



Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA.

**POSGRADO EN HUMANIDADES.
LÍNEA DE FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA.**

ASESORA:

Dra. MARÍA PÍA LARA ZAVALA.

LECTORES:

**Dra. TERESA SANTIAGO OROPEZA.
Dr. JORGE VELÁZQUEZ DELGADO.**

PRESENTA:

JAVIER PÉREZ CÁNDIDO

TESIS (I.C.R.) MAESTRÍA

**SOBERANÍA, OPINIÓN PÚBLICA Y VIRTUD CIUDADANA EN
EL REPUBLICANISMO DE ROUSSEAU.**

ENERO DE 2013.

Agradecimientos.

Mi entero agradecimiento a mi familia y mis compañeros frecuentes de generación.

Mi especial gratitud a mi profesora y tutora Dra. María Pía Lara Zavala por sus oportunos consejos y correcciones al trabajo de tesis.

Especial también es la profunda deuda que tengo con mis profesores y lectores de tesis Dra. Teresa Santiago Oropeza y Dr. Jorge Velázquez Delgado.

Mi sincero agradecimiento a la Licenciada Miriam del Carmen Hurtado Coronado por el apoyo y afabilidad siempre mostrada hacia mi persona.

ÍNDICE.

Índice	2
Introducción	3
1. Soberanía.	
1.1. Del estado de naturaleza al estado político.....	7
1.2. <i>Soberanía y gobierno</i> de los ciudadanos.....	31
2. Opinión Pública.	
2.1. De la <i>opinión pública</i> en general.....	49
2.2. La <i>opinión pública</i> en Rousseau.....	61
2.2.1. La <i>imagen pública</i>	61
2.2.2. La opinión política.....	67
3. Virtud Ciudadana.	
3.1. Virtud ciudadana.....	80
3.2. Religión civil.....	90
Conclusiones	101
Bibliografía	109

INTRODUCCIÓN.

“Tan pronto como alguien dice de los asuntos del Estado: ¿a mí que me importa?, hay que contar con que el Estado está perdido.”

Jean-Jacques Rousseau. Del Contrato Social. Libro III.

Pienso que cuando tratamos a un autor desde una perspectiva maniquea, esto es, contraponiéndolo sobre la base de posturas políticamente contrapuestas (liberalismo *versus* republicanismo, por ejemplo) muchas veces no alcanzamos a dimensionar de manera efectiva toda su intención teórica. Si bien es claro que la misma propuesta de un autor nos inclina a considerarlo desde una postura política determinada, también es evidente que sus propuestas tienen muchas veces un abanico de posibilidades que nos permiten enriquecer o criticar sus argumentaciones desde diferentes puntos de vista. Estoy convencido que desde esta perspectiva podemos dimensionar nuestro propio criterio sobre las ideas que nos propone un autor determinado. Es claro que Rousseau es un teórico muy trabajado, muy estudiado, sin embargo, muchas veces ha sido encasillado o contrapuesto a ser interpretado desde una perspectiva que en la mayoría de las ocasiones nos limita a estudiarlo desde un solo eje de argumentación. Así, podemos decir primeramente que la categoría de un clásico se la da entre otras muchas cosas, la vigencia de sus argumentos y temas; sin embargo, sucede que muchas veces sus propuestas son criticadas desde el propio contexto histórico de quien las realiza sin considerar propiamente el espacio temporal que les dio origen. Por ello, las propuestas de un autor tratado, en la mayoría de los casos, suponen por el investigado o estudioso una limitación o crítica que debe ser subsanada o evidenciada. De acuerdo. Pero no consideran que lo que se pretende subsanar o criticar muchas veces en el autor estudiado es una problemática o cuestión que no fue conocida, que no se plantea como un problema, ya sea porque no se contempla de esa forma, no se vive en ese momento, o simplemente porque no se toman como tales por quien escribe. Lo que sí

podemos hacer los estudiosos de un autor es de alguna manera ampliar, subrayar, criticar, acotar, enriquecer o delimitar con sus propuestas nuestro propio contexto de estudio o de investigación. Por tanto, en el presente trabajo tuvimos la intención de proponer algunos aspectos de la teoría política de Rousseau que pueden ser relevantes para nuestra contemporaneidad sin tratar de presuponer un encasillamiento, un posicionamiento riguroso hacia cierta inclinación argumentativa, o una contraposición teórica que limite nuestro campo temático con respecto a los puntos a tratar. Sin embargo, esto tampoco quiere decir que pretendimos realizar juicios acrílicos. No se trató de una descripción de sus propuestas, sino de aquello que nos puede ser afín a nuestra propia problemática política. De manera que tomando tres temáticas de la propuesta del ginebrino como la *soberanía*, la *opinión pública* y la *virtud ciudadana* –que consideramos están relacionadas en su teoría política– nos propusimos exponer y dialogar introspectivamente con la vigencia y el enriquecimiento que estos puntos pudieran tener para nuestra vida política actual. Para ello, por principio, no negamos el particular republicanismo de Jean-Jacques Rousseau que fue fundamental para establecer los lineamientos de la crítica socio-política de nuestro autor para delimitar los principios de su propuesta argumentativa del presupuesto *estado de naturaleza* que le permitiera fundamentar, posteriormente, su teoría de *soberanía popular*. Este trayecto fue tema de nuestro primer punto del primer capítulo. Ahí destacamos el encadenamiento crítico de una argumentación fundamentada en la capacidad de reconciliar su naturalismo antropológico con el aspecto socio-político de su tiempo con el fin de ascender en su posición política asociándola a su distinción entre *soberanía* y *gobierno*. Precisamente esta última distinción fue el tema principal de nuestro punto segundo del mismo primer capítulo, y a su vez, fue nuestra base para relacionar la postura rousseauiana con el tema principal de nuestro segundo capítulo: la *opinión pública*. Esto es, al distinguir el tema de *soberanía* y *gobierno*, tratamos de reconstruir lo que el autor entiende por *opinión pública* desde su aspecto propiamente político. Para ello, nos fue necesario hacer previamente una síntesis muy general del concepto de *opinión pública* contemplando un recorrido muy generalizado desde la perspectiva europea, que nos permitiera, además, contextualizarlo con aquellos autores que Jean-Jacques Rousseau pudo haber considerado como antecedentes para proponer su propia visión con respecto a

este tema. Esta descripción fue parte del primer punto de nuestro segundo capítulo, para luego destacar una distinción –no vista muchas veces por los estudiosos– que realiza el ginebrino entre *imagen pública* y *opinión pública*. De manera que sin descuidar la primera al distinguir su aspecto positivo o negativo desde una perspectiva fundamentalmente asociada al reconocimiento autónomo y social, nuestro autor se concentra en destacar propiamente la segunda –la *opinión pública política*– acotando principalmente su concepto a la importancia que puede tener dicha *opinión política* en el ámbito de su teoría de *soberanía popular*; esto es, en la participación ciudadana asociada a la elaboración de leyes, consulta pública, rendición de cuentas, vigilancia pública, elección de delegados políticos, etc.

Así, siguiendo el hilo argumentativo de nuestro trabajo, continuamos con un tercer capítulo, en donde tratamos de estudiar en un primer punto cómo el *ciudadano* de Rousseau –como parte de la *soberanía*–, necesita formarse una *virtud* o *virtudes* que le permitan claramente coincidir sus *diferencias* con el *bien público*. Punto fundamental para distinguir propiamente las condiciones de participación ciudadana en igualdad de condiciones y derechos desde una perspectiva moral y política. Desde esta perspectiva, la *virtud individual* no sólo tiene que remitirse a un “control” del sujeto para evitar sus *pasiones viciosas* y fomentar sus *pasiones virtuosas*, sino también a este *obedecerse a sí mismo* o *virtud moral* que le es fundamental para el *deber ser*, y cuyas consecuencias van a ser muy importantes para la vida pública del *ciudadano*, y por tanto, en donde el tema de la *imagen pública* puede encontrar todo su sentido socio-político. Por ello, al concentrar Rousseau en el *ciudadano* el papel de *soberano*, su participación política como *legislador* y garante de sus derechos, libertades y obligaciones lo enviste de una gran *virtud política* para saber conciliar sus *diferencias* con el *bien común*. Es decir, al tratar de constituir de tales *virtudes* al *ciudadano*, el tema de la sociabilidad se convierte para el autor *Del Contrato Social* en un paradigma cuyas categorías más elementales lo hacen remitirse a la *religión civil*, en donde trata de explicar y distinguir que este tema puede ser un referente en la vida pública para una sociabilidad más afín que permita precisamente pragmatizar las *virtudes* antes mencionadas de una manera que la vida política encuentre todo su sentido en conllevar la *oposición de intereses* hacia aquello *que tienen en común*. Esta problemática fue el último punto a tratar de nuestro capítulo final.

Por tanto, consideramos que nuestro trabajo trató de asimilar ciertos temas que en Rousseau no son muy tratados conjuntamente –pero que evidentemente están ahí–, por lo que su tratamiento, a juicio de algunos, no pudiera tener en apariencia ninguna importancia o injerencia política alguna; pero que en la mayoría de los casos nos pueden, sin embargo, aclarar la propia propuesta del autor, o ser puente para polemizar nuestro propio contexto histórico.

1. SOBERANÍA.

1.1. Del estado de naturaleza al estado político.

Jean-Jacques Rousseau es uno de los teóricos más importantes de la filosofía política europea. Sus reflexiones sobre la conformación política del ser humano no son más que el producto de un arduo camino en el que se configuran sus obras más importantes. En ellas se puede notar un entrelazamiento sobre la condición del ser humano, que parte de su estado de naturaleza, a su posterior condición política. Para entender este proceso hay que reflexionar sobre los presupuestos que lo fundamentan. El oriundo de Ginebra apuesta por develar una propuesta realista-procedimental-normativa¹ que tiene su síntesis en el *pacto social* que deriva de la

¹ El pensador alemán Jürgen Habermas reconoce que en la Modernidad el pensador ginebrino, como Kant, marcan la ruptura entre *procedimientos prácticos de los teóricos* mediante el *uso formal de la razón*; esto es, mediante *procedimientos* mediante los cuales la justificación de argumentos se fundamentan en *normas y acciones* de los involucrados, y no precisamente en *principios de índole material como la Naturaleza o Dios*. Por tanto, el *Contrato Social* sería un modelo de *legitimidad y reconocimiento en la interacción humana*. Como dice el pensador alemán: “su primera elaboración la obtiene por parte de Rousseau. El contrato social, que sella la ruptura con el estado natural, significa un nuevo principio social: el principio de la regulación del comportamiento, mostrando las vías a través de las cuales en el comportamiento (de las personas) la justicia puede ocupar el lugar del instinto. Aquella situación en la que el individuo «se transfiera totalmente» con todos los derechos que espontánea y naturalmente le corresponden, sintetiza las condiciones desde las que sólo pueden fingir como legítimas aquellas regulaciones que expresan un interés común, o más claramente, la voluntad general, «pues si todos se integran íntegramente, la situación es la misma para los demás». Ahora bien: Rousseau no interpretó su contrato ideal meramente como la definición de un nivel de justificación, sino que mezclaba la introducción de un nuevo principio de legitimación con propuestas tendentes a la institucionalización de un orden justo de dominación: La *volunté générale* no ha de expresar el *locus* de la soberanía. Y en esta circunstancia ha complicado la discusión sobre la democracia hasta la fecha.”, Habermas, Jürgen, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Editorial Taurus, 1992, pp.251.252. A este respecto, ya Rubio Carracedo hace unas consideraciones que llaman la atención sobre este punto, y sobre el cual nos hemos propuesto subrayar igualmente algunas puntualizaciones en este capítulo de lo ya señalado por Habermas. Así, Rubio Carracedo nos confirma el modelo rousseauiano como *constructivista*. Por tanto, considera que Rousseau antecede a Habermas, a Rawls o la Escuela de Erlangen, en la aplicación de un *modelo* de tales características. A este respecto, nos señala: “el modelo constructivo...no asume que los principios de lo justo, lo bueno, o lo útil tengan una existencia objetiva independiente, de tal modo que su descripción puede ser juzgada falsa o verdadera conforme a criterios verificadores. Por el contrario, el modelo “constructivo” se basa en la racionalidad práctica, esto es, en la interpretación crítica de las preferencias, convicciones o conductas comúnmente compartidas en un pueblo...El modelo constructivo proporciona...una objetividad procedimental a partir de la misma autonomía de la razón práctica; es decir, el modelo constructo 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.” Rubio Carracedo, José, *¿Democracia o Representación? Poder y legitimación en Rousseau*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990, p.7 De esta forma, Rubio Carracedo nos trata de aclarar que es como el ginebrino trata de proceder en su proyecto político con las inconsistencias del caso. A este respecto soy deudor de la postura de Rubio Carracedo. Es decir, de acuerdo a su argumentación Rousseau no niega que en las *convenciones humanas*

voluntad general (soberanía popular) cuyas consecuencias serán la construcción de la deliberación de la *razón pública* a través de conciliar el *bien particular* con el *bien común*. Como puntualizaremos más adelante, a decir de Rousseau, es en el *interés público* como se garantizan políticamente los *intereses particulares*; en donde se concilian, no en donde se deben subsumir los unos sobre otros; y sólo en este sentido es cómo se debe entender que la *utilidad pública* no debe ceder a intereses particularistas (más no particulares); esto provocaría la ruina del Estado. Por ello, la apuesta del autor del *Emilio* es enfocarse por las condiciones que hacen *legítimo* un Estado político retomando la participación activa de la *opinión* ciudadana a través de la creación, vigilancia y administración de las leyes, por un lado, y del reconocimiento e identidad de éstas con los *diferentes* intereses de los ciudadanos, por el otro.

