

DEMOCRACIA Y PODER POLITICO: UNA REFLEXION EN TORNO A ROUSSEAU

RODRIGO ROMERO R.

I.
Desde que comenzó, hace algún tiempo, a hablarse aquí en Colombia sobre la posibilidad de un plebiscito o referendum, se ha venido presentando un debate nacional acerca de la pertinencia o no de lo que en técnica jurídica se denomina apelar al constituyente primario para reformar sustancialmente la Constitución Colombiana. El debate tiene como referencia última la concepción acerca de las relaciones entre el pueblo y su poder, con el poder o potestad de reformar o cambiar la constitución y las leyes, es decir, la cuestión esencial de la democracia política.

Los que se adhieren positivamente a la idea de un plebiscito, toman como hecho el punto de partida de que el mecanismo democrático por excelencia es esta "apelación directa al pueblo" con el fin de que en un acto político supremo que expresa su voluntad, replantee las bases jurídicas y el perfil del Estado. En este sentido, el acto político es algo así como un acto fundador frente al cual no existen legalidades previas puesto que es el principio constituyente de toda legalidad.

Los oponentes al plebiscito plantean sus reservas sobre lo democrático del mecanismo y, al contrario, lo ven como un dispositivo privilegiado para que dictadores y dictaduras abiertas o solapadas, autócratas de muchos pelambres se religiten permanentemente: Franco, Pinochet, Fidel Castro, etc., son traídos a cuento como dictadores especialistas en plebiscitos o referendos para legalizar y legitimar su poder absoluto. La idea en este caso es la de que la ruptura de una juridicidad dada, como quiera que se produzca, es peligrosa para la democracia, pues ésta se considera como el acomodo a un funcionamiento sobre procedimientos y normas previamente establecidos.

Ahora bien: si bien es cierto que en la idea democrática el pueblo tiene el poder constituyente, ¿cómo se conoce que es el "pueblo" el que manifiesta su voluntad, para que se haga obligatorio lo que de él emane y justificar así algo tan grave como la ruptura de un orden jurídico para imponer otro por mecanismos y procedimientos que no están establecidos previamente? Y si el plebiscito es legitimador de autocracias, ¿cómo se realizarían una apelación política directa al pueblo, necesaria en determinadas circunstancias, ya que precisamente en la democracia se trata de que sea el pueblo quien decida sobre asuntos

fundamentales?

En últimas parece ser que de lo que aquí se trata es algo así como que si el pueblo se autogobierna, por medio de su participación directa, no hay peligro de la arbitrariedad de un poder externo a él que lo coarte y constriña; pero que es difícil establecer criterios para identificar dicho auto-gobierno. La idea de democracia como nos la representamos en la actualidad, implica la eliminación de la potencial peligrosidad del poder del Estado, puesto que la participación popular la eliminaría.

Así, pues, los partidarios del plebiscito al plantear que es necesario que aparezca esa voluntad popular en la escena, suponen que las instituciones existentes han restringido la democracia, impidiendo el acceso del pueblo a ganar su poder expropiado por las élites. Y los opositores a él, o los que plantean sus reservas con respecto a este mecanismo, parten de la tesis de que si bien la democracia existente es restringida hay que ampliarla a través de los cauces ya establecidos ya que, al no tener garantías de cómo y dónde se encuentra la "verdadera" expresión de la voluntad popular se presta para que a nombre de esta se implante una dictadura, o un modo dictatorial de gobierno, pues no es otra cosa que el quebrantamiento del orden jurídico.

Donde exista una discusión acerca de la voluntad popular, el poder y la democracia política, es muy saludable remontarse a ese lugar común del discurso democrático moderno como es Juan Jacobo Rousseau, el iniciador del paradigma último desde el cual estas nociones y otras relacionadas han sido pensadas.

El motivo para reexaminar a Rousseau, no solo se debe a la conmemoración del comienzo de la Revolución Francesa, cuyo aliento ideológico le ha sido tradicionalmente asignado, sino también por tomar en la actualidad la lección de un clásico que como todo el que los es, al interpretar su propia coyuntura histórica, no solo da cuenta de ella, sino que se proyecta hasta el presente con la limpidez de los orígenes; de esta manera "para no engañarnos por las apariencias ni ser inducidos a creer que cada diez años la historia empieza de nuevo, es preciso tener mucha paciencia y saber escuchar de nuevo la lección de los clásicos"¹. Algo, pues, tiene que decirnos Rousseau en una coyuntura como la nuestra en la que la crisis es de tal magnitud que todo lo que sucede nos incita a pensar las cuestiones más radicales y fundamentales, sobre todo en el fenómeno político. Sin embargo es necesario indicar de entrada una situación desconcertante y paradójica que no por ser reiterada recurrentemente por teóricos y periodistas, por pensadores y políticos, no deja cada vez de llamar nuestra atención también en forma recurrente: lo que más se desea, lo que más se cree conocer es lo más escurridizo una vez se pretende ubicar su realidad, y esto sucede con la democracia. Parece que esta es una cuestión de doctrina,

¹ Norberto Bobbio, "La crisis de la democracia y la lección de los Clásicos" en *La Crisis de la Democracia* de Bobbio y otros, Edit. Ariel, Barcelona, 1985, p.6

de traer al lenguaje aquello que se considera como lo más deseable por ser el mejor tipo de organización política, pero no es algo al cual nos referimos unívocamente o podemos señalar en la realidad práctica cuando hablamos de ello pues cada cual parece referirse a cosas distintas según la coloración que sus propios intereses le dan. De esta manera, no sólo se muestra la tragedia de que la democracia sería algo que estamos compelidos a desear, pero de lo que, de antemano, sabemos que nunca llegará a realizarse², sino también el hecho de que, siendo el lenguaje de la democracia el esperanto de las aspiraciones políticas contemporáneas, el discurso en el que todos nos entendemos e identificamos, no sirve paradójicamente, sino para legitimar los regímenes mas opuestos entre si e incluso para justificar formas de gobierno contrarias a lo que se supone que deba ser la democracia.

