguna relación particular con el cuerpo político, [y] deja a las leyes la única fuerza que sacan de sí mismas*” (Rousseau, 2005^c: p.168). Se puede decir que la práctica de dicha religión es exclusiva del plano privado.

La segunda es la religión del ciudadano, que es la religión oficial o predominantemente cultural en algún país. Sus dogmas y ritos son de culto exterior, y por tanto, no solamente es obligatorio creer en ellos, sino también de demostrar públicamente que se cree. Foucault (2010) hace

referencia a esta característica de la religión cristiana, tanto católica como protestante, que puede aplicarse perfectamente a las características de la religión del ciudadano. Él, hace uso del término *exomológesis* que “*significa reconocer públicamente la verdad de su fe o reconocer públicamente que [se es] cristiano*” (p.1088). Dicha característica, necesita de la confesión, que reconoce al penitente, así, de manera paradójica, se “*borra el pecado pero [se] revela al pecador*” (Foucault, 2010: p.1090). Esta demostración pública de la creencia manifiesta el apego y aceptación de la sanción del canon. Otra característica del cristianismo, que está en relación con esta última, es que “*La patria del cristianismo no es de este mundo. (...) ¿Qué importa que se sea libre o esclavo en este valle de miserias? Lo esencial es ir al paraíso, y la resignación es un medio más para conseguirlo*” (Rousseau, 2005^c: p.169). Para Rousseau (2005^c), el cristianismo hace al individuo dependiente de la institución, por lo que no alcanza una espiritualidad verdadera o autónoma. Esto tiene como consecuencia que el sujeto se adapte sumisamente a la jerarquía vertical y a la servidumbre. Rousseau (2005^c) señala: “*El cristianismo no predica sino servidumbre y dependencia; su espíritu es demasiado favorable a la tiranía para que ésta no se aproveche de él siempre. Los verdaderos cristianos están hechos para ser esclavos*” (p.170).

Para Rousseau (2005^c), este segundo tipo de religión:

...es buena, porque reúne el culto divino y el amor a las leyes, y además, porque, al hacer a la patria objeto de adoración de los ciudadanos, les enseña que servir al Estado es servir al dios tutelar de la misma. [*Por otro lado*] (...) también es mala, porque basada en el error y la mentira, engaña a los hombres, haciéndolos crédulos y supersticiosos, y ahoga el verdadero culto de la divinidad en vanas ceremonias, (...) cree hacer una acción santa cuando mata a alguien que no admite sus dioses. (p. 167 y 168). (Los corchetes son nuestros).

Aunque Rousseau afirma que, este segundo tipo de religión es la de los primeros pueblos, “*a las que puede darse el nombre de derecho divino, civil*

o *positivo*” (Rousseau, 2005^c: p.167), también, como puede observarse, puede explicar algunas sociedades de tipo cristiano-católicas en donde dichos preceptos estén arraigados histórica y culturalmente.

Más adelante, en ese mismo apartado de *El contrato social* (2005^c), el ginebrino menciona un tercer tipo de religión que, desde nuestra perspectiva puede ser una derivación de la segunda en un aspecto totalmente degenerativo, en la cual, el hombre está sujeto a dos legislaciones contradictorias, la civil y la religiosa, “*impidiéndoles ser a la vez devotos y ciudadanos*” (p.167), por lo que resulta “*una especie de derecho mixto e insociable, que no tiene nombre*” (p.167).

Como podemos observar, Rousseau hace una especie de distinción de la práctica de la religión: la religión del hombre en el plano de lo privado y la religión del ciudadano en el plano público. Con lo anterior deduce, que los individuos “*no tienen que dar cuenta de sus opiniones al soberano mientras dichas opiniones no afecten a la comunidad*” (p.170). Así, Rousseau (2005^c) toma lo mejor de ambos tipos de religión. De la religión del hombre propone que funja como desarrollo espiritual del sujeto para auto-regularse en el plano de lo privado, para después conjugarse con la religión del ciudadano, de la cual toma el amor a la patria y el apego a las leyes civiles, lo cual ayudaría en gran medida a disminuir la carga coercitiva del Estado. Rousseau (2005^c) señala:

Importa al Estado que cada ciudadano tenga una religión que le haga amar sus deberes; pero los dogmas de esta religión no interesan ni al Estado ni a sus miembros mientras tales dogmas refieran a la moral y a los deberes que está obligado a cumplir respecto de los demás que la profesan. (...) Hay pues, una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos corresponde fijar al soberano, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni fiel súbdito. (p.171).

Rousseau trataba de que el pietismo llevara a cada sujeto a razonar sobre la religión. Sin embargo, esta mezcla de elementos positivos de cada tipo

religión es poco convincente, porque, aunque la religión posee inherentemente sentimientos de sociabilidad, no pueden ser totalmente razonados porque no están sujetos a un consenso discursivo, por lo que es inevitable que estén basados en dogmas y en creencias que el sujeto no está dispuesto a poner en duda y a discutir, como la fe y las cuestiones creacionistas, lo que las convierte en creencias volátiles y poco confiables porque inevitablemente se alejan de la razón, de tal manera que es imposible separar las características positivas y negativas. Esto se debe a que el equilibrio reflexivo y espiritual que buscaba Rousseau no puede dissociarse de la religión, es decir, no puede haber una profesión de fe puramente civil porque los códigos morales que el ginebrino consideraba para reforzar el constructo de su contrato social sólo se podían desprender del ascetismo²¹ o espiritualidad religiosa.

La religión civil, tal como la describe Rousseau, puede verse como un anacronismo o arcaísmo por parte de las teorías políticas modernas y occidentales, debido a que no existe una distinción teórica y real de los espacios en donde la ley, la norma o el dogma tienen jurisdicción.

Sin embargo, se pueden rescatar algunos elementos de la propuesta rousseauiana de la “religión civil”; desde luego, haciendo trasposiciones conceptuales y sistematizándolos de acuerdo a parámetros filosófico-políticos actuales. Debemos tener en cuenta, que actualmente para desarrollar los preceptos morales en el individuo, puede existir un tipo de ascetismo que puede ser totalmente laico, es decir, no se necesita forzosamente de la fe como conjunto de creencias impuestas por la autoridad eclesiástica para desarrollar preceptos espirituales. La piedad también es un concepto puramente religioso, ya que en el cristianismo inspira y promueve el amor a Dios, al prójimo y a los actos de conmiseración y misericordia. En las sociedades actuales, la trasposición conceptual puede tener en la idea de “*empatía*” su equivalente teórico,

entendida ésta como la identificación mental y afectiva de un sujeto con el estado de ánimo de otro para desarrollar un sentido de igualdad progresivo.

Desde luego este desarrollo ascético no puede dissociarse de la filosofía; no obstante, no debe ser una filosofía abstracta y/o metafísica, más bien debe dar lugar a una filosofía práctica, terrena, dedicada al cultivo de valores cívicos —en este caso democráticos—, con el fin de desarrollar un ciudadano ético y moral. De esta manera, la religión civil se trasformaría en “**ascetismo civil**” en donde las técnicas de auto conocimiento y reflexión están orientadas hacia la **educación del ciudadano** ético-político. Dichas técnicas y procedimientos deben permitir al individuo descubrir la verdad en relación consigo mismo —hermenéutica del sujeto— (Foucault, 2002) que nos permita interrogarnos acerca del problema de la identidad política del sujeto moderno. En el siguiente capítulo profundizaremos al respecto.

Habiendo comentado las trece reglas por medio de las cuales Rubio Carracedo (1990) axiomatiza y sistematiza el *Contrato Social* de Rousseau, estamos en condiciones de comprender la trascendencia de la totalidad constructiva del pensamiento filosófico-político de Rousseau, la cual nos permite, repensar a Rousseau desde una postura crítica, sistemática y de acuerdo con la cientificidad social actual. Con esto se entiende que el contrato social rousseauiano como constructo no es una receta política para la constitución de un estado utópico, sino que plantea los principios políticos y sociales que se deben seguir para salvaguardar la libertad y la igualdad con el fin del ejercicio de la dignidad del ciudadano moderno. En este sentido Todorov (2012) afirma: “*Debemos recordar aquí que El contrato social no describe una utopía que debería ponerse en práctica, sino los principios del derecho político que permiten analizar y valorar los Estados*” (p.33).

1.3 ¿Es el pensamiento político de Rousseau autoritario y totalitario?

El carácter democrático o autoritario del pensamiento político de Rousseau es uno de los temas más controversiales y polémicos dentro de la filosofía y teoría política

moderna. Muchos se inclinan por su carácter puramente democrático y otros afirman que su pensamiento político tiende hacia el autoritarismo y al totalitarismo²². Una razón de peso para considerar el pensamiento político de Rousseau como autoritario, fue la supuesta puesta en práctica de *El contrato social* en el *Terror francés* por parte de los jacobinos, recordemos que “...individuos como Marat [Saint-Just] o Robespierre, ejecutaban los crímenes más horrendos con el Contrato en la mano” (Baeza y Aceves, 1938): p.57). Rubio Carracedo (2010) al respecto afirma:

En plena Revolución, los jacobinos imponen, el Terror en nombre de la voluntad general. (...) A mi juicio, esta advocación rusioniana de los jacobinos resultó decisiva para potenciar la interpretación totalitaria de la teoría de la voluntad general por parte del pensamiento liberal-conservador. (p.54).

A este respecto, es importante señalar que ningún autor finado es responsable de la aplicación e interpretación deformada, perversa y tergiversada de su teoría o filosofía política por parte de sus seguidores o discípulos; ahí está el caso de la filosofía de Hegel utilizada abusivamente por Otto von Bismarck y el Estado prusiano; o la deformación de la filosofía comunista de Marx por parte de Stalin o Mao Tse-Tung, o la filosofía de Nietzsche tergiversada por Hitler y Mussolini. Dichas filosofías proponían la libertad del género humano y la desalienación del individuo, sin embargo, terminaron siendo pretextos filosófico-políticos para justificar y legitimar el abuso del poder estatal. Foucault (2010) al respecto reflexiona:

...filosofía de la libertad fueron, por supuesto, las del siglo XVIII, pero también lo fueron la de Hegel, la de Nietzsche, la de Marx. Ahora bien, estas filosofías de la libertad han producido, a su vez, formas de poder que, ya bajo la forma del terror, ya bajo forma de la burocracia, o incluso del terror burocrático, fueron, incluso, lo contrario del régimen de la libertad, incluso lo contrario de la libertad convertida en historia. (...) estas filosofías occidentales modernas: han pensado, incluso se han pensado, en función de una relación de oposición esencial al poder y a su ejercicio ilimitado, pero el destino de su pensamiento ha hecho que ya no se les escuche; a

medida que el poder y que las instituciones políticas se impregnan de su pensamiento, más se prestan a legitimar formas excesivas de poder. (p.787).

Los detractores del pensamiento político rousseauiano, tienen razones de peso para hacer sus afirmaciones, aunque no faltan autores que realizan críticas anacrónicas sin prestar gran atención a las condiciones históricas ni a la totalidad ni a la unidad de su pensamiento político, por lo general se basan en prejuicios generalizados con base en frases aisladas sacadas de su contexto teórico o semántico. Lo cierto es que es innegable la legitimidad de la controversia, ya que el estilo literario y la retórica sentimentalista de nuestro autor, tienden a generar confusiones e incoherencias en algunas de sus ideas. A nuestro parecer, la mayoría de dichas contradicciones, son causadas por el gusto de Rousseau por la paradoja, ya que mezcla indiscriminadamente afirmaciones entre el “*debe ser*” y “*es*”; es decir, yuxtapone observaciones concretas de la realidad (de la crítica de la sociedad y cultura de su tiempo: el anti-contrato social), con los principios y presupuestos filosóficos abstractos de su idea de contrato social, (como más adelante veremos con el tema de la opinión pública y la censura). A esto se le añade que el constructo del estado de naturaleza rousseauiano, en el cual basa su teoría filosófica, es improbable por su carácter de hipotético. A pesar de todo ello, consideramos que el carácter del pensamiento político de Rousseau es esencial y básicamente democrático.

De cierta manera, a lo largo de éste y de los siguientes capítulos, se han expuesto y se expondrán elementos que afirmen el carácter básicamente democrático del pensamiento filosófico-político de Rousseau. No obstante, es importante resaltar algunas cuestiones que ayuden a clarificar la controversia en torno a la obra y el pensamiento político de Rousseau.

Así pues, consideramos dos aspectos fundamentales para resolver, clarificar y discurrir algunas de las críticas que afirman que el pensamiento filosófico-político del ginebrino tiende al autoritarismo y al totalitarismo. La primera es considerar, — junto con autores como Cassirer, Pintor-Ramos, Rubio Carracedo, Harald Hoeffding o Gustave Lanson— que el pensamiento filosófico de Rousseau

mantiene una unidad en cada una de sus obras, que es difícil de percibir, pero cuando se tiene conocimiento de ello, se puede comprender la coherencia filosófico-argumentativa rousseauiana. Esto nos ayudará a llevar un hilo conductor de los presupuestos y supuestos de cada obra, desde sus primeros discursos y sus obras icónicas hasta sus textos confesionales, así se podrá relacionar los conocimientos y representaciones tanto abstractas como empíricas.

El segundo aspecto es subsecuente del primero, y consiste en ordenar las ideas de Rousseau de acuerdo a una sistematización de tipo constructiva, es decir, esquematizar mentalmente las ideas de acuerdo un orden lógico en los constructos ya mencionados: el estado natural, el anti-contrato social y el contrato social. Por ejemplo: la idea del hombre bueno y feliz situarla en el estado de naturaleza, el hombre civil-histórico en el anti-contrato social, o, el ciudadano moral en el contrato social. Lo anterior será útil para evitar paradojas y contradicciones. Sin embargo, dicha sistematización científico-social actual, también hace más evidentes e insalvables algunas de las incoherencias parciales que se han puesto de relieve en la teoría política rousseauiana, como el carácter y cualidades necesarias de la figura del legislador y el ya mencionado de la religión civil.

Desde nuestra perspectiva, el primer aspecto fundamental para entender el carácter básicamente democrático del pensamiento filosófico-político de nuestro autor, es comprender que sus obras mantienen una unidad estructurada, difícil de observar para el lector, porque *“Rousseau mezcla esquemas y métodos heterogéneos, los cuales fraccionan el tema en puntos de vista parciales, sin que posteriormente esas fracturas queden soldadas ni resulten fáciles de integrar”* (Pintor-Ramos, 2007: p.72). Es por esto que el *Emilio* generalmente se entiende, se explica y se comenta, en su función educativa (pedagógica); o *El contrato social* se analiza y critica exclusivamente desde el punto de vista político o jurídico; o la *Nueva Eloísa* sólo se atiende desde la perspectiva literaria novelesca; o sus últimos escritos se estudian desde el punto de vista psicológico y autobiográfico. Sin embargo, todos y cada uno de ellos, poseen una conexión en mayor o menor

medida con los otros, por lo que en el total de sus obras existe una asociación explicativa y complementaria de su filosofía. Al respecto, Rubio Carracedo (2010) menciona la tesis unificadora de Cassirer de la filosofía rousseauiana:

La tentativa unificadora de Cassirer no se limita al pensamiento político sino que alcanza a la totalidad del pensamiento filosófico del ginebrino. La tesis implícita de Cassirer es la de que las teorías rousonianas han sido entendidas generalmente desde el prejuicio político, religioso, educativo, etc., de los propios interpretes; su tesis explícita es la afirmación de la unidad profunda del pensamiento rousoniano, pese a sus incoherencias parciales,... (p. 55 y 56).

Podemos explicar dicha unidad de pensamiento, al considerar la conexión entre dos de sus mejores obras en las cuales alcanzó plenitud intelectual: el *Emilio* y *El contrato social*, que a simple vista no tendrían una evidente relación, sin embargo, conforman partes complementarias de su filosofía-política. La primera obra, encuentra su síntesis y su punto álgido en la educación privada de *Emilio*, quien debe buscar la felicidad a partir del equilibrio reflexivo y del conocimiento de sí mismo, esto lo ayudará a desarrollar sus potencialidades humanas, que más tarde se proyectaran de manera positiva y armónica en su carácter normativo y en su quehacer político dentro de la sociedad. De esta forma, el objetivo de la educación de *Emilio*²³, es un referente en el que plantea que *puede ser posible el apego del individuo o ciudadano a la ley sin perder la libertad*, y así, asegurar el correcto funcionamiento del cuerpo del Estado. Pintor-Ramos (2007) con respecto a *Emilio* afirma:

El aludido carácter ejemplarizante de *Emilio* se refiere a que todos en todos los casos se *debe* buscar la felicidad mediante un equilibrio en el desarrollo de las potencialidades humanas, pero los estados concretos de equilibrio son infinitos; este desarrollo exigirá en todos los casos la normatividad de la virtud, pero ese carácter normativo no deriva en línea recta de la naturaleza. (...) *Emilio* es un tipo humano que tiene la fuente fundamental de la felicidad en sí mismo; por eso, como alguien ha notado, podría vivir incluso en una sociedad corrompida, aunque con graves limitaciones. (p.70).

Como es bien sabido, Rousseau adopta el sentido de educación influenciado profundamente por los textos clásicos de la filosofía estoica, así como de Sócrates Platón y Séneca, los cuales proponían, en primera instancia, el “ocuparse de sí mismo” en relación directa con el ejercicio del poder para conocer el objetivo del buen gobierno y así poder dirigir bien a otros. Rousseau se da cuenta de ello, por lo que quiere orientar la carga pedagógica hacia el hombre civil, al ciudadano sencillo, para moralizarlo y evitar cualquier carga coercitiva del estado. Es decir, educar civilmente a los integrantes del poder soberano (que también son los ciudadanos), quienes ejercerán el poder legítimamente en el régimen democrático. En este sentido, Cassirer (1947) menciona la influencia de Platón en nuestro autor en relación con la educación y la normatividad civil. Él se basa en el *Emilio*²⁴ para afirmar: “...Rousseau tuvo una concepción más certera de la República de Platón que el positivista del siglo XIX, pues dijo que esta obra no es un sistema político, como pudiera colegirse de su título, sino el primer tratado de educación que se haya escrito nunca”. (p.75).

Al tener en cuenta la profunda carga pedagógica de la cual Rousseau dotaba al individuo en su teoría del contrato social, podemos afirmar que la idea, la teoría y la obra del *Contrato Social*, no es un constructo normativo político absoluto. Es decir, las instituciones políticas son una parte indispensable para el funcionamiento del contrato social rousseauiano, pero que debe estar reforzada por un elemento social y cultural que menciona pero no desarrolla cabalmente en dicha obra, no obstante es necesario conocer este aspecto para evitar interpretaciones autoritarias. De hecho, Rousseau en la conclusión de *El contrato social* (2005^c) afirma:

Después de haber sentado los verdaderos principios del derecho político y procurando fundar el Estado sobre su base, sería preciso fundarlo atendiendo a relaciones externas; lo cual comprendería el derecho de gentes, el comercio, el derecho de las guerras y conquistas, el derecho público, las ligas, las negociaciones, los trabajos, etc. Pero todo esto constituye un nuevo objeto, demasiado amplio para mis cortas miras: debería haber fijado siempre éstas en algo más próximo a mí. (p.173).

Así pues, observamos que Rousseau trata de fundar el Estado sobre su base o funcionamiento interno, por lo que deja entrever que además de comprender aspectos jurídicos y administrativos, también es necesario atender a otras cuestiones de tipo normativo, **sobre todo en los aspectos de las relaciones interpersonales que escapen al poder político y que son diferentes en cada sociedad de acuerdo al momento histórico y a la cultura.** En este sentido podemos deducir, que el contrato social no es una teoría política que resuelva todo por sí misma, ya que su éxito depende de la libertad individual desarrollada a partir de la reivindicación de la interioridad del hombre civil a través de la educación en el plano social y cultural, y reforzada a su vez, en un círculo virtuoso, por las instituciones políticas del Estado.

Si el hombre es libre a partir del conocimiento de *sí mismo*, es soberano consciente y razonable de su opinión y de sus actos, lo que lo hace un verdadero “*ciudadano*” en todo el sentido de la palabra, así será menos propenso a la corrupción, a la alienación y a los abusos de los poseedores del poder político y económico. Podrá, a partir de su desarrollo moral la conciliación de su cultura con la naturaleza (Starobinski, 1983). Por estas razones, es que Rousseau no considera el respeto a la ley como obediencia ciega, la cual es el artífice del autoritarismo. Este tipo de ciudadano sólo puede desarrollarse en un gobierno “democrático”, por lo que para él, es la única forma de gobierno legítima, ya que la monarquía y la aristocracia por sí solas, no necesitan que todos los contratantes (o ciudadanos) sean dueños de sí mismos, ni de su opinión ni de sus actos; en otras palabras, en dichas formas de gobierno (y en donde la democracia representativa sea pervertida), sólo unos cuantos pueden ser “virtuosos” o elegibles para que en ellos resida el poder soberano, y así dirigir y decidir por todos los demás.

Para algunos de los lectores que desconocen la unidad de la obra de Rousseau, la teoría del “*Contrato social implica una alienación del individuo en el estado mediante su entrega a la voluntad general*” (Rubio Carracedo, 1990: p.158), lo cual no tiene sentido si se tiene en cuenta al ciudadano éticamente bien educado proyectado en el *Emilio*. Un ciudadano libre, consciente y razonable no puede ser

sometido, porque él mismo es parte del conjunto que ejerce el poder soberano, y que a través del pacto social, se autoimponen derechos y obligaciones así como determinan el ejercicio y los límites de las instituciones públicas y de la voluntad general. Desde luego, el “ciudadano libre” debe entenderse de acuerdo a su relación con la ley. Rubio Carracedo (1990) señala:

...para Rousseau, como para Kant, la libertad autentica no consiste en el albedrío individual sino en el libre consentimiento a la ley de la razón, de tal modo que cuando el individuo obedece al estado (democrático) se obedece, en realidad, a sí mismo, a su propio dictamen racional. Es el concepto de autonomía personal sobre el que Kant edificará su teoría de la razón práctica. Pero también en Rousseau la ley se entiende como dictamen de la razón práctica, no de la razón especulativa, que llegó a considerarse una depravación. (p.158).

Del sentido que se le dé al concepto de “libertad” se desprenderá la interpretación del carácter totalitario o democrático del pensamiento filosófico-político de Rousseau. Como históricamente no han existido las condiciones para que se den los presupuestos del contrato social legítimo, la teoría política rousseauiana se sitúa dentro del plano estrictamente filosófico al sentar los principios del “*debe ser*”, por lo que su concepción de libertad es “idealista” y en relación con la “autonomía” del ciudadano, es decir, para que se autogobierne a través de su razón y su conciencia; los críticos de Rousseau (sobre todo los liberales) entienden la libertad como: ausencia de restricciones e interferencias a las acciones individuales, por lo que claramente es una concepción “negativa” de la libertad (Berlin, 1988). Sin embargo, se sabe que la libertad *total* de la acción del individuo puede degenerar en la ausencia de libertad de otros, como en el esclavismo, o, de manera un tanto más sutil, como se manifiesta en total libertad económica del neoliberalismo. Estas dos concepciones de libertad son irreconciliables y generan controversia porque cada autor las desarrolla e interpreta de acuerdo a diferentes consideraciones.

Este planteamiento nos remite al pasaje del primer libro de *El contrato social* que los detractores de Rousseau repiten frecuentemente como escudo y espada para afirmar el totalitarismo de su teoría política, Rousseau (2005) señala:

A fin de que el pacto social no sea un formulario vano, encierra tácitamente este compromiso [*del ciudadano consigo mismo*], que puede sólo dar fuerza a los otros [*pactos*]: que cualquiera que rehusara obedecer a la voluntad general [*que antecede a la ley*] **será obligado a ello por el cuerpo entero**; lo que no significa otra cosa que **se le obligará** [en algunas traducciones es: **se le forzará**] **a ser libre**, pues tal es la condición que, dando cada ciudadano a la patria, le garantiza de toda dependencia personal; esta condición es la que forma el artificio y juego de la máquina política, y es la única por la cual son legítimos los compromisos civiles, que sin ella resultarán absurdos, tiránicos y sujetos a los más enormes abusos. (p.41 y 42). (Las negritas y los corchetes son nuestros).

Como ya se mencionó, este pasaje que supuestamente inclina la teoría de Rousseau al autoritarismo y al totalitarismo (es bien sabido que no se puede juzgar un todo por una de sus partes), se explica en la relación existente y conceptual entre los términos de *ley*, *libertad* y *pacto social* como garantes de un orden civil. En el mencionado pacto social, se plantean los límites y “*los derechos respectivos del soberano y de los ciudadanos [que] se extienden hasta dónde éstos pueden **comprometerse consigo mismos**, cada uno de ellos con todos, y todos con cada uno*” (Rousseau, 2005^c: p.59) a manera de reciprocidad. Un particular no puede ir en contra de la ley porque, como menciona Ignacio Carrillo: “[En] cualquiera que sea la Constitución de gobierno, si hay en este país **un solo hombre que no esté sometido a la ley, todos los demás se encuentran necesariamente a merced de él**” (Carrillo, 2012: p.58), esto quiere decir que la libertad de un particular está en relación inversamente proporcional con la libertad del otro, por lo que Rousseau:

... trata de compaginar mediante un contrato social deliberado y elegido la libertad con la ley, «porque la ley que uno se ha prescrito es libertad». Se trata simplemente de obrar consecuentemente y de atenerse a dicha ley, incluso en sus

aspectos coactivos; así como es obligada la consideración de los derechos de los demás. (Rubio Carracedo, 2010: p.63).

Además de estos aspectos, Rousseau señala claramente que se le obligará por “*el cuerpo entero*”, lo que no sólo implica al poder político y al gobierno, sino a la comunidad en su conjunto y sus mecanismos de normatividad moral no jurídica/coactiva como: la opinión pública y su censura, normas cívicas, normas sociales, normas religiosas, códigos de ética o de honor, etc. Estos actuarán de forma preventiva (siempre y cuando no vayan en contra de la conservación de la especie), hasta que sea necesaria la intervención de la ley. Para el ginebrino, “el cuerpo entero” constituye una relación “orgánica” entre la sociedad y el gobierno, por lo que no existe escisión que diferencie entre la clase política²⁵ y los ciudadanos porque en teoría, **todos** tienen los mismos derechos políticos. En la realidad política, esta ruptura entre sociedad y clase política, es la que rompe el sentido igualdad, por depositar en algunos cuantos poder de facto para atender a su “voluntad particular”, siendo el caldo de cultivo para la promoción de la corrupción, la impunidad y el tráfico de influencias. De esta manera “...*la voluntad particular* [de la clase política y económica] *obra sin cesar en contra la voluntad general, así el gobierno hace un esfuerzo continuo contra la Soberanía* [del pueblo]” (Rousseau, 2005^c: p.115). Todas estas reflexiones nos llevan a concluir, que para Rousseau, el seguimiento de la ley por parte del ciudadano, sólo puede verse en términos de autoridad legítima y legal, no en artimañas o estrategias de poder de facto que no estén previamente reguladas y escatimadas por el pacto social y el derecho consuetudinario (costumbres), por lo que de ninguna manera tiende al autoritarismo.

En este sentido, si se utilizó “realmente” la teoría política de Rousseau para establecer el Terror por parte de los Jacobinos, fue porque “*sustituyeron*” o suplantaron la voluntad general por la voluntad de una “minoría virtuosa” como bien afirma Carrillo Prieto (2012):

Ese “*sustitucionismo*” es el fundamento para la legitimación de terror dictatorial, pero es del todo ajena a Rousseau. Esto pudiera ser suficiente para contribuir a

cerrar el falso debate sobre un Rousseau incendiario, promotor de dictadores, que han inventado algunos desde el triste terreno del conservadurismo (...) “el principio de todas la tiranías cesaristas o jacobinas, es aquel según el cual la voluntad de un individuo o de un grupo cuenta como el de la comunidad”. (p.79 y 80).

El otro aspecto que consideramos importante para comprender el pensamiento filosófico de Rousseau, y también el carácter básicamente democrático de su teoría política, es estructurar su pensamiento de acuerdo a una sistematización metodológica de tipo constructiva, ya que toda su filosofía política se basa en una idea clave: la idea de que el hombre puede históricamente redimirse mediante su razón y su conciencia y en armonía con la naturaleza, al construir una organización política que salvaguarde la dignidad humana. Esta idea sólo se comprenderá cabalmente atendiendo a una dinámica epistemológica que Rousseau no pudo expresar con orden, por lo que se debe situar cada una de sus ideas de acuerdo a los constructos metodológicos que dan coherencia a su filosofía: el estado de naturaleza, el anti-contrato social y el contrato social.

El constructo del estado de naturaleza es la base para esta edificación, en el cual trata de dar conciencia al hombre de su potencialidad para retornar al camino de la “verdadera” libertad; esa, que la las veleidades de la historia le ha negado a la humanidad, pero que se sabe que es posible porque “*emerge de las potencialidades de su naturaleza*” (Pintor-Ramos, 2007: p.162.), es decir, de su perfectibilidad perfectible. Pintor-Ramos (2007) al respecto señala:

...si existe una historia de la humanidad, ello se debe a la perfectibilidad del hombre; pero tal perfectibilidad no podría desplegarse nunca por puras exigencias intrínsecas del hombre primigenio y exige de manera inexorable el desafío de circunstancias que fuercen a una respuesta. La actualización de las capacidades humanas sólo aparecerá como resultado de la agresión que supondrá para el hombre primigenio la ruptura del equilibrio estructural propio del estado de pura naturaleza. (p.169).

La perfectibilidad y la capacidad para desarrollarse a sí mismo, hace que el hombre incremente sus habilidades para adaptarse y transformar su entorno, y

así, asegurar su conservación. Dicha capacidad es la misma que ha acompañado al hombre a lo largo de su existencia y ha sido el artífice de su progreso, de su desarrollo, y general, de los avances de la humanidad. No obstante también lo es de su decadencia, porque el hombre, independientemente de su buena intencionalidad o voluntad, está sujeto al error, es por esto que ha cometido atrocidades que han quedado como hechos oscuros, trágicos e inhumanos de su historia. Así pues, al tener conciencia de que esa perfectibilidad es en sí misma perfectible, el hombre se separa radicalmente de los demás seres vivos y puede redimirse históricamente en función y en armonía con el orden natural. El constructo del estado de naturaleza contribuye a dicha función, y a pesar de ser inverificable, su utilidad no se mide por su fidelidad documental, sino porque *“contiene las notas mínimas que permiten pensar una naturaleza humana y ese mínimo esencial es permanente e inmutable”* (Pintor-Ramos, 2007: p.160). Al contener las notas mínimas, es posible tomar conciencia de la finitud de su propio ser, así el individuo histórico no podrá perderse en la vanidad relativa de su propia existencia.

Para que el estado de naturaleza cumpla con su función explicativa y “conciencia dora”, debe mantener una coherencia y continuidad con los hechos históricos, es decir, con el anti-contrato social; lo cual nos demostrará el grado de legitimidad de las organizaciones políticas actuales, al dejar entrever si la libertad natural del hombre en realidad se transformó en libertad civil y moral en el Estado civil actual. Al respecto Starobinski (1983) señala:

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. (p.24).

Si el estado de naturaleza rousseauiano en su explicación genética, hubiera contenido argumentos absurdos que no concordarían con la historia o no alentaran la reflexión acerca de la esencia de la humanidad, de la libertad y su relación con

la esclavitud y de la alienación del hombre, no valdría la pena conocerlo, examinarlo ni interpretarlo, por lo que se desecharía sin más. El constructo del contrato social es la respuesta a dicho pensamiento en la que la legitimidad de la organización política es la prioridad de Rousseau.

Al separar cada una de sus ideas de acuerdo a los constructos ya mencionados, no sólo se comprende mejor su pensamiento filosófico, sino se entienden las características esenciales de cada obra en relación con la libertad del hombre y su papel en la organización política legítima, aquella que es necesaria en una organización social pero que no debe inclinarse al abuso de autoridad. La metodología constructiva, como ya se mencionó en este mismo capítulo, plantea la necesidad de introducir en el análisis social y político, los marcos interpretativos que aparecen en un específico tiempo histórico, es por esto que **la voluntad general se construye de acuerdo a las necesidades históricas de cada sociedad**, con esto se explica gran parte de los malentendidos que sitúan su pensamiento filosófico político en la tendencia política denominada autoritarismo. También explica por qué las conductas, el lenguaje y las exigencias “democráticas”, o lo que se consideraba “autoritario” en la actualidad, no es lo mismo que para la Francia del siglo XVIII. Como por ejemplo la palabra “súbdito”, que en el siglo XVIII no poseía la carga peyorativa y autoritaria que ahora se le asigna, sino que se veía con normalidad que un individuo estuviera sujeto a la autoridad de alguien superior con la obligación subsiguiente de obedecerle. Recordemos que en ese periodo histórico no se concebían estructuras de poder (mando-obediencia) que no fueran de tipo vertical, ya que la monarquía absolutista o las estructuras religiosas se traducen y se trasladan al plano social. En la actualidad, con la promoción de los derechos individuales (humanos), se hace posible que los términos de derecho y de obligación se trasladen al plano económico, en el que el “asalariado”, el “obrero” o el “trabajador” están sujetos a la obediencia de los poseedores (capitalistas) y a las onerosas reglas que se desprenden del sistema económico de producción actual.

Es por todo lo anterior, que al tomar literalmente algunas de los pasajes y frases de la teoría del contrato social de Rousseau, combinada con el parabólico sentido que le da a su prosa, genera matices que al interpretarse aparentemente tienden al autoritarismo, pero que al revisar sus planteamientos genéticos y al sistematizarlos metodológicamente, sus ideas mantienen un carácter básicamente democrático y humanista.

Así pues, en este apartado tratamos de aportar algunos elementos que ayuden a esclarecer la supuesta inclinación de Rousseau al autoritarismo, aunque también estamos conscientes de las debilidades y lagunas conceptuales y sistemáticas de su teoría política, por lo que una prioridad de este trabajo de investigación es el de analizar y profundizar en sus ideas filosófico-políticas.

A continuación para finalizar el primer capítulo atenderemos a nuestra definición de democracia rousseauiana.

1.4 Nuestro concepto de “democracia rousseauiana”.

Antes de pasar al siguiente capítulo es importante señalar lo que entendemos por democracia rousseauiana.

Si tuviéramos que situar la teoría política democrática de Rousseau dentro de algún modelo político, se compondría de una forma mixta, en su mayoría fundamentada en el modelo republicano, en el sentido clásico, y con algunas características prestadas del liberalismo.

Republicana, porque se fundamenta en el imperio y la igualdad ante la ley. Para Rousseau (2005^c) una república es: “...*todo Estado regido por leyes, bajo cualquier forma de administración*²⁶; *pues entonces sólo el interés público gobierna, y la cosa pública es algo. Todo gobierno legítimo es republicano*” (p.64 y 65). Sin embargo, también adopto algunas características del naciente liberalismo que dieron originalidad a su pensamiento político (Rubio Carracedo, 2010): 1) la necesidad de conjugar en el derecho la utilidad con la justicia; y 2) el concepto político de individuo, Rubio Carracedo (2010) al respecto señala:

...su modelo democrático no es exclusivamente republicano, (...) como antes apunté, el modelo republicano, inspirado por su Ginebra natal, Esparta y la República Romana, recibe en Rousseau implantes liberales, (...) dos aportaciones liberales fundamentales: la necesidad de conjugar las exigencias de la utilidad con las de la justicia, y el concepto fuerte de individualidad, no sólo ante el despotismo de la administración estatal, sino ante su propia comunidad política, como se aprecia cabalmente en su concepto de ciudadanía, que incluye, junto a su inspiración genérica republicana, una fuerte reserva de autonomía personal,... (p.20 y 21).

La primera característica adoptada del liberalismo se puede ver claramente en la generalidad de la ley y en la responsabilidad de las instituciones de gobierno para asegurar la libertad y la dignidad de los ciudadanos. Rousseau al principio del libro primero de *El contrato social* (2005) señala:

Quiero averiguar si puede haber en el orden civil alguna regla de administración legítima y segura tomando a los hombres como son y las leyes tales como pueden ser. Procuraré, en esta indagación, lo que la ley permite con lo que el interés prescribe, **a fin de que la justicia y la utilidad no se encuentren separadas.** (p.23). (Las negritas son nuestras).