Primeramente el ganador del premio de la *Academia de Dijon* tomará como estrategia argumentativa oponerse, de momento, a las teorías de progreso y de razón inmaculada de los teóricos de su tiempo. Esta postura le sirve de marco al oriundo de Ginebra para develar cómo la situación enfocada a la razón² medios-fines no considera la decadencia de la sociabilidad, que como la *estatua de Glauco*:³

los tratamientos para la democratización de sus instituciones no convengan –como dice el mismo Habermas–, a “los tipos de organización y los mecanismos en que en cada caso se presenten como los más adecuados para generar decisiones e instituciones procedimentalmente legítimas. Las categorías que a estos efectos han de utilizarse son evidentemente de índole procesal”, Habermas, *op. cit.*, p.252. De acuerdo con ello, pienso que el ginebrino acorde a su tiempo, y de las circunstancias que le toco vivir, trató de buscar un *modelo* que fuera lo más realizable posible a las necesidades y controversias de su tiempo, cuyo mérito fue, a mi juicio, tratar de abonar a la politización de los ciudadanos –como garantes de la *soberanía*– la construcción de sus intereses y convicciones deliberativamente acordadas por todos y cada uno de los que conforman un Estado político. Algunos de estos mecanismos son los que intentaremos subrayar en el presente trabajo. Por tanto, no negamos, como destaca el propio Carracedo, el *naturalismo* subsistente en el ginebrino, pero las motivaciones del *Contrato Social*, en general, son precisamente buscar otros *procedimientos de legitimidad* en las *convenciones* humanas, fundamentadas, algunas de ellas, no obstante, en este *naturalismo* rousseauiano. Como dice el propio ginebrino en el *Manuscrito de Ginebra*, considerado el “borrador” *Del Contrato Social*: “Hay, sin duda, para el hombre una justicia emanada de la sola razón y fundada en el simple derecho de la humanidad. Pero esta justicia, para ser admitida, debe ser recíproca: si se consideran las cosas humanamente, cuando falta la sanción natural, las leyes de la justicia son vanas entre los hombres, sólo benefician a los malvados y son la carga del justo cuando éste las observa con todos los hombres y ninguno de ellos con él. Se necesitan, por tanto, convenciones y leyes para unir los derechos y los deberes y volver a llevar la justicia a su objeto. En el estado de la naturaleza, donde todo es común, no debo nada a quienes he prometido; reconozco que es de otro solamente aquello que me es inútil.” Rousseau, Jean-Jacques, *Manuscrito de Ginebra. Primera versión del Contrato Social, en Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*. Núm.4., Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2004. pp.590-591.

² Por ello, en este contexto es que el ginebrino sentenciará que el ser humano que reflexiona es un *animal depravado* por que su razonamiento se ha convertido en sólo satisfacer una instrumentalización que busca garantizar su *artificiosidad* en demasía, sin considerar casi en nada, o en demasía, la opinión y /o el trabajo de los demás.

El tiempo, la mar y las tormentas habían desfigurado de tal manera que se parecía menos a un dios que a una bestia feroz, el alma humana, alterada en el seno de la sociedad por mil causas constantemente renacientes, por la adquisición de una multitud de conocimientos y errores, por los cambios ocurridos en la constitución de los cuerpos, y por el choque continuo de las pasiones, ha cambiado, por así decir, de apariencia hasta el punto de ser casi irreconocible. (Rousseau, 2003: 219-220)

Por ello, Rousseau plantea su visión del *estado de naturaleza* como una hipótesis argumentativa que le permite clarificar la condición actual de la sociedad. A este respecto, si bien no se desprende totalmente del naturalismo antropológico es porque obtiene de éste ciertos fundamentos que le sirven para mostrar su *realismo* que contextualiza en su teoría del *Contrato Social* principalmente. Por ello, en su método argumentativo nos dice que: “no hay que tomar las investigaciones que se pueden tomar sobre este tema por verdades históricas, sino solo por razonamientos hipotéticos y condicionales, más propios para esclarecer la naturaleza de las cosas que para mostrar su verdadero origen, y semejantes a los que todos los días hacen nuestros físicos sobre la formación del mundo.” (Rousseau, 2003: 233-234)⁴

A Rousseau no le interesa justificar las leyes que han legitimado históricamente las desigualdades y opresiones humanas, sino lo que le importa fundamentar son las condiciones políticas o *principios legítimos* de libertad e igualdad entre los seres humanos para en las leyes y gobiernos se reflejen y practiquen los intereses ciudadanos. Para ello, también busca desprender todo recurso sagrado trascendente que legitime cualquier potestad, estado político, o desigualdad social. Así lo confirma

³ Como señala bien Starobinski la *estatua de glauco* representaría la dialéctica rousseuniana –la *transparencia* y el *obstáculo*– de la sociedad: primeramente la desventurada trayectoria del *hombre de la naturaleza* hacía su *corrupción* social que ha degenerado su ser natural; en segundo lugar, en el *mismo mito platónico*, la transformación de su *naturaleza originaria* a una *artificial*, que sin embargo, le es preferible al ser humano que aquel *estado de naturaleza* originario. Starobinski, Jean, *La transparencia y el obstáculo*, Madrid, Editorial Taurus, 1983, p.26

⁴ Como bien lo dice José Rubio Carracedo este recurso metodológico utilizado por Rousseau es un antecedente con respecto a Kant que lo sistematizará en su desarrollo *trascendental de la razón práctica*. A su vez, aunque este método regulativo tiene sus antecedentes en Hobbes, siguiendo a Hubert, Rubio Carracedo nos describe igualmente que el ginebrino pudo tomar esta idea de Diderot que la esbozó en su artículo sobre el *Arte* publicado en la *Enciclopedia*. Rubio Carracedo, *op. cit.*, pp.35-36. Así, podemos establecer que con este recurso no se busca, como dice el ginebrino, la veracidad histórica de la hipótesis, sino más bien el sentido que refuerce la argumentación progresiva dotándola de sustento racional a la misma reconstrucción hipotética. Las razones hipotéticas de la desigualdad sirven para la construcción del ginebrino hacia el estado político legítimamente más justo.

al final de su *Segundo Discurso*: “he tratado de exponer el origen y el progreso de la desigualdad, el establecimiento y el abuso de las sociedades políticas, hasta donde tales cosas pueden deducirse de la naturaleza del hombre con las solas luces de la razón, e independientemente de los dogmas sagrados que dan a la autoridad soberana la sanción del derecho divino.” (Rousseau, 2003: 316)

Por tanto, será sólo por medio de la *voluntad general* que la *soberanía popular* alcance toda su *legitimidad* en el estado político, y la única capaz de autoimponerse un *gobierno* como mejor convenga a los intereses de los ciudadanos reconocidos por sus propias leyes. Así, lo que está en juego en la argumentación del autor de la *Nueva Eloísa* no es tanto la asociación del *yo individual* a un *yo común* totalmente fusionado en la *voluntad general*; sino aquel *yo individual*, que consciente de sus *diferencias* con respecto al otro, busca *lo común* en su *diferencia* para establecer los vínculos necesarios que permitan la asociación política reflejada en la *ley* que los vincula y los identifica a través de su poder soberano. Esto es precisamente lo que distingue el republicanismo de Rousseau de otros republicanismos anteriores; esto es, tratar de conciliar cada *bien común* sin afectar o dejar de reconocer el *bien particular* de cada individuo en la *voluntad general*. El autor *Del Contrato Social* se preguntará entonces: ¿qué hay de común en la individualidad humana que le permita establecer vínculos más afines, que sin embargo, en su estado socio-político, les garanticen conservar su autonomía y libertad en una condición de igualdad? Para dar este paso, nuestro autor requiere de hacer algunas puntualizaciones y críticas a sus contemporáneos y antecesores. Primeramente señala que los *jurisconsultos* han derivado de la *ley de la naturaleza* una serie de reglas racionalizadas que en el hombre en *estado de naturaleza* no pueden existir. Para el autor del *Emilio*, el *estado de naturaleza* se caracteriza por una racionalidad nula dada la asociabilidad humana; por tanto, una *ley de la naturaleza* no es más que una *quimera*, ya que en dicho estado el ser humano sólo se interesa por su autoconservación sin necesidad de establecer vínculos que les permitan garantizar sus necesidades y libertades. De ahí también que la igualdad sea tácitamente una condición afín a su condición natural dado que cada quién, con sus propias capacidades, puede adquirir todo lo que sea necesario para su autosustentación. Sin embargo, los estudiosos del *Derecho Natural* al fundamentar este hipotético estado han deducido, por el contrario, la *ley de la naturaleza* bajo

presupuestos meramente racionales limitando a unos cuantos lo que es “natural” o inherente al ser humano en ese estado: su *igualdad, independencia y libertad*.