Este impase que sufre la cuestión democrática se funda en un supuesto: la democracia que se desea, como todas las utopías vagas, que pintan la resolución en blanco de lo negro de la situación presente, no supone la dinámica del poder político, como coacción externa, como obligatoriedad cuya eficiencia depende de la amenaza exterior. Cuando es el pueblo mismo el que se autogobierna, se disuelve el poder como una amenaza exterior, aunque no sea sino en el terreno de la ficción, del "como si..." La época contemporánea, aun en medio de sus hondas insatisfacciones individuales y sociales y con su creciente descreimiento acerca de las utopías que supuestamente calmarían la sed de tales insatisfacciones, lleva sin embargo incrustada muy en el hondo de su naturaleza histórica, la aspiración democrática como una aspiración, no solo a un metodo correcto y justo de regular las relaciones sociales y políticas fundamentales, sino también como una condición solidaria de los individuos o manera de vivir en paz y armonía, de tal forma que exista la garantía tanto de cumplir como de desarrollar las facultades y capacidades personales. Es obvio entonces que el poder político aparezca como una permanente amenaza al mundo que se busca humanizar, como algo negativo que es preciso desterrar por su peligrosa potencialidad de destruir la ansiada convivencia. Sin embargo, la inevitabilidad de los fenómenos de la dominación, hace que persista la búsqueda del papel "positivo" del poder político, por medio de la neutralización de esa eterna y potencial peligrosidad.

En realidad, la concepción contractulista moderna del siglo XVII había ya afrontado este problema, pues la noción de pacto social introducía la idea de que aunque la pertenencia al Estado era **de hecho** algo compulsivo, sin embargo su poder resultaba legitimo a partir del consenso, que consistía en considerar al Estado como si fuera una asociación voluntaria³. La obligación de someterse a su poder se legitimaba ya que supuestamente

² Cfr. John Dunn, *La teoría Política de Occidente ante el Futuro*, F.C.E., Mexico, 1981, Cap. 1

³ Esta idea es puesta en relieve por D. D. Raphael en *Problemas de Filosofía Política*. Alianza Universidad, Madrid, 1983, p. 96

este era voluntariamente consentido a partir de un juego de promesas en una situación contractual. Rousseau, como teórico contractual, va más allá: mientras que, por ejemplo en Hobbes o en Locke, el contrato producía un reconocimiento de un poder externo a los asociados y a lo sumo se veía la necesidad de ponerle límites, en Rousseau ese poder, con todas las características de ser absoluto y soberano, se introduce en la asociación misma, bajo la forma de voluntad general: no hay necesidad de ponerle límite, puesto que ya el poder deja de ser amenazante al pasar de la exterioridad a la interioridad de la asociación política en cuanto tal. La "solución" al problema de la síntesis entre la necesidad del poder y la aspiración democrática, se cristaliza en Rousseau cuando la participación popular en el poder es tal que este ya no es algo extraño y externo ya que la libertad y obediencia se sintetizan en la autonomía: "yo no obedezco sino a las leyes que yo me doy" que equivale a decir que "el pueblo solo se gobierna a si mismo" según se puede observar en el doble efecto que se manifiesta de su formulación del contrato social, que lo hace tan singular: "cada individuo contrata, por así decirlo, consigo mismo" lo que es lo mismo que "el pueblo solo contrata consigo mismo"⁴.

Rousseau tiene en mente una asociación que logre ser una comunidad en donde las relaciones gestadas en la libertad sean de solidaridad, de sentimiento de identidad común o de "amistad social" como lo denomina B. de Jouvenel⁵; pero al mismo tiempo ve una sociedad política ligada por intereses y relaciones de mandato y obediencia, del poder coactivo necesario para la unidad. Rousseau expresa esto en una sola formulación paradójica cuando plantea aquello "de que quien rehuse obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo, lo cual no significa sino que se le forzará a ser libre"⁶.

Examinar esta paradoja y tratar de esclarecerla en Rousseau probablemente dé pistas para repensar algunos aspectos de la difícil relación entre la aspiración a una comunidad humana solidaria y la realidad de la dominación del hombre por el hombre. En esto no hay nada nuevo pero siempre es bueno reflexionar sobre los lugares comunes buscando en la frescura de sus inicios la oportunidad para hacerlo, de tal forma que logremos exorcizarlos y librarnos de sus maleficios, según la sana recomendación de Don Miguel de Unamuno

⁴ L. Althusser, señala el juego de palabras y el "desajuste teórico" que este juego implica en estas formulaciones que se encuentran en el Contrato Social y el Emilio. Ver L. Althusser, sobre "El Contrato Social" en Escritos I. Ed. Contacto, Bogotá, 1971. P.161

⁵ Bertrand de Jouvenel, La Soberanía. Ed. Rialp, Madrid, 1957, p. 229

⁶ J. J. Rousseau, El Contrato Social. Los Discursos. Alianza Editorial. Madrid, 1980, p.26

que decía que en estos asuntos, "conviene refrescar lo que de puro sabido se olvida"⁷. La paradoja rousseauiana con su chocante formulación nos sirve aquí para aproximarnos al núcleo central de ese lugar común actual que es la democracia.

II.

En la aspiración por la democracia hay una idea importante que de hecho funciona como una justificación: para evitar gobiernos tiránicos o dictatoriales, la ampliación de la participación democrática es un dispositivo adecuado⁸. Si se considera lesivo y peligroso el poder "externo" que no es sino acumulación de violencia, la democracia (en el sentido de la participación popular en las decisiones claves) trasladaría ese poder hacia el pueblo, distribuyéndolo, liquidando así la peligrosidad potencial implicada en su expropiación por parte de una persona o una clase que persigue sus propios intereses; de esta manera pasaría de ser poder "externo" a ser "interno" de tal forma que lo que aparece como evasión, en la situación de dictadura, en la situación democrática aparecería como leyes autoimpuestas, como autonomía, en suma, como libertad.

Pero la mayoría de las veces se mezcla la aspiración por un sistema de gobierno adecuado con la aspiración a la vida en una comunidad identificada, solidaria y fraterna, donde simplemente no existirían en absoluto las relaciones de poder. Aunque Rousseau se dió cuenta de esto, puede decirse sin embargo, que también cae en la misma confusión aunque con su lenguaje, fuertemente paradójico, nos señala las fisuras por las que podría esclarecerse el punto; Rousseau no cede a la tentación de pensar una comunidad sin poder, pero con la conciencia de su presencia inevitable, intenta disolver su amenaza bajo la concepción de que el poder soberano pertenece a la voluntad general, es decir, al pueblo como una unidad expresada en el interés general cuyo objeto es la ley. En este contexto, la paradoja que significa conciliar libertad con obediencia, puede entenderse si reflexionamos lo que en ella pretende sintetizarse.

