



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: La dialéctica social de Jean-Jacques Rousseau como la premisa ideológica de la Gran Revolución Francesa

Autor: Malishev, Mijail

Forma sugerida de citar: Malishev, M. (1989). La dialéctica social de Jean-Jacques Rousseau como la premisa ideológica de la Gran Revolución Francesa. *Cuadernos Americanos*, 4(16), 32-45.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, año III, num. 16, (julio-agosto de 1989)

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto dónde se indique lo contrario, éste artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY - NC - ND 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material con propósitos comerciales.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

LA DIALECTICA SOCIAL DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU COMO LA PREMISA IDEOLOGICA DE LA GRAN REVOLUCION FRANCESA

Por *Mijail MALISHEV*
UNIVERSIDAD DE SVEZDLOVSK,
UNIÓN SOVIÉTICA

NO HAY ninguna duda de que la filosofía social de Rousseau desempeñó un papel significativo en la preparación ideológica de la Revolución Francesa de 1789-1793, aunque en lo personal Rousseau estuviera lejos de las inclinaciones revolucionarias, claramente en contra de la violencia revolucionaria. En sus diálogos *Rousseau juez de Jean-Jacques*, asegura "que profesa el respeto más sincero a las leyes y a las constituciones nacionales, y que siente mayor aversión por las revoluciones y por coligados de toda especie".¹ El caso de Rousseau no es el único. La historia conoce a no pocos pensadores cuyas pretensiones personales eran más humildes que las potencias vigorosas que objetivamente contenían sus obras creativas.

La doctrina de Rousseau era una de las premisas ideológicas de la dictadura jacobina. Aún en vísperas de la Revolución, Marat propagaba apasionadamente las ideas de *El Contrato Social*. El seguidor convencido de los puntos de vista de Rousseau fue Robespierre, quien vio en el "inmortal Jean-Jacques" al filósofo verdadero y al amigo de la humanidad.

No sólo el espíritu revolucionario sino incluso muchas expresiones del jefe de los jacobinos fueron tomadas de las obras de Rousseau. Cuando uno lee los discursos proféticos de Robespierre no puede sino recordar la impronta de las palabras de Jean-Jacques: "El hombre ha nacido para la felicidad y para la libertad ¡y sin embargo en todas partes, es esclavo y desgraciado! La sociedad tiene por objeto la conservación de sus derechos y la protección de su ser, ¡y no obstante en cualquier lugar ésta le degrada y le oprime!"²

¹ Cit. por Bernard Groethuysen, *J. J. Rousseau*, México, FCE, 1985, p. 242.

² Maximilien Robespierre, *La revolución jacobina*, Barcelona, 1973, p. 107.

Al mismo tiempo, el nombre de Rousseau, no sin razón, se vincula a la crisis de la ideología iluminista. En la persona del pensador francés la Ilustración alcanzó su punto culminante y se empezó a referir críticamente a sí misma, a sus principios filosóficos primordiales. Esta actitud antinómica hacia las ideas de la Ilustración se manifiesta en rasgos típicos de Rousseau: la actitud dual hacia la civilización, la crítica del progreso burgués glorificado por los iluministas, la consideración de la propiedad privada como fuente de desigualdad e injusticia, el planteamiento del principio de la soberanía del pueblo como contrapeso de la monarquía ilustrada.

Al destronar la presunción ilustrada, Rousseau pone en tela de juicio las ilusiones del sentido común burgués. Si los filósofos de la Ilustración aspiraban a convertir al hombre en ser racional al proyectar el mundo humano a su imagen y semejanza, Rousseau quiere más bien humanizar la razón misma, ponerla en correspondencia con la naturaleza del hombre. El "simple tacto moral" (Karl Marx) del pensador francés le decía que la existencia del hombre en este "mundo perfecto" no tiene nada que ver con su esencia verdadera: la misma realidad humana, que no puede escapar a sus contradicciones internas, se escinde haciendo a los hombres fingir, parecer otros distintos de lo que son, vivir según las opiniones de los demás. Al perder su autenticidad, todos buscan su felicidad en la apariencia, ninguno se preocupa de la realidad. Todos cifran su ser en el parecer, todos son esclavos y víctimas del amor propio, no viven en absoluto para vivir, sino para hacer creer que han existido. El amor propio engendra competencia, envidia, rivalidad, ambición, y al mismo tiempo hace al individuo buscar a otros semejantes, tener relaciones con ellos, depender de sus opiniones a tal grado que deja de ser él mismo y se convierte en un conjunto de papeles sociales impuestos desde fuera. Por otra parte, al alejarse de las raíces morales vivificadoras, el hombre llegó a la conclusión de que los valores éticos son algo insignificante y no esencial; más aún, que no existen las virtudes sino las cosas útiles, y la misma dignidad humana se mide por el precio que los demás estén dispuestos a pagar.