La segunda se manifiesta en el ejercicio de la voluntad individual inalienable y la opinión autónoma y personal que se desprende de los derechos políticos del hombre. En este sentido, para Rousseau, el funcionamiento de la democracia depende de un requisito o presupuesto básico para que se dé el imperio de la ley: que se constituya por ciudadanos “virtuosos” que sepan la utilidad de la norma para garantizar su propia libertad y desarrollen un sentido patriótico que ayude a minimizar las fricciones entre voluntades particulares y encaminarlas a la construcción de la voluntad general. Desde luego la palabra “virtud” no nos remite al concepto “romántico” del término, sino en su sentido más básico y terrenal enfocado al hombre integro compuesto de los valores necesarios para que funcione dicha forma de gobierno. Estos valores se definen y desarrollan de acuerdo a la cultura y sociedad que los ejerce y se transmiten a través de la educación cívico-democrática. Así, los ciudadanos en su conjunto, serán los

verdaderos depositarios del poder soberano y vigilarán que se cumplan las garantías planteadas en el pacto social así como asumirán sus deberes para conservarlas.

La democracia rousseauiana más que entenderla como modelo político, lo utilizamos como concepto ético-político para designar una característica de la organización política democrática en la que los ciudadanos educados en valores cívico-democráticos son participativos y vigilantes, capaces de hacer contrapeso ante el abuso de los gobernantes (clase política) y los poderes facticos de la burguesía (sobre todo el poder económico), y así, evitar la corrupción, el tráfico de influencias y la impunidad, los cuales, desde nuestra perspectiva, son los antivalores más apremiantes a resolver en las actuales democracias latinoamericanas.

Habiendo señalado de manera general lo que se entiende por democracia rousseauiana, pasaremos al segundo capítulo en donde atenderemos el tema de la cultura y los valores democráticos de acuerdo al pensamiento filosófico-político de Rousseau.

CAPÍTULO 2

DEMOCRACIA Y CULTURA EN ROUSSEAU

En el capítulo anterior se contextualizó, conceptualizó y explicó sistemáticamente parte de la teoría política de Rousseau, ahora atenderemos a explicar su idea de cultura en relación con la política y la educación, sobre todo la educación moral. Para este cometido, nos valdremos de la metodología constructiva, específicamente, de los constructos del anti-contrato social y el contrato social.

Así pues, nuestro objetivo en este capítulo es, con base en la metodología constructiva, interpretar y explicar la idea de cultura de Rousseau en relación con la educación moral y cívica de los ciudadanos y en correspondencia directa y positiva con la política, todo esto como parte complementaria de su teoría del contrato social para asegurar la legitimidad del poder político.

Es importante mencionar que en *El contrato social*, Rousseau no pretende hacer una conceptualización de cultura ni mucho menos desarrollar una teoría de la cultura; no obstante, a la hora de establecer los principios del derecho político moderno y al hacer una crítica a la sociedad, a las costumbres y a los modos de vida de su tiempo en otros de sus escritos, contribuye a determinar una diferente idea de cultura en reconciliación con la naturaleza y en relación armónica con la educación y la política.

2.1 Cultura, educación y política en Rousseau.

Jean-Jacques Rousseau utiliza en su obra *El Emilio o de la educación* (2012), el concepto de cultura clásico elaborado por los griegos y romanos de antaño, que consiste en una cultura personal que sólo puede desarrollarse a partir de sí mismo para sí mismo, a través de la educación moral y el desarrollo del espíritu. Para ellos, **cultivarse a sí mismo** implica una obligación, una serie de técnicas y actividades disciplinarias, reguladas por un conjunto de procedimientos cuidadosamente elaborados en la cotidianidad, que desarrollan plena y armoniosamente las potencialidades humanas individuales y hacen reconocer la

voz interior de la conciencia, lo que posteriormente tendrá como beneficio que el hombre se haga “hombre”, y por lo tanto, sea un buen ciudadano. Rousseau en el *Emilio* (2012) afirma:

Se forman las plantas por el **cultivo**, y a los hombres mediante la **educación**. (...) Todo lo que nosotros no poseemos por nuestro nacimiento y de lo que tenemos gran necesidad al ser mayores, nos es dado por la educación. **La educación nos viene de la Naturaleza, o de los hombres o de las cosas**. El desarrollo interno de nuestras facultades y nuestros órganos es la **educación de la naturaleza**; el uso que se nos enseña a hacer de este desarrollo es la **educación de los hombres**; y la adquisición de nuestra propia experiencia sobre los objetos que nos afectan es la **educación de las cosas**. (p.36). (Las negritas son nuestras).

Para entender la idea de cultura de Rousseau en relación con la educación y la política, es necesario tener en consideración los autores clásicos que influyeron directamente los escritos del ginebrino y que son el punto de partida para estructurar una normatividad que no atente contra la libertad del sujeto. Dicha influencia pedagógica y ascética proviene principalmente de los textos de Sócrates, Platón, Séneca y de Montaigne, quienes a diferencia Rousseau se apegaban estrictamente al sentido de justicia del derecho natural; sin embargo, coincidían junto con Rousseau, en que el conocimiento y contacto con la naturaleza es fundamental para “conocerse a sí mismo”, el cual, es el principio indispensable para *educarse moralmente*. Todos ellos basaban dicho precepto en la inscripción del templo de Delfos, Rousseau (2005^a) afirma: “*me atrevo a decir que la sola inscripción del templo de Delfos²⁷ contiene un precepto más importante que todos los gruesos libros de los moralistas*” (p.109). Para él, el “conocimiento de sí mismo” depende de la estrecha relación con la naturaleza, porque sin ella se separa hacia la engañosa artificialidad. En este sentido, Foucault (2002) se basa en el *Alcibíades* de Platón para afirmar que: “*...una identidad de naturaleza es la condición para que un individuo pueda conocer lo que él mismo es. La identidad de la naturaleza es, por así decirlo, la superficie de reflexión en la que el individuo puede conocerse, saber qué es*”. (p.79).

Con base en dicho conocimiento de la naturaleza, el “ocuparse de sí” y el “conocerse a sí mismo” están relacionados, según el pensamiento filosófico socrático-platónico, con dos aspectos que influenciarán y que Rousseau interpretará para desarrollar su pensamiento político: el primero es la relación con la acción política, ya que el “conocimiento de sí” implica a “ocuparse de sí” que “se propone a quienes quieren gobernar a los otros, y como respuesta a la pregunta “¿Cómo se puede gobernar bien?” (Foucault, 2002: p.84), es decir, el conocerse a sí mismo **fundamenta en el ser el sentido moral de justicia para bien gobernar a otros**; y la segunda, es la relación entre el conocimiento de sí y la pedagogía o la educación, la cual juega un papel indispensable a lo largo de la vida del sujeto, desde la infancia hasta la vida adulta, y que, según Foucault (2002), es indispensable para bien llevar la vejez y prepararse para la muerte. Foucault (2010) señala:

El punto de partida de un estudio consagrado al cuidado de sí es naturalmente el *Alcibíades* [de Platón]. En dicho diálogo aparecen tres cuestiones, referentes a la relación del cuidado de sí con la política, con la pedagogía y con el conocimiento de uno mismo. La confrontación del *Alcibíades* con los textos del siglo I y II pone de manifiesto varias transformaciones importantes. (p.927).

Estas dos relaciones del cuidado de sí de la filosofía socrático-platónica, con la política y con la pedagogía, trataron de generalizarse “*para convertirse en un imperativo para “todo el mundo”* (Foucault, 2002: p.84). No obstante, el mismo Foucault (2002) señala dos limitaciones o dificultades considerables para que esto no sucediera: la primera es que para ocuparse de sí mismo, como en el concepto de cultura clásico, se necesita de una posición económica, social y política privilegiada, que sólo lo da el aprovechamiento del tiempo libre y de diversos tipos recursos que den la posibilidad para consagrarse al cuidado de sí mismo, por lo que se puede entender que en la antigüedad sólo vaya dirigido a los “gobernantes”. La otra dificultad es que “el cuidado de sí” tiene como objetivo el separar y distinguir al individuo de la mayoría, de la masa y/o del gran vulgo, por lo que es difícil su generalización. Dicha dificultad se entiende en el contexto de la estructura social y económica de la Grecia clásica en la que los derechos de los

ciudadanos y sus decisiones políticas, eran exclusivas de cierta elite, que para Platón también era la más “sabia”, de ahí su inclinación por la «sofocracia».

Rousseau tomó estos dos aspectos y trató de subsanar sus limitaciones para desarrollar una teoría del contrato social que asegurará la legitimidad del poder político sin menoscabar la libertad de los contratantes, desde luego, dentro de su propio contexto histórico y con sus propias limitaciones. Recordemos que el ginebrino construye en su obra *Emilio* un modelo normativo con base en la educación privada que prepare al ciudadano para bien llevar su vida cívica y asegure su participación y su apego a la ley para evitar lo más posible la carga coercitiva del Estado. Carracedo (1990) con respecto al *Emilio* señala:

¿Cumple el *Emile* algún papel en su proyecto político global? Ciertamente sí, aunque más bien por vía complementaria. *Emile* es, ante todo, un constructo normativo de la educación privada, una garantía de que, pese a la corrupción social y la venalidad de los gobiernos existentes, es posible superar el pesimismo histórico desde un modelo de génesis normativa en el que, por la meditación del proceso educativo [y *cultural*], se pasa a título individual del constructo natural al constructo social. Por tanto, desarrolla en el plano privado e individual el mismo modelo que *Du contrat social* realiza en el plano público y colectivo. (p.31).²⁸

En este sentido, para Rousseau la democracia y la actividad política ya no sólo son para la élite gobernante, sino se extiende a todo hombre que desee ser libre, lo cual, en el estado civil lo obliga a involucrarse en los asuntos públicos. Entonces pues, la *acción política* ya no es exclusiva de los reyes y gobernantes, sino para todos y cada uno de los hombres o contratantes que formen parte del pacto social, o en otras palabras, para todos aquellos sujetos de los cuales dependa la legitimidad del poder político. No obstante, Rousseau sabía que esto no era una tarea fácil, debido a que el estatus moral necesario para construir los principios de normatividad para su teoría del contrato social, requiere del desarrollo espiritual-ascético que sólo tienen algunas cuantas personas privilegiadas con acceso a la educación.

No obstante, Rousseau aducía que era posible llegar a dicha espiritualidad con base en un tipo de sincretismo religioso-filosófico que toma el sentido de pedagogía de la filosofía antigua (de los griegos y los jurisconsultos romanos), y los preceptos de piedad y la efigie de la deidad cristiana, pero sin apegarse a la institución de la iglesia, sino basada en la interpretación personal e independiente de los textos sagrados del cristianismo a manera de *pietismo*²⁹, lo que para él resolvía el problema de la alienación del creyente a la institución de la iglesia, a sus dogmas y a sus cánones (sobre todo a los del formalismo fatuo). Rousseau creía que dicho espiritualismo esta en relación con el conocimiento de sí mismo y con la salvación, ya que “...*permanecer semejante a sí mismo es una manera de salvar la vida*” (Starobinski, 1983: p.26 y 27). Abelardo Villegas (1962) explica la forma en que Rousseau ejercía la religión:

[Para Rousseau]...cada hombre debía ser su propio sacerdote y entrar en contacto directo con Dios mediante la lectura de las sagradas Escrituras. Con lo cual se propiciaba la formación en el creyente de una capacidad hermenéutica, se desarrollaban las facultades racionales y, sobre todo, se erigía a la conciencia individual como árbitro conciliador entre los actos de la existencia humana concreta y las normas religiosas. En cambio, algo muy distinto ocurre con el católico, no es su conciencia individual quien decide de la interpretación de los sagrados preceptos, sino que la iglesia es la institución oficial encargada de presentárselos ya digeridos y formulados y con frecuencia también de vigilar su cumplimiento. (p.36). (Los corchetes son nuestros).

Rousseau buscaba a partir del pietismo una *religión razonada*, así, recurrió a su famosa y criticada “religión civil”, que terminó siendo inútil como refuerzo normativo de su contrato social, porque en la realidad y de acuerdo a su contexto histórico, se pensaba erróneamente que la espiritualidad sólo podía alcanzarse mediante la religión institucional, es decir, se creía que es imposible separar el ascetismo religioso del ascetismo filosófico, y por lo tanto, la educación moral se basaba exclusivamente en el dogma y la creencia. De esta forma, se rompe su dialéctica conciencia-razón en el plano público, lo que tiene como consecuencia que en la práctica social, si el sujeto hubiera apelado a la religión como *recurso*

normativo auxiliar del contrato social, inevitablemente lo conduciría a trasladar las características negativas de la religión cristiana a la vida civil, como los prejuicios que conducen al fanatismo y posteriormente a la intolerancia. Esta fue una de las razones del porqué las organizaciones políticas en Occidente a finales del siglo XVIII exigían cada vez más la separación del Estado y la Iglesia, es decir, las características de los Estados modernos cada vez se inclinaban más a su secularización. En este contexto histórico, la religión civil de Rousseau terminó siendo teóricamente inviable para las nuevas condiciones políticas, económicas y sociales que el propio siglo de las Luces iba gestando.

Así pues, podemos observar que aunque Rousseau se inspire políticamente en los textos pedagógicos de los clásicos griegos y jurisconsultos romanos, no puede desprenderse del elemento religioso y de las características predominantes del cristianismo de su época, tanto en su vertiente protestante (calvinista) como en la católica. Sus cambios de religión le hicieron discurrir entre las características de ambas doctrinas religiosas, lo que se puede ver con claridad en *La profesión de fe del vicario Saboyano* (Rousseau, 2013) en donde trata de recuperar lo mejor de las dos doctrinas cristianas que lo influyeron a lo largo de su vida.

Por lo tanto, la *religión civil* de Rousseau como auxiliar normativo del contrato social aparece en el siglo XVIII, y en los tiempos modernos, como un arcaísmo político-social, no obstante, no puede desecharse sin más porque en la actualidad surge la necesidad de complementar la teoría del contrato social con un auxiliar educativo y normativo de tipo moral-social que sirva como fuente real del poder político legítimo y a la vez, como contrapeso real de la institución gubernamental, ya que en las democracias liberales modernas tienden a concentrar cada vez más el poder en la administración pública para mantener un control férreo de las actividades del sujeto y así garantizar un “orden social” y económico que mantenga los privilegios de una minoría poderosa que ha depravado la democracia en corrupción, impunidad y tráfico de influencias, dejando a la gran mayoría marginada de los derechos y beneficios del pacto social. Así pues, es necesario repensar y rescatar algunos de los elementos de la *religión civil* del

ginebrino con el fin de reconceptualizarlos y darles coherencia y utilidad de acuerdo al contexto histórico actual.

Debemos pues, tomar la teoría política de Rousseau (o lo que llamamos democracia rousseauiana), pero con otro auxiliar normativo de tipo ético-político que complemente su teoría del contrato social pero de acuerdo a las características de las sociedades actuales. Como ya se mencionó, no es inútil replantear la religión civil, pero esto se tiene que hacer sobre una base filosófico-política que elimine la funesta carga religiosa e institucional (de la cual ya se quejaba Rousseau), no porque no sea un tema de interés para la sociedad y la política, sino porque para las exigencias teóricas y prácticas de los Estados actuales occidentales, es necesaria la consecución de la “secularidad” de la organización política.

De esta manera sólo mencionaremos brevemente, en sentido constructivo epistemológico, el posible camino alternativo de una normatividad auxiliar del contrato social rousseauiano, ya que su desarrollo no corresponde al objetivo de este trabajo y nos limitaremos a exponer los presupuestos básicos para rescatar y reformular elementos vivos del rousseauismo.

Desde luego, Rousseau se topó con muchas dificultades a la hora de construir teóricamente su constructo normativo auxiliar para su teoría del contrato social, ya que no es tarea fácil resolver esta cuestión y mucho menos de llevar los planteamientos a la práctica, todo esto debido a que el contexto y a las circunstancias histórico-sociales tornaban los temas teocráticos escabrosos y controversiales. En la actualidad, siguen siendo delicados cuando no se sabe conducirlos adecuadamente, esto se debe a que el ejercicio y la demostración pública de la creencia y el dogma (por más razonado que sea) van de la mano con el prejuicio y la intolerancia (sobre todo en las sociedades pluriculturales), por lo que debemos, en primera instancia, separar y eliminar cualquier tentación religioso-normativa del pensamiento filosófico-político de Rousseau. De esta manera, las instituciones de las diversas religiones a los ojos del Estado deben seguir situándose como grupos de interés privado al margen de la organización

política, es decir, considerarlas como voluntades particulares. Así, se separa cualquier influencia teocrática y se mantiene el derecho (individual) de culto.

Es en este punto donde tenemos que dejar el pensamiento filosófico-político de Rousseau como base, para después, reformularlo, depurarlo, y así, construir elementos que nos sitúen históricamente en la posibilidad de redireccionar la conciencia y el sentido de humanidad de la sociedad, por lo que nos preguntamos cómo podemos estructurar un auxiliar normativo de tipo social y laico que ayude a culturizar y educar desde el ámbito de lo privado al sujeto, y que tenga repercusiones positivas en el ámbito público/político: en su apego a la ley, en su participación política, en la exigencia de rendición de cuentas a sus “representantes”, y por supuesto, en la exigencia de sus derechos civiles, pero también, en el cumplimiento de sus deberes ciudadanos. Como se mencionó en el capítulo pasado, es imperante el desarrollo de un tipo de ascetismo civil que no oponga discursivamente la espiritualidad y racionalidad, el cual resolvería gran parte de la cuestión, y del que a continuación mencionaremos brevemente ciertos aspectos.

2.1.1 Ascetismo civil.

La idea de ascetismo civil está relacionada con el “cuidado de sí” que es un precepto de la filosofía griega y romana clásica, el cual es retomado por Foucault en *La hermenéutica del sujeto* (2002) como un modo de subjetivación, de técnicas y procedimientos basados en la filosofía de la antigüedad, a su vez el filósofo francés agrega el precepto del “conocimiento de sí” que se desprende del anterior y que es la base de la subjetivación moderna. Dicho modo de subjetivación, permite pensar en la ética del ciudadano moderno y su papel en relación con la actividad civil y política. Y aunque no es el objetivo primario del “cuidado de sí” y del “conocimiento de sí”, pueden resolver desde el plano privado de la educación y la cultura, el problema político de normatividad civil no coercitiva. Es en este sentido, que tanto Rousseau como Foucault, se apoyan y son profundamente influenciados —por diferentes caminos—, por Sócrates, Platón, Marco Aurelio y Séneca, para abordar la conexión entre el ascetismo del hombre y su relación con

la política. En este trabajo utilizaremos la “inquietud de sí”, el “cuidado de sí” y el “conocimiento de sí” como un escalón epistemológico dentro de una estructura de interpretación filosófico-política, tomaremos el pensamiento filosófico-político de Rousseau y el sentido filosófico de subjetivación que Foucault rescata de la filosofía antigua y lo relacionamos con la educación y la cultura. Desde luego es importante señalar, que este tipo de planteamientos corresponden más a la filosofía que a la política, con esto queremos escapar a las concepciones político-reales ya tan desgastadas.

El ascetismo civil puede construirse de forma individual de diversas formas, pero con un mismo objetivo de tipo político para los Estados actuales: el de construir ciudadanos que salvaguarden la libertad y la dignidad humana y que tengan una relación armónica entre cultura y naturaleza, no en el sentido de apegarse a la ley natural, sino sin dañar o afectar los recursos naturales que sustentan nuestra propia conservación, y también, sin ir en contra de las condiciones biológicas del ser humano, todo esto de acuerdo al contexto social, político, cultural y sobre todo, económico de las sociedades actuales. El primer aspecto fundamental, es el despojar a la palabra y el concepto de “espiritualidad” y “ascetismo” de la carga mística, abstracta y supraterrrenal que se le concede actualmente y que en sociedades con profundas raíces dogmáticas, se le relaciona exclusivamente con la religión institucional. La búsqueda de la espiritualidad es posible en cada sujeto, que, a través, principalmente de la educación y de la cultura, puede encontrar por sus propios medios las herramientas para el conocimiento de su ser, de su naturaleza... Lo anterior se traduce en separar la espiritualidad religiosa e institucional del ascetismo filosófico. Este último es el que más conviene al ciudadano moderno, porque construye una valorización que “*se hace [orientando] la filosofía a una manera de ser, un modo de conducta, un conjunto de valores (en este caso los democráticos) y también de técnicas que no son los de la filosofía tradicional sino los de un todo un conjunto cultural*”³⁰ (Foucault, 2002), que tratan de reencaminar la humanidad para salvaguardar la dignidad de los hombres y su plena libertad.

El ascetismo civil se basa, como construcción epistemológica, en la filosofía antigua, sin embargo podemos replantearla de manera constructiva en la que se identifican y se hace conciencia histórica del **conjunto de valores que son necesarios en este momento específico**, por lo que se tiene en cuenta el contexto histórico para evitar el error de Rousseau de trasladar casi por completo el sentido de organización política de los modelos políticos de Esparta y Atenas. Foucault (2010) al respecto señala:

Toda la experiencia griega puede ser retomada un poco de la misma manera teniendo en cuenta en cada ocasión las diferencias de contexto e indicando la parte de esta experiencia que quizá se puede salvar y la que, por el contrario, cabe abandonar. (p.1022).

Así pues, tomando como base la filosofía de la antigüedad se puede reestructurar el sentido de “el cuidado de sí” como forma soberana de autoconocimiento para buscar la verdad, es decir, “*Conocerse es conocer la verdad. Conocer la verdad es liberarse*” (Foucault, 2002: p.208); en este sentido, las *nuevas técnicas de sí*, deben formularse para “conocerse a sí mismo” y así decir, practicar y ejercer la verdad desde el plano privado, pero con el objetivo de desalinear al individuo en aspecto social y político. Dichas técnicas del conocimiento de sí en su relación con la política actual, deben estar enfocadas a desengañar, a desmentir y abolir cualquier forma de poder o de injusticia que alguna o varias voluntades particulares hagan pasar como voluntad general, sobre todo las de la clase política y económica, por lo que es importante orientarlas a resolver problemas actuales como el consumismo exacerbado, el individualismo posesivo, la corrupción política y a las onerosas consecuencias que se desprendan de éstas en el plano social. Así pues, “...*el hecho de conocer la verdad, decir la verdad, practicar y ejercer la verdad, puede permitir al sujeto no sólo actuar como debe hacerlo sino ser como debe y quiere ser*” (Foucault, 2002: p.305). Teniendo en cuenta lo anterior, es imperante la construcción social de una forma ascetismo civil con base en la filosofía política actual, en la cultura y en la educación de los sujetos, este servirá de auxiliar normativo de tipo social y reforzará las leyes legales para que se aligere la carga coercitiva del Estado.

En este orden de ideas, es Rousseau quien aportó elementos filosófico-políticos para revelar la alienación de la vida social de la Europa de su tiempo que también es el inicio del orden social y económico como lo conocemos. Robert Hans Jauss (1995) al respecto señala:

La Ilustración burguesa con su separación de naturaleza y civilización ha producido la conciencia de una alienación fundamental de la vida social y ha abierto el camino del progreso de la razón instrumental que incluye al mismo tiempo una regresión, puesto que el dominio de la naturaleza extrahumana se paga con el rechazo de la naturaleza del hombre. (p.69).

Ese mismo “rechazo de la naturaleza del hombre”, es lo que impide que el sujeto o ciudadano moderno se conozca a sí mismo. Lo que tiene como consecuencia, que sea objeto fácil de alienación por parte del poder político y económico en los Estados democráticos actuales. Starobinski (1983) se da cuenta de ello, afirma que: [El hombre] “*Al desarrollar, cada vez más, su oposición a la naturaleza, la sociedad civilizada oscurece la relación inmediata de la conciencias: la pérdida de la trasparenća original corre pareja con la alienación del hombre en las cosas materiales*” (p.36). Rousseau denunció dicha alienación al criticar las estructuras de su tiempo. Con base en el constructo del anti-contrato social, el ginebrino cumplía con el cometido de revelar la verdad oculta y denunciar las profundas desigualdades entre los hombres; y al mismo tiempo, dejó entrever una distinta concepción de cultura reconciliada con la naturaleza y en relación con la educación y la política.

2.2 La concepción de cultura de Rousseau con base en el anti-contrato social.

Robert Hans Jauss, en su obra *Las transformaciones de lo moderno. Estudios sobre las etapas de la modernidad estética* (1995), explica, a partir de la filosofía rousseauiana, la relación entre el acceso a la verdad y la crítica que el ginebrino hizo a la sociedad de su tiempo. Por lo que en este apartado rescataremos parte de su pensamiento para profundizar en esta cuestión.

Jauss (1995) atina en señalar que “*Fue Rousseau el primero en reconocer públicamente el «desencanto del mundo» [moderno]*” (p.74). Ya que su crítica a la cultura del siglo XVIII, dejó entrever la desviación de la humanidad hacia artificialidades que lo alejan de su verdadera naturaleza, aquella, en la que no es una amenaza para su propia especie, ni a los recursos naturales que aseguran su conservación. Esto se puede ver con claridad en su primer discurso en el que cuestiona el progreso de las ciencias y artes en detrimento de la moral social y las buenas costumbres. Jauss (p.74.) al respecto señala:

El diagnóstico del primer Discurso [de Rousseau] sobre su propio tiempo explica la cosificación creciente del mundo moderno por la escisión entre naturaleza y civilización, es decir, que las costumbres y la moral social de la gente se deterioran paradójicamente en la medida en la que la ciencia y el arte progresan a las costumbres alcanzadas de la Ilustración. (p.75).

En este mismo tenor, es Starobinski quien en su obra *La transparencia y el obstáculo* (1983) establece claramente el problema que Rousseau criticó exhaustivamente en cada una de sus obras: la cultura niega a la naturaleza, y orilla al hombre a ocultar, bajo diversas mascararas, su esencia humana, si el hombre fuera “*transparente*” se constituiría una sociedad basada en la ejecución de valores morales que estructurarían una organización política libre, igual y justa. Lo dice de la siguiente manera:

La cultura establecida niega la naturaleza, tal es la afirmación patética de los dos *Discursos* y del *Émile*. Las «falsas luces» de la civilización, lejos de iluminar el mundo humano, velan la transparencia natural, separan a los hombres los unos de los otros, particularizan los intereses, destruyen toda confianza reciproca y reemplazan la comunicación esencial de las almas por un trato artificial y desprovisto de sinceridad; así, se constituye una sociedad en la que cada uno se aísla en su amor propio, y se protege tras una apariencia engañosa. Paradoja singular que, de un mundo en el que la relación económica entre los hombres parece más íntima, hace en realidad un mundo falso e hipócrita. (p.35).

Como se puede observar, Rousseau en su segundo discurso (2005^a), a través de su constructo del estado de naturaleza, hace ver que el hombre primigenio es bueno y que la sociedad es quien, a través de sus posteriores desarrollos, es artífice de sus propias desgracias y malestares, de esta forma resuelve gran parte de la teodicea de los tiempos modernos y deslinda a Dios y al hombre natural o primigenio de cualquier responsabilidad (Cassirer, 2007 y Starobinski, 1983). Así, todos los males del hombre son causa de las instituciones civiles. El mismo Jauss (1995) explica:

La mirada retrospectiva que Rousseau lanza en su segundo discurso al *Etat de nature* como inicio hipotético de la historia del hombre, libera a la naturaleza del hombre y traslada sus cargas a la sociedad en su conjunto, la cual, con las instituciones que se da —propiedad, dominio, división del trabajo, tradición— hasta tal punto aliena al hombre moderno de su verdadera naturaleza, que, paradójicamente también, le enfrenta a su propia creación, es decir, el resultado de su historia, como si fuera un producto extraño. (p.75).

En los dos primeros discursos de Rousseau (2005^a, 2005^b), el acceso a la verdad en el sujeto sirve para revelar las injusticias y banalidades de las acciones del hombre, que ocultas sobre la fachada de “la cultura civilizada”, lo alejan de su constitución natural, lo que crea una ilusión o un estado de cosas que en realidad no existe. Jauss (p.75) lo recalca de la siguiente manera:

El elemento fundamental de la crítica de la ideología de Rousseau radica ante todo en su convicción de ser el único iniciado en una verdad que se oculta a todos los demás, y, en segundo lugar en la cuestión de «la cultura como ideología», es decir, en la idea representada ya por Rousseau y formulada después por Adorno de este modo: «la cultura produce la ilusión de una sociedad digna del hombre, que no existe; disimula las condiciones materiales sobre las que se levanta lo humano, y, mediante el consuelo y apaciguamiento que proporciona, sirve para mantener la existencia en las malas condiciones que la determinan». (p.75).

Rousseau en sus textos confesionales afirma que necesito de mucha observación y de reflexión, que sólo da el autoconocimiento y la introspección del sí mismo, para cuestionarse sobre las acciones y del “verdadero” sentido de la humanidad:

Una vida retirada y solitaria, un gusto vivo por el ensueño y la contemplación, la costumbre de ensimismarse y de **buscar en sí mismo**, en la calma de las pasiones, esos primeros rasgos desaparecidos en la multitud, era lo único que podía hacer que los volviera a encontrar [*Los rasgos verdaderamente humanos*]. En una palabra, hacía falta que un hombre se *describiera a sí mismo* para poder mostrar así al hombre primitivo...³¹ (Starobinski, 1983: p.30). (Las negritas son nuestras).

Así, Rousseau puso en dilema los supuestos progresos de la sociedad y los onerosos costos morales que conlleva. Esta fue la principal razón por la cual se separó de los enciclopedistas que en primer momento tanto admiraba. Jauss (1995) explica:

Rousseau confiesa que él mismo, seducido por los prejuicios de su tiempo, no siempre ha pensado así, y que necesitó mucho tiempo para, con mucha *observación y reflexión*, darse cuenta de la gran «ilusión» en que había caído, pese al brillo y prestigio del saber ilustrado que admiraba. Es una ilusión tanto más engañosa, cuanto a que las ciencias y las artes recubren «con un barniz» los vicios de la sociedad en la medida que los descubren: «destruyen la virtud, pero dejan como algo bello su simulacro público». (p.75). (Las cursivas son nuestras).

La crítica que Rousseau hizo a la cultura de su tiempo inaugura de cierta manera la búsqueda de la verdad de la cultura moderna, la cual debe ser un valor fundamental de las democracias modernas, ya que en este principio radica la legitimidad del poder político y la desalienación del individuo ante las formas y concentraciones fácticas de poder y dominación. Starobinski (1983) en este sentido afirma:

Lo que Rousseau deplora es que el poder político y la cultura apunten a fines discordantes. Pues está dispuesto a absolver a la cultura, con la condición de que se convierta en parte integrante de una totalidad armoniosa, y no invite a los hombres a buscar ventajas y placeres separados. (p.46).

Dicha búsqueda de la verdad, revela en contrapartida una concepción de cultura que clarifica el “debe ser”, tanto de las instituciones como de las conductas del

hombre. Rousseau, como ya se mencionó, estaba influenciado por los preceptos del cuidado de sí de la filosofía antigua que pueden observarse en su intención de moralizar al hombre para reforzar su teoría del contrato social.

En este sentido la inquietud, el cuidado, el conocimiento y las técnicas de sí, cumplen con el cometido rousseauniano de ayudar al hombre para recomponer su sentido de humanidad y los objetivos de sus instituciones a través de una forma de cultura que construye prescripciones para que el individuo sea soberano y se autogobierne a sí mismo. “*Si hay que hacer algo, la tarea no concierne al mundo exterior, sino al yo*” (Starobinski, 1983: p.49). Foucault (2010) al respecto señala:

La historia del «cuidado» y de las «técnicas» de sí sería, pues, un modo de llevar a cabo la historia de la subjetividad: (...) a través del desplazamiento y de las transformaciones en nuestra cultura de las «relaciones consigo mismo», con su armazón técnico y sus efectos de saber. (...) [*También en aspectos de tipo normativo como:*] el gobierno de sí por uno mismo en su articulación con las relaciones habidas con algún otro (*autrui*) (según lo encontramos en la pedagogía, en los consejos de conducta, en la dirección espiritual, en la prescripción de modos de vida, etc.). (p.909). (Los corchetes son nuestros).

Esta concepción de cultura tiene por objeto vincular al sujeto con el acceso a la verdad en el plano privado, y sobre todo, en el plano público en su relación con los demás. “*La práctica de sí se liga a la práctica social (...), la constitución de una relación de uno mismo consigo se conecta, de manera muy manifiesta, con las relaciones de uno mismo con el Otro*” (Foucault, 2002: p.158). De esta manera, la cultura que propone Rousseau se traduce en una forma de normatividad que trae consigo valores (universales) jerarquizados de acuerdo a su utilidad histórica y a las características particulares de cada sociedad. Foucault (2002) señala cuatro condiciones para que se pueda hablar de una “cultura de sí” (p.179) que concuerdan con la adecuación y asimilación de valores de la que hemos hablado:

1. *Cuando tenemos un conjunto de valores que tienen entre sí un mínimo de coordinación, subordinación y jerarquía.* Dichas características,

corresponden a un proceso de construcción social que se proyecta en la organización política y en la de sus instituciones.

2. *Que esos valores sean universales y accesibles a todos*, debido a que todos los hombres poseen una naturaleza en común pero transformada debido a los posteriores desarrollos de las distintas sociedades.
3. *Para que los individuos puedan alcanzar esos valores, se requiere una serie de conductas precisas y reguladas, de esfuerzos y sacrificios*. Lo anterior en función de que el sujeto alcance la espiritualidad para poder llegar así a la verdad.
4. *Que el acceso a esos valores esté condicionado por procedimientos y técnicas más o menos regulados, que hayan sido elaborados, convalidados, transmitidos, enseñados, y que también se asocien a todo un conjunto de nociones, conceptos, teorías, etcétera: a todo un campo de saber*. Desde luego en relación íntima con la pedagogía.

En este orden de ideas la concepción de cultura de Rousseau está en relación con el acceso a la verdad, que en la pedagogía o educación juega un papel fundamental. El ginebrino de cierta manera elaboró principios educativos que se asimilan al precepto de la filosofía antigua del cuidado de sí, pero con un principio ascético y moralizador que se originaba en el cristianismo de su época, décadas más tarde Kant lo retomaría de acuerdo a su filosofía trascendente (como más adelante veremos).

Así pues, dichos preceptos educativos están en relación directa con el acceso a la verdad, a un estado consciente en el que se develan las injusticias y los males que el hombre infringe a otros hombres y que su origen y gran parte de su erradicación dependen de la política. Jauss (1995) señala:

Dado el mal en el mundo moderno, la culpa, que se sustrae a la conciencia, no comprende al hombre, ni a sus impulsos, supuestamente siempre iguales, ni a su actividad racional proléptica, sino sólo a las instituciones creadas por él, o al «sistema» de la sociedad moderna (y no es casual que tal concepto adquiera ahora su agudeza polémica): no es lo particular, sino —para decirlo con el más

breve aforismo de Adorno— «el todo lo que es falso». Filósofos y predicadores —y Rousseau se refiere así retrospectivamente a sí mismo— han visto y lamentado el mal, pero él ha descubierto la causa escondida y anunciado la verdad consoladora: todos los vicios no pertenecen al hombre, sino más bien al hombre mal gobernado». (p.76).

Es aquí donde Rousseau relaciona su diferente concepción de cultura en conexión directa con la política, de la cual nos ocuparemos a continuación.

2.3 La idea de cultura de Rousseau para la legitimidad política.

Aunque Rousseau utiliza el concepto clásico de cultura en el *Emilio*, como ya se mencionó, ayuda al desarrollo de una nueva idea de cultura que está en oposición al concepto ilustrado civilizatorio. Recordemos que nuestro autor empleaba “...la palabra “cultura” como algo admirable a diferencia de “civilización”, que es meramente cosmopolita y superficial, [ya que] reflejaba y aun refleja el desprecio de Rousseau por la sociedad burguesa y el moderno constitucionalismo liberal”. (Bloom, 1999: p.298). Dicha concepción de cultura se refiere al desarrollo de la sociedad de forma moral y ética, lo que exige el desarrollo pleno de la espiritualidad y la educación del sujeto en dos ámbitos: en el público, por el aparato jurídico derivado de las leyes de la naturaleza pero autorizadas y admitidas por la convención humana; y en el privado, principalmente desarrollado por sí mismo y por la institución de la familia. Como ya se mencionó, para Rousseau estos dos ámbitos se refuerzan mutuamente y tienen un objetivo en común: educar al hombre civil para que sea un buen ciudadano. Es decir, propone una sociedad que incluya la moralización del hombre tanto en lo social como en lo político. Rubio Carracedo (1990) al respecto señala:

[Rousseau] Presenta, pues, dos vías complementarias, no dos alternativas: 1.^a, la educación pública o “principios de derecho político” (*Contrat*); y 2.^a, la educación privada (*Emile*). Pero son dos niveles de un mismo proyecto, que se inspira en la directriz platónica: la verdadera política es pedagogía. (p.33).