Junto con el juego de palabras ya aludido, que señala, en síntesis el hecho de que obedece a la voluntad general es como si cada uno se obedeciera a si mismo, es decir, a las leyes que a si mismo se prescribe, puede verse otra formulación, que confluye en el mismo punto: Rousseau arranca en su **Contrato Social** con una vigorosa reivindicación

⁷ Miguel de Unamuno, *Ensayos* I. Aguilar, Madrid, séptima edición, 1960, p.425 (en un ensayo titulado *Viejos y Jóvenes*).

⁸ Esta sería la idea de J. Madison en *El Federalista*, posición criticada por Robert Dahl en *Un Prefacio a la Teoría Democrática*. Fondo Editorial CEREC, Bogotá, 1988 (1956). Para una discusión sobre este punto y en general sobre la justificación de la democracia ver William N. Nelson, "Open Government and just legislation: A defense of Democracy" (Capítulo VI de *On justifying Democracy*, Routledge and Kegan Paul, 1980) en *Readings in Social and Political Philosophy*, edited by Robert M. Stewart, pp.349 ss.

de la libertad humana, en contra de toda esclavitud. Sus palabras son contundentes: "renunciar a su libertad es renunciar a su calidad de hombre, a los derechos de la humanidad, incluso sus deberes. No hay compensación posible para quien renuncia a todo. Semejante renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre, y es privar de toda moralidad a sus acciones el privar a su voluntad de toda libertad. En fin, es una convención vana y contradictoria estipular por un lado una autoridad absoluta y por otro una obediencia sin límites"⁹. El pacto de pura obediencia a un poder soberano de evidentes resonancias hobbesianas es rechazado aquí, por mas consentimiento que por parte de los hombres conlleve este **pactum subjectionis**. Rousseau va más allá del consentimiento, que para él significa la sola voluntad de todos (volonté de tous) y no la voluntad general (volonté general)¹⁰, y pretende la conformación de una unidad, una persona moral, con una sola voluntad, cuyo poder común surga inmediatamente de si mismo, y no algo exterior y por lo tanto ajeno a si mismo. En la pura relación de consentimiento, el poder sigue siendo externo, porque entre los solos consintientes no existe una "unidad", sin la existencia de un poder que los mantenga unidos. A Rousseau no le es suficiente pensar en una agregación (agrégation) de individuos sino en una asociación (association). Al concebir así el poder como algo "interno", y convertir así la dominación y la dependencia potencialmente esclavizantes, en capacidad de obrar y de expresarse la unidad de un conjunto de individuos, Rousseau señala en forma aguda la gran aspiración democrática moderna. Sin embargo Rousseau continúa hablando en términos de mando y obediencia, de obligación y de "forzar a ser libre", es decir en los mismos términos como cuando la referencia es relación de amo-esclavo, es decir como la relación de mando-obediencia expresa todo su contenido de fuerza, coacción y violencia, con el agravante de pretender conciliar esta situación con la de libertad. Es preciso entender aquí esta "internalización" de relaciones de poder puramente externas, en los términos de Rousseau.

Hay un famoso pasaje del **Emilio** en el que se establecen dos clases de dependencias, la de las cosas y la de las personas. Rousseau privilegia la dependencia de las cosas, como el tipo de dependencia que se plasmaría en las relaciones con los individuos como partes de la voluntad general, es decir las relaciones adecuadas:

"Hay dos especies de dependencias: la de las cosas, que nace de la naturaleza; y la de los hombres, que se debe a la sociedad. Como la dependencia de las cosas carece de toda moralidad, no perjudica la libertad, ni engendra vicios; y como la de los hombres es desordenada, los engendra todos, y por su causa se depravan mutuamente el amo y el criado. Si algún medio hay de remediar esta dolencia de la sociedad, consiste en sustituir la ley al hombre

⁹ J. J. Rousseau, *El Contrato Social*, op. cit. p. 16

¹⁰ J. J. Rousseau, *Ibid.*, libro II, Cap. 3. Este punto de ver el consentimiento equivalente a la voluntad de todos. Cfr. Hanna Arendt, *Sobre la Revolución*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1967 (1963), p. 84

y en armar las voluntades generales con una fuerza real, mayor que la acción de toda voluntad particular. Si fuera dable que las leyes de la nación tuvieran como las leyes de la naturaleza una inflexibilidad que no pudiera vencer ninguna fuerza humana, tornaría la dependencia de los hombres a ser la de las cosas; en la república se reunirían todos los beneficios del estado natural con los del civil; y a la libertad que mantiene al hombre exento de vicios, se agregaría la moralidad que le encumbra a la virtud"¹¹.

En varias oportunidades expresó Rousseau cómo la "solución" para la configuración de la sociedad política era esa pretensión de que cualquiera que fuera la forma del sistema de gobierno el mejor sería aquel que situara la ley por encima de los hombres¹².

Esta síntesis de las ventajas que traería la dependencia a las leyes esta expresada en la fórmula misma del contrato social, cuya pretensión es, precisamente, forjar una asociación que al poseer una fuerza común derivada de la unión de "cada uno con todos" dé como resultado el hecho de que lo que cada cual hace es obedecer a sí mismo y "quede tan libre como antes"¹³. El que esa fuerza común, denominada voluntad general fuerce a cada uno a ser libre, es la "condición que...le garantiza (a cada ciudadano) de toda dependencia personal",¹⁴ es decir, de una dependencia de otro ser humano, extraño y externo, y no una dependencia de sí mismo, de la ley que uno mismo se ha impuesto, que, en últimas, es lo que significa la dependencia de una ley que es la expresión de la voluntad general. Es necesario aquí examinar en detalle algunos aspectos importantes de la argumentación de Rousseau. Se trata de entender cómo, la ley se convierte en la expresión de la salida al impase que Rousseau formula con nitidez en su **Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres**: el hombre civilizado es un hombre artificial enajenado, con su naturaleza original pervertida: ello se manifiesta en la desigualdad que lleva a las consecuencias de la dominación y la explotación del hombre por el hombre, de la violencia

¹¹ J. J. Rousseau, *Emilio o de la Educación*, Ed. Porrúa, México, séptima, 1979. p. 42

¹² En una carta Mirabeau de 1767, en la sexta de sus *Cartas de la Montaña*, lo mismo que en *Las Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia*, aparece este punto ya con cierto escepticismo sobre su posible realización, como lo atestigua el análisis que hace Valentino Gerratana en su "Rousseau y Marx" (en *Investigaciones sobre la Historia del Marxismo I*), Ed. Grijalbo, Barcelona 1975, p. 68. Rousseau habla de esta cuestión de la ley por encima de los hombres como resolver la cuadratura del círculo, y al no poderse realizar se establece el extremo: no hay una "vía intermedia entre la más austera democracia y el más perfecto hobbesismo".