Rousseau considera que la esencia del hombre es la libertad, que se pone de manifiesto en su máxima expresión en el estado natural. "El hombre ha nacido libre y, sin embargo, por todas partes se encuentra encadenado".³ ¿Cómo se lleva a cabo este cambio?, se pregunta Rousseau, y responde: es necesario suponer que en la misma naturaleza humana se encuentra la capacidad de su realización no

³ Jean-Jacques Rousseau, *El Contrato Social*, 3a. ed., México, Espasa-Calpe, 1977, p. 15.

sólo en concordancia consigo misma, sino en contradicción con ella misma. Rousseau considera el estado original como natural no porque sea necesario rechazar en aras de él los logros de la civilización, sino porque en este estado los hombres son indispensables y viven en concordancia con su propia naturaleza y la naturaleza que los rodea. El hombre sólo necesita liberarse del falso amor propio, escuchar dentro de sí mismo la voz de la naturaleza, y eso le dará la oportunidad de restituir aquellas propiedades morales que una vez habían sido puestas en él por la naturaleza y luego sepultadas bajo la basura de los convencionalismos externos. De nuevo podrá sentir que vive en concordancia con las necesidades de su propia vida y llegará a ser, como Robinson, dueño de su propio destino.

En este sentido, es bastante significativa la aplicación por Rousseau del modelo del hombre natural —Robinson—, que se interpreta en algunos respectos en un sentido contrario a la concepción ideológica de la novela de Daniel Defoe. Mientras que el Robinson de Defoe introduce en la naturaleza el confort, las comodidades y trata de no darse a costumbres simples, de no hacerse salvaje, sino que, muy por el contrario, quiere liberarse de esa sencillez natural, el entusiasmo del Robinson de Rousseau, en cambio, se construye precisamente a partir de la extracción artificial del hombre de la sociedad. La imagen de Robinson sirve para Rousseau como la manifestación de la utopía del estado natural, como un patrón moral permanente de la vida humana que es necesario para recuperar la tergiversada justicia histórica y liberar a la naturaleza humana del poder despótico del régimen perverso. Tal representación del hombre natural solitario que existe fuera de su relación con la sociedad, desde el punto de vista de Marx "no es menos absurda que la idea de un desarrollo del lenguaje sin individuos que vivan juntos y hablen entre sí".⁴ Pero este absurdo, dice Marx, "tenía un sentido y una razón entre los hombres del siglo xviii".⁵ Esta robinsonada sociológica, según Marx, era una "apariencia estética" de la conciencia iluminista y fue una forma de compensar la ignorancia de las leyes históricas que gobiernan el desarrollo de la sociedad. Al mismo tiempo, esta concepción ilusoria expresa la aspiración de liberar la capacidad innata en todo hombre de someterse a sí mismo para constituir una sociedad futura de justicia y de razón. El esquema abstracto del hombre natural resulta ser por tanto una robinsonada, y a pesar de su interpretación unilateral en Rousseau comporta en sí

⁴ Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 1977, p. 4.

⁵ *Ibid.*, p. 4.

mismo un sentido bastante importante a la luz de las tareas histórico-sociales de la Gran Revolución Francesa.

Como hemos dicho, desde el punto de vista de Rousseau el "hombre natural" se distingue de otros animales por su capacidad de perfeccionamiento, de superación del estado animal, que lo sacó del estado salvaje y llegó a convertirse, simultáneamente, en la fuente de todas sus desdichas. Esta capacidad del hombre para el progreso se reconocía de manera entusiasta por todos los ilustrados, en quienes tuvo casi siempre un valor positivo, mientras que en Rousseau las formas sociales del perfeccionamiento despiertan serios recelos. "Sería triste para nosotros el vernos obligados a convenir que esta facultad distintiva y casi ilimitada es la fuente de todas las desdichas del hombre; que es ella quien lo saca, a fuerza de tiempo, de esta condición originaria en la que pasa tranquilo e inocente sus días, que es ella la que, haciendo surgir con los siglos sus luces y sus errores, sus vicios y sus virtudes, le vuelve a la larga el tirano de sí mismo y de la naturaleza".⁶

El pensador francés considera que con la aparición de la propiedad privada "todos los progresos ulteriores han sido, en apariencia, otros tantos pasos hacia la perfección del individuo, y en realidad condujeron hacia la decrepitud de la especie".⁷ Rousseau supone que en las civilizaciones existentes hasta hoy el progreso es al mismo tiempo regresión, el perfeccionamiento incluye en sí degradación, es decir, el desarrollo social se lleva a cabo en formas antagónicas.