Esta crítica la amplía Rousseau a sus modernos contemporáneos –que lo mismo que los *jurisconsultos*– han derivado de un contexto histórico propio una *ley* argumentativamente contradictoria e incomprensible a los presupuestos de un *estado de naturaleza* asociable como lo propone nuestro autor. Por tanto, a estos modernos les critica:

que no reconocen bajo el nombre de ley más que una regla prescrita a un ser moral, es decir, inteligente, libre, y considerado en sus relaciones con otros seres, limitan consecuentemente al solo animal dotado de razón, es decir, al hombre la competencia de la ley natural; pero al definir cada uno esa ley a su modo, todos las establecen sobre principios tan metafísicos que incluso entre nosotros hay muy pocas personas en situación de comprender estos principios, cuando no pueden encontrarlos por sí mismos. De suerte que todas las definiciones de estos sabios hombres, por otro lado en perpetua contradicción entre sí, concuerdan solamente en esto, en que es imposible conocer la ley de la naturaleza y obedecerla, sin ser un grandísimo razonador y un profundo metafísico. (Rousseau, 2003:223)

En el *estado de naturaleza* propuesto por nuestro autor el “buen salvaje” permanece en un “embrutecimiento” natural, no porque sea incapaz de razonar sino porque esta facultad no le es necesaria. Su estado “natural” se caracteriza por la libertad, la igualdad no comparativa, el aislamiento, el pacifismo, la amoralidad, la independencia sustentable, y las pasiones simples del *amor de si* y la *piEDAD*. Por consiguiente, lo que Rousseau les achaca a sus antecesores *iusnaturalistas* –como Hobbes o Pufendorf–, es definir precisamente que la sociabilidad es algo *natural* a los seres humanos. Sin embargo, lo que el autor del *Contrato Social* les aclara es que la sociabilidad, por el contrario, es un *artificio* humano no producto de su *naturaleza humana*, sino consecuencia de las dependencias y comparaciones que se realizan al convivir constantemente juntos. Por tanto, facultades inherentes a la *naturaleza humana*, como la *libertad*, la *independencia* o la *igualdad* se convierten en aspectos

cada vez más difíciles de conservar y reconocer entre la sociabilidad, por lo que es necesario que se afirmen tan sólo en las *deliberaciones* humanas, y no en la inmutabilidad de una *ley* prescrita “racionalmente” o por mandato divino.⁵ Para Rousseau era tan sólo en las *convenciones* humanas –y no por una *ley de la naturaleza* derivada en los términos antes descritos– donde se discute, no quién es libre, sino cómo se debe ser libre y autónomo en igualdad de condiciones. Como concluye nuestro autor: “tal derecho no viene de la naturaleza: está, pues, basado en las convenciones. Se trata de saber cuáles son estas convenciones.” (Rousseau, 2003: 26). Al confundir ese *estado de naturaleza* con el *estado social* se ha transgredido lo que es propio de la *naturaleza humana* con una *ley* de “sociabilidad” que puede ser justificada por medio del derecho. Por ello, lo más grave que se podía derivar de esta *ley de la naturaleza* era avalar legalmente la *esclavitud* y la *servidumbre* humana. De ahí que Rousseau arremeta nuevamente contra los *jurisconsultos*, como Hugo Grocio, que justificaban por medio del *Derecho de Gentes* “la legalidad” de la *esclavitud* como un *derecho de guerra* del vencedor sobre el derrotado. Al igual que la sociabilidad –argumenta el autor del *Emilio*– la *esclavitud* no era una condición natural como lo afirmaba Aristóteles; como tampoco debía la *servidumbre* ser una decisión justificada por la necesidad que obligaba a uno por *convención* venderse a otro;⁶ ni menos aún una *convención* que obligara a otro por *miseria* –y no por necesidad– a entregarse “voluntariamente”. Donde no había *deber moral* de por medio, ni mucho menos *derecho* o *convención* política que lo prohibiera, no podía existir una *voluntad* que aceptara o rechazara la *esclavitud* o la *servidumbre* humana.⁷

⁵ Cuando Rousseau habla todavía de una *ley de la naturaleza* es porque en las *convenciones* sociales se debe reafirmar que la *libertad*, la *igualdad* y la *autonomía* son inherentes a la naturaleza humana sin distinción. Sin embargo, el autor de la *Nueva Eloísa* no deja de dispensar de no poder utilizar una terminología que le permita aclarar mejor sus argumentos. De ahí que hay distinguir entre una *ley de la naturaleza* que critica como la avalada por los *jurisconsultos*, y otra, como la que él propone derivada propiamente de su concepción del *estado de naturaleza* humano.

⁶ En su *Segundo Discurso* Rousseau critica duramente a este respecto la posición de Pufendorf que legitima la *esclavitud* que se realiza por medio de contratos o convenios. La *esclavitud* sólo lleva a la aniquilación de la vida y a la pérdida de la libertad, derechos *por naturaleza* inherentes a los seres humanos: “Al privarse de la una uno degrada su ser; al privarse de la otra lo aniquila tanto como es en sí; y como ningún bien temporal puede resarcir de ninguna de las dos, sería ofender al mismo tiempo la naturaleza y a la razón renunciar a ella al tiempo que fuere.” Rousseau, *Del Contrato Social...*, *op. cit.*, p.303.

⁷ Desde esta perspectiva debemos ir comprendiendo la polémica frase de Rousseau, de que quién no convenga con la *voluntad general* se le debe obligar a ser libre, *ibidem.*, p.42, ya que para Rousseau

Esta era la crítica más significativa que Rousseau subrayaba sobre un *Derecho de Gentes* que derivaba de una mala formulación de la *ley de la naturaleza*. Por ello, el *derecho de conquista* era para autor *Del Contrato Social* igualmente una falacia contradictoria que sólo demostraba la ambición, la codicia y la desigualdad que los seres humanos se imponían entre sí. Era el *derecho del más fuerte* justificado por Grocio. Para el autor oriundo de Ginebra, antes de ser *ciudadano*, el ser humano debía ser considerado *como en estado de naturaleza*, y como tal, le debían serle respetadas su libertad e independencia, y por tanto, ser tratado como un igual entre sus congéneres. Esta situación la ejemplifica propiamente Rousseau en el conflicto bélico. Primeramente nos aclara que una guerra se originaba, no por un conflicto entre los seres humanos, sino que era causa de sus relaciones con respecto a los bienes materiales; por tanto, el ser humano por ningún motivo podía ser tratado como una cosa.⁸ El autor *Del Contrato Social* nos confirma, además, que la guerra sólo podía ser *legítima* si se daba entre dos Estados soberanos y no entre particulares. Con estas distinciones, nos aclara que los individuos no son *enemigos por naturaleza* –como pretendía Hobbes– sino sólo por las circunstancias derivadas por el mismo conflicto bélico. Así, en la captura de un enemigo no se le debía estar permitido al captor matar a su prisionero si no estaba de por medio su vida propia. En segundo lugar, al ser vencido el Estado político enemigo, el *pacto* que *legitimaba* al Estado vencido se diluía entre los ciudadanos, y por tanto, todo compromiso político y social quedaba desvinculado entre sus miembros, perdiendo así, su calidad de *ciudadanos*, pero recuperando –conforme al *estado de naturaleza* propuesto por Rousseau– su independencia y libertad natural. De esta forma, el Estado vencedor no tenía ningún derecho *legal* –ni mucho menos *legítimo*– de *esclavitud*, ni de opresión, con respecto a los miembros del Estado bélicamente derrotado; ni menos aún crear las condiciones para que un ser humano se viera forzado a *venderse* a otro más por *miseria* que por necesidad; esto es, obligarlo a caer en la *servidumbre*. De ahí la crítica del autor de la *Nueva Eloísa* hacia Grocio que tomaba el *derecho como el hecho*, y no a la inversa,

“renunciar a su libertad es renunciar a su cualidad de hombre, a los derechos de la humanidad, incluso a sus deberes.” *ibidem.*, p.32. Por tanto, en las *convenciones* humanas debe siempre prevalecer que un ser humano busque su *autonomía* imponiéndose ante cualquier yugo social, económico, político o religioso que considere perjudicial.

⁸ Los bienes materiales para el ginebrino sólo se forman cuando empieza la sociabilidad, y por tanto, en el estado de naturaleza todo lo que existe no pertenece a nadie en particular.

como trata de exponerlo Rousseau.⁹ Precisamente por tomar de esta forma al *derecho* era como se habían provocado las más lamentables condiciones de *esclavitud y servidumbre* humana. Para nuestro autor *la fuerza no hace derecho*; y si se daba el caso, era porque se obedecía al *más fuerte por miedo*, no *por deber*. En donde dominaba el *miedo* no podía haber *convención* igualitaria, ni libre. La condición de *miedo* sólo optimizaba la facultad de desobediencia por la justificación de que el *derecho* se basaba en la obediencia indiscutible del *más fuerte*, y no en una *convención* libremente acordada en igualdad de condiciones por los seres humanos. Al no haber ninguna obligación *legítimamente* acordada por los involucrados, la desobediencia civil estaba plenamente justificada. Así lo argumenta en *Del Contrato Social* Jean-Jacques Rousseau:

desde el momento que se puede desobedecer impunemente, se puede hacer legítimamente, y dado que siempre el más fuerte tiene razón, no se trata sino de obrar de suerte que uno sea el más fuerte. Ahora bien, ¿qué derecho es ése que parece cuando la fuerza cesa? Si hay que obedecer por fuerza, no hay necesidad de obedecer por deber, y si uno ya no está forzado a obedecer, ya no está obligado a ello. (Rousseau, 2003: 30)

Por tanto, la *tiranía del más fuerte* era el poder más ilegítimo que podía existir. Pero lo más grave era que la *legitimidad* de un poder político se estableciera por medio de un *pacto de sumisión por miedo al más fuerte*. Las críticas de Rousseau se dirigen ahora contra Hobbes, que veía en el *pacto de sumisión* de todo el *pueblo* a favor de un rey, una convención nuevamente desigual; un *acto* de lo más ilegítimo que pudiera darse, ya que al gobernante se le cedían todos los derechos y actos del *soberano*, estando el mismo monarca por encima de la ley.¹⁰ Para el oriundo de Ginebra el poder *soberano* del rey cedido por el *pueblo* lo podía convertir en *tirano*, ya que tenía en su poder todas las facultades legales y legítimas de conducir a sus *súbditos* a la *esclavitud*. Rousseau será consciente de cómo un rey –con el gobierno y el poder soberano en sus manos–, podía producir la más “legítima” de las injusticias.

⁹ A este respecto ver las oportunas aclaraciones de Rubio Carracedo, *op. cit.*, pp.34-37.

¹⁰ Aunque Hobbes distingue ya la necesidad de un *poder común* que sea la fuerza motriz de la *ley*, su posibilidad, según el inglés, debería estar en manos de un *Rey*, Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma o poder de un Estado, eclesiástico y civil*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, p.117.

De ahí que nuestro autor se incline por argumentar a lo largo de su obra que lo más sano para la maquinaria política era que el poder soberano estuviera en manos de todos aquellos individuos que habían decidido crear un estado político.¹¹ Por tanto, donde no había *convenciones* entre los involucrados, ni moral alguna que pusiera coto vedado a las desigualdades o agravios que ocasionaran la *esclavitud* o *servidumbre*, no podía haber Estado que pudiera considerarse políticamente *legítimo*, porque sus ciudadanos no contaban con elementos válidos, ni mucho menos jurídicos, que los reconocieran entre sí con iguales derechos y libertades. Por ello, en un Estado político en donde la *esclavitud* y la *servidumbre* estuvieran legalmente justificadas, cualquier ser humano que hubiera nacido o caído bajo este régimen debía sentirse y considerarse como tal. Bajo estas circunstancias a Aristóteles –afirma el autor del *Emilio*– no se le podía discutir nada. (Rousseau, 2003: 28)

Esto era precisamente lo que no habían tomado en cuenta los *jurisconsultos* del *derecho natural*, que como Grocio, anteponían legalidad con legitimidad. Por ello, el mismo Rousseau nos aclara –al principio del *Contrato Social*– que su objetivo fundamental es buscar si en el “orden civil puede haber alguna regla de **administración legítima y segura**, tomando a los hombres tal y como son, y a las leyes tal y como pueden ser.” (Rousseau, 2003: 25 Subrayado mío). Lo que pretende el oriundo de Ginebra es precisamente garantizar y legitimar la *libertad* y la *igualdad* de los individuos bajo *otros fundamentos*; esto es, afirmar que estas condiciones sean propias de todos aquellos que tengan en sus manos la facultad de ser partícipes de su condición independientemente del *estado de naturaleza*. Así lo confirma en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*: “Del concurso y de la combinación que nuestro espíritu es capaz de hacer de estos dos principios [*el amor de sí y la piedad*], sin dejar entrar ahí el de la sociabilidad, es de donde me parece que derivan todas las reglas del derecho natural; **reglas que la razón se ve luego forzada a restablecer sobre otros fundamentos, cuando por sus desarrollos sucesivos termina por ahogar a la naturaleza.**” (Rousseau, 2003: 225. Corchetes y subrayado mío)

¹¹ Por ello para el ginebrino será fundamental la distinción entre *soberanía* y *gobierno* como veremos más adelante.