¹³ J. J. Rousseau, *El Contrato social*, Op. Cit., p. 22

¹⁴ *Ibid.*, p. 26

actuante o latente, pero continua. No hay posibilidad de regreso a la espontaneidad y transparencia tranquila de la naturaleza primigenia de una manera plena. ¿Cómo recuperar la naturaleza original contando con la perversión y la iniquidad a la que se ha llegado? ¿Cómo establecer unas efectivas pautas de convivencia a partir del conflicto permanente, reconstruir una unidad a partir de la dispersión y la atomización? La ley sería la expresión de una salida a este problema pues es la alternativa a la "dependencia de las personas" que es esclavitud y además nos aproximaría en algo al estado inicial, pero ya no a pesar del hombre mismo y sin su concurso consciente y activo, sino como una creación y trabajo de transformación, es decir, como virtud.

En el **Discurso** mencionado, Rousseau opone la artificialidad y conflictividad, la atomización enajenada y todas las formas de esclavitud que caracterizan la civilización, al estado natural primigenio, espontáneo y transparente por la inmediatez de la relación del hombre con la naturaleza y por la autosuficiencia de los individuos que no **necesitan** permanentemente los unos de los otros. En este estado al aproximar el hombre al animal, puesto que en aquel, es "la naturaleza la que hace por si sola todas las operaciones de la bestia"¹⁵; y aunque la libertad es la diferencia entre hombre y animal, antes de que ella se desarrolle y actúe con sentido de transformación, en ambos esa inmediatez en su actuar, es decir, la firme y directa operación de la legalidad natural, es una característica común. El hombre solo vive dentro de si mismo, no va más allá de su sensibilidad y de sus necesidades básicas, y siendo así es solo una parte del engranaje general del orden natural. Los hombres naturales viven tranquilos y en paz, sin la envidia ni los conflictos de ella derivados, pero en realidad no viven **en sociedad**, puesto que no se necesitan mutuamente. Sin embargo a pesar de esta independencia natural en relación con sus congéneres, podemos presuponer que las relaciones entre los hombres naturales son transparentes, puesto que obedecen a impulsos espontáneos y puesto que no obedecen a las necesidades. La noción de piedad, esa especie de compasión instintiva, no coloreada con ningún significado propiamente moral¹⁶, nos corrobora lo que serían unas relaciones interpersonales transparentes por lo inmediatas. En realidad estar "sometidos" a la legalidad de un orden natural es mas una figura del lenguaje que puede confundir y está muy presente en el lenguaje de Rousseau que siempre habla de la naturaleza como de una persona que actúa, a quien se le debe consideración y que tiene sentimientos y atributos humanos. Pero en realidad ese sometimiento a la ley que regula las cosas no dice mas que cuando decimos que la tierra y los astros, lo mismo que los cuerpos en la tierra están sometidos a la ley de la gravitación universal. La dependencia de las cosas se refiere a este

¹⁵ J. J. Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los Hombres*, p. 215

¹⁶ Sobre esta noción de piedad ver J.J. Rousseau, *Discurso...*, p.235 y ss. Y Emilio, Cap. 4. La interpretación que **acejo** aquí es la de la ninguna connotación moral o religiosa de este término.

"sometimiento" a la naturaleza que no es sino una expresión para indicar la legalidad de un orden de la naturaleza, expresión oscurecida quizás por la tendencia de Rousseau a personificar lo inanimado y por consiguiente a hablar de dependencia y de consentimiento como si se tratara de relaciones con significación moral y no la referencia al puro plano descriptivo.

El proceso de desnaturalización que las relaciones en sociedad van produciendo culminan en la enajenación y el conflicto. Se gestan los intereses particulares por la transformación del amor de si en amor propio cuya característica fundamental es la de que ser y parecer llegan a ser dos cosas completamente diferentes¹⁷; se crean necesidades y pasiones ficticias; los hombres comienzan a compararse y a exigir reconocimiento de su prevalencia sobre los demás con sus consecuencias de competencia, rivalidad y desigualdad: "todos comenzaron a mirar a los demás y a querer ser mirado uno mismo, y la estima pública tuvo un precio. Aquel que cantaba o danzaba mejor; el mas bello, el más fuerte, el más diestro o el más elocuente se convirtió en el más considerado, y este fue el primer paso hacia la desigualdad, y hacia el vicio al mismo tiempo"¹⁸. De esta forma las relaciones basadas en los intereses son relaciones en donde el enmascaramiento de lo que se es es la norma y en donde el conflicto siempre existe en forma latente. Cada hombre busca en los demás lo que le sirva para promoverse; los demás son instrumentos que hay que conquistar para beneficio propio. Las relaciones así se tornan en opacas, y cada individuo busca su identidad en la artificialidad exigida por la situación.

Dice Rousseau, tratando de caracterizar al hombre civilizado como hombre desnaturalizado, lo siguiente: "el hombre de mundo está todo entero en su mascarilla. Como casi nunca está solo consigo mismo, es un extraño para si y no se halla a gusto cuando se ve forzado a entrar en su interior. Para este hombre lo que él es no es nada, lo que parece es todo"¹⁹.