A pesar de esta forma tergiversada del progreso humano, Rousseau considera que bajo la máscara de la enajenación en la civilización contemporánea se desarrolla la esencia del hombre. Por eso el regreso a la inocencia original, a la serenidad del espíritu, es imposible: el proceso histórico es irreversible. No pueden ya los hombres "volver sobre sus pasos ni renunciar a las desgraciadas adquisiciones que habían hecho".⁸

Rousseau vincula el cambio radical en el desarrollo de la naturaleza humana al surgimiento de la propiedad privada. Esta última, precisamente, deforma la esencia del hombre, quien, usando las palabras de Hegel, pasa a otro ser y por tanto pierde su integridad original, se escinde en el antagonismo de la dominación y la subordinación; el hombre pierde su libertad.

Desde el punto de vista de Rousseau la libertad y la relación dominación-subordinación son incompatibles entre sí. En efecto, "es

⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alhambra, 1985, p. 83.

⁷ *Ibid.*, p. 130.

⁸ *Ibid.*, p. 139.

muy difícil reducir a la obediencia a quien no busca mandar y el más hábil político no conseguiría someter a hombres que no quieren otra cosa que ser libres".⁹

Por otra parte, anticipando la dialéctica hegeliana del señor y el esclavo, Rousseau nota con perspicacia que en la sociedad contemporánea en general no existe la libertad, pues cada cual se permite oprimirse en la medida en que él mismo aprecia, sobre todo, su derecho de dominar a los demás y accede, por lo menos temporalmente, a ser esclavo, para tener en el futuro a su vez la oportunidad de imponer cadenas de esclavitud a los otros. La relación señor-esclavo no permanece unidimensional, se convierte en una interdependencia que atestigua que el señor tampoco es libre.

El hombre natural, que es por esencia un ser libre, siente repugnancia por las diferentes formas de dependencia social: no sólo puede envidiar el falso brillo de la riqueza, de la reputación y del poder, sino que es capaz de sentir conmiseración por sus víctimas. El hombre, según Rousseau, nació como un ser libre, lo cual significa que la naturaleza actuará sin ningún obstáculo en él. Pero esto no quiere decir que el hombre libre no se supedita a regla alguna y pueda hacer todo lo que le venga en gana; al contrario, al hombre libre que actúa según su naturaleza nunca se le ocurrirá comportarse de una manera tal que limite la libertad de los otros para satisfacerse a sí mismo: significaría que él desea su propio avasallamiento. La libertad, como la vida misma, es el don inapreciable de la naturaleza: al despreciar la libertad nosotros despreciamos el valor de la propia vida.

Rousseau formula interesantes conjeturas sobre la actitud del hombre hacia la naturaleza: su aspiración a dominarla trae como consecuencia un cambio en la esencia original del mismo hombre. Según la opinión del pensador francés, el hombre no sólo transforma el objeto que le es dado por naturaleza, sino que quiere apropiárselo, quitarle su independencia, someterlo a su poder. La armonía primordial, la fusión íntima del hombre con la naturaleza se desvanece, pero la violencia sobre la naturaleza exterior es al mismo tiempo una alteración de la esencia humana, la enajenación del hombre por el hombre.

En la sociedad contemporánea puede tener lugar una actitud de intimidad con la naturaleza, pero la devoción y hasta la supeditación a ella no es un objeto en sí, sino el subterfugio del espíritu astuto que las utiliza para avasallar aún más a la naturaleza. El hombre llega a ser cada vez más libre en su relación con la naturaleza, pero la

⁹ *Ibid.*, p. 160.

libertad se entiende aquí como la supeditación de ésta a su voluntad, a su poder. No es la eliminación de las relaciones de dominio y sumisión sino un cambio en los papeles: el hombre sale de su dependencia esclava de la naturaleza para convertirse en su dueño. Este tipo de relaciones del hombre con la naturaleza paulatinamente se traslada a la esfera de las relaciones intrahumanas, donde el vínculo cosificado se universaliza, la cosa se entroniza, el hombre llega a ser para el otro sólo una cosa y se lo evalúa desde el punto de vista de la utilidad del uso que se le da.