Como bien ha acotado Rubio Carracedo¹² en su interpretación del *constructivismo* de Rousseau, éste no reniega de qué es por medio de la *razón* que se establezcan las condiciones del *estado de naturaleza* que permitan elaborar los *fundamentos* del *estado político* a través de las *convenciones* humanas. De manera que para el ginebrino deben reformularse los derechos de *libertad* e *igualdad* bajo una condición políticamente inherente a la legislación por medio de la *legitimación* del *Contrato Social*. La crítica de Rousseau era que tal condición política no existía. Por ello, lo más grave de la sociabilidad era la *desigualdad* que unos imponían a otros –o a la gran mayoría– como una forma de *esclavitud*, *servidumbre* o *dependencia* derivada por las modas, cadenas, yugos, opresiones, imposiciones sociales o leyes políticas legalmente justificadas. De ahí que al inicio del *Contrato Social*, nos argumente que si bien: “el hombre ha nacido libre...por dondequiera está encadenado.” (Rousseau, 2003: 26) Esta postura tiene grandes alcances, al establecer que las *cadenas* humanas no sólo provienen de la política o del derecho dado que subraya que la *esclavitud* o la *servidumbre* humana tiene también su origen en la sociabilidad *artificiosa* derivada de las comparaciones, el ego individualista, la dependencia excesiva por *opinión* de los demás, la ambición materialista, o por ser producto de los *vicios* humanos. La vida cada vez más *artificiosa* fomentó, además, la desigualdad material que consolidó el nacimiento propiamente de la *sociedad civil*: “el primero al que, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir *esto es mío* y encontró personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil.”(Rousseau, 2003: 276)

El problema no era propiamente el nacimiento de la *propiedad privada*, sino que ésta no fue establecida equitativamente, ya que mediante engaños, algunos se apropiaron de aquello que no les pertenecía; o en su defecto, forzaron a otros a verse obligados a venderse para subsistir, dado que no contaban con los medios para autosustentarse. Esto provocó que la incipiente sociabilidad entrara en un *estado de guerra* permanente por la subsistencia de unos o la conservación y la adquisición de más bienes materiales por parte de los más ambiciosos. Por tanto, al verse los ricos agobiados por los desposeídos –que eran los más–, decidieron realizar un *pacto* de

¹² Ver Rubio Carracedo, *op.cit.*, p.40.

“neutralización” de los conflictos. *Pacto inicuo* para el autor *Del Contrato Social* porque sólo sirvió para encadenar más a los desposeídos en favor de los pocos ricos. Estos *hábiles usurpadores* por mantener sus riquezas incólumes, con engaños y mentiras, convencieron a los pobres y desposeídos a unir sus fuerzas con el fin de evitar más confrontaciones. Sin embargo, los poseedores de los bienes materiales sólo querían pactar para apropiarse sin conflicto la tierra y aprovecharse luego de la condición precaria de los desposeídos. A este *acto* inequitativo que marcó la total desigualdad material entre ricos y pobres, Rousseau la calificó como *hábil usurpación*. (Rousseau, 2003: 294) Los pobres entonces lucharon por su libertad de ser autosuficientes. Los ricos luchaban por su propiedad para mantener el control de sus monopolios y riquezas. Los poseedores buscaban su seguridad. Los desposeídos su sustento. Unos luchaban por sus derechos para satisfacer sus intereses particularistas. Los más necesitados rivalizaban por derechos para subsistir. Por tanto, cuando no podía existir una vinculación común que tratara de satisfacer los diferentes intereses ya no podía haber un compromiso moral o político. Cada cual veía por su interés de subsistencia, ambición o poder. De manera que esta incipiente sociabilidad sólo consideraba la satisfacción individualista que favorecía a los poseedores y ambiciosos, sin haber por ello ningún deber o reconocimiento mutuo que los comprometiera a no sacar ventajas por parte de alguno de los interesados:

Instruido por la experiencia de que el amor del bienestar es el único móvil de las acciones humanas, se halló en situación de distinguir las raras ocasiones en que el interés común debía hacerle contar con la ayuda de sus semejantes, y aquellas, más raras aún, en que la competencia debía hacerles desconfiar de ellos. En el primer caso se unía con ellos en tropel, o lo más mediante alguna especie de asociación libre que no obligaba a nadie, y que sólo duraba lo que la necesidad pasajera que la había formado. En el segundo caso buscaba sacar su propio provecho, o bien a viva fuerza si creía poder hacerlo, bien con maña y sutileza si se sentía el más débil. (Rousseau, 2003: 279)

Este *primer pacto* identificado por Rousseau no podía ser un *pacto* genuino dado que no había un compromiso real de asociación que comprometiera a los interesados desde un punto de vista moral y político en igualdad de condiciones. Así, el *pacto* entre ricos y pobres, *fuertes* y *débiles*, *hábiles* e *ingenuos*, fue una asociación

estéril basada en un *pacto inicuo* que se convirtió propiamente en un acto de conflicto perpetuo:

Entre el derecho del más fuerte y el derecho del primer ocupante se alzó un conflicto perpetuo que no terminaba sino con combates y asesinatos. La sociedad naciente dio paso al más horrible estado de guerra: el género humano, envilecido y desolado, sin poder volver ya sobre sus pasos ni renunciar a sus desventuras adquisiciones que había hecho, y trabajando exclusivamente por vergüenza suya por las facultades que le honran, se puso él mismo en víspera de su ruina. (Rousseau, 2003: 292)

Al darse estas situaciones, las condiciones de sociabilidad no podían considerarse afines a los *pactantes*. Sus voluntades de asociación mostraban sus desigualdades, sometimientos o dependencias. De ahí que el autor del *Discurso sobre la desigualdad entre los hombres* pusiera el dedo en el renglón en relación a que el choque de intereses se remitía a marcar las distinciones socio-políticas, y no precisamente en el reconocimiento de las *diferentes* posiciones con respecto a lo que podían tener *en común*. Pero lo más grave para Rousseau era que los desposeídos material, social y políticamente –como los *compañeros de Ulises* que esperaban pasivamente ser *devorados* por el *cíclope*– no mostraran *ninguna oposición*. Así lo subraya nuestro autor en su trabajo fragmentario relacionado con el tema del *estado de guerra*:

*Veo pueblos desgraciados gimiendo bajo un yugo de hierro, al género humano aplastado por un grupo de opresores, una multitud depauperada postrada por el dolor y el hambre, cuya sangre y cuyas lágrimas bebe el rico tranquilamente, y por doquier el fuerte está armado contra el débil por el formidable poder del derecho. **Todo esto se hace tranquilamente y sin oposición; es la tranquilidad de los compañeros de Ulises, encerrados en la cueva del cíclope, esperando pasivamente a ser devorados. Hay que gemir y callarse...La justicia y la verdad han de plegarse a los intereses de los más poderosos: esta es la norma.** (Rousseau, 1997: 365 Subrayado mío)*

Había llegado entonces la *desnaturalización* humana más lamentable, no tanto por los progresos y tecnificación de la civilización, cómo por la deshumanización producto de una vida *artificiosa* y materialista que veía al ser humano más por su

apariencia que por su *autenticidad*. Por ello, nuestro autor hace un nuevo llamado a aquellas otras condiciones “naturales” inherentes al ser humano para retomar aquello que la *insociable sociabilidad* había marcado como *modus vivendi*. Son para el autor del *Emilio* el *amor de sí* y la *piEDAD* –pasiones propias de la *naturaleza humana*, y por tanto, anteriores al desarrollo de su racionalidad– que en la sociabilidad pueden ser generadoras de relaciones más afines entre los seres humanos.

Así lo describe en *Del Contrato Social*:

Dejando de lado, pues, todos los libros científicos que no nos enseñan sino a ver a los hombres tal cual ellos se han hecho, y meditando sobre las primeras y más simples operaciones del alma humana, creo percibir dos principios anteriores a la razón, uno de los cuales nos interesa vivamente para bienestar nuestro y para la conservación de nosotros mismos, y el otro nos inspira una repugnancia natural a ver perecer o sufrir a cualquier ser sensible, y principalmente a nuestros semejantes. (Rousseau, 2003: 224-225)

Es gracias a estas *pasiones naturales* que las relaciones sociales pueden ser más afables. Sin embargo, el *amor de sí* no sólo lleva potencialmente implícita la facultad sensitiva para satisfacer los deseos más elementales de casa, vestido y comida, sino también la parte *racional e inteligente* que se desarrolla con las *comparaciones* humanas; esto es, cuando las relaciones sociales fomentan el *amor propio*. Por tanto, para este autor:

el amor a sí tampoco es una pasión simple, sino que tiene dos principios, a saber, el ser inteligente y el sensitivo, cuyo bienestar no es el mismo: el apetito de los sentidos tiende al bienestar del cuerpo, y el amor [a sí] al orden del alma. Este último amor, desarrollado y en activo, recibe el nombre de conciencia. Mas la conciencia se desarrolla y actúa sólo con las luces del hombre: tan solo con ellas consigue conocer el orden, y, una vez conocido, su conciencia le lleva a amarlo. De modo que la conciencia es nula en el hombre que nada haya comparado ni visto de sus relaciones. (Rousseau, 1994: 62. Corchetes míos.)¹³

¹³ En su *Ensayo sobre el origen de las lenguas* es cómo mejor pinta el cuadro de la reflexión comparativa. “El que no ve más que un solo objeto no tiene comparación que hacer. El que no ve más que un pequeño número y siempre los mismos desde su infancia, tampoco los compara aún, porque la costumbre de verlos le quita la atención necesaria; pero a medida que un objeto nuevo nos sorprende, queremos conocerlo, en los que no son conocidos le buscamos relaciones; así es como aprendemos a considerar lo que está bajo nuestros ojos, y lo que nos es extraño nos lleva a examinar lo que nos toca.” Rousseau, Jean-Jacques, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Madrid, Akal Editor, 1980, p.60.

Lo que Rousseau nos quiere aclarar es que las pasiones *artificiosas*¹⁴ son propiamente producto del ejercicio de la sociabilidad, pero su efectiva afinidad depende en gran medida de las “pasiones naturales”. Si el *amor a sí* es *sano*; esto es, apoyado por las pasiones naturales, la sociabilidad fomenta las pasiones virtuosas como la empatía, la bondad, la prudencia, la humanidad, la conmiseración, la beneficencia, la modestia, el orgullo, etc. Son por medio de estas pasiones virtuosas que se produce el *sano* proceso de la personalidad y el reconocimiento del *propio yo* con y ante los demás. Sin embargo, si este *amor propio* se sobrevalora se vuelve *peligroso* dado que pueden producirse las pasiones viciosas como la vanidad, la soberbia, la avaricia, la envidia, la ambición, la codicia, etc., produciéndose así los conflictos por satisfacer solamente un ego egoísta. Por ello, nuestro autor nos subraya en el *Emilio*: “El amor propio es un instrumento útil pero peligroso; hiere con frecuencia la mano que de él se sirve y rara vez rinde un provecho sin hacer estragos.” (Rousseau, 1971: 350)

De esta forma se produce la conformación del individualismo porque las pasiones viciosas producen progresivamente una *inflamación* en el *orgullo* personal – que no es vicioso en sí si se utiliza como *virtud* del fomento de la individualidad más no del individualismo–, reflejando más su distinción que su diferencia ante los demás. Bajo estas circunstancias, más que amarse por su *autonomía*, el individuo se ama por su *dependencia*. De esta forma, no genera *empatía* por su ego *inflamado*. Paradójicamente, bajo esta condición, su *amor propio* va depender más de lo exterior que de su interior. Como se lo hace ver Rousseau a su *Emilio*: “ampliad estas ideas y veréis de donde le proviene a nuestro amor propio la forma que le es natural, y cómo, dejando de ser un afecto absoluto, el amor a sí mismo se convierte en altivez en los

¹⁴ Hobbes es quien magistralmente hizo una distinción entre estas *pasiones intelectuales* como la envidia, la vanagloria, la ambición, el poder, etc., de las *pasiones corporales* que tienden a la conservación y satisfacción del cuerpo y la vida fundamentalmente. Hobbes, *op. cit.*, pp.67-76. Ver también la interpretación del profesor Luis Salazar a este respecto. Salazar Carreón, Luis, *Para pensar la política*, México, UAM-Iztapalapa, 2004, p.203 y ss. Y es a estas pasiones a las que Rousseau también se refiere, pero con la diferencia de que el ginebrino distingue primeramente entre *pasiones naturales* como el *amor a sí* y la *piedad*, y *pasiones artificiosas* producto de la sociabilidad y que se derivan principalmente del *amor propio*. De estas últimas, como hemos visto, el ginebrino las distingue entre las *sanas* como las *peligrosas* que serían, éstas últimas, a las cuales se refiere Hobbes.