Los comentaristas del pensamiento rousseauiano tienden a estudiar estas dos alternativas de manera aislada, debido a que Rousseau en su proyecto de *El*

contrato social y del *Emilio* no menciona, ni desarrolla plenamente la conexión entre ambas pero que son indispensables para comprender la totalidad y la unidad de su teoría política. No obstante, en cada una de sus obras, el ginebrino aporta elementos que estructuran dicha conexión y de los cuales nos valdremos para interpretar su concepción de cultura en relación con la política.

Recordemos que nuestro autor diferencia y divide la ley en tres tipos: la ley política, la ley civil y la ley penal, pero incluye una cuarta que le parece más importante que las demás: **la ley de las costumbres y la opinión**. Lo dice al final del capítulo XII del libro segundo de *El contrato social* (2005) de la siguiente manera:

A estas tres clases de disposiciones **hay que añadir una cuarta, la más importante de todas**, que no se esculpe en el bronce ni en el mármol, sino en el corazón de los ciudadanos; **ley que funda la verdadera constitución de Estado**, que se robustece todos los días; **que cuando las otras leyes envejecen, las reanima y las suple**, conserva un pueblo en el espíritu de su institución y **sustituye insensiblemente la fuerza de la autoridad con la del hábito**. **Hablo de las costumbres, y, sobre todo de la opinión**, parte desconocida por nuestros políticos, pero de la cual depende todas las demás; parte de que se ocupan en secreto los grandes legisladores, mientras que en apariencia se limitan a reglamentos particulares, que no son sino la cinta de la bóveda, de la cual las costumbres, más lentas en nacer, forman, al fin, la inquebrantable clave. (p.82).

Podemos observar, como para Rousseau el elemento cultural (las costumbres y la opinión), tiene un estrecho vínculo normativo con las leyes del Estado, es decir, se refuerzan mutuamente con el fin de que las instituciones de gobierno se despojen de la responsabilidad absoluta de mantener el control en todos los ámbitos. Sin este auxiliar normativo, el Estado adquiere cada vez más poder en detrimento de la libertad individual. Los elementos de tipo cultural son importantes porque son los que dan las condiciones para que se respete la libertad del Otro y prevalezca el sentido de igualdad. Por ejemplo el desarrollo de la lengua, que sólo se desarrolla en la cultura, sirve como canal para que los hombres puedan ampliar el dominio de sus derechos: determinar los problemas de la propiedad (limitada), fijar

precios de los objetos y regular las relaciones de independencia implicadas en las diferentes formas de poder (Hell, 1986). Es decir, el lenguaje crea “*una comunidad inmediatamente presente consigo misma, sin diferencia, comunidad del habla en la que todos los miembros están al alcance de la alocución*” (Derrida, 1971: p.179). El lenguaje es indispensable en cualquier teoría contractual porque estructura los presupuestos que determinan la aceptación y rechazo social de las pretensiones de verdad y determina las condiciones de los acuerdos dialógicos.

La opinión (pública) y las costumbres establecen las condiciones de la asociación civil que posteriormente determinan los alcances y los límites del pacto social. Así mismo juegan como canales para la trasmisión y validación de los juegos de verdad y también delimitan y construyen la jerarquía de los valores sociales y políticos que deben estar vigentes en cada sociedad. Esto tiene como consecuencia, que las voluntades particulares converjan en un mismo interés de tipo político y económico común a toda la sociedad, el cual es parte indispensable para la formación de la voluntad general, ya que las costumbres y la opinión son “*la ley que funda la verdadera constitución*” (Rousseau, 2005^c: p.82), porque están arraigadas en el seno de la misma sociedad que las practica. Las leyes que dan legitimidad al poder son las que se han consolidado a través de un proceso histórico y determinan la normatividad positiva que sirve para definir los intereses generales de la comunidad. La cultura, para Rousseau, además de establecer los presupuestos para la moralización del hombre, sirve como elemento unificador de la voluntad general desprendida del uso de la razón. Víctor Hell (1986) afirma:

A la cultura se la capta cada vez más en su especificidad en comparación con la política; pero, al mismo tiempo, se concibe en su función política. El texto de Rousseau en *El contrato social* nos lo recuerda: por la acción de una cultura viviente (conductas, costumbres, opinión) se aligera el peso de la autoridad; podemos inferir de ello que el Estado se debilita como aparato coercitivo. Goethe, Schiller y Kant compartirán esta concepción idealista. (p.47).

Es decir, antes de pensar la norma o ley como una imposición, el hombre civil debe grabarla en lo “profundo de su corazón”, de sus hábitos y de sus costumbres,

lo cual no significa otra cosa que entender la utilidad de su espíritu, que a su vez, está en relación con sus intereses y los de su sociedad. Desde luego, el sistema normativo debe estar fundamentado en la construcción jerarquizada de valores que facilitan las relaciones interpersonales y con el Estado, con el fin del desarrollo comunal y nacional de los pueblos.

En consecuencia, el constructo normativo de la teoría política rousseauiana se fundamenta en el sistema social y en la cultura de la cual forman parte las costumbres y la opinión, que son el punto de partida para la formación de la voluntad general. Émile Durkheim (2000) afirma:

Lo que constituye la base del sistema social es el acuerdo objetivo de intereses, es el estado de opinión, de las costumbres (moeurs), de los hábitos y las leyes no pueden más que expresar ese estado de cosas. Y es justamente eso lo que hace que la voluntad general no pueda estar representada por un particular. Porque excede los límites de la voluntad particular. (...) Así que la preocupación de Rousseau no es tanto la de armar al soberano con un poder coercitivo lo bastante grande para doblegar las resistencias como la de formar los espíritus de manera que no se produzcan resistencias. (p.179).

A partir de la cultura y de la educación moral se puede formar políticamente hombres con espíritus libres que busquen la verdad, que con base en las buenas costumbres hagan ejercer su opinión como parte de la voluntad general. La cultura es para Rousseau un elemento unificador que hace de contrapeso al gobierno para evitar los abusos del poder político. Derrida (1971) al respecto señala:

Rousseau muestra en él que la distancia social, la dispersión de la vecindad es la condición de la opresión, de lo arbitrario, del vicio. Los gobiernos de opresión hacen todos el mismo gesto: romper la presencia la co-presencia de los ciudadanos, la unanimidad del “pueblo reunido”, crean una situación de dispersión, mantener esparcidos a los sujetos, incapaces de sentirse juntos dentro del espacio de una sola y misma habla, de un solo y mismo canje persuasivo. (p.178).

Los gobiernos represivos u opresivos, o mejor dicho los actores políticos que al llegar al poder reprimen y censuran; tienden a separar o a destruir el conjunto de condiciones que hace posible que se construya la voluntad general porque afectaría a sus intereses particulares, es por esto, que fomentan una sociedad individualizada para que cada quien se ensimisme, y así, se auto-impida organizarse y participar políticamente.

Podemos concluir que la concepción de Rousseau de cultura armoniza con la política porque es parte indispensable para la formación de las condiciones que aseguran la legitimidad del poder político:

Lo que Rousseau deplora es que el poder político y la cultura apunten a fines discordantes. Pues está dispuesto a absolver a la cultura, con la condición de que se convierta en parte integrante de una totalidad armoniosa, y no invite más a los hombres a buscar ventajas y placeres separados. (Starobinski, 1983: p.46).

A continuación, profundizaremos en la concepción de Rousseau de la opinión pública y las costumbres teniendo en cuenta su contexto histórico.

2.3.1 Rousseau y la opinión pública en el siglo XVIII.

Aunque las nuevas tecnologías han cambiado el concepto actual de opinión pública, es importante hacer un análisis histórico que ayude a comprender su formación y sus procesos, ya que como idea o como teoría, es fundamental para el entendimiento y el desarrollo de los sistemas democráticos contemporáneos. Esto se debe a que sus elementos, sus características y sus procesos de formación, determinan la legitimidad del régimen democrático al establecer las condiciones bajo las que el poder es aceptado como autoridad.

En esta parte de nuestra investigación nos proponemos, con base al pensamiento filosófico-político rousseauiano explicar y clarificar algunos aspectos concernientes a la formación de la opinión pública dominante en Francia durante el siglo XVIII, en contraste con la concepción de “opinión pública” necesaria para la unidad de la teoría política de Rousseau. Nos apoyaremos en los planteamientos de autores como Jürgen Habermas (1981) y Elisabeth Noelle-

Neumann (1995), quienes acreditan el origen del concepto de opinión pública a los escritos del ginebrino. Esto nos ayudará a comprender mejor su pensamiento político y el desarrollo histórico de la opinión pública como elemento cultural para la legitimidad del poder político en las democracias modernas.

Los estudiosos de la opinión pública se remontan a partir de la segunda mitad del siglo XVIII³². En este periodo, comenzaron a consolidarse una serie de mecanismos sociales, económicos y políticos, que influyeron en el desarrollo de las democracias modernas occidentales, entre ellos, la formación de la *opinión pública*, la cual amalgamó la *opinión* con referencia a lo *público* como juicio colectivo de lo *político*. Sartori (1993) explica:

La expresión “opinión pública” se remonta a los decenios que precedieron a la Revolución francesa de 1789. La coincidencia no es fortuita. No se trata sólo del hecho de que los iluminados se asignaban la tarea de difundir las luces y por lo tanto, implícitamente, de formar la opinión de formar un público amplio; sino también de que la Revolución francesa preparaba una democracia en grande que a su vez suponía y generaba un público que manifiesta opiniones. (p.56).

En apoyo a esta idea Price (1994) afirma:

La combinación de *público* y *opinión* en una expresión única, utilizada para referirse a juicios colectivos fuera de la esfera del gobierno que afecten a la toma de decisiones políticas, apareció siguiendo varias tendencias políticas, económicas y sociales europeas. Aunque al menos un historiador acredita que los ingleses usaban frases tales como «opinión del pueblo» y «opinión del público», en época tan temprana como 1741, se considera a los franceses, la mayoría de las veces, como inventores y popularizadores del concepto. (p.22).

En este sentido, algunos autores (como el mismo Price (1994), Habermas (1981) o Noelle-Neumann (1995), coinciden en que fue Rousseau, alrededor de 1750, el primero en utilizar el concepto de *l'opinion publique*. Habermas (1981) al respecto señala:

En efecto: un año antes se había hablado por primera vez de *opinion publique*; Rousseau fue el primer autor que utilizó esa expresión en su célebre *Discurso*

sobre las artes y las ciencias [1749]. Rousseau emplea la nueva noción en el viejo sentido de *opinión*; el atributo *publique* denota de todos modos el cambio de perspectiva de la polémica. Los críticos, se dice ahora, sepultan los fundamentos del creer y aniquilan la virtud, dedican su talento y su filosofía a la destrucción y al socavamiento de aquello que los hombres consideran sagrado; se enfrentan a la opinión pública (*c'est de l'opinion publique qu'ils sont ennemis*). (p.127). (Los corchetes son nuestros).

Siguiendo este orden de ideas, Noelle-Neumann (1995) hace un interesante análisis de la idea de *opinión pública* en Rousseau. Comienza afirmando que el ginebrino, siendo secretario del embajador de Francia en 1744, al escribir una carta a Amelot, utiliza el concepto de “opinión pública” asemejándola a un “*tribunal cuya desaprobación hubiera que protegerse*” (p.112), por lo que todavía no la relaciona directamente con el juicio a lo político. Noelle-Neumann (1995) afirma que es a partir de 1750 cuando “*la preocupación por el poder de la opinión pública empapa los escritos de Rousseau*” (p.112).

La preocupación de Rousseau por la opinión pública, inició con el acoso (a veces infundado por su delirio de persecución), que sufrió por parte de los generadores de la opinión pública por lo controvertido de algunas de sus obras. Recordemos que se enemistó con Voltaire, uno de los principales publicistas de la naciente opinión pública, que a través de panfletos, folletos, cartas y su mismo discurso, influía en los círculos que frecuentaba, los cuales a su vez influían en la sociedad parisina. Matthew Josephson (1958) con respecto a la rivalidad entre Rousseau y Voltaire menciona:

...la sola mención del nombre de Rousseau bastaba para despertar en Voltaire una cólera irrefrenable. Se vengó en una serie de cartas difamatorias, en innumerables folletos, que escribía secretamente, o instigaba, cuya paternidad negaba después con el mayor descaro. Sus insultos eran frecuentemente innobles, puesto que se referían sarcásticamente a la descendencia plebeya de Rousseau. (...) Voltaire se consternó y encolerizó. Publicado el libro de Rousseau en 1758, originó una tormenta memorable: alrededor de cuatrocientos folletos de ataque y defensa aparecieron durante los años siguientes. (262 y 261).

Los ataques de Voltaire surtieron efecto en la opinión pública y las autoridades de la época. Rousseau pronto fue censurado por el clero, desaprobado por la aristocracia y desprestigiado por algunos colegas enciclopedistas. Es por lo anterior que Rousseau percibió y sintió el poder que la opinión pública iba tomando y que posteriormente se encaminaría directamente al juicio político de las instituciones francesas que culminaría en la Revolución Francesa.

Sin embargo, la concepción de Rousseau de la opinión pública vista como juicio político cada vez iba tomando mayor consistencia en sus escritos a partir de 1755, ya que la relaciona directamente con la normatividad. Noelle-Neumann (1995) afirma que Rousseau se debate entre evaluaciones ambivalentes o contradictorias acerca de la opinión pública: por una parte, *la opinión pública es la guardiana de la moralidad y de las tradiciones*; y por otra, *la opinión pública es un prejuicio vacío que es enemigo de la reflexión consciente* (Noelle-Neumann, 1995). La politóloga alemana explica:

...no podemos seguir ignorando la ambivalencia de Rousseau: a veces dice que la opinión pública es un *prejuicio vacío* y en otras ocasiones le asigna el objeto de proteger lo más permanente y más valioso: *las costumbres, la tradición y la moralidad*. Es fácil descubrir esas contradicciones en Rousseau. (p117). (Las cursivas son nuestras).

Sin embargo, a nuestro parecer, la contradicción sólo es aparente y fácil de esclarecer si tomamos en cuenta la distinción entre el **es** y el **debe ser**, entre el constructo del anti-contrato social y el constructo del contrato social.

De esta manera, debemos tener en cuenta que Rousseau cuando habla de la opinión pública no especifica entre la que es un prejuicio vacío y la que es protectora de los principios morales, por lo que no distingue entre **la opinión pública históricamente dominante**, que lo persiguió y acosó por sus críticas a la cultura de su tiempo y **la opinión pública necesaria para su teoría del contrato social**. El ginebrino ya observaba, a partir de su realidad inmediata, el gran poder que la opinión pública (en general) iba construyendo³³, no la concibió desde un estado conjetural o hipotético como el estado de naturaleza, sino que avistó en la

opinión pública histórica las manifestaciones tanto positivas y negativas que se siguen discutiendo hasta ahora.

2.3.1.1 La opinión pública históricamente dominante.

Como se explicó anteriormente, fue la opinión pública dominante de la época, la que popularizó pero también condenó a Rousseau por sus escritos polémicos. Habermas, en su obra *Historia y crítica de la opinión pública* (1981). *La transformación estructural de la vida pública* (1981), explica y analiza los elementos históricos que dieron pie a la formación de la opinión pública dominante que se desarrolla hasta nuestros días. Plantea su origen en “*La publicidad representativa burguesa*”, que en primer instancia estaba constituida por la relación entre la sociedad cortesano-aristócrata y la clase burguesa, principalmente la parte instruida, ésta última fue la que se impondría política, y por supuesto, económicamente. El filósofo alemán señala:

La publicidad representativa no es, evidentemente, una publicidad autóctonamente burguesa; conserva cierta continuidad con la publicidad representativa de la corte real. La vanguardia burguesa de la capa media instruida aprende el arte del raciocinio público en comunicación con el «mundo elegante», una sociedad cortesano-aristócrata que, obviamente, iba distanciándose, a su vez, de la corte y formando un contrapeso en la ciudad a medida que el moderno aparato estatal se autonomizaba frente a la esfera personal del monarca. (p.67).

La publicidad burguesa se fue consolidando y alejando de la sociedad cortesano-aristócrata, en la medida en que, a través de medios literarios, quitaron el monopolio a las autoridades tradicionales en torno a la crítica y al carácter de lo estético, lo que tuvo como consecuencia una ampliación, pero también una exclusión del público juicioso. Roger Chartier (2003) señala al respecto:

Este juicio [político] es emitido por las instituciones que establecieron al público como una instancia de la crítica estética: los salones, los cafés, los clubes, los periódicos. Esta publicidad, que quita a las autoridades tradicionales (la corte, las academias competentes, los expertos) el monopolio de la evaluación de las producciones artísticas es, a la vez, una ampliación y una exclusión. (p.33).

Chartier (2003) explica que esta publicidad fue una “ampliación” del público, porque la publicidad e ideas llegan a un mayor número de personas, cualquiera que supiera leer o que estuviera interesado y expectante de los acontecimientos podía ser influido. Y exclusión, porque de cierta manera se necesitaba un bagaje cultural que no todos poseían. Lo dice de la siguiente manera:

Ampliación, porque gracias a múltiples soportes —en particular los periódicos— se crea una comunidad crítica que incluye a “todas las personas privadas que, en su carácter de lectores, oyentes y espectadores —siendo supuesta su posesión de bienes y cultura— estaban en condiciones de dominar el mercado de los temas de discusión”. (p.33).

Y exclusión:

...porque “bienes y cultura” no son el patrimonio de todos y porque del debate político, salido directamente de la crítica literaria, está alejada de la mayoría, privada de los conocimientos que permiten “el uso público que las personas privadas hacían del razonamiento”. (p.33).

En otras palabras, sólo la clase burguesa cumplía con las características sociales, económicas y culturales, que les permitía hacer *juicio autónomo de lo político*. De esta forma, la opinión pública se desarrolló con mayor intensidad en la segunda mitad del siglo XVIII, la cual, tiene sus orígenes en el proceso de fortalecimiento de la burguesía en su etapa mercantil que comenzó siglos atrás y que el naciente *liberalismo* apoyó incondicionalmente. Según Habermas, el tráfico de noticias fue inherente al tráfico de mercancías, lo que propició el medio idóneo para que las personas privadas se reunieran a discutir un tema de interés público. Habermas (1981) señala:

El tráfico de noticias se desarrolla no sólo en relación con las necesidades del tráfico mercantil: las noticias mismas se han convertido en mercancías. La información periodística profesional obedece, por tanto, a las mismas leyes del mercado, a cuyo surgimiento debe ella su propia existencia. (...) La publicidad burguesa puede captarse ante todo como la esfera en la que las personas privadas se reúnen en calidad de público. Pronto se reclaman éstas de la

publicidad reglamentada desde arriba, oponiéndola al poder público mismo, para concertar con ella las reglas generales del tráfico en la esfera —básicamente privada, pero públicamente relevante— del tráfico mercantil y del trabajo social. (p.59 y 65).

La formación de la opinión pública históricamente dominante, obedece pues, al desarrollo de la burguesía y a sus intereses de expansión. Es decir, “...*la teoría de la sociedad burguesa se complementa por medio de la doctrina de la opinión pública política*” (Habermas, 2008: p.82 y 83). La burguesía a través del modelo liberal, impuso sus intereses económicos en relación con sus intereses políticos al cuestionar el orden social y los excesivos privilegios del monarca, por lo que se puede deducir que las instituciones de la publicidad burguesa difundían ideas de “libertad” que ayudaron a la proclamación de los derechos individuales del hombre, pero, con el trasfondo de los intereses burgueses.

Esa misma “libertad” se traslada al ámbito económico, el cual beneficia al tráfico mercantil y por consecuencia genera riqueza y poder de facto a la burguesía, trayendo como consecuencia su reposicionamiento ascendente en la escala social. Por lo que la burguesía y su opinión de lo público y de lo político, se emancipó de cualquier normatividad que limitara la producción, comercialización y distribución de mercancías para la acumulación de capital. Habermas (1981) explica:

Los poseedores de mercancías pueden considerarse, en cierto modo, autónomos. En la medida en que se han emancipado de las directivas y controles estatales, deciden libremente de acuerdo con criterios de rentabilidad; y en este proceso nadie es sometido a la obediencia, sino que todo el mundo se encuentra a merced de las anónimas leyes del mercado, regidas, al parecer, por una racionalidad económica que le es inherente. (p.83).

Aunque la opinión pública burguesa tenía y tiene cierta autonomía, podemos decir que la opinión pública en general, (que incluía, además de los burgueses, a todo aquel que fuera económicamente dependiente: a la clase plebeya, sirvientes y asalariados); no fue en sí misma autónoma, ya que la misma burguesía mantenía

influencia predominante y dictaba la agenda de los temas públicos y políticos con base a sus intereses particulares. En este sentido, es la burguesía la que controlaba a partir del tercer tercio del siglo XVIII la opinión pública en Europa.

Desde luego, no podemos dejar de mencionar los logros de la opinión pública burguesa en el ámbito de los derechos civiles a través del liberalismo político. La mayoría de las revoluciones y movimientos independentistas subsecuentes en América, surgieron precisamente, de las ideas publicitadas de pensadores ilustrados burgueses que movilizaron a las masas con el fin de modificar el orden social. Sin embargo, estos movimientos, en la mayoría de los casos, sólo reacomodaron a la clase burguesa políticamente, con lo cual lograron la imposición de sus directrices y formas de organización social y cultural, en cambio, el ancho de la población (los desposeídos), a pesar de que ganaron el reconocimiento de ciertos derechos políticos, su condición y dignidad humana siguió siendo violentada y superada por el poder factico y económico real.

Rousseau denunció la parte de la opinión pública que mantenía al individuo “fuera de sí”, es decir, creía que la opinión de los sujetos era enajenada principalmente por la opinión de la clase burguesa que imponía sus gustos y sus formas de pensar a través de diferentes “instrumentos”. Noelle-Neumann (1995) comenta y cita a Rousseau:

Rousseau considera la compulsión al consumo como un efecto concomitante de la opinión pública: «En cuanto desean una tela por ser costosa, sus corazones han caído presos de la lujuria y de todos los caprichos de la opinión, ya que este gusto ciertamente no ha surgido espontáneamente de ellos». (p.117).

Para el ginebrino, el consumo ya era un malestar social porque a través de la compra de mercancías y servicios, el hombre sentía la comodidad seductora y engañosa del lujo, lo que aniquilaba el desarrollo de sus virtudes, ya que el trabajo forma parte constitutiva del hombre³⁴. Esto puede verse con claridad en el *Emilio*, en donde señala: “...trabajar es un deber indispensable al hombre social. Rico o pobre, poderoso o débil, todo ciudadano ocioso es un bribón” (p.224). Rousseau afirmaba que a consecuencia del lujo se disolvían las buenas costumbres y el

sentido de pertenencia a una comunidad, lo que tenía repercusiones negativas en el apego y seguimiento a la ley. En su primer *Discurso* (2005^b) señala:

...la disolución de las costumbres, consecuencia necesaria del lujo, acarrea a su vez la corrupción del gusto. Y si por casualidad entre los hombres extraordinarios por sus talentos, se encuentra alguien que tenga firmeza de alma y que se niega a adecuarse al genio de su siglo y a envilecerse por producciones pueriles ¡pobre de él! Morirá en la indigencia y el olvido. (...) con el dinero se tiene todo, excepto las costumbres y los ciudadanos. (p.34 y 35).

Recordemos que Rousseau estaba fuertemente inclinado a la teoría sensualista, pensaba que la opinión pública no surgía libremente del razonamiento, ni de los sentimientos y necesidades de cada persona, sino eran impuestas por la sociedad burguesa. Rousseau (1994^a) lo dice de la siguiente manera:

Si nuestras costumbres nacen de nuestros propios sentimientos cuando vivimos en soledad, en la sociedad surgen de la opinión del prójimo. Cuando no se vive en sí, sino en los demás, son los juicios de éstos los que regulan todo. Nada les parece bueno o deseable a los individuos, sino lo que el público ha juzgado como tal, y la única felicidad que la mayor parte de los hombres conoce es la de ser considerados felices. (p.83).

Es decir, para el ginebrino la felicidad nace de sí mismo, no se es feliz en la medida en que los demás consideran que alguien es feliz. Según Rousseau (2013), para tener una opinión no enajenada, el individuo tiene que aprender a estar consciente de todas esas sensaciones y elaborar un juicio reflexivo a través de la razón y el conocimiento de sí mismo. Él afirma que "*La conciencia de toda sensación, es una proposición, un juicio. Por tanto, en el momento que se compara una sensación con otra, se razona. El arte de juzgar y el arte de razonar son exactamente lo mismo*" (p.237).

Es en este sentido, que Rousseau vio claramente el lado negativo de la opinión pública de su época, y que de cierta manera, con sus posteriores desarrollos, todavía sufrimos. Para que una democracia funcione correctamente y el poder político sea legítimo, debe tener como elemento primordial cierta autonomía en la

formación de la opinión pública, la cual nace exclusivamente de la *individualidad... nace de sí mismo*, pero encaminada a la utilidad y permanencia de la esencia *humana*. Rousseau en su teoría del contrato social, exalta y rescata las características que debiera tener dicha opinión pública y que tienen como base al individuo autónomo y moral de la que a continuación daremos parte.

2.3.1.2 La opinión pública necesaria para la legitimidad del poder político en la teoría del contrato social de Rousseau.

Rousseau en *El contrato social* relaciona dos aspectos que son complementarios y fundamentales para establecer los principios del derecho político. El primero es la opinión pública y el segundo son las costumbres, estos dos aspectos están relacionados entre sí y forman parte de una concepción de cultura que Rousseau da a entender en contraposición con el análisis y la crítica de la sociedad de su tiempo, es decir una concepción de cultura que podríamos llamar “*contra-Ilustrada*”. El ginebrino es muy claro, cuando al mencionar los tres tipos de leyes del Estado: la ley política, la ley civil y la ley penal; añade estos dos aspectos que le parecen más importantes.

En esta cita mencionada al principio de este apartado, Rousseau relaciona directamente la opinión con el interés público y la política, ya que para él, el individuo hace de las costumbres y de la opinión la “*ley que funda la verdadera constitución*”, la cual es más fácil de cumplir porque el individuo conoce la utilidad de su aplicación en la que la opinión independiente juega un papel decisivo a la hora de determinar las condiciones en que la acción discursiva se vuelve “verdad”.

Aquí, la opinión pública autónoma funciona como censor regulador o normativo de las acciones de los ciudadanos, lo que ayuda a proteger los principios morales y aligera la carga coercitiva del Estado. Noelle-Neumann (1995) se apoya en Christine Gerber, quien revisó las obras de Rousseau en busca de una definición de opinión pública, la cual reproduce:

La única definición de opinión pública que encontró Christine Gerber en Rousseau en este contexto es ésta: «La opinión pública es una clase de ley administrada por

el censor y que él, como el príncipe, sólo aplica en casos específicos». Rousseau también explica la función del censor. «La censura conserva los modales y la moral evitando la corrupción de las opiniones, conservando su rectitud con medidas inteligentes y, en ocasiones, incluso determinándolas cuando todavía son dudosas». (p.114).

La opinión pública como censor está directamente relacionada con la normatividad social, tras lo cual, esa misma opinión pública se consolida en “voluntad general”, y posteriormente produce la ley legítima, es decir, en normatividad jurídica. Noelle-Neumann (1995) afirma:

El censor fortalece lo mejor de las convicciones colectivas del pueblo. Expresa, proclama o hace tomar «consciencia», como diríamos actualmente, de esas convicciones. En cuanto el censor se «independiza» y afirma que hay acuerdo sobre algo sobre lo que de hecho no hay consenso popular, sus palabras no producen efecto. No hallan respuesta o serán ignoradas. En este sentido, el censor es portavoz. Rousseau configura esta operación de opinión pública mucho más cuidadosamente que sus seguidores del siglo XX. Según Rousseau, no puede recurrirse a ninguna coacción. Todo lo que puede hacerse es que el censor recalque los principios morales básicos. (p.114).

El censor de ninguna manera es coactivo en el sentido jurídico porque es un criterio normativo que tiene su origen en lo social, por lo que es legítimo en sí mismo. Rousseau cuando habla de “censura” se refiere a una forma social de corrección o reprobación de algún aspecto que pueda perjudicar las relaciones interpersonales, para él, la censura no puede ejercerse por una sola persona sino solamente como criterio público informado y justo. Éste solamente puede ser validado y caracterizado por las peculiaridades de una sociedad determinada. Considerar ciertas conductas aberrantes al orden social es un tipo de censura: intolerancia, robo, racismo, corrupción, etc.

Es decir, la censura se aplica de la sociedad para la sociedad, de ninguna manera la censura es parte del poder político o del gobierno, ni de ningún delegado o representante público. Dicha censura cumple con la función de fortalecer la

opinión pública para que ésta no esté sometida a un grupo o a una elite. De esta manera, debe surgir de la misma sociedad que la hace positiva en un lugar y momento determinados, por lo que es inútil copiar o trasladar características censorias de otras culturas o sociedades porque los valores bajo los cuales protegen los principios morales tendrían efectos onerosos en su aplicación indiscriminada a otras culturas, ya que su efecto normativo sería nulo. Rousseau (1994^b) afirma:

...de un pueblo a otro hay una prodigiosa diversidad de costumbres, temperamentos y caracteres. Sólo hay una naturaleza humana, estoy de acuerdo; pero modificada por religiones, gobiernos, leyes, costumbres, prejuicios y climas, se hace tan diversa que no podemos buscar entre nosotros lo que sería bueno para la generalidad de los hombres, sino lo bueno para ellos en un momento y país determinados. (p.21).

En la teoría política rousseauiana, los dos aspectos que son parte de la cultura: las costumbres y la opinión pública, también son parte importante de la “voluntad general” ya que una modifica a la otra, es decir, las costumbres proponen los criterios o los parámetros en los cuales se va a juzgar lo público y a su vez establece sus límites; por su parte, la opinión pública modifica las costumbres al juzgar los preceptos que se vuelven hábitos en su carácter de temporalidad, funcionalidad y/o esteticidad. “*La volonté générale podría imaginarse quizá como una consolidación de la opinión pública; y a su vez se consolida en las leyes que proceden de la misma*” (Noelle-Neumann, 1995: p.115). Habermas (1981) afirma: “*Rousseau, (...) fundamenta con toda la claridad deseable la autodeterminación democrática del público, liga la volonté générale a una opinión publique que coincide con la opinión espontánea, sin reflexión, con la opinión en sus disposiciones hechas públicas*” (p.129).

Rousseau trata de que la opinión pública, y por lo tanto, la voluntad general, esté en armonía con la naturaleza, entendiendo esto como la observación de las leyes naturales transformadas y adecuadas por la razón y la conciencia para que en el estado civil perdure en sus valores el criterio de lo “humano”, lo que ayudará al

hombre a “bien” gobernarse bajo sus propias leyes. La teoría política de Rousseau y su concepción positiva de la opinión pública, es opuesta a la opinión pública históricamente dominante formada por la burguesía y el liberalismo económico, el cual, a través de la idea de la total autonomía en el aspecto privado —sobre todo en aspectos de tipo económico— determina los valores y las leyes que privilegian los artificios negativos desprendidos de la división del trabajo, el consumo, el desarrollo de la técnica y la propensión al lujo. Habermas (1981) sostiene:

También Rousseau quiere construir en el «estado social» un *ordre naturel*; pero éste no le parece inmanente a las leyes de la sociedad burguesa, sino, en definitiva, trascendente a la actual sociedad. La desigualdad, igual que la falta de libertad, se siguen de la corrupción de un estado natural en el que los hombres no realizaban sino su naturaleza humana, mientras que la ruptura entre naturaleza y sociedad escinde a cada individuo en *homme* y *citoyen*. El primitivo acontecimiento de la autoenajenación hay que cargarlo en el haber del proceso civilizatorio. El genial artificio que es el *Contrat social* habrá de reparar el desgarró: cada uno subordina a la comunidad persona y propiedad, así como todos los derechos, para participar de los derechos y obligaciones de todos a través de la voluntad general. El pacto social exige un traspaso sin reservas, el *homme* se fusiona con el *citoyen*. Rousseau proyecta la poco burguesa idea de una sociedad política desinhibida en la que la esfera autónoma privada, la sociedad burguesa emancipada del Estado, no tiene espacio alguno. Su base no resta desconsiderada: la propiedad es a la vez pública y privada, de tal modo que todo ciudadano sólo en calidad de participante en la voluntad común se tiene a sí mismo por súbdito. (p.130). (Las negritas son nuestras).

Habermas en esta extensa cita, resume en gran parte el papel que juega la voluntad general en la teoría del contrato social de Rousseau, la cual se forma con base a la cultura que a su vez tiene en las costumbres y la opinión sus elementos constitutivos que determinan sus leyes y normas; estas tienen que estar “*íntimamente unidas en el corazón de sus ciudadanos*” para “*formar un solo cuerpo*” (Rousseau, 1994^b: p.83). Habermas (1981) complementa su análisis haciendo referencia a *El contrato social* (2005):

La *volonté générale*, garantía de un estado de naturaleza restaurado bajo las condiciones de un estado de la sociedad, brota más bien como una especie de instinto de la humanidad, brota, por tanto, del estado de naturaleza y penetra salvadoramente en el estado de sociedad. Así ve Rousseau, contradiciendo a Montesquieu, el espíritu de la Constitución no inscrito en mármol, ni en metal, sino anclado en el corazón de los ciudadanos, esto es: en la *opinion* («hablo de costumbres, de uso y, especialmente, de opinión popular»). (p.129).

En este orden de ideas, afirmamos, junto con Elisabeth Noelle-Neumann (1995), que Rousseau percibió, en lo que parece una contradicción, dos aspectos fundamentales que ayudan a esclarecer la naturaleza de la opinión pública para las teorías contractuales modernas. La politóloga alemana afirma:

En esa aparente contradicción Rousseau capta más claramente que nadie antes que él el aspecto esencial de la opinión pública, permitiéndonos reconocer por fin todas sus manifestaciones: representa una transición entre el consenso social y las convicciones individuales. El individuo se ve obligado a buscar una solución intermedia, obligado por el «yugo de la opinión» y por su naturaleza vulnerable, que le hace depender del juicio ajeno y resistirse a la separación y al aislamiento. Así lo expresa Rousseau en *Emilio*: «Como depende tanto de su propia conciencia como de la opinión pública, debe aprender a conocer y reconciliar ambas leyes, y sólo conceder primacía a la conciencia cuando esas leyes se opongan»; en otras palabras, sólo cuando sea absolutamente imposible evitarlo. (p.117).

Como es propio de la filosofía rousseauiana, el ginebrino más que proponer una solución en aspectos políticos, hace plantearse problemáticas profundas acerca del *statu quo*: ¿La burguesía y el liberalismo económico proponen una teoría de la opinión pública adecuada para el funcionamiento de la democracia moderna? ¿En verdad la opinión pública en los regímenes democráticos es autónoma? ¿No será más bien la opinión pública dominante burguesa es la que impone y enajena la verdadera opinión pública del pueblo? Estos son algunos de los cuestionamientos deben ponerse a discusión, ya que su consideración es el punto de partida para su resolución.

Podemos concluir que los dos aspectos (negativos y positivos) son y serán inseparables en la opinión pública histórica, por lo que su equilibrio es indispensable para que los sistemas democráticos gocen de mínima legitimidad y cumplan con las demandas del verdadero soberano: el pueblo.

2.3.2 Las buenas costumbres como parte de la concepción de cultura rousseauiana para la legitimidad del poder político.

Como ya se mencionó, la opinión pública y las costumbres son elementos fundamentales para entender y complementar la teoría política del contrato social de Rousseau porque constituyen la génesis de la voluntad general. Pero... ¿A qué se refiere el ginebrino cuando habla de buenas costumbres?