Así pues, el pensamiento rousseauiano revela la antinomia interna de las premisas principales de la conciencia ilustrada no porque retroceda ante las posiciones de esta última sino porque penetra en su sentido más profundo y más consecuente.

Uno de los puntos centrales de la doctrina de Rousseau es la cuestión de la desigualdad social y las vías de su erradicación. Como ya hemos visto, el tránsito de la igualdad original de los individuos aislados a una situación de desigualdad social se llevaba a cabo en virtud de la facultad de perfeccionamiento del hombre. La invención de las herramientas y el paso a la vida sedentaria determinaron el acercamiento paulatino de los hombres, que se hicieron útiles los unos para los otros. La aleación de los metales y la agricultura despertaron el gran cambio, pero llevaron al mismo tiempo al surgimiento de la propiedad privada, la miseria y la opresión. Precisamente la propiedad privada es, según las palabras de Rousseau, la base de la sociedad civil y al mismo tiempo la causa principal de desigualdad social. Las consecuencias inmediatas de la aparición de la propiedad privada fueron, en opinión del pensador francés, la contraposición de los intereses de los hombres, la competencia y la aspiración al enriquecimiento a costa de los otros, a despecho de los demás. Tal había sido, según Rousseau, el primer estadio de la desigualdad, que surgió en la época de la descomposición del "estado natural" anterior al nacimiento del Estado.

El segundo estadio de la desigualdad social estuvo representado por el surgimiento del Estado sobre la base de los convenios iniciales. Es que estos convenios constituyeron la comunidad política y el poder estatal, pero quedaron diseminados en ellos graves defectos morales. El llamado pacto principal fue la unión de los ricos contra los pobres; este pacto fijó jurídicamente el derecho de los ricos y condenó a la miseria y a morir de hambre a los pobres. En sentido estrictamente moral y jurídico este pacto fue injusto, ya que se basaba no sobre el derecho sino sobre la fuerza. Pero la sujeción a la fuerza es un acto de necesidad y no una obligación que los hombres adquieran voluntariamente.

El tercer estadio de la desigualdad social fue el tránsito hacia el despotismo, hacia el abuso del poder. Los gobernantes que habían sido inicialmente servidores del Estado empezaron a considerarse propietarios del poder. Al quedar basado éste en las leyes, los déspotas lo convirtieron en el patrimonio de una persona o de un círculo estrecho de personas. Bajo el despotismo la desigualdad alcanza su límite extremo y se transforma en su contraposición: ante los déspotas todos son iguales en ausencia de derechos, o sea, son iguales a cero. Pero el déspota puede ser gobernante mientras sea el que tenga más fuerza. En cuanto la gente encuentre la fuerza suficiente podrá teóricamente expulsarlo y él no tendrá ninguna razón para quejarse de la violencia: "sólo la fuerza lo mantenía, sólo la fuerza lo derrocó".¹⁰ Como si la sociedad hubiera vuelto a su punto inicial de desarrollo, la desigualdad *primordial natural* es negada en la etapa histórica, determinada por la desigualdad social y esta última se sustituye por el estado de igualdad social. El desarrollo se lleva a cabo así, dialécticamente, por medio de la negación de la negación.

El acuerdo entre dos personas jurídicas (al cual se reduce el convenio entre el soberano y el pueblo) es un caso particular, en el cual ambas voluntades conservan su independencia la una respecto de la otra, y quedan dos voluntades privadas que no forman la voluntad general. Otro es el caso del contrato social, el pacto de todo el pueblo consigo mismo. Según los principios de este pacto, el hombre libre llega voluntariamente y no por la fuerza al acuerdo de poner su libertad natural a disposición de la comunidad social (de otro modo esto no sería un contrato sino una relación de esclavitud), con la seguridad de que recibirá a cambio, por lo menos, un equivalente de lo que entrega; o sea, él estará conforme de entrar en una asociación tal que le permitirá ser libre como antes. Al entregar sus derechos y libertades a todos, él en realidad no se entrega a nadie. Por medio del contrato se forma un "yo colectivo", soberano, que es el pueblo como tal. Su voluntad es la unidad inquebrantable, que se distingue de la pluralidad de las voluntades individuales. Las esferas de acción de la voluntad privada y la voluntad general son estrictamente delimitadas. Así como la voluntad privada no puede representar a la voluntad general, la voluntad general cambia de naturaleza si no persigue objetivos generales.