Es cierto que hay aquí una sociedad, pero no sociabilidad. Los hombres se mantienen unidos por las mutuas dependencias y por el temor. Se repelen, se necesitan, buscan acercarse pero para gestar dependencia y dominación, se encuentran siempre insatisfechos consigo mismos pero precisamente porque en verdad no son ellos mismos los que buscan satisfacerse sino su ser artificial formado por un cúmulo de necesidades y pasiones ficticias, esto es lo que constituye el amor propio que, como se compara, "nunca está contento ni puede estarlo, porque como nos prefiere este afecto a los demás también exige

¹⁷ J.J. Rousseau, Discurso..., Op. Cit. p. 263

¹⁸ Ibid., p. 255

¹⁹ J. J. Rousseau, Emilio, Op. Cit., p. 167

que nos prefieran los demás a ellos, cosa que no es posible"²⁰.

La propiedad privada es el signo principal de este tipo de relaciones, sobre todo en su sentido más hondo: el hombre comienza a identificarse con lo que posee, lo cual lo conduce a cosificar todo lo que le rodea y a pensarse identificado con las apariencias socialmente determinadas. Se llega aquí pues al término del proceso fuertemente contrastado con el comienzo: se inaugura el debate siempre actual de naturaleza versus civilización. El tipo de relaciones entre los hombres que se contrastan "se oponen como la transparencia y la opacidad. La estimación y la benevolencia constituyen un vínculo mediante el cual los hombres se unen **inmediatamente**: nada se interpone entre las conciencias, estas se ofrecen espontáneamente con una plena evidencia. Al contrario, los vínculos que se establecen a través del interés personal han perdido su carácter inmediato. La relación ya no se establece entre una conciencia y otra: en lo sucesivo, pasa por las cosas. La perversión que resulta de ello no proviene solamente del hecho de que las cosas se interponen entre las conciencias sino también del hecho de que los hombres, dejando de identificar su interés con su existencia personal, lo identifican, en lo sucesivo, con los objetos interpuestos que consideran indispensables para su felicidad. El yo del hombre social ya no se reconoce a sí mismo, sino que se busca en el exterior, entre las cosas; sus medios se convierten en su fin. El hombre en su totalidad se convierte en cosa o en esclavo de las cosas"²¹.

Rousseau indica así dos tipos de relaciones entre los hombres que serían paralelas a las caracterizadas por Ferdinand Tönnies como sociedad o asociación (Gesellschaft) y comunidad (Gemeinschaft) o relaciones societarias y comunitarias²². La comunidad es un organismo vivo, incluye las relaciones espontáneas, directas, íntimas, (que no privadas); la sociabilidad se da por un sentimiento de unidad y solidaridad. Unidad y totalidad son los

²⁰ J. J. Rousseau, Emilio, Op. Cit., p. 153

²¹ Jean Starobinski, Jean Jacques Rousseau: La transparencia y el Obstáculo. Taurus. Eds. Madrid, 1983 (197), pp.35-36

²² Ferdinand Tönnies, Principios de Sociología, F.C.E., México, tercera edición, 1987 (193). En este texto hay un desarrollo del tema de su texto anterior (1887) llamado precisamente "Gemeinschaft und Gesellschaft" (Comunidad y Asociación, Península, Barcelona, 1979). Véase también la síntesis de las características de estas configuraciones sociales en: Helena Béjar, El ámbito íntimo: Privacidad, individualismo y modernidad, Alianza Universidad, Madrid, 1988. pp.89 y ss. Otro texto que aplica estos conceptos a la dinámica de los grupos, situándolos como núcleos que coexisten y que se intercambian en la prevalencia durante el trascurso de la vida de los grupos (núcleo societario y núcleo comunitario, como núcleo racional y emocional de los grupos) es el de Jorge Vergara, Elementos para un análisis sico-social, Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1971. De estos textos entresaco los elementos con los que describo las dos formas de relaciones interhumanas.

términos que comprenden la comunidad: unidad en la voluntad y articulación de los sujetos en la totalidad; los individuos no se entienden como aislados y separados como entidades singulares al margen de la sociedad. En cambio en la sociedad o asociación, la relación se crea por la racionalidad en los intereses, es una forma artificial de agrupación humana, el artificio y la convención son sus característica; los intereses que se persiguen son los estrictamente privados y la unidad se dá en la medida en que cada individuo obtiene más ventajas de las necesidades mutuas. Las relaciones comunitarias al ser mas emocionales, protegen la existencia del grupo pero a costa de su progreso y tienen poca duración. Las relaciones societarias permiten el progreso pero a costa de la ruptura de los lazos básicos que permiten la existencia misma de las agrupaciones sociales. Tönnies alude a cómo la unidad ficticia de la sociedad esconde una hostilidad latente debido al egoísmo de su carácter individualista. De alguna manera de todas estas cosas hablaba Rousseau en su temprano pero importante escrito -el Prefacio a su obra teatral *Narciso*- cuando lanzaba dudas sobre lo que, según él, se había dado al hombre de "la pieza maestra política del siglo" que eran "las ciencias, las artes, el lujo, el comercio, las leyes y todos los otros lazos que, estrechando el nudo social con la fuerza del interés personal, hace a los hombres mutuamente dependientes, les dá necesidades recíprocas e intereses comunes y exige que todos persigan la felicidad de otros por estar en capacidad de perseguir la propia". Rousseau señala que esta es una apariencia de relaciones auténticas: "aquí está el origen mortal de la violencia, traiciones y perfidias y de todos los demás horrores necesarios en una condición donde cada cual, pretendiendo trabajar por la fortuna y reputación de otros, busca en verdad, a expensas de los demás promoverse y engrandecerse a si mismo". De esta forma para Rousseau el estrechar los lazos por medio de la promoción de los intereses particulares necesariamente afloja los lazos creados por "la estima mutua y la buena voluntad"²³. En este contexto de la civilización desnaturalizadora del hombre, la ley, por si misma, no es sino la expresión de dicha realidad. Rousseau afirma con mucha claridad como "de hecho las leyes son siempre útiles a los que poseen y perjudiciales a los que no tienen nada"²⁴ y repite en otro lugar que "el espíritu universal de las leyes de todo país es siempre auxiliar al fuerte contra el débil, y al que tiene contra el que no tiene: inconveniente que es inevitable y no admite excepción"²⁵. Pero hemos dicho también que la ley es para Rousseau "la salida" al problema planteado. La ley es expresión de unas relaciones sociales: si hay desigualdad, ella la expresará; por eso "el estado social solo es ventajoso a los hombres en tanto que todos tienen algo y ninguno de ellos tiene nada en demasía" y esto solo es posible en estados pequeños, pues "...cuanto mas se agranda el Estado más disminuye la libertad" aumenta la desigualdad y por

²³ J. J. Rousseau, A Preface to "Narcisse: or the lover of himself", en *Political Theory*, vol. 6, # 4 November, 1978. p. 549

²⁴ J. J. Rousseau, *El Contrato Social*, Op. Cit., p. 250

²⁵ J. J. Rousseau, *Emilio* Op. Cit., p. 173

consiguiente mientras menos relación tengan las costumbres con las leyes "más debe aumentar la fuerza represiva"²⁶.