Para responder esta pregunta, en primera instancia debemos estar conscientes de que al concepto de “costumbre” se le atribuye cierto contenido semántico de acuerdo al actual contexto económico-social. Debido al vertiginoso progreso de la técnica y de la producción capitalista, se le ha considerado como un lastre para los constantes cambios de las sociedades de finales del siglo XX y principios del XXI. La costumbre, pues, se asimila como un freno al cambio y a las transformaciones que la tecnología y el sistema de mercado van gestando en la cultura globalizada, por lo que se relaciona con una palabra o término que se utiliza peyorativamente en el argot conservador en contra de la ideología liberal, del consumo y la producción innovadora. Al tener lo anterior en cuenta, debemos despojar dicho concepto de dicha carga negativa para reencamilarlo a su concepción primigenia con el fin de entenderlo en su conexión positiva y normativa con la política.

Para nuestro autor, “las buenas costumbres” están en relación armónica con la naturaleza como hábitos, modos de obrar o repetición de actos que aseguran la conservación del hombre de acuerdo a los parámetros naturales, y a su vez, determinan los valores sociales que hacen más llevaderas las relaciones interpersonales en la cotidianidad, ya que *“una gran sencillez de costumbres, (...) evita multitud de cuestiones y de discusiones espinosas”* (Rousseau, 2005c: p.96),

que para Rousseau, son condiciones necesarias para conformar gobiernos democráticos, él afirma:

[La segunda condición³⁵ para que se dé la democracia es] una gran sencillez de costumbres, (...) después, mucha igualdad de en las clases y el las fortunas, sin lo cual la igualdad no podría subsistir mucho tiempo en los derechos y el la autoridad, y, en fin, poco lujo o ninguno, pues o el lujo es efecto de la riquezas o las hace necesarias; corrompe a la vez al rico y al pobre, al uno por la posesión, al otro por la codicia; vende la patria a la molicie, a la vanidad; resta ciudadanos al Estado, porque se esclavizan los unos a los otros, y todos a la opinión. (p.96). (Los corchetes son nuestros).

En este sentido, la sencillez de costumbres se puede explicar con el concepto de transparencia utilizado por Starobinski en su obra *La transparencia y el obstáculo* (1983), en la que afirma que un hombre que se descubre y permanece fiel a sí mismo se aleja de las mascaradas que encubren su verdadera naturaleza, aquella que lo hace noble, confiable, inocente y verdadero para sí y para los demás; si la mayoría permaneciese fiel a sí mismo, los unos no desconfiarían de los otros y la opinión pública y las costumbres serían el medio legítimo de la construcción de la voluntad general, porque los intereses del ciudadano serían coherentes con lo que en realidad necesita. Se construirían valores que harían posible la convivencia humana y se desarrollaría el sentido de igualdad y de piedad; que en las acciones discursivas es fundamental para llegar a acuerdos en beneficio del bien común. Un sujeto con sencillez de costumbres es transparente, coherente, honesto, natural en su modo de ser y actuará con llaneza, es decir, será menos propenso a corromperse. Las costumbres complicadas son “espinosas” porque evitan que el sujeto distinga entre los artificios y banalidades, y sus verdaderas necesidades, por lo que la ambición que lleva a la posesión desmedida tiende a establecer barreras de diferenciación entre los individuos, lo cual tiene repercusiones negativas a la hora de reconocer al otro como igual en el plano político. Para Rousseau, la cultura y la educación son los que dan dicha “sencillez” que son la clave de bóveda del sistema social y de un tipo de normatividad social que refuerza las leyes del Estado. Durkheim (2000) explica:

Rousseau distingue una cuarta [ley]: son las costumbres (*moeurs*), los hábitos y sobre todo la opinión, que dice son la clave de bóveda del sistema social. Con ello entiende esas maneras colectivas de pensar y de actuar que, sin adoptar una forma explícita y consagrada, determinan la inteligencia y la conducta de los hombres como lo harían la leyes propiamente dichas. No deja de tener interés el hecho de que haya acercado tan estrechamente la ley escrita a la costumbre (*coutume*) difusa. (p.165 y 166).

Con esto, Rousseau no trata de que el sistema legislativo se base exclusivamente en un derecho consuetudinario férreo, sino rescatar elementos sociales que se han consolidado a través de un proceso histórico y determinan la normatividad positiva para que una sociedad esté mejor gobernada. Rousseau (2005^c) señala:

...cuando menos se relacionen las voluntades particulares con la voluntad general, es decir, las costumbres con las leyes, tanto más debe aumentar la fuerza represiva. Por lo tanto, el gobierno, no para ser bueno, debe ser relativamente más fuerte a medida que el pueblo es mucho más numeroso. (p.87).

Es por lo anterior que la legislación debe poner sumo cuidado en depurar las malas costumbres y rescatar las buenas como forma de no violentar los hábitos, las tradiciones y las buenas maneras de comportarse son las que sustentan la normatividad social. Montesquieu (2010) que influyó considerablemente el pensamiento de Rousseau afirma:

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 general, que es su resultado cierto.

...bueno será poner sumo cuidado en no violentar sus hábitos con leyes que pongan trabas a su manera de ser o coarten sus virtudes.

El legislador debe ajustarse al espíritu de la nación, cuando no es contrario a los principios del régimen, porque nada se hace mejor que lo que hacemos libremente siguiendo nuestro genio natural. (p.280 y 281).

Rousseau (2013) afirma que *“Las relaciones necesarias de las costumbres con el gobierno están tan bien explicadas en el libro del Espíritu de las leyes, por lo que no se puede hacer cosa mejor que recurrir a esta obra para estudiar estas relaciones”* (p.541). Entonces pues, nuestro autor está de acuerdo con Montesquieu al afirmar que para cada sociedad corresponde un sistema legislativo particular que se adapte a las condiciones culturales y al carácter de sus habitantes. *“...fuera de las máximas comunes a todos [principio de libertad y de igualdad], cada pueblo encierra en sí alguna causa que le ordena de un modo especial y que hace su legislación propia para él solo”* (Rousseau, 2005c: p.79). Sin embargo, a diferencia de Montesquieu, Rousseau sitúa el origen del espíritu de la Constitución en una base social y cultural de la cual surge la normatividad autónoma no coactiva, aquella que hace al hombre libre. Habermas (1981) señala:

La *volonté générale*, garantía de un estado de naturaleza restaurado bajo las condiciones de un estado de la sociedad, brota más bien como una especie de instinto de la humanidad, brota, por tanto, del estado de naturaleza y penetra salvadoramente en el estado de sociedad. *Así ve Rousseau, contradiciendo a Montesquieu, el espíritu de la Constitución no inscrito en mármol, ni en metal, sino anclado en el corazón de los ciudadanos, esto es: en la opinión («hablo de costumbres, de uso y, especialmente, de opinión popular»)*. (p.31).

De esto se sigue, que la piedra angular de la teoría política rousseauiana, la voluntad general, no contiene un carácter absolutamente político, sino tiene su fundamento normativo en aspectos sociales y culturales. *“Se constituye así una fuerza, infinitamente superior a todas las de los particulares. Y esta fuerza tiene una unidad interna”* (Durkheim, 2000: p.141). La buena y sencilla costumbre, sirve pues, de elemento cohesionador de la sociedad para unirse libremente a un todo cuya estructura normativa no depende del cuerpo político, sino de las interacciones y necesidades reales de los contratantes en un tiempo y en un lugar específico.

Como con la opinión pública, *“la censura puede ser útil para conservar las costumbres”* (Rousseau, 2005^c: p.161), ya que sólo tiene efecto en los asuntos

particulares. Recordemos que *“La censura mantiene las costumbres, impidiendo que se corrompan las opiniones, conservando su rectitud con prudentes aplicaciones, y a veces determinándolas cuando aún son inciertas”* (p.161). De esta manera se podría pensar que las costumbres tienden a ser estáticas dentro de la sociedad, no obstante, las buenas costumbres, siempre con sentido de utilidad social, se purifican y se transforman a sí mismas de forma progresiva. *“Quien juzga de las costumbres juzga del honor, y quien juzga de éste toma su ley de la opinión”* (p.161). Si bien los cambios de las costumbres no son vertiginosos, tampoco son inamovibles o estáticos.

La censura es producto de la opinión pública y las costumbres, y para que ésta se traduzcan en efectos positivos dentro de la sociedad, se necesita el presupuesto de una base moral que incluya a la mayoría de los contratantes, es decir, un sujeto moral y libre que Rousseau llama “ciudadano”, de lo contrario, se tornarían en elementos normativos-sociales con juicios parciales y sin información. En otras palabras, la censura ya no sería general, sino ejercida como medio de control social y político por parte de una persona o de un grupo.

Dicho sujeto moral es indispensable para la realización del contrato social legítimo de Rousseau, y aunque él no desarrolló formalmente una teoría sistemática de la moral, influyó notablemente en Kant quien retomaría sus ideas y las estructuraría con base en su enfoque trascendental.

2.4 De Rousseau a Kant: la cultura y el constructo normativo de la moralidad.

Es bien sabida la influencia de Rousseau sobre Kant, sobre todo en el plano moral. Kant fue el más agudo y profundo lector de Rousseau según Cassirer (2007) y Rubio Carracedo (2010), los cuales hacen referencia a la misma cita en donde Kant expresa la influencia y la admiración por los escritos rousseauianos:

Hubo un tiempo en que creí que sólo eso podría constituir el honor de la humanidad y desprecié al pueblo ignorante. Rousseau me abrió los ojos y me devolvió al camino recto. Ha desaparecido la ofuscación que daba origen a esa preferencia, aprendo a honrar a los hombres y me sentiría más inútil que el

trabajador común si no creyera que mi tarea puede aportar a todas las demás un valor: el de promover los derechos de la humanidad. (p.158) (p.145).

Para Kant, la lectura de Rousseau, sobre todo del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* y del *Emilio*, son decisivos en la conformación de su concepción de moralidad, ya que entiende perfectamente el sentido que el ginebrino le da al primer constructo el “estado de naturaleza” como un estado hipotético, que plantea *lo que debe ser* a partir de la constitución primigenia del hombre, Cassirer (2007) al respecto señala:

Kant expresa con toda claridad cuál es el sentido que le da él a la teoría rousseauiana del «estado de naturaleza» y el derrotero en que se propone desarrollarla. La toma como principio regulativo y no como principio constitutivo — por emplear la terminología que utilizaría más tarde—. Considera la teoría de Rousseau no como una teoría del ser, sino del deber ser, no como una descripción de lo acaecido, sino como una expresión de lo exigido, no como una retrospectiva elegíaca, sino como una previsora prospectiva. Esta aparente retrospectiva debe servir —según él— para que los hombres se preparen para el futuro. Ello no debe alejarles todo de trabajar en pro de la cultura, pero debe mostrarles todo cuanto hay de apariencia y oropel en la ensalzada cultura. (p.168 y 169).

Para Kant (2005), el hombre debe superar el antagonismo inherente a la naturaleza a través de la razón. Dicho antagonismo lo entiende como “...*la insociable sociabilidad de los hombres, esto es, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad*” (p.37). De esta manera, recurre al pensamiento rousseauiano para conciliar la relación entre naturaleza y cultura, lo que hace que el paso del estado de naturaleza al estado civil sea positivo y se reconcilie la ley, la libertad y la justicia. Rubio Carracedo (2010) cita a Kant:

...según Kant, «todo el designio de Rousseau es éste: que el hombre obtenga el arte de reunir todas las ventajas de la cultura con todas las ventajas del estado de naturaleza/.../. En definitiva, el estado civil y el derecho de gentes. El primero consiste en la libertad e igualdad bajo la ley; el segundo, en la seguridad y el

derecho de los estados, no por medio de la fuerza particular, sino según las leyes». (p.153).

La concepción de cultura de Rousseau, como podemos ver, está íntimamente ligada con una forma de vida que prepondera la subjetividad para el conocimiento de sí mismo y así llegar a cierto estatus moral que le permita vivir en una sociedad libre y justa. Este estatus moral le exige a cada individuo llevar un balance entre las verdaderas necesidades y los recursos materiales que se deben consumir, por lo que claramente armoniza con la naturaleza, con sus leyes y con sus vicisitudes, todo esto sin que el sujeto deje de transformar su entorno. Lo anterior no solo le permitiría al sujeto desarrollar sus capacidades, sino resolver el conflicto entre la naturaleza y la cultura, como bien afirma Kant. Starobinski (1983) al respecto señala:

Kant es uno de los primeros que afirma que el pensamiento de Rousseau sigue un plan racional: aquellos que le acusan de contradecirse no le comprenden. Según Kant, Rousseau no solamente ha denunciado el conflicto entre la cultura y la naturaleza, sino que ha buscado su solución. Rousseau se esforzó en pensar las condiciones de un progreso de la cultura «que permitiera a la humanidad desarrollar sus disposiciones (*Anlagen*) en tanto que especie moral (*sittliche Gattung*) sin desobedecer a su determinación (*zu ihrer Bestimmung gehörig*), de modo que fuese superado el conflicto que le opone a sí misma en cuanto a especie natural (*natürliche Gattung*)». (p.45).

Así pues, la solución del conflicto entre cultura y naturaleza se pone de manifiesto en la teoría política de Rousseau, que no sólo denunció y criticó la cultura ilustrada de su tiempo en sus primeros *Discursos* y ensayos (1985, 2005^a, 2005^b), sino trató de proponer su solución con base en una concepción de cultura que armonizara con la política. En apoyo a la cita anterior Allan Bloom (1999) afirma que:

...según Kant, Rousseau en sus últimas obras, *Emilio*, *El contrato social* y la *Nueva Eloísa* proponía una posible unidad que ponía en armonía las bajas demandas naturales con las elevadas responsabilidades de la moral y el arte. Kant llamó "cultura" a esta unidad. Sus tres *Críticas* fueron un intento de sistematizar la "cultura". (p.358).

Kant fue uno de los primeros que comprendieron perfectamente el diferente sentido que Rousseau le da a la cultura, el cual no está en conflicto con la naturaleza ni con la política porque desarrolla en el sujeto el sentido de moralidad suficiente para vivir en el estado civil, en su concepción “contrailustrada” de cultura, el sentido de moralidad es inherente a las acciones del sujeto, lo cual no sólo le hace poseedor de valores universales para la convivencia humana, sino que además le hace libre mediante el consentimiento de unirse al pacto social, el cual exige a su vez la aceptación de la norma, por lo tanto **la moralidad se vuelve un constructo normativo legítimo a través de la cultura y la educación**. Dicho constructo normativo, lo retomaría y desarrollaría Kant, en *Crítica de la razón práctica*, en donde, los fines de la actividad moral no están en el cosmos natural trascendente, sino los dicta el hombre de su propia razón (Ferry y Renaut, 1990). Lo anterior es importante de mencionar, porque en el desarrollo filosófico-político de Rousseau a Kant se puede observar la cualidad universal de la institución jurídica en la modernidad en relación con la libertad y la razón del hombre. “*El imperativo categórico de Kant es el imperativo de la universalidad y comprende tanto la libertad como la racionalidad*” (Bloom, 1999: p.431).

El filósofo regiomontano³⁶, distingue tres formulaciones o tipos de imperativos que construyen la acción (Ferry y Renaut, 1990), cada uno en relación con el siguiente con el fin de llegar al tercero que es el imperativo categórico. Los tipos de imperativos que según Kant construyen la acción (Ferry y Renaut, 1990: p.75) son:

1. *Los imperativos de habilidad*.- que implican, según Ferry y Renaut (1990), la relación de un medio con un fin, los cuales atienden a fines puramente subjetivos, es decir, al interés particular.
2. *Los imperativos de prudencia*.- estos representan una etapa superior a la anterior, se aproximan a lo que Kant llama moralidad (sin llegar a ella). Su interés ya no es particular, sino que se enfoca a fines comunes a la humanidad.
3. *El imperativo de la moralidad*.- que es exclusivo de los seres dotados de *libertad y de razón*. Sus fines ya no son sólo comunes a la humanidad sino

universales. Luc Ferry y Alain Renaut, afirman: “*La moralidad supone así que se rebase el punto de vista particular, que se superen el egoísmo y los intereses propios, para considerar el bien común*”, es decir la voluntad general (Ferry y Renaut, 1990: p.76).

Este último, el imperativo categórico, es el que marca las exigencias éticas de las doctrinas de derechos modernas que son las bases del orden social y político. Ya que un individuo moral es por lo tanto un buen ciudadano. Los filósofos franceses señalan:

Así como pensamos siempre más o menos en la legitimidad de acuerdo con las ideas de convenio y de contrato (de adhesión voluntaria), también identificamos espontáneamente a la moralidad con la búsqueda desinteresada (no francamente egoísta) de objetivos universales (no abiertamente particulares), y podemos decir que las teorías políticas modernas, aun cuando toman la forma de criticar a Kant, llegan en realidad a acabar de modo tan insignificante con Kant como con Rousseau. (Ferry y Renaut, 1990: p.76).

Tanto Rousseau como Kant apelan a incluir al sujeto moral en sus teorías políticas; ciudadanos autónomos que ejercen su libertad civil y son conscientes de la utilidad del sentido de igualdad para que sus intereses particulares coincidan con la voluntad general y los fines ulteriores de la humanidad. Allan Bloom (1999) explica:

Rousseau y Kant después de él [Hobbes] mantienen unidos a los hombres al atribuirles los mismos intereses. Ésta es evidentemente una armonía más profunda y más segura, sólo que va en contra [de] la [primera] naturaleza; esta libertad moral exige lo que Rousseau llama la desnaturalización del hombre [la cultura]. Esta desnaturalización se realiza en virtud de una severa moral que se establece en nombre de la libertad pero que requiere superar las inclinaciones naturales. El hombre natural y el ciudadano están en polos opuestos. (p.431). (Los corchetes son nuestros).

El sujeto moral es, por lo tanto, un sujeto libre y autónomo que tiene la capacidad de discernir y equilibrar entre las pasiones naturales y lo propiamente cultural,

entendiendo esto último como superación y freno de las pasiones humanas mundanas, banales, lascivas y egoístas a través de la conciencia y de la razón. Serrano (2009) afirma que “*el escenario de un perpetuo conflicto entre lo natural y cultural es aquello que permite pensar la posibilidad de la libertad*” (p.65), ya que, actuar libremente no significa estar sometido a un sistema normativo represivo, sino tener la capacidad de discernir, saber auto-legislarse, elegir y ser responsable para resolver las determinaciones opuestas que confluyen en la complejidad humana. Serrano (2009) sostiene que:

Esta noción de libertad nos permite realizar una precisión, el fin último no son los individuos considerados en abstracto, sino los individuos como seres culturales, es decir, como seres que tienen la facultad de actuar de manera libre y responsable. “La formación de la aptitud de un ser racional para cualquier fin (consecuentemente, en su libertad) es la cultura. Por lo tanto, sólo la cultura puede ser el fin último que uno tiene motivo para atribuir a la naturaleza con respecto al género humano” (p.66).

De esta manera, Serrano explica las dos dimensiones que componen la cultura según Kant: “*la cultura de la destreza*”, que bien puede estar determinada por el imperativo categórico de la habilidad, la cual denota el desarrollo del potencial de la razón instrumental, aquella que Rousseau tanto repudiaba. Sobre esta dimensión de la cultura, Serrano (2009) da a entender que es la que utiliza el anti-contrato social rousseauiano, ya que, afirma:

La destreza no puede desarrollarse bien en el género humano si no es mediante la desigualdad de sus miembros; puesto que la mayoría de los seres humanos trabaja para las necesidades de la vida de un modo que podemos llamar mecánico, sin requerir de un arte especial para ello, proporcionando así comodidades y ocio a otros,... (p.67).

Actualmente “*la cultura de la destreza*”, que sin duda es la propuesta por el liberalismo económico, conduce a la barbarie tecnificada: al imperio de la inmediatez y al pragmatismo, en donde la dominación y la violencia cuentan con instrumentos sofisticados, a veces imperceptibles, que de forma simbólica merman

el ejercicio de la dignidad humana. *“El fin último de la razón no es simplemente el progreso de la cultura de la destreza, sino la subordinación de este progreso a la formación de la cultura de la disciplina”* (Serrano, 2009: p.68). Es decir, si no incluimos al uso de la razón valores sustentados en la moralidad, dicho uso de la razón puede pervertirse con consecuencias catastróficas, como lo fueron las guerras y los totalitarismos del siglo XX, o el imperio del capitalismo deshumanizador que vivimos. Es por lo anterior que Serrano (2009) cita a Kant: *“Obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio”* (p.68).

La otra dimensión a la que se refiere Serrano es la *“cultura de la disciplina”*, que *“consiste en emancipar la libertad del despotismo de los apetitos, merced al cual quedamos encadenados a ciertas cosas de la naturaleza [en negativo]³⁷ y nos volvemos incapaces de elegir”*, es decir, la cultura de la disciplina representa la formación moral de los individuos que los capacita para comportarse como seres civiles. Esta idea de la cultura relacionada con la civilidad, coincide con el objetivo de Rousseau, según el cual, el sujeto comprende la utilidad de la ley para respetarla y evitar la represión del Estado. Serrano (2009) sostiene:

El respeto a la institución social de la promesa representa el germen de la legalidad, que, a su vez, crea las condiciones de una convivencia civilizada. La cumbre del desarrollo de la cultura de la destreza es el control del medio natural, la cima de la cultura de la disciplina es la constitución de un orden civil libre. (p.66).

En consecuencia, se pone de manifiesto la fusión y reconciliación, tanto en Rousseau como en Kant, del discurso político y moral para la normatividad no coercitiva de la sociedad civil. *Los dos apelan al constructo normativo cívico-político con base en la moralidad que se desarrolla y reproduce en la cultura para dar legitimidad al poder político (autoridad)*. Es decir: la libertad como autodeterminación. En este sentido Rubio Carracedo (1990) afirma:

...para Rousseau, como para Kant, la libertad autentica no consiste en el albedrío individual sino entre consentimiento a la ley de la razón, de tal modo que cuando el

individuo obedece al estado (democrático) se obedece, en realidad, a sí mismo, a su propio dictamen racional. Es el concepto de autonomía personal sobre el que Kant edificará su teoría de la razón práctica. Pero también en Rousseau la ley se entiende como dictamen de la razón práctica, no de la razón especulativa, que llegó a considerar una depravación. (p.158).

Aunque son notables las similitudes del pensamiento rousseauiano y kantiano, Rousseau cree que las leyes deben adecuarse a las características propias de cada sociedad, todo esto influenciado por Montesquieu (2010). Además, las diferencias en cuanto a la ingeniería institucional son muy evidentes. La principal, es que Rousseau *“adopta preferentemente el enfoque público de la libertad en cuanto vinculación a la voluntad general (que legitima objetivamente la coacción a los individuos para “forzarles a ser libres”); Kant en cambio, adopta un enfoque liberal individual”* (Rubio Carracedo, 1990: p.12). En este orden de ideas, Rousseau es uno de los defensores del modelo democrático rígido, ya que para él la voluntad es intransferible y la soberanía es inalienable: no se puede delegar a representantes. Kant, por su parte, piensa que en las complejas democracias modernas es indispensable implantar una división de poderes y un sistema representativo (Serrano, 2009). Rubio Carracedo (1990) hace un interesante análisis al respecto, él afirma:

La teoría de la representación política, pese a indudable tufo idealista, fue el gran hallazgo para mantener la fachada democrática al edificio oligárquico, ya que permitía cumplir, aunque desactivada, la exigencia de la soberanía popular; exigencia ciertamente peligrosa, pero imprescindible a los efectos de la dominación política. Merece examinarse, pues, con alguna detención ya que, por otra parte, fue enérgicamente denunciada por Rousseau como el vehículo de la nueva opresión oligárquica, mientras que Kant, al igual que Hegel, la aceptará complacido, no sólo en aras del realismo político, sino porque encajaba mucho mejor que la democracia participativa en su enfoque idealista del estado. (p.194).

De esta manera podemos ver, cómo el pensamiento filosófico-político de Rousseau crítica abiertamente el sistema representativo liberal y la cultura que lo precede, por lo que es necesario su estudio para dejar entrever las deficiencias y

las onerosas consecuencias del ejercicio indiscriminado de la libertad en el plano económico.

De cualquier forma, podemos concluir este apartado, diciendo junto con Starobinski (1983) quien cita a Eric Weil, que: “*Hacia falta Kant para pensar los pensamientos de Rousseau*”³⁸ (p.145).

En el siguiente capítulo abordaremos temas específicos del liberalismo en relación y contraste con el pensamiento político de Rousseau.

CAPÍTULO 3

EL TRIUNFO DEL MODELO DEMOCRÁTICO LIBERAL Y SU CONTRASTE CON LA FILOSOFÍA POLÍTICA ROUSSEAUNIANA

Como se pudo observar en capítulos pasados, la filosofía política de Rousseau pretende reconciliar los intereses personales e individuales con los intereses generales para conformar una sociedad en la que la libertad, la igualdad y la justicia, se practiquen como valores o preceptos del contrato social, y así asegurar la conservación y la dignidad de todos los integrantes en las mejores condiciones posibles.

No obstante, a pesar de que la filosofía política de Rousseau ha sido tema para enriquecer y estructurar las teorías contractuales desde finales del siglo XVIII, el modelo político que se llevó a cabo históricamente fue el democrático liberal, que finalmente culminó en el Estado liberal. Ahora difícilmente se puede pensar en valores, preceptos y directrices que no estén desprendidos de dicha forma de organización política.

En este capítulo nos enfocaremos a describir y analizar las características y peculiaridades del modelo liberal. Primero, expondremos algunos datos históricos del desarrollo de dicho modelo. Mencionaremos la diferencia entre el liberalismo político y el liberalismo económico; también, profundizaremos en los planteamientos y significados que la ideología liberal le asigna a conceptos como “libertad”, “propiedad” y “justicia”. Y por último, atenderemos a las onerosas consecuencias de la cultura liberal en orden político y social y su impacto en la igualdad real de los derechos ciudadanos. Todo esto, por supuesto, en relación contrastante con las ideas filosófico-políticas de Rousseau.

3.1 Liberalismo y democracia.

Para comprender la confrontación entre el pensamiento filosófico de Rousseau y los postulados liberales es necesario, en primer instancia, denotar algunos aspectos teóricos e históricos del *liberalismo*, lo cual nos clarificará los puntos de

intersección con la forma de gobierno democrática representativa y con sus implicaciones en la sociedades actuales.

Al ubicar históricamente la conformación de la tradición liberal, es importante tener en cuenta que las fronteras ideológicas nunca están determinadas tajantemente; es decir, el nuevo pensamiento no reemplaza abruptamente al antiguo, es por esto que el liberalismo se fue conformando y consolidando a través de varios siglos con las características y peculiaridades de cada lugar donde se manifestara el deseo elemental de ser libre, principalmente en Europa a partir del Renacimiento. No obstante, podemos generalizar que el liberalismo, o al menos el liberalismo clásico, surgió aproximadamente en el siglo XVII y XVIII como respuesta a los regímenes despóticos y absolutistas, “*liberalismo trata de la libertad política — libertad para el ciudadano de la opresión del Estado—*” (Sartori, 1989: p. 463). Norberto Bobbio (1989) afirma que:

...la teoría y la praxis del Estado liberal tuvieron inicio en la Inglaterra del siglo XVII, que durante siglos permaneció como un modelo ideal para Europa y los Estados Unidos. En aquel hervidero de ideas, en aquel pulular de sectas religiosas y de movimientos políticos que fue la revolución puritana, se abrieron paso todas las ideas de libertad personal, de religión de opinión y de prensa, destinadas a ser el patrimonio permanente del pensamiento liberal. (p. 55).

El modelo político liberal y el republicano, fueron el punto ideológico de partida para las transformaciones políticas y sociales en Europa y Estados Unidos de los siglos XVII y XVIII. Sin embargo, el primer modelo se adaptó mejor y más rápidamente a las exigencias económicas de las crecientes poblaciones y a los cambios e innovaciones técnicas que impactaron en la forma de producción y comercialización de productos, debido a que proponía la derogación de reglamentos y restricciones a la movilidad del trabajo y del capital, lo que a su vez modificó y aumentó el poder real de la burguesía, quienes ayudaron a la creación, consolidación y hegemonía del Estado liberal. Valjavec (1964) señala:

El desarrollo de la burguesía va acompañado del creciente interés por los temas económicos y sociales. Desde el punto de vista histórico, socialmente el siglo XVIII

significa para casi todas las partes de Occidente un incremento extraordinario de las formas económicas burguesas. (p.201).

De esta manera, para comprender el desarrollo histórico de la ideología liberal y sus implicaciones en la actualidad, es importante partir de la diferenciación entre el liberalismo como sistema político y el liberalismo económico. El liberalismo en su acepción **puramente política**, se opone al despotismo al otorgar al hombre una serie de derechos inalienables, de libertades civiles que fundamentan el estado de derecho. Por lo que es indudable que el liberalismo nos ha procurado garantías políticas que antes no existían. Giovanni Sartori (1989) afirma que a la hora de definir liberalismo tenemos que hacerlo sin tomar en cuenta sus transformaciones, adiciones o combinaciones ulteriores. Para él, liberalismo “*es simplemente la teoría y la práctica de la defensa a través del Estado constitucional de la libertad política individual*” (p. 463). Esto es cierto porque a la hora de definir “liberalismo” se tiene que partir de una definición “básica” sin adjetivos o adiciones que permita una comprensión de la forma elemental en que fue pensada. Sin embargo, al dejar de lado dichas transformaciones, adiciones o combinaciones, se puede caer en una ambigüedad conceptual que interfiera con la crítica al concepto, y sobre todo, a su realidad.

El liberalismo, desde sus inicios, estuvo inherentemente ligado a aspectos económicos, que a final de cuentas, fue el factor clave para su consolidación y hegemonía como régimen político. En este sentido, el liberalismo económico irrumpió notablemente en el ámbito social ya que la economía es una mediación en la realización de los modos de vida de las sociedades. Lo que tuvo como consecuencia que se desarrollara, gradualmente, y de acuerdo a los distintos modos de producción, una comunidad de productores y de consumidores. También el liberalismo económico irrumpió en la política interviniendo en las relaciones de producción y comercio entre individuos. Leonardo Curzio (2007) afirma:

El liberalismo no es solamente una ideología de orden político, es también y de manera fundamental una corriente de pensamiento económico. Las ideas sobre

los derechos naturales del hombre nunca se restringieron a la órbita de la libertad política, sino también abarcaron a la organización económica, entrelazando estos dos ámbitos fuertemente. (p. 22).

A diferencia del liberalismo, el republicanismo dio lugar a una ideología que prioriza la participación política, por lo que su espacio de acción se orienta hacia una política participativa de ciudadanos libres e iguales. En cambio, el liberalismo priorizó el valor de la libertad y lo extendió en cada una de las actividades del hombre, tomando su sentido más determinante en el aspecto económico. Así pues, las concepciones que cada ideología tienen sobre algunos valores y términos esenciales para fundación del Estado moderno tienden a ser diferentes o a contradecirse. Es por esta razón que la teoría republicana de Rousseau —que también tiene prestados algunos elementos del liberalismo— “... *ha encontrado un muro de incomprensión por parte de la tradición liberal y ha sido instrumentalizada por enfoques diversos y contrapuestos*” (Rubio Carracedo, 1990: p.173).

Como podemos ver, la concepción primigenia de “libertad” del liberalismo es eminentemente de tipo política, es decir, se refiere a la libertad de acción y a la asignación de derechos exclusivamente dentro del plano político y social. Si se analiza al liberalismo en su acepción *puramente* política, podemos darnos cuenta que tiene relación antagónica con el poder, es decir, se utiliza la libertad como valor fundamental para contrarrestar el abuso de poder factico o del Estado a través de un aparato jurídico que considerara a todos los hombres *iguales* ante la ley. Norberto Bobbio (1989) señala al respecto:

Hay una acepción de libertad, y es la acepción preponderante en la tradición liberal, de acuerdo con la cual “libertad” y “poder” son dos términos antitéticos que denotan dos realidades contrastantes entre ellas y por tanto incompatibles: en las relaciones entre dos personas, cuando se extiende el poder (se entiende el poder de mandar o impedir) de una disminuye el poder de la primera. Es necesario agregar que para el pensamiento liberal la libertad individual está garantizada, no sólo por mecanismos constitucionales del estado de derecho, sino también porque al Estado se le reconocen funciones limitadas en el mantenimiento del orden público interno e internacional. (p. 21).

Sin embargo, esta concepción primigenia de libertad, se fue transformando en la medida en que los modos de producción dieron parte a la creación de excedentes, los cuales acrecentaron el poder del poseedor (burgués) en detrimento de los desposeídos. La concepción del término de “libertad” del liberalismo económico promueve la libertad ilimitada enfocada a la protección y adquisición de la propiedad privada. En dicha concepción, la posesión se caracteriza por ser personal lo que tiende a un tipo de sociedad individual que generalmente se pervierte en individualismo exacerbado. Es por esto que la concepción de “libertad” del liberalismo se relaciona íntimamente con la individualidad y posteriormente con el individualismo, el cual, no necesariamente tiene que anteponerse a los principios comunales, a menos que la escasez provoque relaciones económicas tan *disparejas* que generen desigualdad, entonces el individualismo se exagera y el sentido de libertad cambia. Isaiah Berlin (1988) al respecto comenta:

Si mi libertad, o la de mi clase o nación, depende de la miseria de un gran número de otros seres humanos, el sistema que promueve esto es injusto e inmoral. Pero si yo reduzco o pierdo mi libertad con el fin de aminorar la vergüenza de tal desigualdad, y con ello no aumento materialmente la libertad individual de otros, se produce de manera absoluta una pérdida de libertad. Puede que ésta se compense con que se gane justicia, felicidad o paz, pero esa pérdida queda, y es una confusión de valores decir que, aunque vaya por la borda mi libertad individual «libertad», aumenta otra clase de libertad: la libertad «social» o «económica». Sin embargo, sigue siendo verdad que a veces hay que reducir la libertad de algunos para asegurar la libertad de otros. (p.224 y225).

A nuestro parecer el liberalismo, sobre todo en su versión económica, se ha alejado de los preceptos del liberalismo político, y por lo tanto, de la esencia con la que surgió en el siglo XVII³⁹; por lo que debe rescatarse o reformularse de acuerdo a las condiciones y problemática presente. Rubio Carracedo (2002) explica:

...el modelo liberal hegemónico, que ha arraigado casi en exclusiva reformas y reajustes (modelo de partidos, modelo empresarial, modelo neocorporativista), se ha alejado de su inspiración original para caer en formas oligárquicas de enfoque,

organización y acción, por lo que clama ya por la regeneración del modelo, antes de que la «desafección democrática» alcance los niveles de no retorno,... (p.133 y 134).

Esto se debe a que en la práctica, la concepción de “libertad” del liberalismo económico se relaciona íntimamente con el individualismo exacerbado. Con una libertad que adolece de sentido comunal o de *sacrificio* en pos del interés general, es decir, los valores necesarios en un tiempo y lugar no son compartidos socialmente; entonces la ley no se ve cómo resultado de la voluntad general, ni como producto de las relaciones existentes de dicha sociedad y que en un tiempo histórico, la sociedad las hace conscientes y positivas; más bien se ve como constructo para regular la acción ulterior. En otras palabras el individuo no es libre porque sigue su propia ley, más bien se somete ante el arbitrio de la ley y de voluntades particulares, o peor aún, de los hombres que hacen las leyes.

El liberalismo puro, como se puede observar, tiene su acepción más dominante en el sentido político, lo cual denota la exaltación del valor de libertad de acción y pensamiento en relación con la acción ulterior, una reciprocidad basada en la relación con otras personas. Pero cuando dentro del liberalismo permea y prevalece el sentido económico, éste se enfoca principalmente a la protección de la propiedad privada, por lo que los derechos y obligaciones están en función de la acumulación desmedida de poder económico que a su vez da poder político. Jean-Pierre Dupuy (1998) afirma:

Como el individuo liberal en general, todo lo que él esperaría de la organización social [y política] es que le permita buscar en paz, sin mayores fricciones con los demás, la consecución de los objetos que libremente se haya fijado. Soberano respecto de sí mismo (los economistas hablan de “soberanía del consumidor”) no se preocuparía de otra cosa que no sea su propio interés, del cual sería su propio juez. (p. 33). (Los corchetes son nuestros).