Como la teoría de Hobbes, el contrato social de Rousseau parte del hecho de la existencia de individuos egoístas como su premisa. Pero a diferencia de Hobbes, para quien el principio del individualismo del libre albedrío, entendido como arbitrariedad, es el

¹⁰ *Ibid.*, p. 164.

punto de partida de la construcción del modelo de la sociedad civil, Rousseau no sólo rechaza tal concepto de libertad sino que considera que su realización es precisamente contraria al ideal de la libertad verdadera. Por eso conviene distinguir el ideal del pensador francés de aquella realidad que él analiza. Cuando él se refiere a la voluntariedad del individuo en la sociedad, aplica a la sociedad civil la propia medida de ésta, y no sus criterios morales.

Para subrayar más aún el carácter original de la teoría del contrato social de Rousseau, comparemos su concepción con la de Hobbes. Desde el punto de vista de este último, el hombre en estado natural es el egoísta maligno, obsesionado por el odio a los otros. Pero el odio mutuo engendra permanentemente el peligro de una muerte violenta, amenaza la vida de todo el género humano. No es sorprendente que en situación semejante, el deseo de sobrevivir, el instinto de autoconservación lleguen a ser las más fundamentales determinaciones de las aspiraciones humanas. El *quid* de este instinto es el miedo a la muerte violenta. El efecto, del miedo sobre la conducta humana es doble: por una parte, el miedo hace al hombre prudente, al disminuir las pasiones agresivas. Por la otra, el miedo mismo es la más fuerte de las pasiones. Presa del temor, el hombre se hace aprensivo, supersticioso. El miedo mismo puede ser causa de muchas acciones irracionales, vilezas, crímenes absurdos. Esta vivencia del miedo en el "estado natural" tiene, desde el punto de vista de Hobbes, un carácter general. Cada individuo lo encuentra en los otros individuos, de los cuales brota la amenaza a su existencia. Precisamente la igualdad, en la conciencia prudente de los peligros, da la posibilidad de lanzar el convenio sobre la base de una suspensión de la "guerra de todos contra todos", sobre el establecimiento del estado civil. El contrato social tiene en la doctrina de Hobbes el sentido de la reacción colectiva prudente ante una situación peligrosa en la cual se habían encontrado los individuos. Pero en el sentido moral, o sea de acuerdo al juicio que ellos consideran internamente aceptable para sí, estos individuos pertenecen, como antes, al "estado natural". Su contrato es sólo el convenio pacífico de personas privadas, de egoístas empedernidos que se pusieron de acuerdo para observar ciertas reglas determinadas bajo la presión de situaciones para todos peligrosas. De aquí se desprende la coacción de la fuerza externa con la ayuda de la cual el Estado, su soberano, hace que sus súbditos mantengan el contrato original. El régimen político hacia el cual Hobbes conduce paso a paso a la víctima atormentada por el miedo es muy desolador, y el reconocimiento de la racionalidad de este régimen implica el servilismo desenmascarado ante la fuerza que garantice la seguridad elemental.

Todo eso, desde luego, tenían que descartar de Hobbes los pensadores democráticos, vivificados por los ideales republicanos de la comunidad social. No es sorprendente que la palabra "Leviathan" con la cual Hobbes designó metafóricamente al Estado, se convirtiera en la literatura política posterior en el sinónimo del Estado-monstruo, donde los hombres arrastran una existencia lamentable bajo leyes draconianas o gozan (allí donde el poder no puede conseguir las) de las libertades e impunidades de los criminales no detenidos.

A diferencia de Hobbes, Rousseau parte de la idea que el Estado tiene como objeto la garantía no sólo de la seguridad sino también de la libertad de la personalidad. El Estado no debe permitir que intervengan los intereses privados egoístas en la vida social. Cuando el hombre se convierte en ciudadano enajenando todos sus derechos en favor del cuerpo social, lo hace voluntariamente, con desinterés.

El orden social, según Rousseau, no es producto de la naturaleza ni de la coacción, sino el resultado del orden moral. Si la sociedad civil se hubiese fundado sobre la fuerza, entonces los súbditos se habrían subordinado a su autoridad sólo temporalmente, mientras sus fuerzas cedieran al poderío del soberano. Pero en cuanto el poder coercitivo del Estado disminuye desaparece la causa que hizo a los súbditos subordinarse al pacto inicial. De aquí la conclusión: "puesto que ningún hombre tiene una autoridad natural sobre su semejante y puesto que la fuerza no produce ningún derecho" no quedan más que "las convenciones como base de toda autoridad legítima entre los hombres".¹¹

Mientras que el individuo de Hobbes busca la oportunidad de ponerse de acuerdo, o más exactamente, de convenir en el precio de los productos que intercambia con los demás sobre la base del rechazo colectivo de la guerra de "todos contra todos", el ciudadano de Rousseau se entrega a la comunidad con una clara conciencia de la racionalidad y moralidad de su comportamiento.