Podríamos decir que cuando en un estado las relaciones entre los ciudadanos se aproximen a ser relaciones comunitarias, la ley expresaría psicológica y moralmente a la comunidad y se daría una aproximación a la libertad. Cuando las relaciones son societarias la tendencia sería a la mayor coactividad, y la ley no sería un marco de referencia del poder de la voluntad general sino un dispositivo estratégico de dominación de unos a otros. Rousseau señala condiciones sociales que determinan la democracia y le asignan su función a la ley. Sin embargo, siguiendo a Rousseau, es claro que él es consciente de que es imposible un regreso a la transformación y espontaneidad originarias²⁷. Ya se ha perdido la inocencia: ¿cómo recuperar algo de sus ventajas para el hombre, asumiendo la perversión a la que se ha arribado? Democracia y Poder, libertad y ley. ¿Habrá un lugar donde esta síntesis de contradicciones, al parecer hondamente apetecidas por los hombres, se puedan lograr? Rousseau hace señas y expresa en paradojas lo que tal vez no sea una intención pertinaz y continua de contradecirse sino más bien las paradojas y contradicciones de la misma condición humana.

La cuestión de la ley nos ha conducido a una constatación: ella a su vez depende del tipo de relaciones sociales para que aparezca como instrumento de la coacción o como expresión de espontaneidad y transparencia, a la manera de las leyes naturales.

III.
Hemos visto que en modelo de contrastes de Rousseau hay dos tipos de relaciones entre los hombres y que de ellas depende la caracterización de la ley y por lo tanto de lo que sería la libertad, Rousseau establece una secuencia histórica en el proceso de degradación humana, que, como se señaló, no tiene posibilidad de regreso. Pero al mismo tiempo ya no le es posible tampoco la solución hobbesiana de un soberano con poder absoluto (poder común) "representante" de los individuos que lo legitiman guiados por sus apetencias particulares que se caracterizan por una incesante búsqueda de "commodus life" (vida placentera). Y le es imposible esta situación porque la permanente posibilidad de conflicto no es, para Rousseau, como sí lo es para Hobbes, algo derivado directamente de las pasiones naturales. Es precisamente en este punto donde Rousseau le formula sus críticas al gran pensador inglés²⁸. El primigenio estado natural imaginado por Rousseau

²⁶ J. J. Rousseau, Op. Cit., p. 290 y ss.

²⁷ J. J. Rousseau, Op. Cit., p. 190 y Segundo Discurso... Op. cit., p. 315 (nota 9)

²⁸ En síntesis Rousseau dice que Hobbes establece como natural lo que no es sino producto artificioso de la sociedad. Cfr. Segundo Discurso... Op. Cit., p. 234

si se erige como paradigma de lo que debiera ser, mas con la imposibilidad de su consecución efectiva. Pero a su vez, por tener las relaciones sociales el carácter de artificiales, es decir, de creadas por los hombres mismos, la posibilidad de su transformación está dada por este carácter. La noción de perfectibilidad, asociada con la de libertad natural que acuña Rousseau²⁹, expresa el hecho de que si el hombre puede ser "peor" de lo que es, y en la realidad histórica resultó siéndolo, también puede llegar a ser "mejor" aun con respecto a esa situación original.

Dejemos la solución educativa del **Emilio** y situémonos en la solución política. Formulada la perspectiva global como se ha hecho, se puede comprender ahora mejor la pretensión de Rousseau acerca del papel de la ley en un estado. Si tal ley logra aproximarse al sentido descriptivo que tiene el funcionamiento de las leyes naturales, la dependencia a ella no constituiría una esclavitud. El hombre no solo recuperaría aquel carácter de su comportamiento como algo dado espontáneamente en la naturaleza, sino que lo superaría pues, al ser ahora la ley un producto humano, el hombre resultaría enaltecido ya que él mismo se habría recreado a sí mismo como hombre virtuoso. Es el camino que va de la libertad natural a la libertad moral.

En el artículo **Economía Política** que Rousseau escribió para la Enciclopedia, posterior al **Discurso sobre el origen de la desigualdad** y anterior al **Manuscrito de Ginebra**, primera redacción de **El Contrato Social**, se plantea directa y vívidamente cómo la ley emanada de la voluntad general dá respuesta a la gran paradoja. Aquí Rousseau es consciente de que, como quiera que se interprete, la igualdad en la libertad a la que aspira toda sociedad supone restricciones en la voluntad de cada uno de los individuos: "dejo de ser libre y no puedo ser ya dueño de mi bien si cualquiera otro puede afectarlo" (29). La dificultad, como ya se ha señalado, es la contradicción a que ello lleva; Rousseau expande aquí su descripción y ubica el lugar de su resolución: la ley: "¿mediante qué arte inconcebible se hubiese podido encontrar el medio de someter a los hombres para conservarlos libres? ¿De emplear al servicio del Estado los bienes, los lazos y la vida misma de todos sus miembros sin constreñirlos y a la vez sin consultarlos? ¿De encadenar su propia libertad de confesión? ¿De hacer valer su consentimiento contra su rechazo y de forzarlos a castigarse ellos mismos cuando han hecho aquello que no han querido? ¿Cómo puede hacerse que ellos obedezcan sin que nadie mande que ellos sirvan sin tener amo, que ellos no sean libres ya sino bajo una aparente sujeción, y que ninguno pierda su libertad sino aquel que trate de negar la del otro?"³⁰. Al responder que aquello que se realiza "estos prodigios, es la ley", Rousseau la caracteriza de tal forma que establece el deber de obediencia a las leyes positivas como una obligación moral: "la primera de las leyes es