El problema en el liberalismo aparece cuando en la realidad, la acepción política es rebasada por la acepción económica, se vuelve predominante, lo que implica que el individualismo adquiera otro matiz de tipo negativo, en donde se desprende

del sentido del valor social o comunal. Cabe resaltar, que el individualismo sólo es una característica del liberalismo, por lo cual no se puede definir el concepto por una de sus partes. Sin embargo, cada vez se extiende más como característica primordial.

Es principalmente en siglo XIX cuando el liberalismo y democracia se unen como proyecto político bajo la tradición anglosajona, por lo que se fortalece la acepción económica en detrimento de la acepción política, porque fue en Inglaterra donde el proceso histórico del desarrollo técnico se encumbró en la revolución industrial británica. Rubio Carracedo (1990) explica:

Resulta obvio que el modelo democrático liberal es el enfoque político hegemónico en Occidente, desde hace dos siglos, tanto en la teoría como en la práctica. Gestado básicamente en Gran Bretaña, a partir de la lucha de lucha burgués-puritana contra el absolutismo real de los siglos XVII y XVIII, fue el gran triunfador entre los modelos políticos alternativos al Antiguo Régimen que se barajaron tanto en la Revolución Americana como en las sesiones constituyentes que siguieron a la Revolución Francesa. En los siglos XIX y XX el modelo demoliberal no ha hecho más que afianzar y extender su hegemonía por doquier. (p. 180).

Más tarde el utilitarismo inglés se convertiría en el pragmatismo norteamericano y el valor de la libertad se trasmutaría principalmente al sentido productivo de satisfactores materiales por lo que la lógica mercantil se extendería a diferentes aspectos de la vida social. Macpherson (1982) señala:

El liberalismo siempre había significado liberar al individuo de las limitaciones anticuadas de las instituciones establecidas hacía mucho tiempo. Para el momento en que el liberalismo apareció como democracia liberal, esto se convirtió en una reivindicación de la liberación de todos los individuos por igual, y de liberarlos para utilizar y desarrollar plenamente sus capacidades humanas. Pero mientras existió una economía de la escasez, el demócrata liberal siguió pensando que la única forma de alcanzar ese objetivo era a través de la productividad del capitalismo de libre empresa. (p. 32 y 33).

La falta de autocrítica por parte de la tradición anglosajona, les impide ver que existen inconsistencias teóricas cuando el valor de la libertad se impone desde una sociedad que no lo concibió desde su estructura social y cultural. Es decir, la extensión hegemónica de la democracia liberal en todo el planeta; conlleva la imposición del valor de la libertad tal y como se ejerce o se entiende por parte de la tradición anglosajona, que es la preponderancia de la acepción económica. Esto significa que cualquier sociedad que no haya constituido su propio valor de la libertad, podría caer en desgracia ya que no podrá ejercerlo porque no lo comprenderá y/o no estará consciente de él. Es por esto que dentro del mismo liberalismo, la “libertad” toma sentidos relativos de acuerdo a su genealogía francesa o británica.

Como se ha visto, cuando hablamos del modelo democrático-liberal, nos tenemos que remitir forzosamente a dos valores que sustentan dicha teoría, como son la libertad y la igualdad. Estos valores no son incompatibles entre sí a menos que se le agregue y se le exagere el componente económico a la libertad, lo cual tiene repercusiones negativas, como la pérdida de interés por la igualdad real de los ciudadanos. En el marco de la democracia liberal, se sostiene que en las relaciones de producción y de mercantilización existe una libertad económica ilimitada que asegure el derecho y protección de la propiedad privada, la libertad de innovación, de creación y de técnica, además de la ausencia de restricciones “innecesarias” y/o regulaciones mínimas; que finalmente se traduce en libertad de comercio entre los individuos y entre las naciones, para posteriormente dejar a las fuerzas del mercado actuar libremente, de tal modo que el gobierno se limita a generar políticas económicas que cumplan con dichos objetivos con el fin de que prevalezca la “libre competencia” (Curzio, 2007). Lo cual tiene como resultado que a través de la propiedad de mercancías se origine una estratificación social, modos de vida y visiones del mundo que están determinados, principalmente, por la posesión de bienes materiales. Rousseau (2005^a) ya veía la riqueza como la principal forma de deterioro político y social, él explica:

...entre estas cuatro clases de desigualdad [la riqueza, la nobleza o el rango, el poder y el merito personal] (...), es la riqueza la última a la que todas se reducen finalmente puesto que, al ser la más inmediatamente útil al bienestar y la más fácil de comunicar, se usa fácilmente de ella para comprar todo lo demás; esta observación permite juzgar con mucha exactitud el grado en que cada pueblo se ha recorrido hacia el término extremo de la corrupción. (p. 196 y 197).

Dicha estratificación a partir de la acumulación o riqueza, —o si se quiere, clases sociales—, tienen efecto nocivo sobre la igualdad real en una sociedad, ya que alientan un principio de diferenciación entre los integrantes de la sociedad, lo que tiene como consecuencia que no se reconozca al *otro* como igual y disminuya la capacidad de interlocución, y por lo tanto, de acuerdo discursivo. Esto se debe a que el “conocer y reconocer al *otro* como igual” es un acto propio de la razón y la voluntad, que permite el discurso, la argumentación y respeto de los puntos de vista e intereses de cada individuo, lo que es un principio de cualquier corriente “contractualista” del siglo XX (incluida el liberalismo político), y por supuesto, principio de la democracia. Enrique Dussel (2007) al respecto señala:

...la aceptación o reconocimiento del Otro como igual y la aceptación o recepción del argumento del Otro van de la mano. La «igualdad» entonces se presupone como condición del consenso. La pulsión que sitúa al Otro al menos en el mismo nivel del argumentante, participante pragmático en la comunidad de comunicación política, superando diversos tipos de «menosprecios» que excluyen al Otro de hecho de la comunidad política, y que, por lo tanto, le niegan el carácter de «afectado» en simetría, es el tema en cuestión. (p. 334).

La propiedad o posesión de bienes es desigual entre los individuos, lo cual ha generado históricamente un poder de los propietarios sobre los desposeídos, desembocando en la explotación de los menos favorecidos. Todo esto se traslada al plano político, marginando y negando la dignidad de los explotados. “*La libertad que reclaman para sí mismos los ricos y los fuertes es una manera de aumentar su poder en la sociedad*” (Todorov, 2012: p.103). Rubio Carracedo (1990) explica:

El modelo económico de referencia es, sin duda, la hipótesis más prometedora: el sistema capitalista de mercado se sustenta sobre una negociación sin trabas entre

dos individuos libres; pero ello no deja de ser un modelo abstracto ya que, en realidad, **la posición desigual de ambos negociadores limita fuertemente la libertad efectiva de uno de ellos dando lugar a los fenómenos de explotación**; es decir, la negociación económica se efectúa sobre unas relaciones desiguales de poder. Pues bien, desde esta vertiente histórico-sociológica, el sistema de representación política encaja perfectamente en el sistema oligárquico (capitalista) de mercado: *las relaciones desiguales de poder en el ámbito privado se trasladan a la esfera pública*. No cabe, pues, pensar en un sistema de participación igualitaria y directa en la gestión pública, sino un sistema “proporcional” al poder económico real de los individuos. (p.)

El valor de la libertad si se lleva sin límites al plano económico disminuye el sentido de igualdad real ya que su ejercicio es contrario a su reconciliación. En consecuencia, la lógica del capital tuvo que plantear una salida para que la “igualdad” estuviera de manifiesto, por lo menos en el plano político. La solución que se adaptaba a sus exigencias fue la construcción de un modelo representativo que tuviera su origen en el sufragio, el cual fue un tema muy controvertido hasta el siglo pasado ya que no era universal, es decir, se excluía a mujeres y a hombres sin posesiones (sirvientes y asalariados). En este sentido es importante mencionar la opinión de Bobbio (1989) con respecto al liberalismo inglés y uno de sus principales expositores:

El sufragio universal es un ideal límite del que las propuestas de Mill todavía están muy lejanas: Mill excluye del derecho de voto, además de los que están en bancarrota y los deudores fraudulentos, a los analfabetos, aunque propone la extensión de la enseñanza a todos (“la educación universal debe ser anterior al sufragio universal”), y a los que viven de las limosnas de las parroquias, con base en la consideración de que quien no paga aunque sea una pequeña cantidad no tiene derecho a decidir la manera en que cada quien debe contribuir al gasto público. (p. 77).

Entonces, ¿Quién decidía quién votaba? Pues los propietarios, las elites económicas y todo aquel que tenía un poder factico, todo esto antes de que el sufragio fuera universal. Por lo cual, se elimina el valor de igualdad y por lo tanto

también se suprime uno de los objetivos fundamentales del liberalismo político: proteger al sujeto del despotismo de los gobiernos. Macpherson (1982) afirma que *“...la ampliación del derecho de sufragio no es un criterio de gobierno democrático sino en la medida en que el ejercicio del derecho de sufragio puede elevar gobiernos o derrocarlos”* (p. 36). De esta manera la democracia liberal económica necesitaba de un modelo que tuviera la fachada democrática, que cumpliera con las funciones de proteger la propiedad privada y que mantuviera al cuerpo legislativo sometido a la lógica del capital. Rubio Carracedo (1990) afirma:

Había que pensar en un modelo democrático para la decisión pública que evitase la interferencia arbitraria del estado absoluto; pero como también había que evitar la interferencia de los demás ciudadanos, se hacía preciso contar con la institución jurídico-estatal; eso sí, sustrayéndose en lo posible a la “tiranía de la mayoría”, de modo que la iniciativa privada y la propiedad acumulativa quedasen garantizadas en todo caso. El sistema representativo fue la solución estratégica que permitiría armonizar el principio básico de la libertad individual con la obligada decisión pública y colectiva sobre los asuntos que a todos concernían. (p. 182).

Desde luego existen diferentes modelos y formulas de representación política. La constante en todo esto es que la democracia liberal no ha podido representar realmente los verdaderos intereses de la voluntad general, sólo de intereses particulares de elites de poder económico y fáctico. Los modelos representativos se legitiman teóricamente a través del sufragio o de “los intereses de la nación”, excusando que todos los ellos estén “representados” de una u otra forma. Dichos modelos representativos son hegemónicos en la actualidad y difícilmente se puede concebir otra forma de democracia más participativa y menos fraudulenta.

En esta primera parte del tercer capítulo, podemos observar que Rousseau reflexiona sobre aspectos de economía que alteran la moral del hombre y lo conducen a la exaltación de amor propio. En este sentido, es importante mencionar algunos aspectos de la concepción de la “propiedad” de Rousseau que nos ayuden a comprender las consecuencias de la cultura liberal.

3.2 La propiedad en Rousseau y en el liberalismo.

Rousseau, se preocupó por aspectos económicos en varias de sus obras (1985, 1994^a, 1994^b, 2005^a), su interés primordial consistía en examinar y criticar las consecuencias de la economía en las sociedades civilizadas más que proponer técnicas o métodos para bien administrar y satisfacer las demandas materiales. Uno de los conceptos económicos en los que gira su *Discurso sobre los orígenes de la desigualdad* (2005^a) es el de “propiedad”. En dicha obra señala que el hombre para concebir tal idea, tuvo que pasar por largos y diferentes procesos desde su estado natural a su estado civil, es decir, a partir del instinto de conservación y de perfectibilidad, desarrollo habilidades y técnicas que tuvo que mejorar y transmitir para llegar a desarrollar la idea de “propiedad”.

Rousseau al principio de la segunda parte de su segundo discurso (2005) señala: “*El primero que, habiendo cercado un terreno, se le ocurrió decir: Esto es mío, y encontró gentes lo bastante simples para creerlo, ése fue el verdadero fundador de la sociedad civil*” (p.161). Enseguida, nuestro autor afirma que se hubieran evitado tantos “*crímenes, guerras, asesinatos, miserias y horrores*” (p.161), si alguien “*hubiese gritado a sus semejantes: «Guardaos de escuchar a ese impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y la tierra no es de nadie»*” (p.161 y 162), por lo que sin duda atribuye a la propiedad ilimitada la principal fuente de desigualdad entre los hombres. Rousseau (2005^a) explica:

...haciendo los más fuertes y los más débiles de sus fuerzas o de sus necesidades una especie de derecho al bien de otro, equivalente, según ellos, al de la *propiedad, la igualdad rota* fue seguida del más bochornoso desorden. Fue así como las usurpaciones de los ricos, los bandidajes de los pobres, las pasiones desenfrenadas de todos, ahogando la piedad natural y la voz aún débil de la justicia, volvieron a los hombres avaros, ambiciosos y malos. (p.178).

Los primeros propietarios que dijeron “*Esto es mío*”, no se detuvieron a reflexionar sobre las onerosas consecuencias que produciría la acumulación ilimitada de la propiedad en la sociedad civilizada porque sólo atendían a su conservación. De esta manera, cuando el sujeto se “*apropia*” de algo, automáticamente se excluye

de la propiedad a los demás y se dificulta el goce de la propiedad comunal, lo que hace que las buenas relaciones dependan de los caprichos de la naturaleza y de las vicisitudes de la escasez y la abundancia. Pintor-Ramos (2007) al respecto señala:

Sólo la ciega ambición pudo hacer olvidar al primer ocupante que su cercado no sólo excluiría de él a los otros, sino que ante todo quedaba él mismo excluido del resto los bienes (...) La odiosa expresión “esto es mío”, en el mismo momento en que excluía a terceras personas de su disfrute, excluía a su portador de los bienes comunes y rompía temerariamente la posesión común (...) en la que había vivido feliz hasta entonces. (p.192 y 193).

Así pues, “...*mientras que la razón se perfecciona, se introducen entre los hombres la propiedad y la desigualdad y se separan cada vez más lo mío y lo tuyo*” (Starobinski, 1983: p.40). Esto se debe a que el hombre primigenio o natural, consumía inmediatamente el producto de su trabajo, sólo lo necesario para su conservación, ni más, ni menos. En este punto es donde Rousseau introduce la concepción moral del trabajo, que lo diferencia teóricamente de la concepción en la que se basa el liberalismo económico. Para Rousseau, el trabajo libre e inmediato engrandece al espíritu, porque a partir él, desarrolla positivamente las capacidades humanas y lo ayuda a transformar los instintos primigenios de auto-conservación y piedad en libertad e igualdad. Con el trabajo honesto, retribuye, a manera de reciprocidad, las ventajas de vivir bajo el pacto social, por lo que justifica con creces su inclusión en la comunidad, de esta manera no sólo se hace autosuficiente (autónomo), sino desarrolla el sentido de igualdad y justicia necesario para bien vivir en sociedad. Para Pintor-Ramos (2007), la concepción de trabajo Rousseau es inherente al proyecto de “*hacerse hombre*”, lo dice de la siguiente manera:

...el trabajo se convierte en fuerza universal de socialización y, por tanto, su significado está estrictamente unido al mismo proyecto de hacerse hombre. (...) La noción de trabajo de Rousseau alcanza todos los ámbitos humanos y se convierte en una noción de alcance moral, que se identifica con la exigencia de hacerse hombre. (p.194).

No obstante, para el liberalismo económico, la concepción de trabajo está determinada por criterios técnico-productivos, en donde el valor de la fuerza de trabajo se relaciona con el valor de los objetos, es decir, la concepción del trabajo del liberalismo económico se separa de la concepción moral para reducirla a su utilidad material. Dicha concepción se basa en gran parte en los postulados y en el sentido que le asigna John Locke al término de “propiedad”, en los que afirma, que los hombres tienen derecho natural individual a la propiedad a través de su trabajo para asegurar su conservación (Macpherson, 2005). Este sentido de “propiedad” de Locke está directamente relacionado con la *apropiación* de los recursos naturales mediante el propio trabajo. Macpherson (2005) cita a Locke:

Siempre que un hombre saca algo de su estado natural mezcla con ello su propio trabajo. Al mezclar con algo su propio trabajo lo convierte en propiedad suya, «Al menos cuando la cosa existe en cantidad suficiente y quede de igual calidad en común para los demás». Para justificar esta clase de apropiación no es necesario el consentimiento ajeno... (p.199).

El sentido de propiedad que Locke utiliza en su teoría, se basa en el derecho natural del hombre de apropiación original mediante su trabajo, no obstante dicha apropiación está determinada por lo que Rousseau llama (2005^a) “*desigualdad natural o física*”, que consiste en las cualidades del sujeto que no pueden remediarse por la acción del hombre, como las características del espíritu, edad, salud, y/o fuerza corporal. En otras palabras, el que sea más astuto, fuerte y hábil podrá apropiarse de más recursos que el que no lo sea. Hasta aquí la cuestión gira en torno a la conservación. El problema surge cuando el hombre, al sacar ventaja de la desigualdad natural, acapare más de lo que utiliza para su existencia y digna conservación, así crea excedentes que ya no puede almacenar por ser perecederos, por lo que se ve en la necesidad de introducir el dinero, que es más fácil de acumular. Macpherson (2005) comenta y después cita a Locke:

...(poseer en la medida en que se pueda utilizar, o utilizar el producto de la cosa sin que se echara a perder) le parecía a Locke que quedaba manifiestamente trascendida por la introducción del dinero. El oro y la plata no se echan a perder; por consiguiente, pueden ser acumulados justamente en cantidades ilimitadas: «no

se exceden los límites justos del derecho de propiedad por ser muchos los objetos poseídos, sino por perecer inútilmente una parte de ellos en sus manos». (p.202 y 203).

Macpherson (2005) afirma que para Locke, *“la apropiación original no significaba «perjuicio alguno para los demás hombres, pues quedaba todavía suficiente, y de igual calidad» para los demás”* (p.200 y 201). Sin embargo, esto no es totalmente cierto, ya que si se funda una organización social, política y económica desde los presupuestos de la *regla de apropiación* originaria como la de Locke, en donde cada quien, por su propia cuenta y por sus propios medios, se apropia de los recursos y de las cosas sin el consentimiento de los demás; es construir una sociedad desde una situación previa de desigualdad real, la cual, crea un contrato social ilegítimo (anti-contrato social) en donde los abusos, la servidumbre y la dependencia se vean como consecuencias naturales de la historia del hombre. Pintor-Ramos (2007) señala:

La convención del rico y el pobre está hecha desde una situación previa de desigualdad real, situación que no sólo no se intenta cambiar, sino que se busca fortalecer y estabilizar. Será el rico quien tome la iniciativa porque es quien tiene interés en esa situación; el pobre resultará más fácil de convencer, ya que la situación de esclavitud lo ha preparado para aceptar la idea de que su futuro depende de su señor. (p.198).

Es por lo anterior que tanto para Locke como para el liberalismo económico, *“La finalidad máxima y principal de los hombres que se unen en comunidades, sometidos a un gobierno, es la salvaguarda de su propiedad”* (Macpherson, 2005: p.196). Dicha asociación o convención es propuesta o impuesta por el rico, ya que, *“es razonable creer que una cosa ha sido inventada por aquellos a quienes es útil más bien que por aquellos a quienes les perjudica”* (Rousseau, 2005^a: p.183). Para el rico la salvaguarda de su propiedad es la protección de sus posesiones, del poder, de los lujos y las comodidades que ello conlleva; para el pobre, la salvaguarda de tener garantizada el medio para su propia explotación que asegura su subsistencia, ya que *“los pobres no tienen otra cosa más que perder que su libertad”* (p.183).

Así pues, la concepción de “trabajo” es la que determina el sentido de propiedad, que a su vez, determina las formas de organización social, política y económica. El concepto de propiedad propuesto por el liberalismo económico lleva a una acumulación que carece de límites, lo que se refleja en la dominación y dependencia entre ricos y pobres, es por lo anterior que:

No vale decir, con Locke, que cada uno siempre tiene la posibilidad de conseguir su propio cercado porque, aún concediendo que esto fuese posible y los recursos no se agotasen, el verdadero motor del propietario es la ambición de dominar y esto resulta imposible si no existen dominados que lo reconozcan como tal señor. (Pintor-Ramos, 2007: p.197).

En resumen, podemos afirmar que la principal discordancia entre Rousseau y Locke radica en el sentido que le dan a la concepción de “propiedad”. Para el filósofo francés, el sentido de propiedad está íntimamente relacionado con la concepción moral de trabajo propio, que se adquiere en el transcurso del conocimiento de su subjetividad... de su individualidad (conocimiento de sí). Así, el sujeto llega a comprender y discernir, hasta donde es necesario acumular propiedad para su digna conservación y para su desarrollo integral (amor de sí); y hasta cuando sólo es acumulación para satisfacer la vanidad y el deseo de poder (amor propio). El ciudadano —moral— de Rousseau sabe perfectamente que la propiedad sólo es un medio para llegar a un fin, no es el fin en sí mismo, por lo que si se ve la adquisición de la propiedad como un interés particular, no debe interferir negativamente con la voluntad general.

En cambio para el filósofo inglés, el derecho natural e individual de apropiación es conforme a que *“la cosa exista en cantidad suficiente y quede de igual calidad en común para los demás”*, lo cual es sumamente difícil sin un principio moral que modere el instinto exagerado y engañoso de conservación. Para Locke y para el liberalismo económico, la propiedad no tiene un límite de suficiencia porque la acumulación se basa en el dinero, el cual no es perecedero y es artífice de más riqueza, se genera un círculo —virtuoso, dirían los ricos— de acumulación, explotación, poder y más acumulación. Bloom (1999) señala:

Locke encontraba la fuente de la prosperidad en lo dado en la naturaleza pero transformado por el trabajo. Ese trabajo está motivado por la necesidad, por el deseo de comodidades y por la ansiedad sobre el futuro. Para satisfacer todas estas cosas que el hombre puede desear nunca hay lo suficiente. Una vez que la imaginación ha ido más allá de las meras necesidades físicas, el deseo de adquirir más se hace infinito. (p.286).

Sin duda Locke contribuyó teóricamente con su concepción de propiedad y apropiación original basada en el derecho natural, a determinar y desarrollar los principios del liberalismo económico, que ayudarían a la consolidación del Estado y de la cultura liberal, en la que esas necesidades traspasan los límites de la verdadera y digna conservación por lo que se vuelven artificios que clasifican a los hombres y eliminan el sentido de igualdad del ciudadano.

Esta reflexión, a la que nos hace llegar Rousseau con su concepción de propiedad y trabajo va más allá, la cual gira en torno a comprender y tomar conciencia de cuándo esas necesidades para la conservación, se convierten en lujos innecesarios que hacen diferenciarse de los *Otros* por el hecho de tenerlos⁴⁰, eliminando el sentido de igualdad entre los hombres y mermando su libertad real. Esto no es otra cosa que la perversión del amor de sí en amor propio. Así el hombre ya no distingue entre lo que en verdad “necesita” y aquellos artificios que lo hace salir fuera de sí. Starobinski (1983) explica:

El hombre social, cuya existencia ya no es autónoma, sino relativa, inventa sin cesar nuevos deseos que ya no pueden satisfacer por sí mismo. Necesita riquezas y prestigio: quiere poseer objetos y dominar conciencias. (...) Ninguno de estos deseos puede ser satisfecho inmediatamente, debe pasar por lo imaginario y lo artificial; le son indispensables la opinión de los otros y el trabajo de los otros. Como los hombres ya no buscan satisfacer sus «verdaderas necesidades», sino aquellas que ha creado su vanidad, estarán continuamente fuera de sí mismos, serán extraños a sí mismos y esclavos los unos de los otros. (p.41).

La sociedad desprendida de la cultura y la democracia liberal en su versión económica, se subordina completamente a la idea de propiedad ilimitada, no en el

sentido de satisfacer las necesidades *básicas* para el ejercicio de la dignidad humana; sino en un sentido completamente artificial en el cual no se distingue entre las necesidades y los lujos, y en donde, el status social, y por ende, las relaciones interpersonales, dependen en su mayoría de la posesión y cantidad de bienes materiales que van mucho más allá de la digna conservación. Dichas relaciones nunca son iguales, ya sea por las diferencias en el desarrollo de habilidad para la producción «desigualdad natural» o por la adquisición de riquezas heredadas «desigualdad moral» (Rousseau, 2005^a). Así, los hombres entran en una dinámica en la que uno explota al otro en detrimento de su dignidad. El ginebrino en el “*Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*” (2005) afirma:

...haciendo los más fuertes y los más débiles de sus fuerzas o de sus necesidades una especie de derecho al bien de otro, equivalente, según ellos, al de la propiedad, la igualdad rota fue seguida del más bochornoso desorden. Fue así como las usurpaciones de los ricos, los bandidajes de los pobres, las pasiones desenfrenadas de todos, ahogando la piedad natural y la voz aún débil de la justicia, volvieron a los hombres avaros, ambiciosos y malos. (p.178).

Las diferencias abismales entre la propiedad de los hombres, han sido inherentes a las sociedades a lo largo de su historia, no obstante, el problema se exagera en sociedades que en su sistema económico proteja la propiedad privada ilimitada para la acumulación de riqueza, como el sistema liberal económico. Este genera pobreza que a su vez reprime el ejercicio de la dignidad y de los derechos morales y políticos de los explotados. Rousseau ya veía con encono los privilegios y la corrupción de las instituciones de su tiempo desprendidas de la distinción de riqueza. Él en su *Discurso sobre la económica política* (1985) ya planteaba esta problemática:

¿No son todas las ventajas de la sociedad para los poderosos y los ricos? ¿No acaparan éstos todos los empleos lucrativos? ¿No les están reservadas todas las gracias y exenciones? ¿No está toda la autoridad pública a su favor? Si un hombre bien considerado roba a sus acreedores o comete otras fechorías, ¿no está siempre seguro de su impunidad? Los bastonazos que distribuye, las violencias

que comete, las propias muertes y los asesinatos de los que es culpable, ¿no son asuntos que se minimizan y se olvidan a los seis meses? Si se roba a ese mismo hombre, toda la policía se pone de inmediato en movimiento y pobres de los inocentes de los que se sospeche; (...) Todos estos miramientos no le cuestan un céntimo: son el derecho del hombre rico y no el pago de la riqueza. (p.79).

Rousseau se opone claramente a la economía y a la cultura materialista del liberalismo porque hace que los hombres salgan fuera de sí, y por lo tanto se pierda el sentido de moralidad necesario para vivir en sociedad, ya que al separar y clasificar a cada hombre de acuerdo a su propiedad, genera una sociedad desigual que es más propensa a corromper el poder político porque todos actúan para satisfacer sus intereses particulares, tanto ricos como pobres. Allan Bloom (1999) señala:

...el liberalismo concibe la sociedad como la oposición entre el hombre racional e industrioso y el hombre ocioso y pendenciero. El primero aporta paz y prosperidad para todos, mientras que el segundo causa penurias y violenta guerra. Los hombres racionales deben reconocer y aceptar el orden que favorece el dominio de los que poseen propiedades. Sin embargo, la economía rousseauiana encara la oposición social como una oposición entre los ricos egoístas y avaros que explotan a los hombres y a la naturaleza a fin de aumentar su riqueza personal, por un lado, y por otro los pobres que padecen, incapaces de satisfacer sus necesidades porque las tierras y los otros medios de producción están monopolizados por los ricos. (p.287).

Para Rousseau *“la propiedad privada es un derecho individual sagrado. Pero no es sagrada más que la propiedad moderada del pequeño propietario que la trabaja. Un derecho ilimitado a la propiedad, (...) era fuente y el medio de que continuaran la explotación y la falta de libertad”* (Macpherson, 1982: p.26). Así surge desigualdad que divide a la sociedad en estratos en los que prevalecen los intereses privados que son incompatibles con la voluntad general. Macpherson (1982) afirma:

El motivo de Rousseau para pedir esa igualdad era bastante claro. Se desprendía directamente de su insistencia en la soberanía de la voluntad general. Pues

cuando las diferencias en cuanto a la propiedad dividen a los hombres en clases con intereses opuestos, los hombres se regirán por intereses de clase, que son, por lo que respecta a toda la sociedad, intereses particulares, de modo que no podrán expresar una voluntad general orientada al bien común. (p.27).

En este sentido la problemática planteada por el ginebrino sigue vigente, incluso más exacerbada por el capitalismo en su fase neoliberal. Entonces pues, la gran propiedad ilimitada es para Rousseau el artífice de la explotación y por lo tanto de la desigualdad y la dependencia entre los hombres. Macpherson (1982) al respecto señala:

Pese a lo mucho que diferían las actitudes de Rousseau y Jefferson en otros aspectos, ambos querían una sociedad en la que todos tuvieran, o pudieran tener, una propiedad suficiente para trabajar en ella o con ella, una sociedad de productores independientes (campesinos o labradores y artesanos), no una sociedad dividida en, por una parte, asalariados dependientes, y por otra, propietarios de tierras y de capital de los que dependieran los primeros. (p.26).

Entonces pues, Rousseau aboga por una distribución más equitativa de los bienes materiales, de ninguna forma está en contra de la propiedad privada, la cual la considera esencial para la conservación y el desarrollo de las capacidades humanas. De lo que sí estaba en contra era del naciente modelo liberal *laissez-faire*, el cual proponía la libertad de mercadeo, de manufactura, de condonación de impuestos, y por supuesto, la mínima o nula intervención del Estado en asuntos económicos. Bloom (1999) afirma:

...Rousseau se opone firmemente a la emancipación de la adquisición de riquezas y (...) se pronuncia contra el *laissez-faire*. Para él, la función del gobierno consiste en supervisar la adquisición de la propiedad a fin de limitar la desigualdad de las fortunas, de mitigar la dureza de la competencia económica y de moderar el aumento de deseos en los ciudadanos. (p.285).

El papel del cuerpo político (Estado) es en este aspecto es muy importante. Para la teoría demo-liberal clásica consiste en ser un estado acotado en funciones en la

esfera económica (Estado mínimo), dejando que el mercado se regule por sus propias reglas con resultados onerosos. Dussel (2007) al respecto señala:

La teoría liberal clásica pasa a extremos nunca vistos. La libertad del mercado se transforma en el centro de la racionalidad de la democracia (desde el postulado de un «mercado de competencia perfecta»), y el Estado, en cierta manera, se autolimita en un proceso de privatización que «aliviana» los gastos públicos; es decir, se transforma en un «Estado mínimo». (p.434).

En cambio, para Rousseau la responsabilidad principal del Estado es por acción, no por omisión como en el Estado liberal, por lo que es necesario que intervenga cuando el exceso en la propiedad ponga en riesgo la igualdad real de los ciudadanos. Cassirer (2007) señala al respecto:

La misión del Estado no es garantizar al individuo una igual cantidad de bienes, sino una proporción idéntica de derechos y deberes. Por lo tanto, el Estado está autorizado y se ve llamado a intervenir en la propiedad cuando la desigualdad patrimonial ponga en peligro la igualdad moral de los sujetos jurídicos, al hacer que algunos ciudadanos sufran una plena dependencia económica y sean un juguete en manos de los ricos y los poderosos. Entonces le es lícito intervenir al Estado y debe hacerlo mediante leyes apropiadas, como por ejemplo estableciendo ciertas limitaciones para la transmisión hereditaria e intentando propiciar un equilibrio de las fuerzas económicas. (p.77 y 78).

Desde luego, para Rousseau el poder legítimo del Estado se manifiesta en la “moderación”. La propiedad debe concordar con la naturaleza humana y las necesidades que son satisfechas a través del trabajo del hombre como ser natural e independiente. No obstante, no sólo es responsabilidad del Estado el correcto funcionamiento de una economía sana. El sujeto o «ciudadano» a través del conocimiento de sí mismo, toma aquí un papel fundamental en los aspectos económicos, ya que a través de dicho conocimiento y dominio de sí, puede llegar a valorar entre las necesidades básicas para su desarrollo y conservación y los lujos artificiales que lo conducen a la búsqueda banal de sus intereses particulares sin tener en cuenta a los *Otros*. Así pues el conocimiento de sí mismo requerirá de

un *espíritu de la moderación*, que se refleja en los aspectos económicos y que ayuda a aminorar los efectos de la escasez, la cual “*podría corregirse mediante el ejercicio de la moderación, mediante un retorno a una economía simple enderezada a las necesidades reales*” (Bloom, 1999: p.288).

Si el ciudadano es conocedor de sí mismo, no se verá abrumado por la opinión pública —en su sentido negativo— por lo que no lo hará vulnerable al consumo y al individualismo exacerbado, así, no perderá su sentido moral porque no se alienará en su apariencia, como bien afirma Starobinski (1983):

El hombre se aliena en su apariencia; Rousseau presenta el parecer, al mismo tiempo, como la *consecuencia* y como la *causa* de las transformaciones económicas. De hecho, Rousseau establece una relación muy estrecha entre el problema moral y el problema económico. (p.41).

Starobinski (1983) acierta al relacionar en las obras de Rousseau, el problema económico con el problema moral, ya que en la medida en que el consumo, la apariencia y el individualismo se enraízan como presupuestos de la sociedad y cultura liberal, también la exigencia moral que surge a partir del sentido de conciencia va en detrimento, así se extingue cada vez más el sentimiento de piedad y de asombro ante un hecho infame. El filósofo e historiador suizo explica:

Rousseau ha vinculado constantemente los problemas de la conciencia a los problemas económicos: para él no puede haber autonomía de la conciencia más que si ésta apoyada y asegurada por medio de la independencia económica. Se trata de una exigencia moral —de origen estoico con toda seguridad— que pretende que el yo busque sus satisfacciones tan sólo en sí mismo y en los bienes que son *suyos*, si recurrir nunca a una ayuda exterior. (p. 133).

En la sociedad y cultura liberal no existe tal independencia económica, porque los pobres son dependientes del salario que es proporcionado por los capitalistas o burgueses quienes controlan los medios de producción. La clase burguesa mantiene hegemonía sobre la opinión, sobre los gustos, las formas de vida y cosmovisiones del mundo por lo que mantiene a los desposeídos subsumidos y alienados bajo diversas formas. En el anti-contrato social, prevalece “*un estado de*

necesidad perpetuamente insatisfecho: el hombre se olvida de sí mismo en su trabajo, en donde se hace esclavo de las cosas y de los otros hombres” (Starobinski, 1983: p.135).

Al hablar de propiedad es inevitable mencionar al *burgués* o *bourgeois*, figura que Rousseau repudiaba, ya que para él es freno social y económico para que los intereses particulares coincidan con la voluntad general. A continuación profundizaremos en la figura del burgués según Rousseau.

3.3 El burgués según Rousseau.

Para comprender lo que Rousseau entendía por el concepto de *burgués* o *bourgeois*, primero tenemos que remitirnos al problema filosófico y moral del *homo aequalis* (Dumont, 1982), que nuestro autor lo relaciona, en primer lugar, con la desmoralización del hombre civil, por lo que podemos afirmar que el burgués es el protagonista del anti-contrato social, ya que lleva a costas tanto el progreso como la decadencia de la sociedad y la cultura occidental. De esta manera, cuando Rousseau se refiere a la figura del *burgués*, que también muchas veces le llama “rico” o “propietario”, lo considera más en el sentido moral y no material del término.

En este orden de ideas, con la ventaja de la distancia histórica, podemos percatarnos que el burgués contribuye activamente a ser creador de la realidad moderna, del progreso científico y técnico, de los derechos y libertades de los hombres y de la organización política democrático-liberal que nos rige actualmente; sin embargo, también lo es de la explotación del hombre por el hombre, del hambre y de la miseria; de la injusticia, de la servidumbre, de la destrucción del planeta y en general de la degradación moral de la civilización occidental.

Para Rousseau, el burgués es el resultado del hombre natural depravado y corrompido por el amor propio (*amour-propre*). Es el que hizo posible la consolidación del anti-contrato social, porque como ciudadano, pierde el sentido de moralidad necesario para la legitimidad del poder político, por lo que se vuelve

un obstáculo para la realización del verdadero contrato social. El burgués busca su fácil y cómoda conservación, es el que se sirve de las ventajas del pacto social sin tratar de compaginar sus intereses con los de los demás. Allan Bloom⁴¹ (1999) al respecto señala:

¿Quién es, según Rousseau, el *bourgeois*? (...) el burgués es el hombre que, cuando trata con los demás, piensa exclusivamente en sí mismo mientras que, por otra parte, cuando se considera a sí mismo, piensa en los demás. (...) El *bourgeois* distingue su bien propio del bien común. Su bien propio necesita de la sociedad y por eso el burgués explota a los demás sin dejar de depender de ellos. Tiene que definirse en relación con ellos. El burgués nace cuando los hombres ya no creen que exista un bien común, cuando se pierde la noción de la patria. (p.236).