espíritus fuertes y vanidad en los apocados y en todos se alimenta a costa del prójimo.” (Rousseau, 1971:310)¹⁵

Por tanto, el *amor propio* virtuoso garantiza la *libertad* y la *autonomía*; el *amor propio* sobrevalorado conlleva a la *dependencia* y a la *servidumbre* en todos los aspectos.¹⁶Es fundamental, sin embargo, que la racionalidad autónoma sirva de mediadora entre ambas pasiones *artificiosas*, ya que *el amor propio* lo que busca no es sólo la identidad con los demás sino también el reconocimiento por su diferencia. Por ello, el individuo al no sentirse reconocido por estar bajo cualquier *yugo* social, económico, político, religioso, etc., justifique su *orgullo indignado* cuando no haya el reconocimiento por parte del otro. Sólo bajo esta condición, el *amor propio* tiende a reconocerse en su *orgullo* ante los demás. Este “descubrimiento” del *amor propio indignado* –más no altivo– lo manifestó el propio Rousseau cuando escribe en sus *Ensoñaciones* lo siguiente:

Mi razón, mi corazón estaban de acuerdo, y sin embargo, sentía mi corazón murmurar todavía. ¿De dónde venía ese murmullo? Lo busqué, lo encontré: venía del amor propio que tras haberse indignado contra el hombre, se subleva aún contra su razón...La estima de uno mismo es el mayor móvil de las almas orgullosas; el amor propio, fértil en ilusiones, se disfraza y hace pasar por esa estima; pero cuando el fraude se descubre al fin y el amor propio no puede ocultarse, desde entonces ya nada hay que temer y aunque se le ahogue con pena se le somete al menos con facilidad. (Rousseau, 2008b: 138-139)

Por ello, cuando el ser humano empieza a considerar lo que le conviene o no, lo que le parece *bueno* o *malo*, es en base al *amor propio* que lo obliga a quererse primeramente para luego diferenciarse y reconocerse ante los demás. Las comparaciones imponen al *amor propio* satisfacciones pero también *cadena*s. Yugos que no permiten la plena satisfacción del individuo en diferentes niveles de su vida, y que lo hacen comportarse de maneras distintas de acuerdo a si se siente estimulado o

¹⁵ Al respecto, ver el interesante y provechoso trabajo para el tema aquí tratado de Frederick Neuhausser, *Rousseau's Theodicy of self-love: Evil, rationality, and the drive for recognition*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2008.

¹⁶ Como dice Rousseau en el *Emilio*: “Nuestras pasiones naturales son muy limitadas, son instrumentos de nuestra libertad que coadyuvan a nuestra conservación; todas las que nos esclavizan y nos destruyen, no nos las da la naturaleza; nos las apropiamos nosotros en detrimento suyo.”, Rousseau, *Emilio o la educación*, *op. cit.*, p.307.

agraviado. Con esta argumentación, Rousseau justifica que en el *estado de naturaleza* el ser humano no compara, no compite, ni se identifica con nada, ni con nadie, su *amor de sí* es considerado *bueno en sentido amplio*. Pero en el *estado social*, en donde la característica es compararse, reconocerse, competir, identificarse, diferenciarse, oscilando entre lo *bueno* y lo *malo*, entre una individualidad y un individualismo, el *amor propio* puede socializar óptimamente o vivir en una *insociabilidad* constante dependiendo la formación de cada individuo.

Como dice en el *Emilio*:

*Pongamos por máxima incontestable que los primeros movimientos de la naturaleza son siempre rectos; no hay perversidad original en el corazón humano; no se halla en él un solo vicio que no se pueda averiguar cómo y por dónde se introdujo. **La sola pasión natural en el hombre es el amor de sí mismo o el amor propio tomado en un sentido amplio. Este amor propio en sí, o en cuanto hace referencia a nosotros, es útil y bueno**, y como carece de la relación indispensable con otro bajo este punto de vista, es naturalmente indiferente; **sólo por el uso que del mismo se hace y las relaciones que se le dan, se convierte en bueno o malo.** (Rousseau, 1971: 140-141 Subrayado mío)*

Es interesante la brecha que nos está planteando nuestro autor entre un *amor propio* virtuoso y otro vicioso. Aunque la “naturaleza” de ambos tiende a la autoconservación o el bienestar –dado que en origen ambos provienen del *amor de sí*–, el *amor sano* lo hace por medio de su *autonomía* mientras el *amor vicioso* sobrevalorado lo busca por su *dependencia*:

El amor de sí mismo, que solamente se refiere a nosotros, queda satisfecho cuando quedan complacidas nuestras verdaderas necesidades, pero el amor propio que se compara, jamás está contento, ni puede estarlo, puesto que como nos prefiere este afecto a los demás, también exige que nos prefieran los demás a ellos, lo cual no es posible. De ese modo nacen del amor propio los irascibles y rencorosos, de tal forma que lo que hace al hombre esencialmente bueno es tener pocas necesidades y compararse poco con los demás, y lo que lo convierte en malo es tener muchas necesidades y someterse mucho a la opinión. (Rousseau, 1971: 308-309)

Como dice el mismo ginebrino, el *amor propio* nace y se mantiene de la sociabilidad, por eso *nunca está contento*; siempre busca el reconocimiento, la comparación, la diferenciación o la necesidad de la *opinión* de otro. Sin embargo, de cómo interactúen estas pasiones de una forma *virtuosa* o *viciosa* en el individuo, éste buscará satisfacer su *autonomía* y *libertad* en una interdependencia *sana*; o en su defecto, mantenerse en una *dependencia* servil.

En este sentido, esta distinción va ser igualmente importante por las críticas que el autor del *Emilio* va a realizar a la sociedad y a la política de su tiempo, y por ende, por donde va fundamentar sus propuestas relacionadas con los temas de *soberanía popular*, *opinión pública*, *imagen pública* y virtud ciudadana. Por ello, es importante subrayar que el *amor propio* va ser fundamental para Rousseau, dada su postura de socialización viciosa o virtuosa que va a proponer para los seres humanos. Situación, ésta, que igualmente tiene que ver con la *identidad* del individuo con respecto a un *yo común*, como también al reconocimiento de su *diferencia* o individualidad con respecto a la colectividad.¹⁷ Como bien lo ha acotado Neuhouser:

En primer lugar, el bien que el amor-propio busca es relativo, de compararse; es el deseo o reconocimiento de querer tener una posición determinada en relación con la posición de algunos grupos de personas relevantes...En segundo lugar, el amor-propio es relativo en otras cuestiones, en el sentido de que, dado que el bien que se busca es el reconocimiento de los demás, su satisfacción requiere –de hecho consiste en– las opiniones de nuestros semejantes. El amor-propio es también relativo en este segundo sentido, pues, porque su objetivo –el reconocimiento de los demás– es inherente al carácter social. (Neuhouser, 2008: 32-33)¹⁸

En este sentido, el defecto que preocupa a nuestro autor, no es pues, que el individuo se sienta mejor o diferente –porque ese es uno de los aspectos de

¹⁷ Pienso que Charles Taylor sólo toma en este sentido las consecuencias del *amor propio*, y por tanto, no dimensiona en su justa medida el prisma que propone la comparación pública que propone Rousseau en relación a la identidad, individualidad, el reconocimiento y la diferenciación, tanto en el ámbito social como en el ámbito político. Ver Charles Taylor, *El Multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, México, F.C.E., 2009, pp.84-87.

¹⁸ "First, the good that *amour-propre* seeks is relative, or comparative; to desire recognition is to desire to have a certain standing in relation on the standing of some group of relevant others...Secondly, *amour-propre* is relative to other subjects in the further sense that, since the good it seeks is recognition from others, its satisfaction requires –indeed, consists in– the opinions of one's fellow beings. *Amour-propre* is relative in this second sense, then, because its aim –recognition from others– is inherently social in character."

reconocimiento positivo de la *opinión*– sino que trate de distinguirse o sentirse superior a los demás; esto es, fomentarse el vicio de la *soberbia*. Así se lo hace ver el *preceptor* Rousseau a su *Emilio*:

Considerando Emilio su lugar entre la especie humana y viéndose felizmente sentirá el impulso de honrar su razón en armonía con la vuestra y de atribuir a su mérito lo que ha sido resultado de su dicha. Dirá para su interior: «Soy sabio y los hombres son necios» Se compadecerá de ellos despreciándolos; dándose la enhorabuena se tendrá en más, y sintiéndose más feliz que ellos, se creará con más mérito para serlo. Este es el error que más debe temerse porque es el que se desarraiga con más dificultad. Si no pudiera salir de este estado, de poco le servirían todos nuestros desvelos, y si fuera necesario escoger, yo preferiría la ilusión de las preocupaciones que la soberbia. Los grandes hombres no se engañan acerca de su superioridad, que la ven, la sienten y no por eso son menos modestos. Cuanto más tienen, más saben lo mucho que les falta: Menos les enorgullece lo elevados que se hallan en relación con nosotros, que los humilla el sentimiento de su miseria, y en los bienes que ellos monopolizan exclusivamente, poseen razones sobradas para vanagloriarse del preciado don que se les concedió. (Rousseau, 1971: 350)

Esto no quiere decir que *Emilio* por sus méritos y logros no se sienta orgulloso. Lo que subraya el *preceptor* es que de la *soberbia* inflame su *Emilio* este *orgullo* y pronto no quiera más que ver en menos a los demás sin reconocerles ni un gramo de dignidad o empatía. Pero lo más preocupante es que este *orgullo inflamado* dependa cada vez más de la *opinión* ajena. De manera que en vez de compensar su *orgullo* con la prudencia, *Emilio* la refuerce con los vicios de la *vanidad* o el egocentrismo. Por tanto, de cómo *Emilio* compense este *amor propio* alimentará propiamente su efectiva adaptación con la sociedad conservando su autonomía, libertad y empatía a partir de reconocerse diferente, pero no superior en relación con los demás. Para evitar que estas pasiones viciosas se filtren en la individualidad de cualquier persona, Rousseau propone que se debe recurrir a esa otra *pasión natural* que es la *piedad*. Esta pasión es la que activa la *conciencia* social cuando la reflexión y la comparación han vuelto al ser humano en un ser *depravado*. Como dice Morgenstern: “aunque Rousseau primeramente introduce la *piedad* como un instinto básico, es claro que la *piedad* también es una cualidad social que conlleva a la comunicación de la gente, que alternativamente lleva a la pacífica estabilidad de la existencia común.”

(Morgenstern, 1996: 59)¹⁹ El instinto natural de la *piEDAD* será entonces, bajo esta perspectiva, el germen del sentimiento de *empatía* en la sociabilidad que se comporta como la *conciencia* del *corazón*; esto es, se convierte en la voz de la moral que aparece cuando la razón individualista del *amor propio* vicioso ha hecho callar a su contraparte virtuosa. Es decir, cuando el razonamiento moral del *amor propio sano* ha sido cegado, y la *conciencia moral* cimentada en la *piEDAD* o *empatía* tiene que sustituirlo:

Con toda su moral, los hombres jamás habrían sido otra cosa que monstruos si la naturaleza no les hubiera dado la piEDAD en apoyo de la razón; pero no ha visto que de esta sola cualidad se desprenden todas las virtudes sociales que quiere disputar a los hombres...Es cierto que tanto que la piEDAD es un sentimiento natural que, moderando en cada individuo la actividad del amor de sí, concurre a la conservación mutua de toda la especie. Es ella, que sin reflexión, nos lleva en socorro de aquellos a quienes vemos sufrir; es ella la que, en estado de naturaleza, hace de leyes, de costumbres y de virtud, con la ventaja de que nadie se siente tentado a desobedecer a su dulce voz: es ella la que hará desistir a todo salvaje robusto a un débil niño, o a un viejo inválido, su subsistencia adquirida con esfuerzo, si él mismo espera poder encontrar la suya en otra parte; es ella la que, de esta máxima sublime de justicia razonada, haz con otro lo que quieras que hagan contigo inspira a todos los hombres esta otra máxima de bondad natural mucho menos perfecta, pero más útil quizá que la precedente; haz tú bien con el menor mal posible para otro. (Rousseau, 2003: 265,267)

Sin embargo, la *artificiosidad* mundana muchas veces obliga a los individuos virtuosos a no mostrarse cómo son porque la *vergüenza* a no sentirse valorados o reconocidos por estándares que imponen otros los hacen retrotraerse y convertirse cada vez en menos auténticos y más aparentes ante los demás. Esto es precisamente lo que el autor del *Discurso sobre las Ciencias y las Artes* percibió en su convivencia en los salones franceses, y así lo sintetiza en este discurso premiado por la *Academia de Dijon* con respecto a la *cortesanía*: “No más amistades, las sombras, los temores, la frialdad, la reserva, el odio, la traición se ocultaban sin cesar bajo ese velo uniforme

¹⁹ «Although Rousseau first introduces pity as a basic instinct, it is clear pity also develops a social quality that allows communities of people to lead a peaceful, stable existence together.» Carol Blum parece igualmente destacar el carácter intrínseco de sociabilidad y benevolencia implícito en la *piEDAD* rousseauiana. Ver Blum, Carol, *Rousseau and the republic of virtue. The language of politics in the French Revolution*, New York, Cornell University Press, 1989, pp.89-91.

y pérfido de cortesanía, bajo esa urbanidad tan ponderada que debemos a las luces de nuestro siglo.” (Rousseau, 2003: 175).