²⁹ J. J. Rousseau, **Segundo Discurso**, Op. Cit., p. 220

³⁰ J. J. Rousseau, **Economía Política**, Ed. Tercer Mundo, Bogotá, 1985, p. 38

respetar la leyes"³¹. Y para que esta obligación aparezca fundada en algo que la haga eficaz, Rousseau califica a la ley de "la mas sublime de todas las instituciones humanas, en la que mas bien por una u otra inspiración celeste el hombre ha aprendido a imitar acá abajo, los decretos inmodificables de la divinidad"; y también como "la voz celeste que dicta a cada ciudadano los preceptos de la razón pública, y la enseña a obrar según las máximas de su propio juicio y a no estar en contradicción consigo mismo"³². Buscar identificarse con el orden natural, una vez que el hombre ya se ha pervertido al convertirse él mismo en un artificio, esclavo de la artificialidad social, es buscar en si mismo, a través de las máscaras, en lo profundo de su corazón y de su espíritu, lo que él es en realidad. Adquiere así sentido aquella formulación de que la recuperación de la dependencia de las cosas es algo bueno: se trata, precisamente de buscar en el fondo de uno mismo la naturalidad casi borrada y su inmediata legalidad que une nuestro ser íntimo con la totalidad del orden natural, para que las relaciones entre los hombres no sean las de la mutua esclavitud y dependencia, sino las de la fraternidad y las de la solidaridad; es decir que la "renaturalización" de los individuos como tales, implica una paralela transformación de sus relaciones, puesto que su desnaturalización ha tenido el análogo proceso: mi propia enajenación, que esencialmente consiste en mi esclavitud a mis pasiones ficticias que son puramente egocéntricas, implica necesariamente una enajenación de las relaciones con los demás, puesto que están signadas por la exigencia de que los demás reconozcan mi superioridad la cual a su vez se construye artificialmente como una máscara ocultadora del yo verdadero. Así pues la transformación de esta situación según Rousseau se produce no tanto por un mecanismo de "introyección" (incorporación y asimilación interna de la normatividad externa), sino mas bien por la creación de la ley a partir de la previa configuración de una comunidad forjada en la fraternidad y solidaridad, cosa que se consigue en la transparencia en las relaciones de convivencia y no en la opacidad de las relaciones interesadas; dicho de otra forma: que la ley que yo siento como algo externo y extraño a mi, para que no lo sea, debe ser expresión de lo que está más "adentro", lo que es mas íntimo, que es la "verdadera naturaleza" que me une realmente (y no artificialmente) a los demás y a la naturaleza. Rousseau intenta fundamentar la obligación moral a la ley positiva, por un lado, y por el otro sitúa ese fundamento en la aspiración a una transformación de los individuos que se manifiesta en unas nuevas relaciones: "...existen las leyes eternas de la naturaleza y del orden: sustituyen, para el sabio la ley positiva; están escritas en lo íntimo de su corazón por la razón y la conciencia. A estas se debe esclavizar para ser libre; no hay otro esclavo que el que obra mal, porque siempre obra contra su voluntad"³³. Como no todos los hombres son sabios, el lenguaje de Rousseau adquiere su aspecto severo, cosa que no sucede si suponemos la situación ideal de una comunidad

³¹ Ibid., p. 39s

³² Ibid., pp.41-42

³³ Ibid., pp. 38,39 y 40

de sabios. Pero aun en esta coyuntura Rousseau expresa que "el rigor del castigo no es mas que un vano recurso imaginado por los espíritus mezquinos para sustituir mediante el temor ese respeto que ellos no logran obtener"³⁴, y por esta razón es mejor hacer amar la ley que castigarla.

El talento para gobernar consiste precisamente en "tener mil medios para hacerla amar (a la ley)"³⁵, pues "cuando se posee la fuerza no es gran arte hacer temblar a todo el mundo"³⁶; estas frases contrastan con cierta severidad y dureza que en algunos lugares de **El Contrato Social** se manifiestan³⁷. Pero aun asi algo podemos entender ahora del famoso "forzar a ser libre": la pretensión de Rousseau es que la voluntad general no sea sino la voluntad de una comunidad que ha creado tales vínculos que su norma es como si fuera la ley que regula el orden natural -sentido descriptivo de la ley- la cual es la misma que determina el obrar de cada individuo y que reina " en lo íntimo de su corazón por la razón y la conciencia" y a la que se debe "esclavizar para ser libre".

Este lenguaje aquí sería figurado, algo asi como si dijéramos que la tierra **tiene la obligación** de girar alrededor del sol. Pero solo lo es si pensamos únicamente en la aspiración ideal de una comunidad psicológica y moralmente integrada, ligada por lazos de solidaridad y fraternidad. Porque Rousseau también piensa simultáneamente en el Estado con toda su realidad de poder y coacción necesarios, puesto que de hecho los ciudadanos no dejarán de obrar en búsqueda de lo que sus intereses particulares les indican. Aspiraciones a la convivencia comunitaria, y constatación del hecho de la fuerza se funden en Rousseau, haciéndolo objeto de disímiles interpretaciones y críticas.

IV.

En el Prefacio al **Discurso sobre el origen de la desigualdad** Rousseau trae a cuento al dios marino Glauco cuya estatua, azotada eternamente por la furia de las aguas del mar

³⁴ J. J. Rousseau, Emilio, Op. Cit., p. 379

³⁵ J. J. Rousseau, Economía política, Op. Cit., p. 42

³⁶ J. J. Rousseau, Ibid., p.42

³⁷ "Hay un Rousseau tierno, hipersensible, muy dado a las lágrimas. Y también hay un Rousseau severo, espartano, con sed de justicia y de sangre. En suma, un Rousseau amable y un Rousseau duro". Conor Cruise O' Brien, "Virtud y terror". Revista de la Universidad Nacional, Bogotá. Vol. 2, # 10, 1986-7. p. 32