La clase burguesa piensa y pone en práctica las ideas del liberalismo económico, la cuales promueven la acumulación ilimitada como fuente de riqueza, así, el burgués no sólo aseguran su fácil y cómoda conservación y la de su descendencia, sino que incrementa cada vez más la brecha entre poseedores y desposeídos. Rousseau (1985) escribe: “*Vosotros tenéis necesidad de mí, pues yo soy rico y vosotros sois pobres. Hagamos pues un pacto: yo permitiré que tengáis el honor de servirme a condición de que me deis lo poco que os queda a cambio de la pena que me causará mandaros*”. (p.48). En esta cita, Rousseau expresa en voz del burgués el pacto desigual que genera la explotación del pobre, que con tal de incrementar su propiedad, reprime y niega el sentido de piedad y de igualdad, lo que lo separa de sí mismo... de su naturaleza humana. Bloom (1999) afirma:

Para que algunos puedan estar ociosos, otros deben trabajar para suministrarles el necesario excedente que los mantenga. Esos trabajadores son explotados en beneficio de unos pocos privilegiados que ya no comparten la condición de aquéllos ni sus intereses. *La realización de deseos innecesarios, que comienza como un placer, termina convirtiéndose en una necesidad*; así se descuidan las verdaderas necesidades y se desprecia a quienes las satisfacen. (p.281). (Las cursivas son nuestras).

Esto se debe a que las verdaderas necesidades deben estar en armonía con la naturaleza, que al satisfacerlas, engrandan al espíritu. Las necesidades artificiales son efímeras por lo que provocan un sentimiento de insuficiencia (Starobinski, 1983), que se apacigua momentáneamente con la compra o posesión de las cosas banales o con la satisfacción de placeres mundanos. Starobinski (1983) afirma que el hombre se pierde en la búsqueda de nuevas satisfacciones a través del mundo de los medios, como el dinero, que es un intermediario abstracto. “*El dinero es, en efecto, aquello de lo que no se puede disfrutar inmediatamente: y todos los goces que procura son necesariamente mediatos*” (p.134). Sólo el producto del trabajo honesto produce la sensación de saciedad porque lo consume de manera *inmediata*, así, el hombre que trabaja es el legítimo propietario del producto que consume, por lo que lo hace independiente económicamente y libre, tanto física como espiritualmente. Es aquí donde Rousseau (2013) plantea la esencia del sentido de *propiedad* de su contrato social: al hombre le pertenece el producto de su trabajo porque éste ha puesto en él su esfuerzo y dedicación. El burgués liberal se apropia del trabajo de los demás para acumular riqueza, lo que es un obstáculo para el desarrollo de su consciencia, porque al no experimentar de primera mano ese esfuerzo, disciplina y dedicación para producirlo, demerita el de sus sirvientes o asalariados. Es decir, pierde la sensibilidad necesaria para valorar el trabajo de los demás, por lo cual no existe ningún obstáculo que lo frene para tratar a los demás como medios para alcanzar un fin (razón instrumental).

De hecho, apreciar la utilidad de cada uno de los trabajos de los hombres, es una de las lecciones que se enseñan en el *Emilio* (2013). En un pasaje del tercer capítulo, Rousseau y su discípulo llegan a una casa opulenta donde se servirá un gran festín, “*mucha gente, muchos lacayos, muchos platos, un servicio elegante y fino. Todo este aparato de placer y de fiesta, tiene alguna cosa deslumbradora que se sube a la cabeza cuando no se está acostumbrado a ello*” (p.218). Rousseau pregunta a Emilio: “*¿Por cuantas manos calcularíais que ha pasado todo esto que veis sobre la mesa antes de llegar a ella?*” (p.218). Esta pregunta hace reflexionar

a Emilio, por lo que Rousseau plantea una segunda pregunta al lector para complementar la anterior:

¿Qué pensará él [Emilio] del lujo, cuando conozca que todas las regiones del mundo han sido puestas a contribución, que acaso veinte millones de manos han trabajado durante mucho tiempo, que pueda ser que ello haya costado la vida a millares de hombres, y todo ello para presentarle con pompa a melodía lo que él va a depositar por la noche en su guardarropa? (p.218).

“*En el comentario al festín del rico, Rousseau traduce muy concretamente la cuestión de lo superfluo mediante lo que se deposita «por la noche en la alcoba [guardarropa]»*” (Starobinski, 2010: p.57), por lo que claramente se refiere a “*el excremento al término de la serie de transacciones e incorporaciones de la riqueza*” (p.57). Asimismo, esta parte del tercer capítulo nos hace reflexionar en torno al valor del trabajo, el cual define el sentido de propiedad del hombre libre. En cambio, en la sociedad liberal, como ya se mencionó, el burgués se apropia del trabajo de los demás para acumular riqueza, y así satisfacer placeres y lujos artificiales que para él se vuelven necesidades. Macpherson (1982) escribe lo que para él son los fundamentos de la teoría económico-liberal basada en deseo en cuanto interés convertido en utilidad:

Cada individuo, por su propia naturaleza, trata de llevar al máximo su propio placer, *sin ningún límite*. «A cada porción de riqueza corresponde una porción de felicidad». Y «*El dinero es el instrumento con el que se mide la cantidad de dolor o de placer. (...) De modo que cada uno trata de maximizar su propia riqueza, sin límites*. Una forma de lograrlo es obtener poder sobre otros. «La relación entre la riqueza y el poder es estrechísima e íntima; (...) «los seres humanos son los instrumentos de producción más eficaces, y por tanto *cada uno desea emplear los servicios de sus congéneres a fin de multiplicar sus propias comodidades*. (p.38). (Las cursivas son nuestras).

Para el burgués, la dignidad del *Otro* pierde relevancia si no es un agente productivo que contribuya a sus intereses particulares, el burgués es la viva encarnación del egoísmo activo que le asignaba a Hobbes al hombre natural pero

exacerbado en el estado civil. Por su parte, Rousseau considera al hombre social desde su calidad moral, ya que así puede ser un buen ciudadano que respeta a sus semejantes y desarrolla un sentimiento de igualdad que hace de la dignidad del hombre una práctica civil. Bloom (1999) al respecto señala:

En esencia, el burgués de Rousseau es idéntico al hombre racional e industrioso de Locke, ese nuevo tipo de hombre cuyo interés por la propiedad iba a suministrar un fundamento más sobrio y sólido de la sociedad. Rousseau ve a este hombre de manera diferente, lo considera desde el punto de vista de la moral, de la ciudadanía, de la igualdad, de la libertad y de la compasión. El hombre racional e industrioso puede ser un instrumento de estabilidad, pero el precio que hay que pagar contando con él es la pérdida de la dignidad humana. (p.279).

La igualdad equitativa no existe en la sociedad y cultura propuesta —o impuesta— por la burguesía liberal, que al separarse de los demás a partir de la propiedad, crea clases o estratos sociales en el que la servidumbre es una práctica común, “*Los placeres son (...) [agradables] y son placenteros en gran medida porque son exclusivos*” (Bloom, 1999: p.281). En cambio, para Rousseau, «*El hombre es un ser demasiado noble para tener que servir simplemente de instrumento a otros*» (Starobinski, 1983: p.125).

En este punto, los defensores de la economía y de la cultura liberal objetarán que: “*no todos los capitalistas carecen del sentido de igualdad... que consideran a sus empleados o sirvientes como iguales*”, sin embargo en la mayoría de los casos, ese engañoso sentimiento de igualdad no es más que una reminiscencia de la compasión reprimida que se vuelve hipocresía al ocultar la verdadera intención del burgués: su afán de dominación y de poder. Starobinski (1983) hace una interesante reflexión sobre la *benévola confianza* del amo al sirviente a partir de los personajes de la obra *La nueva Eloísa* publicada en 1761:

...pero Wolmar, espíritu sistemático, sólo busca la confianza de sus subordinados [sirvientes] para hacer de ellos *buenos criados: es un método de adiestramiento dirigido a obtener mejores servicios, más que a establecer una solidaridad igualitaria.* (...) Así pues, el sentimiento de igualdad no pasa de ser un *lujo* del

señor, *que le permite disfrutar de su propiedad sin mala conciencia.* (p.124). (Las cursivas y corchetes son nuestros).

Sin el sentimiento de compasión, es imposible que se desarrolle un sentido de igualdad en el sujeto, lo que repercute negativamente en la organización social y política porque destruye la capacidad de llegar a acuerdos, ya que el diálogo fecundo sólo se puede lograr entre *iguales*. Así pues, el sentido de conmiseración reprimido que a su vez reprime el de igualdad, es una de las principales características del burgués, que se extiende culturalmente a los estratos o clases sociales en las que cada una de éstas menosprecia a la subsecuente. Así el burgués deja de ser una categoría económica limitada a su posición en las estructuras productivas (poseedor de los medios de producción), para extenderse a cualquier persona que viva o quiera vivir subsumida bajo la opinión burguesa, bajo sus gustos y sus reglas; a todo aquel que se convenza de que el hombre es malo por naturaleza y viva en el estado civil concentrado en sus intereses privados, buscando la oportunidad de sacar ventaja de los demás sin dar nada a cambio. Aunado a ello, el burgués está amparado para realizar sus acciones, con una forma de *legitimidad del gusto* que se desarrolla en la sociedad y en la cultura, por lo que los sujetos que estén fuera de sí mismos consideran plausible o digno de imitar cualquier forma de vida que esté relacionada con la exclusividad, el lujo, el prestigio, el poder y el dinero. Es por lo anterior que para el burgués es imposible tener «*sencillez de costumbres*» pues es lo que hace posible diferenciarse de los demás y estratificarse en socialmente.

Cuando la digna conservación esté exageradamente asegurada y cuando los placeres y gustos lujosos ya no son suficientes, el burgués ambiciona poder, desde luego el poder económico está relacionado con el poder de facto, sin embargo su sed es de poder político, el cual lo busca irrumpiendo en el ámbito de las instituciones por las que se accede a cargos públicos que a su vez dan autoridad legal. La irrupción del burgués en la política es uno de los principales problemas de las democracias-liberales-representativas. Ya que “*La moral del burgués es mercenaria pues pide una retribución por cada acto social. Es incapaz*

de sinceridad o de nobleza política.” (Bloom, 1999: p.278). ¿Cómo puede un hombre que sólo piensa en su propio provecho dirigir las instituciones encargadas de llevar a cabo el interés general? Rousseau (2005^b) ya tenía en cuenta este problema, su nostalgia política le hacía elogiar la virtud de los políticos de antaño y reprobaba al político burgués: “*Los antiguos políticos hablaban sin cesar de costumbres y de virtud; los nuestros hablan tan sólo de comercio y dinero. (...) Según ellos, un hombre tan sólo vale para el Estado el consumo que hace*” (p.32).

La incursión del burgués en la política conduce a efectos onerosos para la democracia, ya que su esencia es contradictoria con la realización de la voluntad general. Esto se debe a que el interés particular del burgués rara vez coincide con los intereses generales y con el sentido de igualdad necesario para alcanzar y practicar los valores democráticos. El gobierno u organización política dirigida por el burgués y por los valores desprendidos de la ideología liberal, no cumplen con las exigencias de la legitimidad del poder político porque surge una confrontación entre voluntades que es muy difícil de conciliar.

Así pues, como el burgués tiene poder y dinero para figurar e influir social y políticamente, el sistema demo-liberal de representación electoral se adhiere a la lógica de mercado, “*...el liberalismo se limita a trasponer a la esfera pública el modelo que rige en los intercambios del mercado capitalista*” (Rubio Carracedo, 1990: p.192); es por esto, que los propietarios dictan la agenda política y su prioridad es legislar y promover políticas económicas que incrementen sus ganancias, dejando de lado los intereses del ancho de la población. Una de esas características que se traspasa de la economía al sistema de representación política, es que el sistema electoral se convierte en un *mercado de votos*, en donde el éxito para acceder a los cargos públicos, están determinados por la cantidad de recursos económicos que se invierten, por lo que es sumamente difícil ganar una elección popular sin respaldo monetario, desde luego, dicha “inversión” se retribuirá a los intereses particulares del político electo cuando acceda al cargo público.

Es por lo anterior, que la clase burguesa trató de formular, sin éxito, un sistema de representación en la que la legitimidad estuviera presente a través de la elección de sus gobernantes. Lo que en realidad consiguió en la mayoría de los países, fue una forma de gobierno “democrática formal o electoral” que privilegia los intereses de unos cuantos en detrimento de la verdadera legitimidad del poder político y de la construcción de la voluntad general. Rubio Carracedo (1990) señala que *“...la adopción del modelo representativo por parte del liberalismo sólo se explica por razones pragmáticas e ideológicas; esto es, para instrumentalizar el modelo democrático al servicio de la hegemonía económica y política de la burguesía”* (P.198).

Desafortunadamente, el sistema de partidos políticos no cumple con la consigna de representar los intereses de la ciudadanía, ya que se encuentran secuestrados por elites de poder político y económico, que cuando acceden al poder privilegian sus intereses particulares y echan por la borda los supuestos principios ideológicos por los cuales fueron fundados. Se enfrascan en una lucha sin cuartel por el poder y la compra de votos en donde la ética y la moral son vistas como debilidades, inútiles e inoperantes para el sistema electoral. Así, *“Los que quieren separar la moral y la política no entenderán ni una ni otra”* (Pintor-Ramos, 2007: p.216). Rubio Carracedo (1990) sobre los partidos políticos explica:

...el modelo económico transforma radicalmente la legitimación de los partidos políticos, al trocar su representatividad por su capacidad de promocionar o sostener un liderazgo político. (...) “un partido no es, como nos haría creer la teoría clásica (o Edmund Burke), un grupo de hombres que intentan fomentar el bienestar público a base de un principio sobre el que se han puesto de acuerdo”. Esto es una racionalización “peligrosa, porque es seductora”; pero en la realidad es que todos los partidos se equipan de principios como los almacenes lo hacen con “las marcas de las mercancías que venden. (p.211).

Aunado a ello, el problema se profundiza cuando los políticos burgueses, de los cuales está conformada la mayoría de las elites partidistas, utilizan la autoridad que les confiere sus cargos públicos para romper la ley y enriquecerse

ilícitamente, lo cual degenera en corrupción, impunidad y tráfico de influencias. Todo esto ha sido causa suficiente para que la ciudadanía haya perdido la confianza en las instituciones políticas, especialmente los partidos y los cargos de representación política. Rubio Carracedo (2010) al respecto señala:

...el modelo de Rousseau no sólo tiene interés histórico desde el punto de vista de la politología, sino que presenta una potente capacidad heurística de las fuentes de la corrupción política, así como para prevenir y reformar los abusos tanto en las instituciones como en los protagonistas del actual modelo democrático liberal-conservador, apelando siempre, además, a la participación activa y vigilante de una ciudadanía especialmente preparada para el caso. (p.78).

El examen y crítica que hace Rousseau de las instituciones políticas de su época, se basa en gran parte en la figura del “burgués”, quien ha institucionalizado las relaciones de poder a su conveniencia, conformando un sistema político que aparenta legitimidad del poder político y que encubre la injusticia con decretos que se disfrazan de ley. En otras palabras *vivimos en una mentira civil*. Pintor-Ramos (2007) al respecto señala:

No es exagerado ver en Rousseau —antes de Hegel y de Marx— un inmisericorde “crítico de la sociedad civil”; este camino conduce a una sociedad dominada por una creciente desigualdad, genera la esclavitud de la mayor parte de la humanidad mientras los derechos del rico sólo se pueden hacer efectivos a costa de la esclavización del pobre. (p.218).

Podemos concluir, junto con Allan Bloom (1999), que el burgués es el sujeto de estudio de la modernidad, que al desentrañar su esencia y sus características, podemos analizar el punto de quiebre donde el hombre ocultó su verdadera naturaleza humana, aquella que es necesaria desarrollar, para bien vivir en sociedad y conformar una organización política, en la que la libertad, el sentido de igualdad y de justicia contribuyan al ejercicio de la dignidad humana. El filósofo norteamericano escribe:

...el burgués, es el verdadero punto de partida del examen que hace Rousseau de la condición humana en la modernidad y de su diagnóstico sobre lo que la aqueja.

El burgués se encuentra entre dos extremos respetables: el hombre bueno natural y el ciudadano moral. El primero vive solo, interesado únicamente en sí mismo, en su conservación y, como no le preocupan los demás, no desea hacerles daño alguno. El segundo vive enteramente para su país, preocupado tan sólo por el bien común, existiendo sólo como una parte de él, y así ama a su país y odia a sus enemigos. Cada uno de estos dos tipos es a su manera un todo, libre del agobiante conflicto de inclinaciones y deberes, conflicto que reduce al burgués y lo hace débil e indigno de crédito. (p.278).

Así mismo, el burgués y su clase, como artífice, promotores y ejecutores de la ideología liberal económica, crean un estado de cosas en el que la individualidad y los intereses particulares prevalecen sobre los intereses generales, esto hace que surja un tipo de cultura en la que se reprime la igualdad real y ciertas libertades a los desposeídos que hacen perdurar y legitimar los privilegios y las comodidades de las élites económicas y políticas. A continuación atenderemos a exponer algunos elementos de la cultura liberal.

3.4 Cultura liberal: la preeminencia de los intereses particulares.

Cuando hablamos de cultura liberal nos referimos exclusivamente a las aberrantes consecuencias del liberalismo y neoliberalismo en su versión económica, por lo que tenemos en consideración las aportaciones históricas del modelo liberal *puramente* político. Es decir, de lo que se trata no es de desdeñar el modelo liberal sino de reestructurarlo de acuerdo a sus bases originales. Rubio Carracedo (2002) en este sentido afirma:

No es razonable pretender arrojar sin más por la borda el modelo liberal, sobre todo en su versión afirmativa; de lo que se trata es de regenerarlo a fin de que retorne a su inspiración originaria y, al mismo tiempo, completarlo con importante desarrollos e implantes de inspiración republicana. (p.133 y 134).

Teniendo en cuenta lo anterior, la cultura liberal se caracteriza por estar determinada por el modo de producción capitalista y de mercado, en la que algunos de los valores éticos y morales se distorsionan o se depravan y así eliminan cualquier forma de abnegación o sacrificio general para sólo atender a los

intereses individuales, que, generalmente incrementan, directa o indirectamente, el poder de las élites políticas y económicas.

Dichas características de las sociedades liberales hacen que sea cada vez más complicado pensar en el ciudadano moral, aquel que está consciente de la existencia y la dignidad de *Otros*, ya que tienden a enfatizar y a promover la búsqueda del interés personal como forma individual de éxito y felicidad. Con esto se deduce como bien afirma Lipovetsky (2008), que:

El triunfo del mercado, (...), no es sólo económico: es cultural, pues se ha convertido en esquema estructurador de la mayor parte de nuestras organizaciones, en el modelo general de las actividades y de la vida en sociedad. Ha conquistado el imaginario colectivo e individual, las formas de pensamiento, los objetivos de la existencia, la relación con la cultura, con el deporte, con el arte, con la educación. (p.23).

En la cultura liberal prevalece la voluntad particular e individual sobre la general porque la estratificación social que produce el mercado requiere de desigualdad. Dicha desigualdad comienza cuando las diferencias en cuanto a la propiedad ilimitada modifican el sentido de la utilidad de los valores necesarios para que la democracia funcione como forma y régimen político. Rousseau ya veía las negativas consecuencias de las sociedades divididas de acuerdo a la propiedad. Al respecto Macpherson (1982) señala:

El motivo de Rousseau para pedir esa igualdad era bastante claro. Se desprendía directamente de su insistencia en la soberanía de la voluntad general. Pues cuando las diferencias en cuanto a la propiedad dividen a los hombres en clases⁴² con intereses opuestos, los hombres se regirán por intereses de clase con intereses opuestos, que son, por lo que respecta a toda sociedad, intereses particulares, de modo que no podrán expresar una voluntad general orientada al bien común. (p.27).

En el contexto histórico del cual hablaba Rousseau, ya podía esbozarse el hombre inclinado al individualismo, obviamente, no con el nivel de atonicidad de las sociedades actuales ni con consecuencias tan negativas a la naturaleza ni a su

entorno social. La individualidad ha pasado a niveles exorbitantes y, paradójicamente, aunque el hombre esté rodeado de millones de habitantes, su soledad existencial lo obliga a encontrar la felicidad y el éxito en aspectos inherentes al mercado: en el dinero, en el consumo, en la apariencia y sobre todo, en la *opinión de los demás* (opinión pública burguesa), cuando la verdadera felicidad parte del “*conocimiento de sí*” mismo y de las necesidades (naturales) que se deduzcan de este aprendizaje ascético. Podríamos afirmar que, como Lipovetsky (2002) señala analógicamente, el individuo actual es como el personaje mitológico de Narciso: “*Narciso no es el individuo triunfante, es el individuo fragilizado y desestabilizado porque tiene que llevarse a cuestras y construirse completamente solo, sin el apoyo que constituían antaño los marcos colectivos y las normas sociales interiorizadas*” (p.28). Así pues, el individuo liberal se ensimisma en la obtención de sus propios intereses y crea valores totalmente artificiales que perpetúan las condiciones de estratificación o clasificación social. Jean-Pierre Dupuy (1998) afirma:

Es el reino del individualismo, definido como ese “sentimiento reflexivo y apacible que dispone a cada ciudadano hacia el aislamiento de la masa de sus semejantes y, por ello, a retirarse a su hogar con su familia y amigos”. Así, la democracia lleva constantemente (a cada individuo) hacia sí mismo y le amenaza con encerrarle final e íntegramente en la soledad de su propio corazón. La democracia sitúa pues a los individuos los unos junto a los otros, independientes, separados. (p.36 y 37).

Uno de los aspectos fundamentales para sostener y perpetuar la estratificación social, y por consiguiente la preponderancia de los intereses privados, es el hiper-consumismo, ya que de acuerdo a la adquisición de mercancías muebles e inmuebles, se determina parcialmente la posición social y económica. Además funciona como placebo ante las vicisitudes de la propia existencia al no tener la educación ascética necesaria para aminorar sus desvaríos. Lipovetsky (2002) señala que “*El consumismo funciona desde ahora como doping o como animación de la existencia, y a veces como paliativo, como (maniobra de) diversión para todo lo que no funciona en nuestra vida*” (p.29). Aunado a lo anterior, el hiper-consumo necesita de la explotación indiscriminada de recursos naturales para

constantemente lanzar nuevas mercancías y, reposicionar social y económicamente, a cada consumidor de acuerdo a lo más actual (moda). Esto plantea serios dilemas en cuanto a lo que se considera socialmente “necesidad”, ya que la mercadotecnia hace creer al ciudadano que la carencia de ciertos productos y/o mercancías afecta su conservación y el desarrollo pleno de vida. De esta manera, al explotar aceleradamente los recursos naturales para producir “nuevas” mercancías a ritmos vertiginosos, las emisiones de contaminantes, las toneladas de basura y residuos tóxicos hacen que destruyamos el planeta ante nuestros propios ojos. Es bien sabido, que los efectos nocivos al planeta y sus terribles consecuencias (cambio climático), comenzaron con el inicio de la Revolución Industrial, que “coincidentalmente”, es cuando surge el liberalismo y las transformaciones sociales, económicas y tecnológicas que aumentaron la producción y el consumo de mercancías. Pérez Quintana (2013) hace mención de lo anterior:

Desde el comienzo de la Revolución Industrial, que disparó el empleo del carbón primero y del petróleo después, nuestra civilización ha ido contribuyendo al aumento del dióxido de carbono en la atmósfera con el consiguiente calentamiento del planeta⁴³ por el llamado efecto invernadero. (p.1).

La cultura liberal justifica el hiper-consumo con la excusa de que “el uso y la utilización de mercancías, permiten mejorar las condiciones de vida de la población”, lo que olvidan mencionar es que sólo mejora las condiciones de vida de las sociedades de las naciones ricas y poderosas, dejando a la gran mayoría en condiciones de pobreza extrema. Lipovetsky (2011) al respecto afirma:

...en el consumismo hipermoderno, también hay algo anárquico, irracional, profundamente irresponsable, hasta tal punto devastan la ecosfera nuestros estilos de vida y no pueden generalizarse a toda la humanidad: si los seis mil millones y pico de seres humanos vivieran como los ciudadanos de los países ricos, harían falta varios planetas para subvenir a sus necesidades. En este contexto, nuestra época exige transformaciones radicales: menos despilfarro, grandes inversiones en las energías renovables, una ecología industrial, un eco-consumo. (p.38 y 39).

El consumismo hace que se amplíe la brecha de desigualdad económica y social porque la ganancia del capitalista tiende a polarizar los intereses particulares, y por lo tanto, las diferencias y los intereses contradictorios son más complicados de resolver.

Las transformaciones radicales a las que se refieren Lipovetsky (2011), deben llevar consigo una profunda carga valorativa, es decir, la comprensión de saber la significación de la utilidad de la acción transformadora, lo que hace tomar conciencia histórica del error o desviación que se intenta corregir, sin dicha conciencia histórica, la formulación de las posibles soluciones se perderá en la relatividad de la inmediatez.

Con todo lo anterior podemos deducir que para que estemos en posibilidad de realizar transformaciones significativas para componer los problemas de las sociedades modernas, *se exige un replanteamiento de construcción de valores de acuerdo a nuestro propio contexto histórico y cultural*. Es decir, no es que exista una ausencia de valores, sino que los valores predominantes en la sociedad y cultura moderna han sido depravados, confundidos o no han cumplido con la conservación digna de la libertad, igualdad y justicia del género humano. Así pues, como se ha podido observar a lo largo de los capítulos precedentes, la construcción, asimilación y adecuación de valores sociales y políticos como forma autónoma de normatividad civil debe estar determinada culturalmente por la sociedad que vaya a ejercer y a practicar dichos valores. Con esto tratamos de demostrar que el modelo liberal desde sus orígenes trata de imponer cultural y políticamente valores para culturas diferentes, que, como dice Rousseau (2005^c), no se interiorizan en lo “profundo de su corazón”, por lo que no tienen un efecto positivo normativo y los intereses particulares de la clase económica y política tiende a imponerse sobre la voluntad general, esto tiene como consecuencia, que los encargados de gobernar o que sean parte de las instituciones políticas se corrompan con el fin de priorizar sus intereses particulares o los de su grupo.

A continuación profundizaremos en el problema político de la corrupción del cuerpo del Estado, a partir de las voluntades del magistrado.

3.5 Las tres voluntades del magistrado y el origen de la corrupción del régimen democrático.

Como ya se mencionó, Rousseau en toda su teoría del contrato social trata de que los intereses o voluntades particulares estén en concordancia y se subordinen al interés o la voluntad general. Lograr este propósito es sumamente difícil en las sociedades occidentales, ya que los poseedores del poder político y económico tienden a dar preeminencia a sus intereses individuales y/o a los de su grupo. Como ya se mencionó, lo anterior tiene como consecuencia que se forme una sociedad dividida en estratos o clases sociales que hacen diferenciarse de los demás por los gustos y los modos de vida que la asociación del poder y del dinero provee. Es decir, los intereses de la clase burguesa y política —que muchas veces es la misma o de cierta manera se encuentran coludidos—; están en discordancia o son contrarios con el bienestar y los intereses de los estratos sociales marginados del sistema económico, por lo que están en constante confrontación y no pueden ser reconciliados, así la voluntad general queda “muda”. De esta manera, dentro de un mismo Estado o sociedad están en constante confrontación los intereses particulares contra los intereses generales; inclusive, individualmente existe en cada ciudadano una dialéctica entre su voluntad particular y la voluntad general de la cual forma parte. Lo que tiene como consecuencia que ocurran fricciones al interior del Estado que desgastan las relaciones interpersonales y entre los grupos de interés y políticos, que gradualmente, merman el sentido primigenio de libertad, igualdad, justicia y ejercicio de la dignidad humana, porque las instituciones encargadas de su preservación, tienden a desviarse o corromperse de los objetivos para las cuales fueron creadas.

Como ya se explicó en capítulos precedentes, la distinción entre voluntad particular, que concierne al interés privado individual, y la “voluntad de todos” que es la suma de dichas voluntades particulares y concierne al interés privado corporativo o de un grupo determinado; es fundamental para comprender la construcción de la voluntad general y la teoría del contrato social rousseauiana.

El ginebrino además de hacer esta distinción, identifica tres voluntades que actúan en la persona del magistrado, que no es otro que el gobernador, el titular del ejecutivo o, en términos más coloquiales, el político electo o designado, el cual está embestido de autoridad legal. Rousseau lo explica en el libro tercero de *El contrato social* (2005^o) de la siguiente manera:

En la persona del magistrado podemos distinguir tres voluntades esencialmente diferentes: la primera es la propia voluntad del individuo, que no tiende más que a su provecho particular; la segunda es la voluntad común a los magistrados [*o voluntad del grupo de la administración pública suprema*], que se refiere únicamente al provecho del príncipe⁴⁴; la tercera es la voluntad del pueblo o voluntad soberana, que es general, tanto en relación con el gobierno, considerado como parte del todo. En una legislación perfecta la voluntad individual debe ser nula; la voluntad común, propia del gobierno, debe estar muy subordinada; y, por tanto, la voluntad general debe ser la dominante y construir la regla única de las demás. (p.90). (Los corchetes son nuestros).

Las voluntades de las que habla Rousseau, pueden ser más o menos activas en relación con los espacios donde se detente poder o se tomen las decisiones sobre aspectos públicos. Es por esto que una forma de marginar o silenciar voluntades y opiniones es excluir a los afectados de los espacios donde se puede dialogar para tomar decisiones en asamblea pública. Así pues, para Rousseau, la voluntad más activa y perjudicial a los intereses generales, es la voluntad particular actuando dentro de la administración pública, porque cuando ésta tiende a concentrarse, surgen las condiciones para que germinen los regímenes autoritarios y totalitarios. Así pues, dicha voluntad es más peligrosa cuando más se concentra porque su fundamento y su ejercicio pleno se basan en su constante actividad dentro del espacio político. Rousseau (2005^o) señala:

...estas distintas voluntades son más activas en la medida que se concentran [*en una persona o en un grupo*], así la voluntad general siempre es la más débil; la voluntad que hemos puesto en segundo lugar conserva este segundo rango; y la voluntad particular es la primera de todas: en el gobierno, pues, cada miembro

obra ante todo para sí mismo, después como magistrado, y últimamente como ciudadano; gradación opuesta a lo que exige el orden social. (p.90 y 91).

El ciudadano de a pie se encuentra entre la dialéctica entre su voluntad particular y la voluntad general, sin embargo, el magistrado —no olvidando que en primer instancia también es un ciudadano como cualquier otro— y las corporaciones de ciudadanos políticamente activas como: sindicatos, grupos de presión o partidos políticos, se encuentran entre otro tipo de voluntad que es generada por la autoridad legal o la fuerza política y económica que le proporciona su cargo público o influencia en las decisiones del gobierno. Es decir, además de estar atrapada en la dialéctica entre la voluntad general y la particular se añade activamente la “voluntad del magistrado”, lo que tiene como resultado una compleja relación de fuerzas que se entrecruzan, y si no son resueltas y reconciliadas a través de preceptos éticos, morales, y de una legislación justa basada en valores socialmente aceptados, originan el antivalor de la *corrupción* y sus derivados.

Esto se debe, a que la “voluntad del magistrado” es más activa y tiene más influencia porque se sitúa en los espacios donde se detenta el poder, en donde se toman las decisiones y se administran los recursos materiales de los cuales subsiste el Estado. Rousseau (2005^c) explica:

Se ve, por ejemplo, que cada magistrado es más activo en su cuerpo que cada ciudadano en el suyo; y que, por lo tanto, la voluntad particular tiene mucha más influencia en los actos del gobierno que en los del soberano; pues cada magistrado está casi siempre encargado de cumplir alguna función del gobierno, mientras que cada ciudadano, aisladamente, no cumple ninguna función de la soberanía. (p.91).

En consecuencia, cada magistrado o gobernante, en vez de ser primero ciudadano, después magistrado y por último sí-mismo (individuo con intereses particulares), la dinámica de las tres voluntades, inclina, a los magistrados no éticos ni morales a actuar primero según sus intereses particulares, después a los intereses del gobierno (o al partido) al cual pertenecen, y por último según a los

intereses generales de la ciudadanía. Esto hace que los magistrados o encargados de la administración suprema, conformen una asociación de intereses particulares que se coluden con los altos estratos económicos burgueses, y que sustenten e incrementen su poderío con base en relaciones de poder políticas y económicas, muchas veces con recursos públicos. A esta clase, con sus respectivas salvedades, bien podríamos llamarla “*clase política*”, la cual se consolida en la administración pública y en los puestos de “representación” política que se intercambian y rotan entre ellos. Al consolidarse, dejan de lado los intereses generales para concentrarse en los suyos, es decir, dejan de ser ciudadanos para sólo ser magistrados o individuos, lo que explica la ruptura con el resto de la sociedad. Solamente en las elecciones, cuando está de por medio el voto, vuelven a parecer ciudadanos, tras lo cual regresan a su posición política y económica privilegiada.

Como podemos observar, esta dialéctica rousseauiana de las tres voluntades en el cuerpo político explica la gradiente corrupción, que se agrava cuando no existen formas institucionales que aseguren la representación real y efectiva de todos los ciudadanos (representación directa). A esto se le añade que la cultura liberal se identifica con un individualismo exacerbado que hace que predominen los intereses o las voluntades particulares sobre las generales.

3.6 Identificación de antivalores y construcción de valores de acuerdo a la cultura y a la forma de gobierno democrática.

Así pues, llegamos al punto en donde surge la necesidad de reconsiderar y revisar los valores sociales y culturales, para que estén acorde con la forma de gobierno democrática y sean aceptados social y políticamente. En este sentido, dicha revisión corresponde a una construcción a partir de la razón y de la consciencia histórica de los problemas a resolver.

Como con la teoría de la justicia de Rawls (1995), debemos averiguar, consciente y racionalmente, cuáles y por qué son los valores o principios elegidos al interior de la sociedad que se deben reformular, practicar y publicitar para resolver sus

problemas internos, ya que dichos valores forman parte del acuerdo y revisión periódica de las condiciones de la asociación civil y de la legitimidad del poder político.

Comenzamos por afirmar que en los regímenes y cultura liberal, de la cual formamos parte, predominan los intereses particulares sobre los generales. No obstante, el problema se vuelve endémico cuando dichos intereses particulares se coluden con los intereses de clase (que generalmente son los de la burguesía), que se filtran y prevalecen en las instituciones del Estado, las que en teoría, deberían ser parte e instrumento de la voluntad general. En otras palabras, se origina un estado de **corrupción** que hace que se perpetúen las condiciones para que los intereses particulares no puedan subordinarse al interés o voluntad general. Este antivalue ha hecho de los regímenes democráticos un caldo de cultivo de desigualdad económica y social que se refleja en la poca o nula legitimidad del poder político.

Aunado a lo anterior, el antivalue de la corrupción toma proporciones descomunales cuando se arraiga políticamente, por lo que de él surgen también la **impunidad**, que se define como la falta de castigo a los infractores o delincuentes... que generalmente, son los poseedores de poder económico, político o de facto que a su vez, generan condiciones de injusticia e inequidad. En otras palabras, la justicia ya no es general, sólo es para los ricos y poderosos. Al respecto Jorge Volpi (2009) señala:

De manera más cruda, si la justicia en América Latina resulta tan onerosa, no se debe tanto a las costas o los honorarios de los abogados como a la obligación de “aceitar la maquinaria”, de pagar sobornos, coimas y mordidas, para tener alguna posibilidad de victoria en los tribunales: el éxito en un litigio queda determinado por la solvencia que cada parte. (...) la democracia sólo existe si todos los ciudadanos pueden presentarse en igualdad de condiciones ante un juez. (p.103).

En los regímenes democráticos en Occidente, principalmente en los latinoamericanos, es frecuente que políticos corruptos hagan mal manejo o hurten parte del erario público, así, además de dar preeminencia a sus intereses

individuales o los de su grupo, los logran realizar con recursos tributarios del pueblo. De esta forma, la clase política se ha ganado el desprecio y la desconfianza de gran parte de la población (ilegitimidad).

No siendo suficiente esto, los corruptos y los impunes se coluden y se ayudan para lograr sus objetivos económicos y políticos, desde sus respectivos cargos públicos se hacen favores políticos, obviamente con la condición de que sean correspondidos en el futuro, así surge el **tráfico de influencias** que es otro de las prácticas que afecta nuestros regímenes democráticos y la legitimidad del poder político.