Si al individuo de Hobbes le resulta ajeno el principio de la autonomía moral y es antes que nada capaz de reconocer voluntariamente los derechos y las libertades del otro, el ciudadano de Rousseau se vuelve por su propia voluntad miembro de la comunidad política.

Al entregarse al poder de la colectividad, el individuo adquiere la plenitud de los derechos y las obligaciones del ciudadano; no se siente menoscabado "porque las palabras súbdito y soberano son correlaciones idénticas cuya idea se reúne bajo la sola palabra de ciudadano".¹²

¹¹ *El Contrato Social*, p. 20.

¹² *Ibid.*, p. 109.

El principio fundamental de la doctrina política de Rousseau que lo distingue radicalmente de los teóricos anteriores es la exigencia de la soberanía del pueblo. Esta soberanía, en su opinión, debe ser inalienable e indivisible. Ya que la soberanía es indivisible, Rousseau está contra la división de los poderes en legislativo y ejecutivo. Las funciones del poder ejecutivo, sostiene, son la manifestación de la voluntad que el soberano da al cumplimiento de las leyes adscritas a este poder. En este sentido el papel del gobierno, según Rousseau, consiste en ser mediador entre el pueblo-soberano y el ciudadano-súbdito.

El ideal de Rousseau del "estado de la razón y la justicia" no es algo totalmente tranquilo y sosegado, del mismo modo que la libertad en él no es reposo, sino inquietud; la igualdad no es la identidad absoluta de los individuos sino la lucha incesante contra la perturbación que provoca el interés privado. Según el pensador francés, el interés general nunca actúa por sí mismo por encima de los intereses privados, "porque si la oposición de los intereses particulares ha hecho necesario el establecimiento de las sociedades, el acuerdo de estos mismos intereses es lo que lo ha hecho posible. Esto es lo que hay de común en estos diferentes intereses que forman el vínculo social; y si no existiese un punto en el cual se armonizasen todos ellos, no hubiese podido existir ninguna sociedad".¹³

El acuerdo de todos los intereses, según Rousseau, surge como consecuencia de su oposición al interés de cada cual. Si no hubiera diferencias de intereses, no habría por qué plantearse qué es el interés general. Este último no encontraría entonces ninguna resistencia para establecerse y no tendría que existir la política como un arte. Todo sucedería automáticamente. Rousseau estaba convencido de que a la armonía social no se llega por un acto único, sino que es el resultado de un proceso constante y prolongado de concertación entre el interés privado y el bien común.

Antes del contrato social, según Rousseau, el comportamiento de cada individuo estaba determinado por su voluntad particular; pero cuando el hombre se convierte en miembro del organismo político, adquiere la voluntad general. Para Rousseau la voluntad general no es el agregado mecánico o la suma aritmética de voluntades particulares. La voluntad general es inalienable e indivisible mientras que las voluntades individuales son modificables y cambiantes.

Sin embargo, por más que la voluntad general y las voluntades particulares sean diferentes entre sí, la encarnación de la voluntad general en la práctica política concreta se lleva a cabo, en resumidas

¹³ *Ibid.*, p. 37.

cuentas, a través de la suma de las voluntades individuales. Pero surge la pregunta: ¿dónde está la garantía que permita al conjunto de las voluntades particulares expresar adecuadamente la voluntad general?

Es que para expresar la voluntad general es insuficiente convocar a la reunión de todo el pueblo y preguntar a cada individuo qué quiere él. El pueblo puede no saber, y tomar fácilmente por su propio interés común, diferentes prejuicios o las falsas promesas de los demagogos. En este sentido, la fórmula de la democracia: "el poder del pueblo se lleva a cabo por medio de su voluntad", a pesar de su aparente simplicidad no siempre se plasma de modo adecuado en la vida práctica.

Desde el punto de vista de Rousseau, el concepto de pueblo tiene un doble sentido: en un caso es "el yo colectivo"; la instancia sobreempírica, fuente de la soberanía superior. En otro caso, el pueblo es el conjunto de los individuos concretos, que siempre quieren el bien pero no siempre saben en qué consiste ni cómo encontrarlo.