había quedado tan desfigurada "que se parecía menos a un dios que a una bestia feroz"³⁸ (38). El pensador ginebrino alude a esta imagen en el mismo sentido en que Platon, en el último libro de *La República*, utiliza la misma para señalar la deformación que el alma sufre por la multitud de males que le aquejan debido a su vinculación con el cuerpo³⁹. Jean Starobinski, gran analista de Rousseau destaca ciertos matices de la analogía: el alma humana en el seno de la sociedad "ha cambiado la apariencia, por así decirlo, hasta el punto de ser casi irreconocible"⁴⁰. El "por así decirlo" y el "casi" indican alguna esperanza. Pero las preguntas surgen: "¿su cara ha sido carcomida y mutilada por el tiempo y ha perdido para siempre la forma que tenía al salir de las manos del escultor? O bien ha sido recubierta por una costra de sal y de algas, bajo la cual la faz divina, sin ninguna pérdida de sustancia, su modelo original? ¿O no es la cara original mas que una ficción destinada a servir de norma ideal para aquel que quiere interpretar el estado actual de la humanidad?"⁴¹. De hecho Rousseau en otras ocasiones utiliza la imagen del orín o herrumbre que esconde y corroe las verdaderas características humanas, combinando así tanto la idea de la máscara ocultadora como la de la desfiguración⁴². Los diversos caminos que Rousseau deja indicados con sus ambigüedades y paradojas, pueden encontrarse ya señalados por esta ambigüedad fundamental situada en el corazón mismo de su concepción de la naturaleza humana y del proceso de "desnaturalización"; ya sea Rousseau defendiendo a ultranza su soledad y exponiendo su intimidad, con un esfuerzo de quitarse de encima culpabilidades y trasladarlas a los demás, como lo hace en sus obras autobiográficas, principalmente en sus *Confesiones* y en *Las Ensoñaciones de un paseante solitario*: solo es posible contar uno consigo mismo en una constante separación de la sociedad a la que se ha denunciado permanentemente como corrupta. O ya sea Rousseau buscando la transformación de los individuos por la educación (Emilio); o también buscando la solución política (El Contrato Social). En este último caso la paradoja a la que nos hemos referido reiteradamente, revela la mezcla que Rousseau hace de sus versiones optimista y pesimista de transformación del hombre: si no es posible cambiar la naturaleza en el individuo, sí es posible encontrar en la comunidad identificada unitariamente, capaz de perseguir el bien común, una transformación real. Pero, al mismo tiempo, Rousseau a veces parece ceder a la tentación de que aún en este caso, si las cosas no se dan simplemente por un reconocimiento de que así deben ser, solo es posible

³⁸ J. J. Rousseau, *Discurso...* Op. Cit., p. 194

³⁹ Platon, *La República*, cap. 10

⁴⁰ J. J. ROUSSEAU, *Discurso...* Op. cit, p.194

⁴¹ Jean Starobinski, *J. J. Rousseau*, Op. Cit., P. 26

⁴² En sus *Dialogues*. Cfr. Ronald Grimsley, *The Philosophy of Rousseau*. Oxford University Press, 1973. p. 20

la intervención de la fuerza y la coacción; Robespierre y el terror en la revolución francesa sería la expresión patente y práctica de esto: la fuerza del Estado "obligando" la virtud a los ciudadanos. En este caso la brillante-aunque a veces exagerada- crítica de Isaiah Berlin se hace pertinente⁴³: a nombre de la libertad se exige el más violento despotismo y lo más grave de esto, es que la coerción aparece como condición de la libertad. Sería más congruente una explícita y abierta teoría de la obediencia, a lo Hobbes, sin emparentar esta con la libertad.

La mixtura de la dinámica de las relaciones libres de solidaridad y fraternidad con la dinámica del poder político, produce tales consecuencias y críticas⁴⁴. Lo que una contradictoriamente Rousseau refleja de alguna manera las contradicciones de la realidad, y por ello, la expresión en forma de paradoja que Rousseau hace nos llama con mayor ahínco a hacer las distinciones que ubiquen con claridad, para poder ver en qué lugar se articulan, libertad y coacción. Hanna Arendt, con su tesis de que la violencia no es la conclusión natural del poder sino, más bien, que éste es su opuesto, señala cómo Rousseau estaría de acuerdo con ella en que el poder es la capacidad de una comunidad de realizar fines comunes y no de instrumentarse unos a otros. El respaldo o apoyo a la dirección del proceso de realización o a la ley, no podría entenderse como una relación mando-obediencia. Rousseau, sin embargo, sí lo hace: Introduce en esta relación con su lógica significación de coacción y violencia (aunque sea en última instancia), y por lo tanto introduce también ambigüedad y la confusión⁴⁵.

Si se hacen las debidas distinciones en Rousseau, se podrían recuperar algunas indicaciones: la democracia solo puede identificarse con un proceso en el que la búsqueda

⁴³ Isaiah Berlin, "Dos Conceptos de Libertad", en *Libertad y Necesidad en la Historia*, Revista de Occidente, Madrid, pp.145 y ss. Sobre todo pagina 166 donde se resume el argumento del paso de la noción de libertad como autonomía hasta la legitimación del despotismo.

⁴⁴ Son muchos los que, tratando de explicar a Rousseau, parten de distinguir en forma precisa lo que en él está mezclado. A este respecto ver: John Plamenatz: "ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre" en Maurice Cranston and Richard Peters (Eds.) *Hobbes and Rousseau: a collection of critical essays*. Anchor Books, N. Y. 1972, p. 318 y 332. Aquí se distingue entre libertad natural, moral y civil recalando el aporte de Rousseau al establecer las condiciones sociales y psicológicas de la libertad. Ver también Patrick Riley, *Will and Political Legitimacy*, Harvard University Press, 1982, p. 99: "la voluntad general ha continuado siendo tomada seriamente porque es una amalgama intencionada de dos tradiciones muy importantes del pensamiento político, que se pueden designar como la antigua cohesión y el moderno voluntarismo".

⁴⁵ HANNA ARENDT, "Sobre la Violencia", en *Crisis de la república*, Taurus Ediciones, Madrid 1973, p. 143. Para ampliación de su noción de poder Cfr. *Human Condition*, University of Chicago Press 1958, pp. 199 y ss.

del bien común sea la realización de relaciones fraternas y solidarias, y no instrumentalmente basadas en el interés particular; pero ello no puede hacerse sino en las múltiples agrupaciones que componen la sociedad civil, menores que el Estado: la pretensión de alcanzar la cohesión de los ciudadanos en comunidades. Por otro lado, no se debe olvidar nunca la presencia ineludible de la fuerza, pero al mismo tiempo no pensar que con ella se consigue la mutua consideración y respeto entre los hombres, aun en el caso en que esa fuerza se considere como garantía de derechos.