Para nuestro autor, estas *apariencias* no eran más que el reflejo de una inclinación por las *pasiones* más *peligrosas* que la sociedad podía fomentar, y por tanto, las que reflejaban más una sobrevaloración del *amor propio inflamado*, cuyos indicadores no sólo viciaban a la sociedad, sino al propio individuo, porque mostraban más la *indiferencia* que la *empatía* de los unos hacía los otros. Más que vivir en una interdependencia se vivía en una *dependencia* social producto del excesivo mundo *artificial* de su época. Las *virtudes* debían corresponder a las *costumbres* más afines sin que éstas marcaran hábitos que fomentaran una distinción selectiva y degenerativa entre los individuos. Situación que no sólo atentaba contra la individualidad y la exclusión social del otro, sino igualmente con una falta de reconocimiento mutuo en donde la *opinión pública* ya no reconocía la *autenticidad* sino la *artificialidad* humana. Por ello, para Rousseau, las *costumbres* más modernizadas habían degenerado en *vicios* más que en *virtudes*; la *moral* se había convertido en una razón soberbia y elitista en donde sólo pocos tenían la “autoridad” moral de reconocimiento e inclusión social; al grado de que sólo algunos hábitos o *costumbres* podían ser considerados como verdaderamente progresivos de civilidad humana, y quien no los adoptara, o los siguiera, no podía ser considerado como un “hombre moderno”. Por tanto, las *costumbres* más *artificiosas* derivadas del *lujo* y la *riqueza* excesiva de unos cuantos había empezado a desconocer aquellas *costumbres* más “sencillas” que no tenían como fundamento el *lujo* y *riqueza*, sino los hábitos más elementales de convivencia que hacía de ellos satisfacer más sus *virtudes* que sus *vicios*.

Pero lo más fuerte que podían fomentar los progresos de las *ciencias* y las *artes* desde ésta perspectiva era la falta de reconocimiento de los pueblos que no se habían “corrompido” con los cambios cada vez más *artificiosos* de la vida moderna. Así lo consigna nuevamente nuestro autor en su *Discurso sobre las Ciencias y las Artes*:

Opongamos a estos cuadros el de las costumbres del pequeño número de pueblos que, preservados de ese contagio de los vanos conocimientos, han hecho con sus virtudes su propia

felicidad y el ejemplo de las demás naciones...No es por estupidez por los que éstos prefirieron otros ejercicios a los del espíritu. No ignoraban que en otras comarcas hombres ociosos pasaban su vida disputando sobre el soberano bien, sobre el vicio y la virtud, y que, razonadores orgullosos, otorgándose a sí mismos los mayores elogios, confundían a los demás pueblos bajo el nombre despectivo de bárbaros; pero éstos consideraron sus costumbres y aprendieron a desdeñar su doctrina. (Rousseau, 2003: 179)

Sin embargo, debemos dejar en claro que las *artes* y las *ciencias* no eran consideradas por el autor *Del Contrato Social* como perniciosas en sí. La crítica del ganador del premio de la *Academia de Dijon* se enfocaba en cómo el ser humano había hecho uso de este progreso para sofocar sus *virtudes* y *costumbres* más compatibles con una sociabilidad e individualidad autónoma en favor de otras que habían marcado su *dependencia*, su servidumbre, sus *vicios* y su individualismo egoísta, provocado más una *insociabilidad* indiferente que una sociabilidad de las diferencias. Por ello, el ideal de Rousseau era la “pureza rural” en el sentido de que las *costumbres* sencillas y transparentes permitían una sociabilidad más afín a los intereses comunes que las *costumbres artificiosas* y *corrompidas* de la vida urbana que cada vez más fomentaba la distinción superflua por las cosas materiales. Así, tomando en cuenta todas estas consideraciones, el diagnóstico general de nuestro autor es que la sociedad está dominada por este *amor propio* individualista que ha producido una *opinión* cada vez más dependiente por satisfacer más las pasiones viciosas que las pasiones virtuosas. Sin embargo, –como veremos más adelante– Rousseau no desestimaba el poder de la *opinión* como depositaria del reconocimiento y mérito individual a través de una *imagen pública* positiva; lo que critica de esta *opinión* es su excesiva dependencia hacia lo *artificial* producto de una influencia excesiva por las cosas y no por la individualidad humana. Es bajo este aspecto negativo de la *imagen pública* que el autor del *Emilio* centrará sus más duras críticas a sociedad de su tiempo.²⁰ De ahí que su propuesta apunte a la necesidad de transformar o reestructurar las instituciones políticas y/o las *costumbres* sociales que produjeron tan evidente dependencia y desigualdad. Por ello, su daga se dirigirá ahora contra el *despotismo ilustrado* francés, que al no promover precisamente *virtudes* a su

²⁰ De este tema hablaremos en el capítulo segundo.

pueblo, ha aprovechado, por el contrario, los desórdenes y las revoluciones para monopolizar el poder político y social colocándose despóticamente por encima del *pueblo* mismo. Pero aclaremos mejor esto último. Primeramente, al ser el *ciudadano* políticamente despojado de su poder soberano, no sólo éste había perdido la facultad de reflejar sus intereses a través del ejercicio público, sino que había permitido que una minoría tiránica actuara, no sólo como *gobierno*, sino también como *soberano*. En segundo lugar, la corrupción social francesa de su tiempo marcaba un monopolio individualista cuya sustentación se basaba en el liderazgo de unos pocos que tiranizaban el *uso de la razón* como líderes de la *opinión pública*. La propuesta de Rousseau se enfocará entonces a que todo individuo *autónomo* debería tener la consigna de moralizarse y politizarse²¹ de manera que ni una ni otra se encontraran desligadas entre sí.

Esto es lo que precisamente le aconseja a su *Emilio*:

Para guiarle en esta investigación, habiéndole ya hecho ver a los hombres por los accidentes comunes de la especie, es necesario manifestárselo ahora por sus diferencias, y aquí se le debe hacer conocer la medida de la desigualdad natural y civil y el cuadro de todo el orden social. Hay que estudiar la sociedad por los hombres, y los hombres por la sociedad; los que quieran tratar por separado la política y la moral no entenderán palabra ni de una ni de otra. (Rousseau, 1971: 337-338. Subrayado mío)

Para crear un estado político que garantice la acorde sociabilidad de los individuos es necesario que a la par de su progreso, o su instrumentalización técnica, la sociedad politizada ejerza una influencia beneficiosa que conlleve a la plena realización de la madurez moral y racional que los seres humanos necesitan para garantizar su propia libertad e igualdad en dicho estado político. Como lo describe Duchet:

²¹ Quiero hacer una distinción entre sociedad política y sociedad politizada. La primera correspondería a cómo se entiende, por ejemplo, en una sociedad de la época clásica en Roma o en Grecia. Una sociedad politizada la entiendo yo, tal y como la propone Rousseau, es decir, una sociedad que sea participativa, deliberativa e informada sobre todo aquello que corresponda a su vida pública que es fundamental para garantizar sus intereses personales. Para ello, es fundamental, no sólo entender lo que entiende Rousseau por *opinión pública política*, sino también tener en cuenta la diferenciación entre *gobierno* y *soberanía*; temas todos estos de nuestros capítulos siguientes.

El hombre sensible, el hombre reflexivo, el hombre apasionado, el hombre moral, proceden del hombre natural, pero se necesita más tiempo para inventar conductas humanas que para inventar armas, herramientas, técnicas; por eso el hombre social será el último en nacer, porque no es el producto necesario de la sociabilidad, sino que es el hombre que se ha vuelto capaz de inventar una sociedad verdaderamente humana, y, mediante el arte de la política, de eternizar la duración. (Duchet, 1988: 295)

Esa debe ser entonces la consigna del *ciudadano*. El *ciudadano* de Rousseau no debe ser aquel que se corrompe tratando de satisfacer sus propios intereses a través de un individualismo puramente egoísta; ni aquel que sólo se deje llevar por la *opinión* de otros, sino que debe hacer aquel individuo que cuente con un criterio propio para autoconstituirse socialmente y autolegislarse políticamente. Por ello, el *citoyen* de Rousseau necesita de su *racionalidad* y su *conciencia* para compaginar sus pasiones benéficas. Si no se cumplen ni una ni otra siempre habrá quienes traten de tener en la *servidumbre* a los otros; y por tanto, la *libertad* y la *igualdad* serán condiciones vacías en el estado político. Esto es precisamente lo que critica Rousseau en sus escritos previos a la elaboración *Del Contrato Social*; y es en este punto que este autor concluya que en estas condiciones de corrupción política y degeneración moral el ser humano es *esclavo* de una forma de ejercicio del poder del más fuerte; dominado por la *opinión* de una minoría que marca las pautas sociales y políticas a favor de sus intereses individualistas, y cuyas máximas no son ya el deseo de las cosas *por sí mismas*, sino *por la opinión que se ha agregado a ellas*. (Moreau, 1977: 36). Tras abrir el telón de la realidad social, en su novela *Julia, o la Nueva Eloísa* Rousseau nos pintará su ideal de vida social comunitaria:

Un pequeño número de gentes sencillas y dulces, unidas por muchas necesidades y por una recíproca benevolencia, concurren con diversas ocupaciones a un fin común: cada uno encuentra en su estado lo que necesita para estar contento y no desea abandonarlo; se encariña como si fuese a quedarse allí toda la vida, y la única ambición es la de cumplir todas sus obligaciones: Hay tanta moderación en los que mandan y tanto celo en los que obedecen que incluso entre iguales se hubieran distribuido de ese modo el trabajo y nadie se hubiera quejado del reparto. Así, ninguno envidia al otro; nadie cree que podrá aumentar su fortuna propia sin el aumento de la fortuna común; los amos mismos no juzgan la felicidad sino por la

felicidad de quienes les rodean. Uno no sabría que añadir o que suprimir aquí, porque sólo se encuentran cosas útiles y aquí lo son todas; de tal manera que no se desea nada de lo que no se ve, y que no hay nada de lo que se ve y se pueda decir: ¿por qué no hay más? Añada galones, cuadros, lámparas, dorados, y al instante todo se empobrecería. Viendo tanta abundancia de lo necesario y ningún rastro de lo superfluo, uno cree que, si no lo hay, es porque no se ha querido que lo haya, y si se quisiera reinaría con la misma profusión. Viendo continuamente que los bienes recaen en la asistencia de los pobres, uno piensa: «Esta casa no tiene cabida para todas sus riquezas.» Esto es, me parece, la verdadera magnificencia. (Rousseau, 2007b: 590)

Sin embargo, el caso extremo al telón que nos pinta tampoco es tan razonable a la realidad que nos describe. Por ello, nuestro autor hará un llamado al *arte de la política* como la forma en que los individuos puedan encontrar la manera de satisfacer sus *intereses comunes* a través de *sus diferencias*. Como enemigo del conflicto humano por intereses individualistas, Rousseau no negará propiamente la *oposición* – como los *compañeros de Ulises*– de intereses, si no que será consciente de que para que la sociabilidad sea lo más afable posible deben concretarse *intereses comunes*, sin que por ello medren las *diferentes* voces ciudadanas. Por tanto, Rousseau al no negar ciegamente el disenso –propio del *arte de la política*–, su enfoque se concentrará entonces en devolver la *soberanía* del poder político a quien realmente le pertenece: a todos los ciudadanos. Tarea difícil, una vez que las minorías se han apropiado de las mayorías. Por ello, el *citoyen* de Rousseau estará compuesto de grandes *virtudes ciudadanas* que garanticen la plena efectividad de la acción pública en beneficio de todos. De ahí su apuesta por recuperar el tema de la *soberanía popular* –la participación de los ciudadanos– en todo aquello que les preocupe de la *vida pública* para beneficio de sus propios intereses. Este será el tema de nuestro siguiente punto.