¿Cómo vincular la voluntad del pueblo en calidad de instancia sobreempírica con la multitud concreta de los individuos? En el proceso de toma de decisiones políticas, considera Rousseau, cada miembro de la comunidad social debe abstraerse en grado máximo de su propia voluntad privada, para reconocer la voluntad general del pueblo. Para evitar equivocarse y comportarse a ciegas cada ciudadano puede disentir previamente respecto de su decisión política con otros ciudadanos. Pero después de la discusión abierta de su opción política, ¿puede el ciudadano estar absolutamente seguro de que expresó con certeza la voluntad del pueblo-soberano? Es que el principio de la voluntad general y el principio de la voluntad común no siempre coinciden, y el derecho al voto común no garantiza de por sí una decisión en el espíritu de la voluntad general. La tarea de conciliación de la voluntad general con la voluntad común se puede lograr, en opinión de Rousseau, por medio de los sabios ilustrados que pueden ayudar al pueblo, como conjunto de muchos individuos, a expresar su propia voluntad como "el yo colectivo". "Es preciso", escribe Rousseau, "hacerle ver los objetos tal como son y alguna vez tal como deben parecerle; mostrarle el buen camino que busca; librarle de las seducciones de las voluntades particulares... los particulares ven el bien que rechazan; el pueblo quiere el bien que no ve. Todos necesitan igualmente guías. Es preciso obligar a los unos a conformar sus voluntades a su razón", es preciso enseñar al otro a reconocer lo que quiere. Entonces, de las luces públicas resulta la unión del entendimiento y de la voluntad entre las partes y, en fin, la mayor fuerza del todo. He aquí de dónde nace

la necesidad de un legislador.¹⁴ Para Rousseau, el estado del contrato social tiene que apoyarse en el conjunto de la razón y la voluntad, sin cuyo acuerdo aquél desaparece.

Así, desde el punto de vista del pensador francés el Estado tiene que contener en sí dos principales premisas inquebrantables: la "voluntad general", que es la portadora de la razón colectiva, y los individuos libres, que se subordinan según su buena voluntad al colectivo social. Todo eso lo hicieron ellos independientemente y sin coerción exterior, de acuerdo no sólo a sus inclinaciones y costumbres, sino también a sus convicciones. Ninguno de estos dos principios debe sacrificarse en provecho del otro. La cuestión es: "¿cómo estos dos principios forman una síntesis dialéctica? ¿Quién puede hacerlo en el proceso de elaboración de la legislación? ¿Los 'amigos del pueblo', genios políticos?" Sí, afirmó Rousseau, precisamente estos hombres pueden tomar el papel de intérpretes de la voluntad general del pueblo-soberano y plasmarla en los códigos jurídicos. Son ellos los que pueden, mejor que los demás, esclarecer al pueblo en qué consiste su interés verdadero y de qué manera la voluntad general logra ser la voluntad de todos. Pero entonces surge la nueva pregunta: ¿cómo garantizar que los "amigos del pueblo" siempre estén a la altura de los intereses sociales, no tergiversen el contenido de las leyes y no admitan el abuso de su propio poder? ¿Acaso la historia no enseñó de sobra a los hombres que bajo el nombre sagrado de la soberanía del pueblo, del bien social, se esconden la codicia, la avidez, la demagogia o la aspiración a usurpar el poder por parte de algunos tiranos que fingían hábilmente ser "los amigos del pueblo"? El mismo Rousseau no parece inclinado a dejarse llevar por grandes ilusiones en este aspecto. El sabe que "así como la voluntad particular obra sin cesar contra la voluntad general, así el gobierno hace un esfuerzo continuo contra la soberanía".¹⁵

¿Dónde está entonces la salida de este círculo vicioso? La vía es una sola: apelar al pueblo, a los hombres concretos, que a pesar de sus prejuicios y errores pueden y deben controlar la ejecución de las leyes por parte de los funcionarios del Estado. Sólo el régimen democrático es capaz de garantizar la coincidencia de la voluntad general con la voluntad de todos, asegurar la libertad y la igualdad política, el respeto a los derechos de cada ciudadano. Sólo en la sociedad democrática el pueblo puede tener derecho a tomar las principales decisiones políticas sobre problemas importantes de la vida del Estado. Rousseau confía en que el espíritu vivificador de la moral se reflejará de una vez para siempre en la futura sociedad

¹⁴ *Ibid.*, p. 52.