Desde luego, existen otros problemas sociales que hacen considerar otros tipos de antivales, sin embargo sólo nos centramos en estos tres: la corrupción como antivale principal y sus dos derivados: la impunidad y el tráfico de influencias; ya que de acuerdo al contexto histórico de las democracias modernas, son las principales fuentes de ilegitimidad del poder político porque un gobierno corrupto no tiene argumentos para ser reconocido como correcto y justo por parte de la ciudadanía, ya que la injusticia, la dependencia y la desigualdad se entronizan como actividades comunes. Estos tres antivales no sólo se practican dentro de la administración pública, sino se extienden a lo ancho de la población como lógica generalizada de sobrevivencia, así se adoptan culturalmente y se enraízan como acciones del diario acontecer.

Es importante mencionar, que nuestra revisión valorativa se hace con base en una observación crítica de la realidad social y política⁴⁵. Comenzamos señalando los antivales que creemos necesarios de erradicar —en este caso, la corrupción y sus derivados—, para después proponer el posible antídoto para contrarrestar el malestar. Desde luego, no deja de ser solamente a manera de *propuesta*, ya que como hemos mencionado a lo largo de este documento, sólo la sociedad en asamblea pública o en deliberación discursiva puede revisar, asimilar, adecuar y publicitar los valores o principios que son verdaderos y que se han de practicar social y políticamente; todo lo anterior en coherencia con el sentido y metodología constructiva propuesta desde el principio.

Así pues, contra la corrupción, principalmente en la administración pública y en los espacios donde se toman las decisiones públicas, surge la necesidad de nuevas exigencias éticas y morales, ya que el seguimiento a la ley del Estado no depende en primer instancia de cuestiones legales, es decir, la legislación de la ley no implica su obediencia, sino corresponde a la interiorización del espíritu de la norma de acuerdo a la elaboración de pautas morales, éticas y culturales. Es por esto que los “legisladores” podrían hacer mil leyes, aumentar las penas o los castigos, pero de poco o nada servirán, si no se les asimila y se les adecua a los valores sociales y culturales previamente reconocidos. Habermas (2007) al respecto señala:

La validez de una norma *consiste* en su potencialidad para ser reconocida, lo cual tiene que demostrarse discursivamente; una norma válida merece reconocimiento porque, y en la medida que, sea aceptada —es decir, reconocida como válida—, también bajo condiciones de justificación (aproximativamente) ideales. (p.54).

Es en este sentido, que la democracia rousseauiana conjunta el sujeto ético y moral en relación con la ley del Estado y en general con la política. Así pues, lo que se busca, es la identificación consciente del antivalor, o corrección del valor falso que son nocivos a la sociedad, los cuales discrepan y están en constante conflicto con las orientaciones valorativas que fundamentan el ideal democrático. Habermas está en sintonía con Rousseau al construir a partir del sujeto individual, la moralidad necesaria para la *acción discursiva democrática*, no obstante, Habermas (2007) lo hace de acuerdo a su contexto histórico en el que el reino de los fines se adecua con la moral en función del deber cívico o ciudadano. Él afirma:

Sólo el constructivismo (resultante de la trasposición que opera la ética del discurso al substituir el raciocinio del sujeto solitario por la participación en una práctica argumentativa ejercida intersubjetivamente) pone en juego una teleología compatible —no sin dificultades— con una concepción deontológica de la moral. (p.56).

Habermas escapa o trata de destrascendentalizar la norma moral de la tesis kantiana, al considerar que el sujeto esta determinado histórica y culturalmente, ya que *no considera que la convicción moral sea atemporal*, lo que obliga a reformular con base en la razón, la normatividad social y jurídica de acuerdo al lugar y momento específico. *“Incluso bajo un punto de vista invariable, es preciso desarrollar nuevas normas para dar respuesta a las nuevas materias y cuestiones que se plantean y deben justificarse a la luz de las nuevas exigencias y retos históricos”* (Habermas, 2007: p.56). Desde nuestro parecer, esta concepción de construcción de valores morales y éticos, debe complementarse con la dialéctica rousseauiana de la “razón-consciencia”, ya que en esta última, la emotividad o expresión discursiva de los sentimientos determina algunos juicios de valor que posteriormente se trasforman en conductas morales para una sociedad en particular. Rousseau (2013) al respecto señala:

...yo haría ver que *justicia y bondad* no son solamente palabras abstractas, de puros seres morales formados por el entendimiento, sino verdaderas afecciones del alma iluminadas por la razón, y que no son sino un progreso ordenado de nuestros afectos primitivos; que, por la razón sola, independientemente de la conciencia, no se puede establecer ninguna ley natural; y que todo el derecho de la naturaleza no es sino una quimera, si no está fundado sobre una necesidad natural al corazón humano;... (p.269).

Rousseau al igual que Habermas, consideran que la fuente de la moral y la ética radica en experiencias empíricas (sentimientos o emociones) de los sujetos reales que sólo pueden darse en la cotidianidad de la sociedad civil. En apoyo a esta idea Bernard Williams (1986) señala:

Ninguna característica humana que tenga alguna relevancia para algún grado de consideración moral puede evitar ser una característica empírica, sujeta a condiciones empíricas, historia psicológica y variación individual, bien sea la sensibilidad, la persistencia, la imaginación, la inteligencia, o el buen sentido; o los sentimientos de compasión; o la fuerza de voluntad. (p.298).

Bernard Williams al igual que Habermas hacen notar, en sus ideas separadas del trascendentalismo kantiano, que la construcción de valores necesarios para la normatividad social, dependen de las relaciones interpersonales, ya que, al partir del reconocimiento de las significaciones discursivas, se crean las condiciones para obrar libremente pero también se plantean los límites para bien llevar las relaciones sociales. El filósofo de la escuela de Frankfurt señala:

...cuando la coacción trascendental emigra a la infraestructura comunicativa de las formas de vida, entonces ya no tenemos que vémoslas con seres inteligibles, sino con personas de carne y hueso que interactúan. A partir del momento en que la libre voluntad se desprende de su carácter inteligible, los individuos socializados se encuentran en un espacio social y un tiempo histórico. Deben entenderse entre ellos sobre aquello a lo que están obligados moralmente y deben seguir también conjuntamente las normas intersubjetivamente reconocidas. (Habermas, 2007: p.57).

La corrupción, cuando se consolida como práctica de la clase política en las instituciones gubernamentales, hace que la ética y la honestidad política no se justifiquen como una condición moralmente vinculante para todos los ciudadanos.

Rousseau es muy claro al respecto, el hombre sólo alcanza la categoría de moral, cuando las condiciones del pacto social y de la asociación civil son legítimas... cuando la normatividad social es en realidad autónoma, porque así se forman «usos morales» que son constituidos y delimitados por la interacción civil. *“Es decir, las reglas de la moral nacen con la reflexión, al mismo tiempo que el estado social”* (Rubio Carracedo, 1987: p.114).

Como podemos observar, la asimilación y adecuación de los valores necesarios históricamente, corresponde en primera instancia, a un proceso social y cultural que involucre realmente a los afectados, en este caso a los contratantes del Estado civil o a *todo aquel que actúe políticamente*. De ninguna manera el proceso de adecuación y asimilación debe comenzar por las instituciones gubernamentales porque se convertiría en una imposición del poder o del Estado ilegítimo, cuando

el objetivo es precisamente, legitimar ese poder político. Habermas (2007) se apoya en Karl-Otto Apel para afirmar:

...«la demanda de solución de todos los conflictos de intereses moralmente relevantes sólo puede satisfacerse efectivamente de un modo aproximativo mediante discursos prácticos en torno a pretensiones de validez —y excluyendo toda práctica de violencia estratégica— si el establecimiento de un Estado de derecho que tenga el monopolio de la fuerza puede exonerar eficazmente a los ciudadanos sometidos a él de la carga de autoimponer sus justos intereses». (p.58).

Con lo anterior queda claro, que la gradiente corrupción no se resolverá a partir de la modificación de la ley del Estado, ni de la creación de instituciones gubernamentales, comisiones o secretarías, ya que los procesos de normatividad autónoma corresponden a la dinámica de las relaciones discursivas y prácticas entre los “afectados”, es decir, los ciudadanos. Entonces pues, la asimilación y adecuación de valores democráticos corresponde a un proceso tortuoso y complicado que precisa hacerse realidad de forma progresiva y a veces temporalmente imperceptible, y que tiene su mayor dificultad en la voluntad de transformación de la clase política y económica, la cual, no estará dispuesta a ceder o renunciar a sus privilegios para someterse a la voluntad general.

En este sentido sólo desde la misma ciudadanía y de la adecuación y asimilación de valores democráticos es como se puede contrarrestar las negativas consecuencias de los antivalores y del estado de desigualdad social para pensar en redireccionar los objetivos de las instituciones hacia el ejercicio, mínimo y después pleno, de la dignidad humana. No obstante esto no es una tarea sencilla, ya que el “nuevo ciudadano” necesita una transformación histórica. En el siguiente apartado consideraremos algunos aspectos al respecto.

3.7 Democracia rousseauiana contra la corrupción política.

En el apartado anterior detectamos el (o los) antivalor(es) democráticos y justificamos la exigencia de principios éticos y morales para redireccionar las

instituciones con el objetivo de salvaguardar la dignidad humana; ahora trataremos de mencionar las posibles soluciones para legitimar el poder de los regímenes democráticos actuales.

Así pues, llegamos a preguntarnos ¿cómo podemos dar legitimidad a nuestros regímenes democráticos? ¿Cuáles son las características de los individuos que pueden dar dicha legitimidad?, y ¿Cómo se puede construir ciudadanos para una forma de normatividad autónoma que aligere la carga coercitiva del Estado? Éstas, desde luego son preguntas complicadas de resolver porque todas ellas involucran transformaciones y reformas de fondo que algunos en su consideración inmediata de la realidad no están dispuestos a aceptar.

La respuesta de Rousseau, de acuerdo a su contexto y a sus propias limitaciones históricas y personales, es educar “verdaderos ciudadanos” para que se conforme un gobierno legítimo que se guie por la voluntad general y hacer un Estado justo. Dicha educación, como se mencionó al principio, tiene poco que ver con la academia o el desarrollo de la técnica productiva, sino con el desarrollo del espíritu, no en una forma trascendental o supraterrrenal, sino de acuerdo a la naturaleza (libertad) constitutiva del hombre.

Rubio Carracedo (2010) afirma que el ginebrino trató de llegar a la formación del “verdadero ciudadano” de dos formas: la primera y más difícil, a partir de la religión civil, que manifiesta en el último capítulo de *El contrato social* (2005); y la segunda, la educación cívica, que menciona en *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* (1988) donde la relaciona exclusivamente con la forma de gobierno u organización política. Desde luego es en el *Emilio* (2013) donde menciona ambas y las desarrolla cabalmente. Sin embargo, desde nuestro parecer, estas dos formas no son excluyentes sino parte de un mismo proyecto de formación espiritual a niveles distintos, que ayuda al sujeto en su búsqueda de la verdad, lo cual afecta positivamente las condiciones políticas del estado civil; ya que, la construcción de valores sociales y políticos para la normatividad autónoma depende, en gran medida, de la resolución de validez de las pretensiones morales que son análogas a la verdad.

Rubio Carracedo (2010) afirma que “*Rousseau busca en la religión civil una forma sublimada de patriotismo para garantizar la supremacía del bien común*” (p.135). En efecto, el ginebrino trata de garantizar las condiciones necesarias para que se construya la voluntad general, no obstante, el patriotismo sólo es una consecuencia positiva de la espiritualidad religiosa que buscaba. La verdadera garantía es el desarrollo pleno e integral del espíritu del hombre para que encuentre la verdad y así sea ciudadano racional y consciente, que sea participante y vigilante de las instituciones y del poder político. Sin embargo, como ya se mencionó en capítulos precedentes, la forma de llegar a esa espiritualidad no fue la correcta, debido a que la religión cristiana en la que se basaba Rousseau—o cualquiera que se base en textos sagrados— no puede ser una religión razonada, debido a que la discusión sobre la interpretación personal de los textos (pietismo), no asegura las condiciones de verdad empíricas porque son inverificables discursivamente, es decir, los argumentos expuestos no aluden a la razón sino al dogma por su carácter de esotérico. Esto conduciría a variaciones en los preceptos a seguir en cada sujeto, divisiones y conflictos entre ortodoxos y heterodoxos por lo que la normatividad resultaría fracturada.

Rubio Carracedo sostiene que Rousseau cambió la religión civil por la educación cívico-democrática, sin embargo, sólo pasaría sus ideas a otro plano más accesible al sujeto y a las instituciones, ya que, desde nuestra perspectiva, no es lo mismo desarrollar el *patriotismo sublime* a partir de sí mismo, que ser educado patrióticamente por terceros. Rubio Carracedo (2010) al respecto afirma:

...al aceptar el encargo de sus *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, Rousseau parece haber pasado página por completo de la religión civil y atribuye ahora a la educación cívico-democrática su papel de antídoto contra la corrupción. No se trata, por lo demás, de una innovación, sino más bien de ser consecuente con la vertiente más viva y valiosa de su misma tradición republicana. En efecto, la cuestión de la necesidad de la educación del ciudadano resuena en Platón, Aristóteles, Séneca, Cicerón y demás clásicos greco-romanos. (p.136 y 137).

Rousseau se percató que las condiciones, tanto históricas como económicas, y por supuesto políticas, para que la mayoría de los sujetos llegue a desarrollar el espíritu y por consecuencia el patriotismo, son muy complicadas en cualquier época, por lo que optó en las *Consideraciones* (1988) por educar directamente en valores patrióticos por “polacos distinguidos”, dejando postergado su proyecto de religión civil por la inviabilidad histórico-política ya comentada. Recordemos que la espiritualidad y la educación van de la mano para Rousseau (2013), por lo que el precepto de “conócete a ti mismo” de la filosofía antigua tiene utilidad a lo largo de la historia occidental, sin embargo es complicado de seguirlo por diferentes razones⁴⁶. Nuestro autor en *Ensoñaciones del paseante solitario* (1986) explica:

Para aprovechar las lecciones del buen Plutarco decidí emplear el paseo del día siguiente en examinar sobre la mentira, y acabé por demás confirmando en la opinión ya asumida de que el *Conócete a ti mismo* del templo de Delfos no era una máxima tan fácil de seguir como lo había creído en mis *Confesiones*. (Rousseau: p.75).

Como bien dice Rousseau (1986), dicho precepto de “conócete a ti mismo” del cual se desprenden la inquietud, cuidado y conocimiento de sí, no es fácil de seguir, pero tampoco es imposible. Es por esto que para la espiritualidad que buscaba Rousseau en el hombre, es necesaria la educación, en este caso la educación negativa, la cual, como se mencionó en el primer capítulo provee al hombre de las herramientas necesarias para que busque la verdad por sí mismo. En este sentido, la verdad es muy importante para Rousseau, ya que es la condición elemental para la formación de ciudadanos conscientes de sus derechos y obligaciones y que son menos proclives a la alineación. Para Rousseau (1986): “*La verdad general y abstracta es de todos los bienes el más preciado. Sin ella el hombre está ciego; es el ojo de la razón. Por ella el hombre aprende a conducirse, a ser lo que debe ser, a hacer lo que debe hacer, a tender hacia su verdadero fin*” (p.77). La “verdad” es, pues, un elemento primordial para la virtud y la justicia. “*Justicia y verdad son en su espíritu dos palabras sinónimas que él (el hombre moral) toma indiferente la una por la otra*” (p.83).

Esta íntima relación de la verdad con la justicia como parte del desarrollo del espíritu es implícitamente el tema literario de muchos de sus escritos. Basta con mencionar sus textos confesionales —*Confesiones* (1999), *Ensoñaciones del paseante solitario* (1986), *Diálogos, etc.*—, en los cuales a partir de su sentimiento de sinceridad trata expresar su Yo auténtico y transparente como autorretrato de sí mismo (Starobinski, 1983), que no siempre es fidedigno, pero que es resultado del análisis reflexivo del precepto de conocerse a sí mismo. Este conocimiento de sí mismo en relación con la verdad es el que Rousseau trata de exaltar, sinceridad a sí mismo, para después darse a los demás, es decir, la verdad como fundamento ético de la honestidad y de la moral. Williams (2006) al respecto señala:

Esta idea [de decir la verdad a sí mismo] respalda en cierto modo un pensamiento que Rousseau albergaba, no sólo en relación consigo mismo, sino con una concepción general de la naturaleza humana: que la propia sinceridad (...) podría ser el núcleo de la virtud. Si es posible hablar a los demás franca y espontáneamente debe de ser porque no se tienen razones para ocultarles los propios motivos, lo que en general quiere decir, al menos si se vive entre personas y no se es un salvaje, que estos motivos pueden ser apreciados, compartidos o, por lo menos, reconocidos sin miedo ni ofensa por los demás. (p.).

Así pues consideramos, —al igual que Habermas (2007)—, la verdad como elemento discursivo que permite valorar las pretensiones de validez de la normatividad social, aquella que en su proceso jurídico se convierte en ley. La democracia rousseauiana trata de involucrar el elemento de la verdad para formar un tipo de normatividad autónoma, a partir de la valoración de los principios o significaciones socialmente aceptadas, no obstante exige una forma de espiritualidad que desarrolle la razón y la conciencia a partir de la educación ascética del individuo, quien elegirá correctamente, en su espacio y en su tiempo, las reglas por las cuales de abra de regirse.

Al sujeto ético desprendido de este proceso, es difícil corromperle porque es capaz de “conocer” el bien y el mal, y con base en ello, determinar sus acciones. El sujeto que no sigue la norma, automáticamente hace complicada su relación

interpersonal con los *Otros*, ya que como las reglas están aceptadas socialmente, el juicio de todos los demás lo obliga, lo censura o lo excluye, a esto se le añade, obviamente el juicio y resoluciones condenatorias de tipo jurídico por parte de los órganos de justicia del Estado.

Pero qué ocurre cuando en la sociedad predominan los anti-valores sociales a falta preceptos o principios éticos, pues ya no existe una normatividad social autónoma, por lo que las leyes del Estado son insuficientes para regular las relaciones interpersonales del diario acontecer; y si a esto se le añade una sociedad fundada en la subordinación de los intereses generales a los particulares —cultura liberal—, las normas sociales y jurídicas sólo serán una barrera que es fácil de esquivar a través de la corrupción de la autoridad y de ley Estatal... unos por gusto de concentrar poder, otros por ambición o codicia y todos por egoísmo, así cada uno practicará la corrupción de diferentes formas y a diferentes niveles. Se vivirá en un Estado ilegítimo con fachada de Estado legítimo, es decir, viviremos en una mentira civil.

El pensamiento filosófico-político de Rousseau hace evidentes las desviaciones del Estado civil en el que vivimos. El estado de naturaleza nos recuerda ese origen común que todos tenemos, para con base en él, recomponer el camino. El anti-contrato social permite tomar consciencia de los antivalores de la sociedad burguesa y el contrato social hace pensar en principios del derecho político que fungen como herramienta para valorar y analizar los Estados, es decir, un ideal que debe realizarse y que se impone como un deber de carácter universal.

En consecuencia, de la construcción epistemológica a partir del pensamiento filosófico-político de Rousseau, podemos señalar dos formas que son parte de un mismo y ambicioso proyecto para atender a los problemas de corrupción de las sociedades y regímenes políticos modernos. La educación democrático-civil y la religión civil. No obstante, esta última se descarta casi en su totalidad por sus características de tipo religioso-cristianas que no son compatibles con las condiciones históricas, políticas y sociológicas de la actualidad, aunque insistimos, puede rescatarse su sentido esencial de desarrollo espiritual (ascético) y elaborar

nuevas técnicas del conocimiento de sí mismo que contrarresten las consecuencias negativas del individualismo posesivo (Macpherson, 2005), consumismo exacerbado y corrupción del poder político. Utilizamos la palabra “contrarrestar”, porque los cambios profundos y conscientes corresponden a procesos graduales y no violentos que hagan tomar conciencia histórica de lo que es necesario en este momento. La primera, y más accesible, es educación democrático-civil, la cual es parte de nuestras técnicas de sí e importante para llegar a ese desarrollo ascético adaptado a las condiciones actuales. Esta propuesta de la educación democrático-civil es necesaria para la formación de una normatividad autónoma que ayude a la asimilación y adecuación de valores democráticos para dar legitimidad al poder político y evitar su corrupción. Su aplicación consiste en la construcción social de un sistema de valores, en otras palabras, jerarquizar los valores necesarios en este momento, y así, contrarrestar antivalores que se arraiguen culturalmente, es decir, que sean endémicos.

Podemos concluir, que la solución a los problemas de corrupción tiene que venir de su misma sociedad. Ya que las instituciones políticas y gubernamentales se han sumergido tan profundamente en la corrupción, que jamás dejarían sus privilegios económicos y políticos para responder a los ciudadanos comunes, aquellos que en teoría y en conjunto son los “poseedores del poder soberano”.

A continuación pasaremos a las conclusiones finales.

CONCLUSIONES

El pensamiento de Rousseau es muy fecundo, por lo que nos lleva a vastas conclusiones y reflexiones en torno a la figura del hombre moderno. Dejando de lado sus obvias limitaciones y teniendo en cuenta el contexto histórico-político en que escribió sus obras, podemos rescatar elementos filosóficos que pueden ayudar a preparar al hombre para las veleidades de la historia. En este sentido, para juzgar las ideas filosófico-políticas de Rousseau, es necesario comprender la unidad de su pensamiento, lo cual no es una tarea fácil, pero si se logra este cometido, dicho pensamiento nos ayudará a buscar nuevas y diferentes formas de vida y de organización política que la hegemónica cultura e ideología liberal nos impide ver.

Así pues, es tarea de los intérpretes modernos, organizar, estructurar y dar coherencia al pensamiento rousseauiano con el objetivo de rescatar las ideas que pueden ser útiles para que el hombre pueda redimirse consigo mismo, con sus semejantes y con la naturaleza. La conceptualización y contextualización de los términos que Rousseau utiliza es fundamental para dicha tarea, ya que muchos de los malentendidos y quiebres en su lógica son causados por trasponer a raja tabla, las concepciones que deberían reformularse de acuerdo al tiempo histórico que nos toca vivir. Sin embargo, las interpretaciones conceptuales que se hagan al respecto, también deben ser cautas y apearse a la esencia de su filosofía, ya que pueden tergiversarse y causar el efecto contrario a lo que el ginebrino deseaba. De ahí la utilización de la forma constructiva de ver la realidad. Rousseau no trata de imponer formas de organización social y política, sino de exponer los presupuestos necesarios para que el hombre busque por sí mismo la verdad y pueda comprender, que si consintió organizarse bajo principios morales y jurídicos, fue para que *todos* pudieran facilitar su conservación y aminorar las dificultades existenciales y así poder desarrollar el espíritu. Así pues, Rousseau nos hace ver que no sirve de nada vivir en un Estado civil, si no existe un mínimo de dignidad humana que de sentido y coherencia a la existencia del hombre, porque cada uno de nosotros, independientemente de las onerosas y

desgarradoras muestras de la cruda realidad, conservamos la esencia humana que da la fuerza volitiva para reencauzar el proyecto de humanización.

Teniendo en cuenta lo anterior, Rousseau nos da la pauta para reflexionar en torno a una filosofía de la historia, que nos hace pensar en los posibles desenlaces de la perfectibilidad. Esto nos hace creer que existe una forma real de transformación social y política, que ciertamente no es fácil, pero tampoco es imposible.

Los constructos utilizados, el estado de naturaleza, el anti-contrato social y el contrato social, son una herramienta que permite estudiar cuáles son los marcos interpretativos que aparecen en un específico tiempo histórico, lo que significa una contextualización y adecuación para sintetizar la filosofía política rousseauiana de acuerdo con nuestra realidad actual, es decir, permite entender los constructos normativos legítimos de acuerdo a las exigencias históricas de cada sociedad, esto dota al *rousseauismo* de nuevos bríos para interpretar las problemáticas presentes.

El estado de naturaleza, es un constructo que nos permite, a través de razonamientos hipotéticos, llegar a una suposición de lo que es distintivo y propio del ser humano, lo cual nos ayudará a encontrar los fundamentos de nuestra propia humanidad, para después contraponerlos con la condición del hombre actual. Así podremos distinguir entre los artificios que ayudan al desarrollo integral del hombre y los negativos que producen la injusticia y la desigualdad. Es preciso entender el estado del hombre natural, como un estado dinámico en el que las suposiciones deben adecuarse y difuminarse con los hechos históricos. Así pues, este constructo es muy importante dentro de la teoría rousseauiana, porque de este se desprenden teóricamente los otros dos, uno negativamente y el otro positivamente.

El constructo del estado de naturaleza del hombre se resolvió históricamente de manera negativa en donde el hombre *eligió* el destino oneroso de la dependencia y la desigualdad social, trazando un punto sin retorno al *estado de naturaleza*.

Esto se puede ver con facilidad en la decadencia moral que tiene como resultado la desigualdad económica y social. Sin embargo, no podemos verlo como un estado permanente porque el hombre puede recomponer su camino histórico de acuerdo a su perfectibilidad, es por esto que a través de la misma contingencia de la historia y de la voluntad humana, podemos pensar y actuar para construir el contrato social legítimo. El anti-contrato social como constructo teórico, cumple con la función específica de denunciar la alienación del hombre. Su sentido heurístico consiste en analizar, criticar y denunciar cualquier artificio que menosprecie el ejercicio de la dignidad humana, así como de conocer la profundidad del problema cultural y civilizatorio. Esta función principal del anti-contrato social se puede resumir en dos funciones consecuentes:

1. La primera es completar la explicación del desarrollo de la onerosa actividad humana histórica, iniciada a partir del desarrollo de la perfectibilidad del hombre, es decir, describe y explica los posibles puntos de escisión de la deshumanización o “desmoralización” de las sociedades occidentales modernas, a través del proceso corruptor del estado natural al estado de sociedad civil.
2. La segunda, cumple como justificación legítima para la reestructuración política, social y cultural, y así establecer las bases para que se construya históricamente el “verdadero” contrato social.

Dicho contrato social plantea los principios de derecho político para que cada sociedad los desarrolle de acuerdo a sus características peculiares y así poder construir una normatividad legítima —y legal— que no atente contra la libertad e igualdad del hombre. La aportación original de Rousseau con respecto a sus antecesores, es refundar el contrato social a partir de una normatividad autónoma que permita optimizar todas las ventajas de la asociación cooperativa con otros hombres para asegurar su existencia sin someter su libertad e independencia originaria a poderes ilegítimos que destruyen todas las esperanzas humanas. Para este objetivo, se deben armonizar los intereses particulares con la voluntad

general, la cual es una verdad a construir más que una verdad a descubrir, y que depende, en gran medida, de la voluntad de los actores políticos.

Sin embargo, Rousseau era consciente de que las instituciones políticas y las Leyes debían apoyarse en un auxiliar normativo de tipo social y cultural. Su propuesta consiste en la construcción de la “religión civil”, que teóricamente sirve como concepto ético-moral en el estado civil para que la espiritualidad religioso-filosófica, sobre todo la interpretación libre del evangelio (pietismo), pueda hacer ciudadanos buenos, honestos y transparentes, y así funja como complemento normativo auxiliar para la política. No obstante, dicha “religión civil” terminó siendo teóricamente inviable como refuerzo normativo de su contrato social, porque las condiciones históricas exigían secularidad en la organización política, ya que inevitablemente se traspasarían las características dogmáticas y negativas de la religión cristiana a la vida civil, como los prejuicios que conducen al fanatismo y posteriormente a la intolerancia.

La idea de la “religión civil” de Rousseau puede conectarse con necesidad de estructurar un auxiliar normativo de tipo social y laico que ayude a educar desde el ámbito de lo privado al sujeto, y que tenga repercusiones positivas en el ámbito público-político. Así tratamos de revitalizar algunos de los postulados del concepto de religión civil trasportándolos a lo que llamamos “ascetismo civil”, que se basa, en la filosofía antigua pero replanteada de manera constructiva por la filosofía moderna. A partir de Rousseau la libertad a través de la razón se hace conciencia histórica del *conjunto de valores que son necesarios en cada momento específico*. El ascetismo civil cumple en el sujeto la función de orientar, desengañar, desmentir y abolir cualquier forma de poder o de injusticia que alguna o varias voluntades particulares hagan pasar como voluntad general, sobre todo las de la clase política y económica, por lo que es importante enfocarlas a resolver problemas actuales como el consumismo exacerbado, el individualismo posesivo, la corrupción política y a las onerosas consecuencias que se desprendan de éstas en el plano social y político.

La filosofía política de Rousseau y su contrato social “no describe una utopía que debería ponerse en práctica, sino [plantea] los principios del derecho político que permiten analizar y valorar los Estados” (Todorov, 2011: p.33). Dicha valoración debe estar fundamentada en una forma de cultura y de educación que permita asimilar y adecuar de manera consciente formas autónomas de normatividad civil que no atenten contra la libertad y la dignidad de los ciudadanos para evitar lo más posible las cargas coactivas de la autoridad pública, es decir, sin autoritarismo ni represión.

El carácter democrático de la teoría política de Rousseau, ha sido muchas veces cuestionado porque algunos autores consideran que puede llevar al totalitarismo, como en el *Terror francés*, sin embargo, si se hace un análisis profundo de su pensamiento filosófico, se puede demostrar que mantiene una base esencialmente democrática, que en muchas de las ocasiones, suele ser distorsionada por las posteriores interpretaciones de acuerdo a las ideologías dominantes o hegemónicas.

En este sentido podemos deducir, que el contrato social no es una teoría política que resuelva todo por sí misma, ya que su éxito depende de la libertad individual desarrollada a partir de la reivindicación de la interioridad del hombre civil, a través de la educación en el plano social y cultural, reforzada a su vez, en un círculo virtuoso, por las instituciones políticas del Estado. Lo anterior es parte de la propuesta de subjetivación de Rousseau de dotar al hombre con los medios necesarios para desarrollar presupuestos morales y éticos para un bien vivir en el estado civil. Si el hombre es libre a partir del conocimiento de *sí mismo*, es un individuo razonable y responsable de su opinión y de sus actos, lo que lo hace un verdadero “*ciudadano*” en todo el sentido de la palabra, así será menos propenso a la corrupción, a la alienación y a los abusos de los poseedores del poder político y económico.

Aunque Rousseau no pretendió hacer una conceptualización ni desarrollar una teoría acerca de la cultura, dejó entrever en su crítica a la sociedad de su tiempo, elementos para construir una concepción de cultura que armonice con la política y

la moral. Esto puede verse con claridad, al comparar sus postulados con los de la filosofía antigua, con sus autores y con el contexto histórico de la Ilustración. Es por ello que retomamos “el conocimiento de sí mismo” para dar explicación a la subjetividad del hombre moderno en relación con el estado civil y el régimen democrático.

Esta forma de relacionar elementos ascéticos (espirituales) con la política real, puede parecer utópica o inviable en las sociedades actuales, no obstante la subjetivación a través de técnicas y procedimientos para conocerse a sí mismo son inherentes a cada sujeto a lo largo de su vida. El objetivo, pues, es tener conciencia de que existen y de que se puede llegar a ellos por diferentes caminos. Como ya se mencionó, esto no resulta una tarea fácil, ya que la cultura económico-liberal, de la cual Rousseau ya palpaba sus onerosas consecuencias, imposibilitan que pueda pensarse en sujetos capaces de buscar la verdad por sí mismos.

En los primeros dos discursos de Rousseau (2005^a, 2005^b), el “acceso a la verdad” en el sujeto sirve para revelar las injusticias y banalidades de las acciones del hombre, que ocultas sobre la fachada de “la cultura civilizada”, lo alejan de su constitución natural, lo que crea una ilusión o un estado de cosas que en realidad no existe. La crítica que Rousseau hizo a la cultura de su tiempo inaugura de cierta manera la búsqueda de la verdad de la cultura moderna, la cual debe ser un valor fundamental de las democracias modernas, ya que en este principio radica la legitimidad del poder político y la desalienación del individuo ante las formas y concentraciones fácticas de poder y dominación. Dicha búsqueda de la verdad, revela en contrapartida una concepción de cultura que clarifica el “debe ser”, tanto de las instituciones como de las conductas del hombre.

La legitimidad del poder político de Rousseau es tema recurrente en sus escritos, sin embargo, desde nuestro parecer, al ginebrino le faltó complementar su análisis, al no profundizar en el estudio de las condiciones sociales que ayudan a construir dicha legitimidad: *la ley de las costumbres y la opinión*. Estos elementos de tipo cultural son importantes porque son los que dan las condiciones social-

normativas para que se respete la libertad del Otro y prevalezca el sentido de igualdad, además que son parte constitutiva de la voluntad general. De esta forma la opinión (pública) y las costumbres, establecen las condiciones de la asociación civil que posteriormente determinan los alcances y los límites del pacto social. Así mismo juegan como canales para la trasmisión y validación de los “juegos de verdad” (Foucault, 2010) y también delimitan y construyen la jerarquía de los valores sociales y políticos que deben estar vigentes en una sociedad.

Actualmente la opinión pública contribuye a determinar la legitimidad del régimen democrático, estableciendo las condiciones bajo las que el poder es aceptado como autoridad. Cuando Rousseau habla de la opinión pública no especifica entre la que es un prejuicio vacío y la que es protectora de los principios morales, por lo que no distingue entre la *opinión pública* históricamente dominante, que lo persiguió y acosó por sus críticas a la cultura de su tiempo y la *opinión pública* necesaria para su teoría del contrato social. Esto tiende a causar controversia porque a simple vista parece una contrariedad.

Podemos resolver dicha contrariedad, al distinguir entre la opinión pública históricamente dominante, que lo persiguió y acosó por sus críticas a la cultura de su tiempo y la opinión pública necesaria para su teoría del contrato social.

La opinión pública históricamente dominante, es desarrollada a partir de la consolidación de la burguesía y está relacionada con sus intereses de expansión. Es decir, “...*la teoría de la sociedad burguesa se complementa por medio de la doctrina de la opinión pública política*” (Habermas, 2008: p.82 y 83). Rousseau denunció esta parte de la opinión pública que mantenía al individuo “fuera de sí”, es decir, creía que la opinión de los sujetos era enajenada principalmente por la opinión de la clase burguesa que imponía sus gustos y sus formas de pensar a través de diferentes “instrumentos”.

Por otra parte, la opinión pública necesaria para su teoría del contrato social, está directamente relacionada con una forma de censura que tienen su fundamento en la cultura y que a su vez determina la normatividad social, tras lo cual, ayuda a la

construcción de la “voluntad general” para posteriormente crear la norma jurídica, es decir, la propia ley por la cual habremos de regirnos.

La teoría política de Rousseau y su concepción positiva de la opinión pública, es opuesta a la opinión pública históricamente dominante formada por la burguesía y el liberalismo económico, el cual, a través de la idea de la total autonomía en el aspecto privado —sobre todo en el económico— determina los valores y las leyes que privilegian los artificios negativos desprendidos de la división del trabajo, el consumo, el desarrollo de la técnica y la propensión al lujo.

Otro aspecto normativo-social que Rousseau menciona son “las buenas costumbres”, que para él son modos de obrar o repetición de actos que aseguran la conservación del hombre de acuerdo a los parámetros de la naturaleza, y a su vez, determinan los valores sociales que hacen más llevaderas las relaciones interpersonales en la cotidianidad, ya que “*una gran sencillez de costumbres, (...) evita multitud de cuestiones y de discusiones escabrosas*” (Rousseau, 2005c: p.96). La sencillez de costumbres es para Rousseau una condición necesaria para el gobierno democrático.

Rousseau le da a la opinión pública y las costumbres, la categoría de Ley (la cuarta ley), sin la cual el contrato social carecería de sentido, porque nadie se apega a una ley que no es reconocida ni bien vista. Tal reconocimiento, se fundamenta en la opinión de la utilidad de la ley por cada uno de los contratantes que después la vuelven costumbre. La buena y sencilla costumbre, sirve pues, de elemento cohesionador de la sociedad para unirse libremente a un todo cuya estructura normativa no depende del cuerpo político, sino de las necesidades reales de los contratantes en un tiempo y en un lugar específico.