1.2. La soberanía y gobierno de los ciudadanos.

Los individuos sociables saben que no son aquellos idílicos hombres “salvajes” dotados sólo para satisfacer sus necesidades orgánicas, sino que son seres capaces de transformar su mundo. Consciente de esta consigna Rousseau ahora apuesta por

el hombre sociable que es capaz de transformar su situación cada vez que le sea necesaria con la *artificiosidad*²² que le caracteriza. Para el autor *Del Contrato Social*, esta “nueva” condición del ser humano puede redituárle mucho más beneficios que penurias si hace caso a su racionalidad, conciencia y moralidad, características todas ellas de su estado socio-político. Nuestro autor es enfático en distinguir la “nueva” condición que debe caracterizar al ser humano moderno:

El hombre que hasta entonces no había mirado más que a sí mismo, se ve forzado a obrar por otros principios, y a consultar su razón antes de escuchar sus inclinaciones. Aunque en ese estado se priva de muchas ventajas que tiene la naturaleza, gana otras tan grandes, sus facultades se ejercitan al desarrollarse, sus ideas se amplían, sus sentimientos se ennoblecen, su alma toda se eleva a tal punto, que si los abusos de esta nueva condición no le degradaran con frecuencia por debajo de aquella de la que ha salido, debería bendecir continuamente el instante dichoso que le arrancó de ella para siempre y que hizo de un animal estúpido y limitado un ser inteligente y un hombre. (Rousseau, 2003: 43 Subrayado mío)

Bajo estas condiciones se consolida la *libertad y autonomía* del ser humano, que aun viviendo en su nueva condición de interdependencia social, puede ser sujeto de contar con una *voluntad* propia que le permita *obedecerse a sí mismo*. Como dice en el *Emilio*: “el único que actúa según su voluntad es el que para realizarla no precisa del auxilio ajeno, de donde se deduce que el más apreciable de los bienes no es la autoridad, sino la libertad. El hombre verdaderamente libre solamente quiere lo que puede y hace lo que le conviene. Esta es mi máxima fundamental.” (Rousseau, 1971: 129). Por ello, al describir *al hombre tal y como es*, ahora el autor del *Emilio* tratará de estudiar *a las leyes tal y como deben ser*, para así, en la sociabilidad describir los fundamentos políticos y morales que garanticen lo que ha sido común al ser humano desde su *estado de naturaleza*: su *libertad* e igualdad. Como dice Grimsley, para Rousseau: “la sociedad política, en cuanto expresión de la libertad del hombre implica naturalmente los atributos morales esenciales para cualquier forma válida de libertad.”

²² Dentro de la *artificiosidad* que caracteriza a la sociabilidad, Rousseau cómo hemos ya esbozado, no negará que el ser humano puede ser autónomo para *obedecerse a sí mismo*, creando así su propia autenticidad, individualidad y reconocimiento ante los demás. Precisamente de todo esto dependerá la capacidad del desarrollo de las virtudes morales, cívicas y políticas que desarrolle cada individuo.

(Grimsley, 1977: 119) Bajo estos términos, podemos destacar primeramente que Rousseau apunta hacia una sociabilidad racionalizada y consciente por buscar *lo común* en sus *diferentes* intereses. Es precisamente en lo *común de sus diferencias* – y sólo así entiendo el *yo común* del autor *Del Contrato Social*–, como se establecen los vínculos sociales, y de cómo debe ser trabajada la tarea del *arte de la política*. Así, nos lo aclara en la *nota 6 Del Contrato Social*: **“Si no hubiera intereses diferentes, apenas se notaría el interés común, que jamás encontraría obstáculo: todo marcharía por sí mismo, y la política dejaría de ser un arte.”** (Rousseau, 2003: 318. Subrayado mío) Por ello, la “desnaturalización” del ser humano estará estrechamente relacionada con la transformación y desarrollo de su socialización y politización a través de la fundamentación de un nuevo *pacto social* que *legitime* antes que *legalice* el poder soberano en favor de todos los ciudadanos. Para Rousseau, el *pacto social* se convierte en una instrumentalización de *legitimidad* entre los pactantes que buscan “encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y que quede tan libre como antes.” (Rousseau, 2003: 38) Por tanto, la *ley* o leyes propuestas se convertirán en tantos modos como formas de *legalizar* tal situación. La conformación del *estado político*, por su parte, debe garantizar la libertad civil y moral, la igualdad y equidad de derechos, por un lado; y el bienestar de los individuos a través de la conservación básicamente de su *propiedad*, por el otro. Así:

Lo que pierde el hombre por el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado que no tiene por límites más que las fuerzas del individuo, de la libertad civil, que está limitada por la voluntad general, y la posesión, que no es más que el derecho del primer ocupante, de la propiedad que no puede fundarse sino sobre un título positivo. Según lo precedente, podría añadirse a la adquisición del estado civil la libertad moral, la única que hace al hombre dueño de sí; porque el impulso del simple apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad. (Rousseau, 2003: 44)

Los ciudadanos deben de alcanzar formas más afines a su “condición natural” para evitar sus instintos egoístas tratando de superar todo tipo de ataduras y desigualdades que los hacen confrontarse los unos a los otros. Bajo estas

condiciones, la socialización y la politización de los individuos, abre la brecha para la oposición a través de la diferenciación, o el reconocimiento, para compartir intereses comunes que les hagan satisfacer sus propios intereses. Así, la *voluntad* de los individuos por establecer una asociación en relación al *contrato social* se establece en una doble dimensión: los ciudadanos, por un lado, y la sociedad, por el otro. De esta forma, la consecuencia fundamental del *pacto social* es el compromiso recíproco del individuo con la sociedad y de la sociedad con el individuo. La obligación adquirida es moral y política de ambas partes, ya que se dejan en claro todos los límites en todas las leyes prescritas por ellos mismos. Toda falta al *pacto* no sólo será una actitud violenta contra la sociedad, sino un acto, ahora sí, ilegal contra las leyes que el pactante libremente se comprometió no sólo a crear sino también a obedecer. De forma que si el mismo pactante se siente agraviado en sus derechos, libertades, o propiedades, de igual manera cuenta con la facultad de exigir que se le resarza el daño cometido; o en caso extremo, sentirse con el derecho de romper el compromiso político adquirido porque no cuenta con las garantías por las cuales decidió pactar; esto es, no existe ya una legitimidad que sustente el reconocimiento por el cual deba subsistir el *pacto social*, y por ende, el Estado político.

¿Qué es precisamente lo que se deriva de toda esta argumentación? Pues que el *contrato social* no sólo debe garantizar tales condiciones de *legitimidad* justa por medio de los derechos y obligaciones de los ciudadanos soberanos, sino que también debe fortalecer el aseguramiento de la propiedad privada y el *bien público* que no estaban seguros, ni delimitados, en el *estado de naturaleza*. Por su parte, cada ciudadano debe comprometerse a respetar y a cuidar su propiedad respetando y reconociendo la propiedad y los bienes de los demás; pero sobretodo, una vez limitada su parte, y sus bienes, no tiene derecho de apropiarse ilegalmente de los bienes de los otros; ni mucho menos los que corresponden al *bien público*:

Todo hombre tiene naturalmente derecho a todo cuanto le es necesario; pero el acto positivo que le vuelve propietario de algún bien le excluye de todo lo demás. Determinada su parte, debe limitarse a ella, y no tiene derecho más a la comunidad. He ahí por qué el derecho del primer ocupante, tan débil en el estado de naturaleza, es respetable para todo hombre civil. En

este derecho se respeta no tanto lo que es de otro sino lo que es de uno. (Rousseau, 2003: 45)

El *pacto* de Rousseau sólo garantiza la obediencia pública en la medida que el *pueblo* es *soberano*. Sin embargo, esto no quiere decir –como hemos dicho anteriormente– que el disenso sea nulo porque la vinculación política de la que nos habla Rousseau deriva de *lo común* que pueda existir en *sus diferencias*; es decir, supone la deliberación, el debate y la oposición de intereses sin ser ello un obstáculo para que se llegue al consenso político. No obstante, la *voluntad general* debe tender a la *unanimidad* para que de ninguna forma se patrocine cualquier indicio de *intereses parciales*, cuya intención es hacerlos pasar propiamente como un conflicto de intereses individualistas y no como un reflejo de pluralidad ciudadana. Por ello, nos dice nuestro autor:

Quitad de estas mismas voluntades las más y las menos que se destruyen entre sí, y queda por suma de las diferencias la voluntad general. Si los ciudadanos no tuvieran comunicación alguna entre sí cuando el pueblo, suficientemente informado, delibera, del gran número de las pequeñas diferencias resultaría siempre la voluntad general, y la deliberación sería siempre buena. Pero cuando se forman intrigas, asociaciones parciales a expensas de la grande, la voluntad de cada una de estas se vuelve general respecto a sus miembros, y particular respecto al Estado; se puede decir que ya no hay tantos votantes como hombres, sino solamente tantos como asociaciones. Las diferencias se hacen menos numerosas y dan un resultado menos general. (Rousseau, 2003: 53 Subrayado mío)

¿Cuál es, ahora, la consecuencia de que se respete la voz de la voluntad general? La primera consecuencia se desprende de la participación y deliberación de toda la ciudadanía para que su voz y voto sea tomado en cuenta por la *voluntad general*. Y, como consecuencia de lo anterior, si no se toma en consideración la *voluntad general* por satisfacer intereses parciales de grupos con intenciones individualistas, la voz de la mayoría sería nula y su voto no reflejaría su *voluntad*; sólo garantizaría la *voluntad* de los grupos minoritarios. De ahí que Jean-Jacques Rousseau entienda a estos grupos minoritarios como tendentes a nulificar cualquier

oposición. Ahora bien, entiéndase, por otro lado, que estamos en el nivel de la legislación, por lo que todas las voces deben ser escuchadas y representadas de alguna forma por medio de la *voluntad general*. De manera que si no se busca la *unanimidad* la voz tiránica de una minoría se convertiría en *ley* que no reflejaría más que los intereses de esa parte parcializada. Así, con este tipo de deliberaciones parcializadas, más no plurales, se perderían sistemáticamente la equidad de derechos y libertades; esto es, la negación de cualquier práctica política que relacione a los ciudadanos. Como dice nuestro autor: “los compromisos que nos vinculan al cuerpo social sólo son obligatorios porque son mutuos, y su naturaleza es tal que al cumplirlos no se puede trabajar para los demás sin trabajar también para uno mismo.” (Rousseau, 2003: 54-55). De ahí que Rousseau justifique que el *interés propio* debe estar en concordancia –y no propiamente subsumido– con el *bien común*. Es en base a esta lógica como debe entenderse su republicanismo, porque como se lo aclara al arzobispo Beaumont: “nadie quiere el bien común más que cuando coincide con el suyo, y esta coincidencia es asimismo el objetivo del verdadero político.” (Rousseau, 1994: 63) Esta aclaración es fundamental en el pensamiento político de Rousseau, porque al socializar asociándose, los seres humanos, en principio, estarán más preocupados por su propio interés que por sólo el *bien común*. Sin embargo, igualmente nos aclara que ninguna sociabilidad subsiste ahí en donde no hay una correspondencia afín entre el *interés particular* y *bien común*, esto es, en aquello que los vincula:

porque si la oposición entre los intereses particulares ha hecho necesario el establecimiento de las sociedades, es el acuerdo entre esos mismos intereses lo que lo ha hecho posible. Lo que hay de común en esos intereses es lo que forma el vínculo social, y si no hubiera algún punto en el que todos los intereses concordaran, ninguna sociedad podría existir. Ahora bien es en base a este interés común como debe ser gobernada la sociedad. (Rousseau, 2003: 49 Subrayado mío)

Lo que no concibe el autor del *Ensayo sobre el origen de las lenguas* es que un interés *individualista* sea considerado como un *bien común* dado a que atentaría contra el interés particular del otro. Es decir, los ciudadanos no pueden aceptar una sociabilidad que no les ofrece ventajas positivas, dado que los individuos, ante todo,

buscaran ante todo saciar su instinto de autoconservación (*amor de sí*), y consecuentemente, tratar de satisfacer sus propios intereses (*amor propio*) buscando hacerlos coincidir con lo que tienen de común con los demás.²³ Por ello, al inicio *Del Contrato Social* nos aclara que va tratar de estudiar los fundamentos políticos y morales con la intención: “de unir siempre en esta indagación lo que el derecho permite con lo que prescribe el interés, a fin de que la justicia y la utilidad no se hallen separadas.” (Rousseau, 2003: 25) La *voluntad general* no será más que la *soberanía* emanada de todos los ciudadanos cuya intención será el reflejo del reconocimiento general de sus derechos a través de la *ley*.