¹⁵ *Ibid.*, p. 102.

de la razón y la justicia. Sea cual fuere el espíritu de la particularidad del ciudadano, éste no puede ser aislado nunca por completo de los intereses comunes o comportarse en detrimento de ellos. Tarde o temprano él aprenderá que el intento de escaparse de los asuntos públicos, de irse a la madriguera de la vida privada, hace daño a sus propios intereses. Sí: el individuo como célula del orden social nuevo es interiormente contradictorio, y hace falta comprender esto claramente para no esconder las contradicciones, aunque tampoco cultivarlas o establecerlas como principio. Pues, desde el punto de vista de Rousseau, igualmente puede caerse amoralmente tanto en el autoengaño como en el goce exaltado del propio "desgaste interior"; por eso la posición que ocupa Rousseau en su contrato social no significa en absoluto apaciguamiento espiritual o conciliación con las contradicciones de la realidad. El contrato social no es un estado antagónico en sí pero tampoco es algo absolutamente sosegado. En este proceso no sólo se eliminan los fenómenos sociales que se expresan en las categorías de violencia, esclavitud o desigualdad, sino que se cambia el sentido de valores positivos tales como igualdad y libertad. La igualdad política como el objetivo de todos los órdenes sociales anteriores se pone como el medio del fin más elevado: la autoafirmación del ciudadano, el desarrollo de sus propiedades morales. En la sociedad de la razón el mismo Estado es el fiador de la libertad, pero en un principio la libertad se percibe como la víctima de la racionalidad, como algo abstracto, por eso el poder social se ve obligado a repartirla y distribuirla entre el pueblo. Esto es: que la libertad mientras contraponen el interés privado y se impone por la fuerza de las leyes es la libertad enajenada; el individuo percibe su carácter enajenado cuando le constriñen por fuerza a ser libre. Pero paulatinamente el espíritu de la moral sustituye la fuerza del poder por la fuerza de la costumbre y la necesidad por la imposición de las leyes de la justicia para que, cuando estas leyes se infiltren en los corazones de los ciudadanos, se desvanezca el temor ante la propia libertad que la voluntad privada se vio obligada a enajenar en la esfera particular y a contraponer a sí misma. En este proceso la existencia individual se satura tanto del espíritu social, que el hombre entra en las relaciones sociales sin ningún tipo de violencia sobre su propia voluntad. El ideal civil de Locke consistía en preservar los "derechos naturales" del individuo de la ingerencia por parte del Estado, mientras que el ideal de Rousseau consiste en alcanzar con ayuda de las leyes justas del Estado la supremacía de los intereses comunes sobre los intereses privados. Rousseau está convencido de que "cuanto mejor construido se halla el Estado más prevalecen los asuntos públicos sobre los privados en el espíritu de los ciudadanos. Hasta

hay muchos menos asuntos privados porque proporcionando la felicidad común a una suma más considerable que la de cada individuo quedale a cada cual menos que buscar en los asuntos particulares".¹⁶ Aunque Rosseau estuvo lejos de los ideales socialistas, se acercó a la conclusión de que con la extirpación de los intereses privados y el predominio de los asuntos públicos tienen que desaparecer las premisas del contrato social y por consiguiente tiene que desaparecer el mismo Estado. El dice: "El cuerpo político, lo mismo que el cuerpo del hombre, comienza a morir desde el nacimiento, y lleva en sí mismo las causas de su destrucción".

Si atendemos a las paradojas de Rousseau, se puede creer a primera vista que él sólo sabe condenar o defender sin medida, sin ningún matiz en sus juicios.

Al comparar el modo de pensar de Jean-Jacques con el pensamiento típico de un burgués, Bernard Groethuysen escribe: "Para el burgués, Rousseau es el hombre que exagera siempre en un sentido o en otro y a menudo incluso en sentidos contrarios, es un exaltado, es el hombre de las pasiones exclusivas. En la vida y en la teoría es siempre el mismo; en las grandes cosas, y hasta en las pequeñas, no vive sino en entusiasmos sucesivos".¹⁷ Pero precisamente esta pasión, este entusiasmo permanente le dieron la posibilidad de separar la voluntad privada de la voluntad general, fijar los antagonismos sociales en toda su fuerza y por tanto acercarse a los principios del pensamiento dialéctico.

Claro está que Rousseau no era un pensador que, como Hegel, prestara conscientemente atención al aparato categorial del método dialéctico. Pero su pensamiento, entrelazado con el objetivo analizado, arrobado por sus ritmos permanentes, aprehende dialécticamente las contradicciones de la misma realidad. En este sentido, el modo de pensar de Rousseau, su dialéctica, era el método más adecuado de transformación democrática de la sociedad, que se plasmó en los resultados de la Gran Revolución Francesa.

¹⁶ *Ibid.*, p. 111.

¹⁷ Bernard Groethuysen, *J. J. Rousseau*, p. 390.