Kant comprendió perfectamente el diferente sentido que Rousseau le da a la cultura, el cual no está en conflicto con la naturaleza ni con la política porque desarrolla en el sujeto el *sentido de moralidad* suficiente para vivir en el estado civil, en su concepción “contrailustrada” de cultura, el sentido de moralidad es inherente a las acciones del sujeto, lo cual no solo le hace poseedor de valores

universales para la convivencia humana, sino que además le hace libre mediante el consentimiento de unirse al pacto social, el cual exige a su vez la aceptación de la norma, por lo tanto **la moralidad se vuelve un constructo normativo legítimo a través de la cultura y la educación**. Dicho constructo normativo, lo retomaría y desarrollaría Kant, en *Crítica de la razón práctica*, en donde, los fines de la actividad moral no están en el cosmos natural trascendente, sino que los dicta el hombre de su propia razón (Ferry y Renaut, 1990).

Tanto en el pensamiento de Rousseau como en el de Kant, se pone de manifiesto la fusión y reconciliación de la política y moral para la normatividad no coercitiva de la sociedad civil. Los dos apelan al constructo normativo cívico-político con base en la moralidad que se desarrolla y reproduce en la cultura para dar legitimidad al poder político (autoridad). Es decir: la libertad como autodeterminación.

Como podemos ver, el pensamiento filosófico-político de Rousseau se confronta con la mayoría de las ideas del liberalismo de su época. “*Esta confrontación entre Rousseau y los grandes liberales aguzará la conciencia que tenemos de nosotros mismos y nos hará reconocer la profundidad del pensamiento de los antagonistas*” (Bloom, 1999: p.304).

Para entender tal confrontación, es indispensable diferenciar entre el liberalismo como sistema político y el liberalismo económico. El primero se opone al despotismo al otorgar al hombre una serie de derechos inalienables, de libertades civiles que fundamentan el estado de derecho. El segundo tiene como prioridad el aumento de la libertad para desarrollar sin restricciones la acumulación de la propiedad privada ilimitada como fuente de riqueza, lo que tiene consecuencias funestas en el aspecto social y político porque permea una estratificación social, modos de vida y visiones del mundo que están determinados, principalmente, por la posesión de bienes materiales. Dicha estratificación a partir de la acumulación o riqueza, —o si se quiere, clases sociales—, tienen efecto nocivo sobre la igualdad real en una sociedad, ya que alientan un principio de diferenciación entre los integrantes de la sociedad, lo que tiene como consecuencia que no se reconozca

al *otro* como igual y disminuya la capacidad de interlocución, y por lo tanto, de acuerdo discursivo. Esto se debe a que el “conocer y reconocer al *otro* como igual” es un acto propio de la razón, que permite el discurso, la argumentación y respeto de los puntos de vista e intereses de cada individuo, lo que es un principio de cualquier corriente “contractualista” del siglo XX (incluida el liberalismo político), y por supuesto, principio de la democracia.

Rousseau difiere con las concepciones de libertad, de propiedad y de trabajo del liberalismo porque son burdamente materialistas y se olvidan del carácter moral que hace a una sociedad y Estado justos. La conclusión a la que nos hace llegar Rousseau con su concepción de propiedad y de trabajo es fundamental para entender su entramado político-moral, ésta gira en torno a comprender y tomar conciencia de cuándo esas necesidades para la conservación, se convierten en lujos innecesarios que hacen diferenciarse de los *Otros* por el hecho de tenerlos, eliminando el sentido de igualdad entre los hombres y mermando su libertad real. Esto no es otra cosa que la perversión del amor de sí en amor propio. Así el hombre ya no distingue entre lo que en verdad “necesita” y aquellos artificios que lo hace salir fuera de sí.

Rousseau se opone claramente a la economía y a la cultura desprendida del liberalismo porque hace que los hombres salgan fuera de sí, y por lo tanto pierdan el sentido de moralidad necesario para vivir en sociedad, ya que al separar y clasificar a cada hombre de acuerdo a su propiedad, genera una sociedad desigual que es más propensa a corromper el poder político porque todos actúan para satisfacer sus intereses particulares, tanto ricos como pobres.

En la sociedad y cultura liberal no existe la independencia económica de las mayorías, porque los pobres están dependientes del salario que es proporcionado por los capitalistas o burgueses quienes controlan los medios de producción. La clase burguesa mantiene hegemonía sobre la opinión, sobre los gustos, las formas de vida y cosmovisiones del mundo por lo que mantiene a los desposeídos subsumidos y alienados bajo diversas formas.

El protagonista, promotor y ejecutor de la ideología y cultura liberal es el burgués. Rousseau analiza a este personaje desde el punto de vista moral, para él, el burgués es el resultado del hombre natural depravado y corrompido por el amor propio (*amour-propre*). Es el que hizo posible la consolidación del anti-contrato social, porque como ciudadano, pierde el sentido de moralidad necesario para la legitimidad del poder político, por lo que se vuelve un obstáculo para la realización del verdadero contrato social.

La incursión del burgués en la política conduce a efectos onerosos para la democracia, ya que su esencia es contradictoria con la realización de la voluntad general. Esto se debe a que el interés particular del burgués rara vez coincide con los intereses generales y con el sentido de igualdad necesario para alcanzar y practicar los valores democráticos.

El burgués propicia una especie de *legitimidad del gusto* que se extiende a lo ancho de la población y se refleja en la sociedad y en la cultura, por lo que los sujetos que estén fuera de sí mismos consideran plausible o digno de imitar cualquier forma de vida que esté relacionada con la exclusividad, el lujo, el prestigio, el poder y el dinero. Esto tiene como consecuencia un tipo de cultura en la que los medios para lograr un objetivo, no importan con tal de conseguir la satisfacción de sus intereses individuales, sobre todo los materiales.

En la cultura liberal prevalece la voluntad particular e individual sobre la general porque la estratificación social que produce el mercado requiere de desigualdad, que comienza cuando las diferencias en cuanto a la propiedad ilimitada modifican el sentido de la utilidad de los valores necesarios para que la democracia funcione como forma y régimen político.

El individualismo y consumismo exacerbado son características de las sociedades occidentales las cuales hacen cada vez más complicado pensar en el ciudadano moral, aquel que está consciente de la existencia y la dignidad de *Otros*, ya que tienden a enfatizar y a promover la búsqueda del interés personal como forma individual de éxito y felicidad. La individualidad ha pasado a niveles exorbitantes y,

paradójicamente, aunque el hombre este rodeado de millones de habitantes, su soledad existencial lo obliga a encontrar la felicidad y el éxito en aspectos inherentes al mercado: en el dinero, en el consumo, en la apariencia y sobre todo, en la *opinión de los demás* (opinión pública burguesa).

El consumismo exacerbado es otro de los problemas para que los sujetos se separen más de sí mismos, ya que “*funciona (...) como doping o como animación de la existencia, y a veces como paliativo, como (maniobra de) diversión para todo lo que no funciona en nuestra vida*”, además que necesita de la explotación indiscriminada de recursos naturales para constantemente lanzar nuevas mercancías y, reposicionar social y económicamente, a cada consumidor de acuerdo a lo más actual (moda). Esto plantea serios dilemas en cuanto a lo que se considera socialmente “necesidad”, ya que la mercadotecnia hace creer al ciudadano que la carencia de ciertos productos y/o mercancías afecta su conservación y el desarrollo pleno de vida.

Las características de las sociedades actuales exigen un análisis y replanteamiento de los valores vigentes. En primera instancia, es necesario identificar los antivalores, es decir, localizar que conductas y significaciones colectivas son contrarias a las buenas relaciones interpersonales y a los intereses generales. Teniendo consciencia de ello podremos construir socialmente y de acuerdo a nuestro propio contexto histórico y cultural, los valores necesarios para contrarrestar y erradicar los dichos antivalores y conformar una sociedad más justa.

La cultura liberal da pie a que los intereses privados influencien y se inmiscuyan en la administración pública, lo que tiene como resultado que surja la corrupción como medio de avanzar en esa estratificación social y económica que los burgueses crearon. De esta manera, la corrupción toma proporciones descomunales cuando se arraiga políticamente, por lo que de él surgen también la **impunidad**, que se define como la falta de castigo a los infractores o delincuentes... que generalmente, son los poseedores del poder económico, político o de facto que a su vez, generan condiciones de injusticia e inequidad.

Aunado a lo anterior se añade la práctica del tráfico de influencias en la que los corruptos y los impunes se coluden y se ayudan para lograr sus objetivos económicos y políticos.

La corrupción como antivalor principal y sus dos derivados: la impunidad y el tráfico de influencias son las principales fuentes de ilegitimidad del poder político porque un gobierno con tales características no tiene argumentos para ser reconocido como correcto y justo por parte de la ciudadanía. Estos tres antivalores no sólo se practican dentro de la administración pública, sino que también se extienden a lo ancho de la población como lógica generalizada de sobrevivencia, así se adoptan culturalmente y se enraízan como acciones del diario acontecer. De esto se sigue que para contrarrestar dichas prácticas, surge la necesidad de nuevas exigencias éticas y morales, ya que el seguimiento a la ley del Estado no depende en primer instancia de cuestiones legales, es decir, la legislación de la ley no implica su obediencia, sino corresponde a la interiorización del espíritu de la norma de acuerdo a la elaboración de pautas morales, éticas y culturales.

Rousseau explica la influencia de los intereses privados a partir de su distinción de tres voluntades del magistrado: voluntad del individuo, la voluntad común a los magistrados y la voluntad del pueblo o voluntad soberana. Éstas pueden ser más o menos activas en relación con los espacios donde se detente poder o se tomen las decisiones sobre aspectos públicos. La dinámica de las tres voluntades, inclina, a los magistrados no éticos ni morales a actuar primero según a sus intereses particulares, después según los intereses del gobierno (o al partido) al cual pertenecen, y por último según a los intereses generales de la ciudadanía. Esto hace que los magistrados o encargados de la administración suprema, conformen una asociación de intereses particulares que se coluden con los altos estratos económicos burgueses, y que sustentan e incrementan su poderío con base en relaciones de poder políticas y económicas, muchas veces con recursos públicos.

La teoría política de Rousseau propone la libertad e igualdad como valores universales, sin embargo, no nos dice cuales son los valores subsecuentes en la

jerarquía social para conformar un Estado y un régimen democrático justo, porque cada sociedad los tiene que construir por sí misma para que funcionen correctamente, es por esto que los valores se deben **asimilar y adecuar** de acuerdo a las peculiaridades de cada sociedad. La teoría filosófico-política de Rousseau nos propone y nos permite pensar las pautas básicas para que esto suceda. Como podemos observar, dicha asimilación y adecuación de los valores necesarios históricamente, corresponde en primera instancia, a un proceso social y cultural que involucre realmente a los afectados, en este caso a los contratantes del pacto social. De ninguna manera el proceso de adecuación y asimilación debe comenzar por las instituciones gubernamentales porque se convertiría en una imposición del poder o del Estado ilegítimo, cuando el objetivo es precisamente, legitimar ese poder político.

La transformación social y política requiere gran esfuerzo y voluntad. Los escritos de Rousseau confrontan al lector con dos aspectos contrarios: por una parte, Rousseau es optimista en pensar al hombre bueno por naturaleza, quien sería el sujeto transformador de la realidad funesta en la que vivimos; y por otra parte, Rousseau cae en el pesimismo al trazar un punto histórico de desnaturalización que condena su existencia a la dependencia y a la desigualdad. Sin embargo, la respuesta debe ser cauta y apegada a la conciencia histórica de la humanidad, es decir, el proceso de transformación debe estar emparejado con el trabajo de moralizar al hombre, históricamente hablando. Kant sentó las bases del progreso moral al afirmar que la Ilustración implicaba, por parte del hombre, superar su minoría de edad. El proyecto Ilustrado, como hemos visto, quedaría incompleto sin la guía de la educación moral del hombre como nos propone Rousseau. Sin duda todavía nos falta mucho camino por recorrer para llegar a esa madurez tan anhelada. El hombre sólo podrá recomponer el proyecto moralizador si adquiere conciencia de su lugar en la historia y no se pierde en la vanidad relativa de su propia existencia.

¹ *Discurso sobre las ciencias y las artes, Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres y Discurso sobre economía política.*

² La clase política la entendemos no como categoría económica sino “...en el significado clasificatorio del término, en donde esta clase sea sustantiva y que sea una en el sentido de permanecer (en el poder o en el gobierno), y en cierta medida [esté] cohesionada y coludida” (Sartori, 1993: p.100).

³ Rousseau en el *Discurso sobre los orígenes y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (2005^a) señala que: “Percibir y sentir será su primer estado común con todos los animales; querer y no querer, desear y temer serán las primeras y casi las únicas operaciones de su alma hasta que nuevas circunstancias provoquen en él nuevos desarrollos”.

⁴ Pintor-Ramos hace referencia en esta cita a la obra de R. Polin en *La politique de la solitude*.

⁵ Con esto nos referimos a que el objeto de la ley es común a todos los contratantes, es decir, no hay leyes específicas para uno o varios hombres en particular.

⁶ Antonio Alcalá (2006) señala: “Las leyes de una sociedad deben seguir el orden de la naturaleza; pero en su promulgación debe atenerse a la fuerza de las costumbres y al estado de instrucción” (p. 22).

⁷ Nos referimos aquí a “ciencia”, teniendo en cuenta el sentido que cada sociedad le dé en determinada época histórica.

⁸ Se entiende como “valores democráticos” los presupuestos y principios básicos en que se sustenta la democracia.

⁹ Pintor-Ramos hace referencia a esta frase apoyándose en Zubiri en su obra *Inteligencia y razón*.

¹⁰ Estamos de acuerdo con Pintor-Ramos (2007) en denominar “rousseauismo” al conocimiento básico de la historia de influencia de Jean-Jacques Rousseau.

¹¹ Pintor-Ramos hace un extenso análisis del estado de naturaleza en su obra *Rousseau. De la naturaleza a la historia*, del que recogeremos algunas ideas para explicar con mayor detalle este constructo.

¹² La última parte de la cita se entiende mejor y tiene más coherencia en la traducción de Rubio Carracedo en la que dice: “... cuando por sus desarrollos sucesivos llegue al extremo de sofocar la naturaleza”.

¹³ Con esto nos referimos a que Rousseau de cierta forma resolvió la teodicea moderna (Cassirer, 2007 y Starobinski, 1983), deslindando a Dios de toda responsabilidad del mal causado entre humanos. A su vez, también reivindica al hombre natural, ya que como sólo atiende a su instinto de auto-conservación es bueno por naturaleza. Así, atribuye toda desgracia o fatalidad a las instituciones hechas por el hombre civil, es decir, en sociedad.

¹⁴ Utilizamos la palabra “reconciliación” teniendo en mente las fatales consecuencias de la sobreproducción capitalista y su impacto al ecosistema.

¹⁵ Estos autores tenían en común con Rousseau una visión negativa de la sociedad histórica, sin embargo tenían diferencias significativas: la principal es que atribuían esa “negatividad” a la naturaleza del hombre, mientras que el ginebrino la atribuía a los desarrollos posteriores del hombre. Todorov lo explica de la siguiente forma: “Una visión tan negativa de la humanidad acerca a Rousseau a otros grandes críticos y satíricos: Hobbes o, en Francia, La Rochefoucauld. Sus descripciones son semejantes, y Rousseau lo sabía; pero ve también una diferencia, para él fundamental: lo que estos autores creen que es la naturaleza del hombre (o lo propio del estado natural) sólo es para Rousseau un resultado de la sociedad; en el estado natural, por el contrario, los hombres eran buenos” (Todorov, 2008: p.19).

¹⁶ Allan Bloom (1999) con respecto a la familia señala: “Rousseau insiste en que la familia es la única base de la sociedad sana, considerando que en la modernidad es imposible e indeseable la dedicación espartana a la comunidad. Sin la preocupación por los demás, sin estar el hombre dispuesto a sacrificar los intereses privados a la comunidad, la sociedad no es más que una colección de individuos, cada uno de los cuales desobedecerá a la ley tan pronto como ésta vaya contra sus intereses. La familia atempera el egoísta individualismo desatado por los nuevos regímenes fundados en las modernas doctrinas de derecho natural” (p.266).

¹⁷ Rousseau preponderaba la utilidad espiritual del trabajo para hacer virtuoso al hombre más que en su tradicional forma económica de verlo, en donde se asume como trabajo para producir bienes materiales.

¹⁸ Cassirer se apoya en prologo del libro *Escritos políticos de Rousseau* de Vaughan para realizar tal afirmación.

¹⁹ Nótese que Rousseau claramente afirma que “*se proteja a la persona y sus bienes con todas las fuerzas de la comunidad*”, no del Estado, y por lo tanto no recurre a la violencia legítima en primera instancia, por lo cual da a entender que la misma comunidad tiene medios para dicha protección.

²⁰ Desde luego Rousseau no tenía en cuenta la rapacidad de los sistemas productivos actuales que explotan indiscriminadamente los recursos naturales, no obstante ya tenía idea de las onerosas consecuencias del exceso del lujo por los excedentes de producción, tanto para el hombre social como para el medio ambiente. Dicha reconciliación con la naturaleza es una necesidad actual que se desprende y deduce de los principios esenciales del desarrollo integral humano.

²¹ Nos referimos a la persona que se dedica a la práctica y ejercicio de la perfección espiritual.

²² Autores como Popper, Berlin, Sartori, Talmon o Della Volpe, por mencionar los más conocidos.

²³ Al referirnos al “objetivo de la educación de *Emilio*”, tenemos en cuenta que las técnicas y cuidados para llegar a conocerse a sí mismo para ser feliz son diversas, y constituyen parte de la libertad de cada individuo el construir las de acuerdo a su ser.

²⁴ La cita del *Emilio* dice: “*Si queréis adquirir la idea de la educación pública, leed la República, de Platón. Ésta no es una obra política como lo consideran aquellos que sólo juzgan los libros por sus títulos: es el tratado de educación más bello que se haya hecho jamás*”. (Rousseau, 2013: p.39)

²⁵ Se entiende “clase política” como conjunto de personas que prevalecen en sociedad, que están coludidas y que se diferencia de las demás por su actividad e intereses en cargos públicos.

²⁶ Rousseau (2005^c) en nota a pie de página agrega: “*Por esta palabra [republicano] no solo entiendo una aristocracia o una democracia, sino en general todo gobierno guiado por la voluntad general, que es la ley. Para ser legítimo, no precisa que el gobierno se confunda con el soberano, sino que aquel sea el ministro de éste; entonces la misma monarquía es república*” (p. 65).

²⁷ Rousseau a pie de página cita: “*El famoso oráculo «Conócete a ti mismo»*”.

²⁸ Rubio Carracedo, José. *¿Democracia o representación? Poder o legitimidad en Rousseau*. Madrid, España, (1990). Ed. Centro de estudios constitucionales. Pág. 31. (Los corchetes son nuestros).

²⁹ El pietismo es una rama del protestantismo que nació en Alemania en el siglo XVII y que consiste en una forma de ejercicio de la religión de manera íntima y emocional, que se basa en la interpretación personal de los textos sagrados con el fin de encontrar la plena espiritualidad.

³⁰ En dicha cita se parafrasea a Foucault en su obra “*La hermenéutica del sujeto*” (2002: p.157) en la que quiere señalar la relación entre la práctica filosófica y la vida política en Éufrates.

³¹ Starobinski cita a Rousseau en sus *Dialogues*.

³² Desde luego es importante tener en consideración que para el estudio histórico de la opinión pública del siglo XVIII, los procesos de su formación corresponden a determinadas características políticas, culturales y económicas de las sociedades en que se desarrollaron. Por ejemplo, la formación de la opinión pública en la Francia dieciochesca es diferente a la Inglaterra de ese mismo periodo.

³³ Rousseau en la *Carta a D' Alembert* (1994) señala que: “*...por más que se haga, ni la razón ni la virtud ni las leyes vencerán a la opinión pública mientras no se encuentre el arte de cambiarla. Una vez más, dicha habilidad no viene de la violencia*”.

³⁴ Rousseau no ve el trabajo sólo en el sentido productivo o material, sino como elemento indispensable para desarrollar el espíritu. Este tema se abordará con mayor amplitud en el tercer capítulo.

³⁵ La primera condición es un “*Estado muy pequeño, en que el pueblo se reúna fácilmente y en que cada ciudadano pueda conocer a todos los demás*” (Rousseau, 2005c: p.96).

³⁶ Algunos académicos como Rubio Carracedo llaman a Kant “regiomontano” porque es la traducción del gentilicio de los nativos de Königsberg, la capital de Prusia oriental hasta 1945. El vocablo significa König = rey y Berg = monte, que se podría traducir por Monterreal, Monterrey, Monte del Rey, de ahí el gentilicio de *regiomontano*.

³⁷ Serrano se refiere a la perversión de los instintos primarios o naturales como aberraciones.

³⁸ Starobinski completa esta cita diciendo “*y nosotros añadiremos: hacía falta Freud para pensar los sentimientos de Rousseau*”.

³⁹ Se puede ver el cambio de la esencia del liberalismo político al económico en el trabajo de Louis Dumont *Homo aequalis* en donde plantea la transición de los valores iniciales de la modernidad (igualdad y libertad)

en relación con el pensamiento económico. Véase Dumont, L., (1982). *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*. Madrid, España: Taurus.

⁴⁰ Rousseau (2005^a) en este punto explica: “*Probaría, en fin, que si se ve un puñado de poderosos y ricos en pináculo de la grandeza y la fortuna, mientras que el pueblo se arrastra en la oscuridad y en la miseria, ello significa que los primeros no valoran las cosas de que gozan más que en la medida en que los demás están privados de ellas y que, sin cambiar de estado, dejarían de ser felices si el pueblo dejase de ser miserable*” (p.197).

⁴¹ Para Allan Bloom (1999) “*El bourgeois no tiene nada de poético, de erótico, de heroico, no es ni aristócrata ni plebeyo; no es un ciudadano y su religión es endeble y de este mundo*” (p.277).

⁴² Macpherson define “clase” “*...en términos de propiedad: se entiende que una clase está formada por quienes tienen las mismas relaciones de propiedad de tierras productivas y/o capital*”. En este trabajo tratamos de ver la “clase” o “estrato social” no sólo como categoría económica, sino una concepción más integral que abarque aspectos culturales, políticos y sociales y sobre todo morales para que tenga más alcance explicativo.

⁴³ El calentamiento global “*...consiste en la acumulación de radiación solar entre la superficie terrestre y la atmósfera superior. Mientras mayor cantidad de dióxido de carbono mandemos a la atmósfera más difícil será la salida de la radiación al espacio exterior, contribuyendo a un calentamiento provocado del planeta*” (Pérez Quintana, Octubre- Noviembre 2013: p.1).

⁴⁴ Rousseau define “príncipe” en relación con su definición de gobierno o administración suprema, él afirma: “*¿Qué es, pues, el gobierno? Un cuerpo intermediario establecido entre los súbditos y el soberano para su mutua correspondencia y encargado de la ejecución de las leyes y de la conservación de la libertad tanto civil como política. Los miembros de este cuerpo se llaman magistrados o reyes; es decir, gobernadores; y el cuerpo entero lleva el nombre de príncipe*” (Rousseau, 2005c: p. 85 y 86). El príncipe puede ser un solo hombre o corporación que es el encargado de la administración suprema.

⁴⁵ Además existen diversas formas cuantitativas de demostrar el creciente grado de corrupción, con encuestas de percepción ciudadana, índices económicos y políticos por parte de agencias y organizaciones internacionales que no son necesarias de mencionar debido a que el problema es muy evidente. Puede verse esto en la obra de Amparo Casares *México: Anatomía de la corrupción* (2015) disponible en: http://imco.org.mx/wp-content/uploads/2015/05/20150520_AnatomiaCorrupcion_Libro.pdf

⁴⁶ Para Rousseau las principales razones son las actividades que producen bienes necesarios para la conservación. En su carta a Charles de Beaumont señala: “*Con toda seguridad hay hombres que jamás han mantenido conversación filosófica en su vida y cuyo tiempo se consume en buscar alimentos, devorarlos y dormir*” (Rousseau, 1986: p.82).

Bibliografía.

Alcalá Galiano, A., (2006). *Máximas y principios de la legislación universal*. Alborote, Granada, España: Comares.

Baeza y Acevez, L., (1938). *Rousseau, el crítico de nuestro tiempo*. D.F., México: Publicaciones Herreros, S. A.

Berlin, I., (1988). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid, España: Alianza Editorial.

Bloom, A., (1999). *Gigantes y enanos. La tradición ética y política de Sócrates a Rawls*. Barcelona, España: Gedisa.

Bobbio, N., (1985). *Estudios de Historia de la filosofía, de Hobbes a Gramsci*. Madrid, España: Debate.

____ (1986). *El futuro de la democracia*. D.F., México: Fondo de cultura económica.

____ (1989). *Liberalismo y democracia*. D.F., México: Fondo de cultura económica.

____ (1992). *Thomas Hobbes*. D.F., México, 2^{da} edición: Fondo de cultura económica.

____ (1993). *Igualdad y libertad*. Barcelona, España: Paidós.

Carrillo Prieto, I., (2012). *Ante la desigualdad social: Rousseau, precursores y epígonos*. D.F., México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de investigaciones jurídicas.

Carvajal Cordón, J., (1999). *Moral Derecho y política en Immanuel Kant*. Cuenca, España: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Cassirer, E., (1947). *El mito del Estado*. D.F., México: fondo de cultura económica.

____ (1997). *La filosofía de la Ilustración*. D.F., México, 4^{ta} edición: Fondo de cultura económica.

____ (2007). *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en el siglo de las luces*. Madrid, España: Fondo de cultura económica.

Chartier, R., (2003). *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*. Barcelona, España: Gedisa.

Curzio, L., (2007). *El liberalismo*. D.F., México: Nostra.

De Man, P., (1990). *Alegorías de la lectura. Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust*. Barcelona, España: Lumen.

Derrida, J., (1971). *De la gramatología*. D.F., México: Siglo veintiuno editores.

Dumont, L., (1982). *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*. Madrid, España: Taurus.

Dupuy, J.-P., (1998). *El sacrificio y la envidia, el liberalismo frente a la justicia social*. Barcelona, España: Gedisa.

Durkheim, É., (2000). *Montesquieu y Rousseau, precursores de la sociología*. Madrid, España: Tecnos.

Dussel, E., (2007). *Política de la liberación*. Volumen II. Arquitectónica. Barcelona, España: Trotta.

Esquirol, J. en Strauss L., (2004). *¿Progreso o retorno?* Barcelona, España: Paidós.

Fernández Santillán, J. F., (1992). *Locke y Kant. Ensayos de filosofía política*. D.F, México: Fondo de cultura económica.

Ferry, L. y Renaut, A., (1990). *Filosofía política III. De los derechos del hombre a la idea republicana*. D.F. México: Fondo de cultura económica.

Ferry, L. y Renaut, A. en Todorov, T., (1988). *Cruce de culturas y mestizaje cultural*. Barcelona, España: Ediciones Júcar.

Figuroa García-Herreros, N., (2009). *Libertad y virtud. Un ensayo a propósito de J. J. Rousseau*. Bogotá, Colombia: Ediciones Uniandes.

Foucault, M., (1979). *Microfísica del poder*. Tomo 1. Madrid, España: Las Ediciones la piqueta.

____ (2002). *La hermenéutica del sujeto*. D.F., México, segunda edición: Fondo de cultura económica.

____ (2003). *Sobre la Ilustración*. Madrid, España: Tecnos.

____ (2010). *Obras esenciales*. Barcelona, España: Paidós.

Gargarella, R., (1999). *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Barcelona, España: Paidós.

Gergen, K., (2007). *Construccionismo social. Aportes para el debate y la práctica*. Bogotá, Colombia: Uniandes-Ceso.

Grimsley, R., (1988). *La filosofía de Rousseau*. Madrid, España: Alianza Universidad.

Groethuysen, B., (1985). *J. J. Rousseau*. D.F., México: Fondo de cultura económica.

Habermas, J., (1981). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona, España: Editorial Gustavo Gili.

____ (1991). *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona, España: Paidós.

- ____ (2002). *Ensayos políticos*. Barcelona, España: Ediciones Península.
- ____ (2007). *Verdad y justificación*. Madrid, España: Trotta.
- ____ (2008). *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid, España, 5^{ta} edición: Tecnos.
- Habermas, J., y Rawls, J. (1998). *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona, España: Paidós.
- Hankins, T., (1988). *Ciencia e Ilustración*. Madrid, España: Siglo XXI editores.
- Hell, V., (1986). *La idea de cultura*. D.F., México: Fondo de cultura económica.
- Jauss, R., (1995). *Las transformaciones de lo moderno. Estudios sobre las etapas de la modernidad estética*. Madrid, España: La balsa de la Medusa.
- Josephson, M., (1958). *Juan Jacobo Rousseau su vida y su obra*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Antonio Zamora.
- Kant, I., (2005). *Ensayos sobre la paz; el progreso y el ideal cosmopolita*. Madrid, España: Ediciones Cátedra.
- Lipovetsky, G., (2002). *Metamorfosis de la cultura liberal. Ética, medios de comunicación, empresa*. Barcelona, España: Anagrama.
- ____ (2008). *El crepúsculo del deber. La ética inodora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona, España: Anagrama.
- ____ (2011). *El Occidente globalizado. Un debate sobre la cultura planetaria*. Barcelona, España: Anagrama.
- Macpherson, C., (1982). *La democracia liberal y su época*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- ____ (2005). *Teoría política del individualismo posesivo*. Madrid, España: Trotta.
- Merquior, J., (1980). *Rousseau and Weber. Two Studies the Theory of Legitimacy*. London, England: University of Aston.
- Meza Padilla, E., (2011). *El trabajo tiene una propuesta democrática para todos: Experiencia de la historia y vivencias de la actualidad*. Berlín, Alemania: Editorial Académica Española.
- Mondolfo, R., (1962). *Rousseau y la conciencia moderna*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Montesquieu., (2010). *Del espíritu de las leyes*. D. F., México: Porrúa.

Monsiváis Carrillo, A. en Castro Domingo, P. y Tejera Gaona, H. (coord.), (2009). *“Teoría y metodología para el estudio de la cultura y el poder”*. D.F., México: Porrúa.

Nino, C., en Garzón, E. y Laporta, F., (2000). *El derecho y la justicia*. Madrid, España, 2^{da} edición: Trotta.

Noelle-Neumann, E., (1995). *La espiral del silencio. Opinión pública: nuestra piel social*. Barcelona, España: Paidós.

Pérez de Tudela, J., (1998). *Historia de la Filosofía Moderna. De cusa a Rousseau*. Madrid, España: Ediciones Akal.

Pintor-Ramos, A., (2007). *Rousseau. De la naturaleza hacia la historia*. Salamanca, España: Ed. Universidad Pontificia de Salamanca.

Price, V., (1994). *La opinión pública. Esfera pública y comunicación*. Barcelona, España: Paidós.

Rawls, J., (1995). *Teoría de la justicia*. D.F., México, Segunda edición: Fondo de cultura económica.

Rodríguez, J. M., (1999). *Sobre la democracia de Jean-Jacques Rousseau*. Madrid, España: Dykinson.

Rousseau, J. J., (1985). *Discurso sobre la economía política*. Madrid, España: Tecnos.

____ (1986). *Las ensoñaciones del paseante solitario*. Madrid, España: Ediciones Cátedra.

____ (1988). *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia*. Madrid, España: Tecnos.

____ (1994^a). *Carta a D' Alembert*. Madrid, España: Tecnos.

____ (1994^b). *Escritos polémicos. J. J. Rousseau*. Madrid, España: Tecnos.

____ (1999). *Las Confesiones*. Madrid, España: CONACULTA Océano.

____ (2005^a). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Madrid, España, 5ta. Edición: Tecnos.

____ (2005^b). *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Buenos Aires, Argentina: Losada.

____ (2005^c). *El Contrato social*. Madrid, España, 2da edición: Mestas ediciones.

____ (2013). *Emilio o de la educación*. Madrid, España, 25^a edición: Edaf.

Rubio Carracedo, J., (1987). *El hombre y la ética*. Barcelona, España: Anthropos.

____ (1990). *¿Democracia o representación? Poder o legitimidad en Rousseau*. Madrid, España: Centro de estudios constitucionales.

____ (2000). *Educación moral, postmodernidad y democracia. Más allá del liberalismo y del comunitarismo*. Madrid, España, 2da edición: Trotta.

____ (2010). *Ciudadanía y democracia. El pensamiento vivo de Rousseau*. Madrid, España: Biblioteca Nueva.

Rubio Carracedo, J., Rosales, J. y Toscano Méndez, M., (2002). *Retos pendientes en ética y política*. Madrid, España: Trotta.

Sandel, M., (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona, España: Gedisa.

Sánchez Vázquez, A., (1970). *Rousseau en México*. D.F., México: Grijalbo.

Sartori, G., (1965). *Aspectos de la democracia*. D.F., México: Limusa-Wiley, S. A.

____ (1989). *Teoría de la democracia. El debate contemporáneo*. Tomo II: D.F., México: Alianza Editorial.

____ (2003). *¿Qué es la democracia?* D.F., México: Editorial Alianza.

____ (2006). *Homo videns. La sociedad teledirigida*. D.F., México: Punto de lectura.

Serrano, E. en Rendón Alarcón, J. (coord.), (2009). *Filosofía política: sus clásicos y sus problemas actuales*. D.F., México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Spaemann, R., (1980). *Rousseau: un ciudadano sin patria*. Madrid, España: Centro de estudios políticos y constitucionales.

Starobinski, J., (1983). *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*. Madrid, España: Taurus.

____ (2010). *El almuerzo campestre y el pacto social*. Madrid, España: Ediciones Pensamiento.

Starobinski, J., en Belaval, Y. (1976). *Historia de la filosofía. Racionalismo, Empirismo, Ilustración*. Volumen 6. D.F., México: Siglo veintiuno editores.

Todorov, Z., (1989). *Nosotros y los otros*. D.F., México: Siglo veintiuno editores.

____ (1993). *Frente al límite*. D.F., México: Siglo veintiuno editores.

____ (2008). *Frágil felicidad. Un ensayo sobre Rousseau*. Barcelona, España, segunda edición: Gedisa.

____ (2012). *Los enemigos íntimos de la democracia*. Barcelona, España: Galaxia Gutenberg.

Vargas Llosa, M., (2012). *La sociedad del espectáculo*. D.F., México: Alfaguara.

Valjavec, F., (1964). *Historia de la Ilustración en Occidente*. Madrid, España: Ediciones Rialp, S. A.

Volpi, J., (2009). *El insomnio de Bolívar, cuatro consideraciones intempestivas sobre América Latina en el siglo XXI*. D.F., México: Debate casa América.

VV.AA., (1962). *Presencia de Rousseau: a los 250 años de su nacimiento y a los dos siglos de la aparición del Emilio y El contrato social*. México: Universidad Autónoma de México.

Williams, B., (1986). *Problemas del Yo*. D.F., México: Universidad Autónoma de México.

____ (2006). *Verdad y veracidad*. Barcelona, España: Tusquets Editores.

Revistas especializadas y divulgación científica.

López Rodríguez, S. (Abril, 2011). *¿Cuáles son los marcos interpretativos de la violencia de género en España? Un análisis constructivista*. Revista Española de Ciencia Política, Núm. 25.

Pérez Quintana, M. (Octubre-Noviembre, 2013). *Los científicos confirman que si somos responsables del cambio climático: ONU*. Revista de divulgación científica de COZCyT, Núm. 5. Volumen 2.

Libros y artículos electrónicos.

Casares, A. *México: Anatomía de la corrupción*. Consultado el día 13 Mayo de 2015. Disponible en: http://imco.org.mx/wp-content/uploads/2015/05/20150520_AnatomiaCorrpcion_Libro.pdf

Montuschi, L. *La idea de contrato social de Sócrates a Rawls: ¿Teoría ética o teoría política?* Consultado el día 12 de mayo de 2013. Disponible en: <http://cdi.mecon.gov.ar/biblio/doc/cema/doctrab/265.pdf>

Zaid, G. (Octubre, 2006). *El primer concepto de cultura*. Revista electrónica "Letras Libres" Disponible en: <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/el-primer-concepto-de-cultura-0>

____ (Julio, 2007). *De la cultura a las culturas*. Revista electrónica "Letras Libres". Disponible en: <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/de-la-cultura-las-culturas>

____ (Junio, 2007). *Tres conceptos de cultura*. Revista electrónica "Letras Libres". Disponible en: <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/tres-conceptos-de-cultura>