Para que la *ley* soberana sea expresión legítima de la *voluntad general* –como dice Bernhard Groethuysen–, es prioridad que la sociedad politizada: “haya dado su opinión y que su voto haya sido tenido en cuenta al igual que todos los demás, porque la ley no es únicamente expresión de la voluntad general, sino también una convención entre dos partes contratantes: el cuerpo social de una parte, y el ciudadano de la otra.” (Groethuysen, 1985: 97) Es importante para Rousseau que cada ciudadano –como miembro del poder *soberano*–²⁴ participe y delibere dando su *opinión* y decisión en todo en cuanto no sea pretensión de reflejar un interés particularista que sea tomado como la *voluntad general*. El reflejo de la *voluntad general* como expresión a la generalidad de las *diferencias* no puede parcializar su deliberación a este nivel; pero de ninguna manera tampoco puede dejar de escuchar y de incluir la *opinión* y la deliberación de cada ciudadano que conforma el Estado político. Como puntualiza en *Del Contrato Social*: “importa, pues, para sentar bien el enunciado de la *voluntad general* que no haya sociedad parcial en el Estado, y que cada ciudadano sólo opine por sí mismo.” (Rousseau, 2003: 53)

²³ Y esta situación del ginebrino se acerca a una máxima política de Spinoza cuando argumenta que los ciudadanos buscarán su propio interés decidiendo siempre que de un bien buscaran el mayor, y entre dos males, buscarán siempre el menor, lo que les da siempre una capacidad de racionalidad argumentativa y de deliberación libre: “Es una ley universal de la naturaleza humana que nadie desprecia algo que considera bueno, si no es por la esperanza de un bien mayor o por el miedo de un mal mayor; y que no sufre ningún mal, si no es por evitar un mal mayor o por la esperanza de un bien mayor. Es decir, cada uno elegirá, de dos bienes, el que le parece mayor, y de dos males, el que le parece menor.”, Spinoza, Baruch, *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, p.338.

²⁴ Por ello es entendible que al inicio del *Contrato Social*, Rousseau se exprese en estos términos: “Nacido ciudadano de un Estado libre, y miembro del soberano, por débil influencia que pueda tener mi voz en los asuntos públicos, el derecho de votarlos basta para imponerme el deber de instruirme en ellos.” Rousseau, *Del Contrato Social...*, op. cit., p.25.

Como miembros del *soberano*, los ciudadanos se invisten de todos los derechos, libertades y obligaciones que se han autoimpuesto sin intermediarios y sumisiones por medio de condiciones de igualdad legítima y legal: “Así, por la naturaleza del pacto, todo acto de *soberanía*, es decir, todo acto auténtico de la voluntad general obliga a favorecer igualmente a todos los ciudadanos, de suerte que el soberano conoce sólo el cuerpo de la nación y no distingue a ninguno de los que la componen.” (Rousseau, 2003: 56) Aquí corresponde hacer una aclaración importante por las consecuencias que esta afirmación pueda extrañar. Primeramente, ¿qué es lo que entiende el ginebrino por *cuerpo político*? Por *cuerpo político* entiende el ginebrino a la *República*, que a su vez, es un *ente moral*, es decir, la totalidad de los ciudadanos como miembros libres, iguales y autónomos a quienes pertenece la capacidad de ser *soberanos*; esto es, la facultad de crear leyes y de participar en la actividad política,²⁵ y en donde cada ciudadano trata de plasmar en sus *diferencias lo común* a través de la *ley*.²⁶

²⁵ Como dice Fernández Santillán, si entendemos esta división del poder político absoluto en Hobbes y Rousseau, éste se entendería en pensador inglés como “la necesidad de la concentración de todas las funciones políticas en manos del único órgano soberano [El rey o una Asamblea parlamentaria]. Para Rousseau, [por el contrario], es soberano el órgano que detenta la función legislativa, y tal órgano no puede ser sino la asamblea de los ciudadanos.” Fernández Santillán, José F., *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*, México, F.C.E., 1988, p.153. Corchetes míos

²⁶ En su artículo “Soberanía como procedimiento” Jürgen Habermas sienta las bases sobre una nueva perspectiva para abordar el tema de la *soberanía democrática*. Las claves del pensamiento habermasiano sobre este tema se centran en la pluralidad de intereses sociales, la opinión pública y la cabal legitimidad de la voluntad soberana del pueblo a través de sus representantes políticos. Para Habermas, el pensador ginebrino entiende a la sociedad como una “sociación” de individuos, y no propiamente como una *asociación*. Como hemos dicho, Rousseau distingue un *pacto inicuo* que permite precisamente la legitimación del *poder soberano* a través de sus ciudadanos que participan, opinan y deliberan. Para el autor del *Contrato Social*, debe haber un criterio moral que no sólo haga sujeto de derechos a todos los ciudadanos en igualdad de condiciones, sino también que los ciudadanos se vean obligados a cumplir sus compromisos y las leyes –que como *soberanos*– han decidido establecer libremente. Por tanto, el *pacto social* tiene *validez* para Rousseau donde las *diferencias* tienen un compromiso común. Sin embargo, para Habermas el estado político es entendido por Rousseau como un cuerpo *homogéneo* limitado al *interés común*, y no como una asociación *heterogénea* (plural) en donde subyacen diferentes intereses individuales y sociales: “Los críticos [de Rousseau] hacen valer que la ficción de una voluntad popular unitaria sólo puede realizarse a costa de ocultar o reprimir la heterogeneidad de voluntades particulares. Y, en efecto, Rousseau había entendido ya la constitución del pueblo soberano como una especie de acto existencial de «sociación» por el que los individuos aislados se convierten en ciudadanos orientados al bien común...La sobrecarga moral a que queda sometido el ciudadano virtuoso arroja una larga sombra sobre todas las modalidades radicales del rousseauismo. Tal suposición de virtudes republicanas sólo es realista para una comunidad con un consenso normativo previamente asegurado por la tradición y con un ethos compartido” A decir de Habermas, una *soberanía popular* ejecuta su poder soberano si establece las condiciones de proceder de manera *intersubjetiva* para garantizar el desvanecimiento del *poder legítimo* encarnado en un *sujeto* o *cuerpo soberano*. Esto es, este poder no debe sujetarse en nadie sino que sólo debe ser producto de la participación o *asociación* derivada de los espacios públicos y autónomos debidamente institucionalizados: “Una soberanía popular exenta de sujeto (esto es, no asociada a sujeto alguno), que se ha vuelto anónima,

Por ello, el *cuerpo político*, y por tanto la *ley* a este nivel, no *distingue* a nadie en particular, sino que reconoce las *diferencias* de todos por igualdad. Si la legislación no concuerda con la *voluntad general*, el *cuerpo político* sólo reconocería a aquellos que se reflejan en la *ley*, y no a todos los que conforman el poder soberano. De ahí que el Estado político pueda ser identificado bajo varias denominaciones de acuerdo a su categoría:

Esta persona pública que se forma de este modo por la unión de todas las demás tomaba en otro tiempo el nombre de Ciudad, y toma ahora el nombre de República o de cuerpo político, al cual sus miembros llaman Estado cuando es pasivo; Soberano cuando es activo, Poder al compararlo con otros semejantes. Respecto a los asociados toman colectivamente el nombre de Pueblo, y en particular se llaman ciudadanos como partícipes de la autoridad ciudadanas, y Súbditos en cuanto sometidos a las leyes del Estado. (Rousseau, 2003: 39-40)

Estas diferenciaciones del *cuerpo político* son fundamentales porque dimensionan el papel político de cada uno de sus miembros e institucionalización según su contextualización política. Sin embargo, lo fundamental que debe ser resaltado hasta lo aquí descrito es reconocer al *ciudadano* en su calidad de *soberano*. Esto es precisamente lo que Rousseau quiere recuperar, ya que al no reconocérsele – y no reconocerse a sí mismo– como *soberano* del *cuerpo político* es que las leyes que se ve obligado a obedecer no reflejen ni cumplan con sus intereses. Como parte del *soberano* a los ciudadanos les compete opinar, deliberar y discutir sobre todo aquello que corresponda a la *res pública*. Es fundamental esta práctica de todos de los ciudadanos, ya que es lo que precisamente *legitima* las *leyes* que rigen al Estado

que queda así disuelta en términos intersubjetivos, se retrae, por así decir, a los procedimientos democráticos y a los exigentes presupuestos democráticos. Es una soberanía que se sublima y reduce a esas interacciones difícilmente aprensibles que se producen entre la formación institucional de la voluntad organizada en términos de Estado de derecho y los espacios públicos culturalmente movilizados.” Habermas, Jürgen *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría de discurso*, Madrid, Editorial Trotta, 2000, pp. 599, 612. Yo no veo que estas máximas habermasianas no se cumplan en Rousseau. El “sujeto colectivo” de Rousseau no pierde su *legitimidad* por no cumplir cabalmente con las premisas de una *soberanía popular* como la propone el pensador alemán. La única *homogeneidad* la concibo sólo en la *ley* propuesta por el ginebrino –y ya hemos expuesto las razones de por qué debe ser así– pero no en los *sujetos* que conciben un criterio común que permita vincular sus *diferencias*. Para ello, no les estará nunca, como *soberanos*, no dejar de opinar, deliberar, votar, criticar o consignar su propia *soberanía*. Precisamente nuestra propuesta trata de subsanar estas cuestiones.

político. De esta forma: “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: 16) Sin embargo: ¿por qué el *soberano* no se reconoce en sus leyes? Porque a decir de nuestro autor, el ciudadano ha responsabilizado de ello al *gobierno*; y el *gobierno*, a su vez, sólo debe ser un actor ejecutor de la *soberanía* del *pueblo*, y por tanto, su administración debe ser derivada de una *ley particular* emanada por la *voluntad general*. ¿Para qué? Para que *ejecute* las leyes que son creación de los ciudadanos a los casos particulares. Es decir, Jean-Jacques Rousseau va a realizar una clara distinción entre *soberanía* y *gobierno* cuyas consecuencias van a ser importantísimas para los temas que nos interesan en este trabajo. La *soberanía* bajo el aspecto del *poder legislativo* les compete a los ciudadanos, y sólo a ellos les corresponde obligarse a obedecer su legislación dado a que emana de su deliberación. El *gobierno*, por su parte, es la parte *ejecutora* de esas leyes a los casos particulares; y por tanto, sólo la *fuerza* que interprete, aplique y refleje en cada ciudadano con respecto al *soberano*. (Rousseau, 2003: 81) De esta forma:

Las actas del soberano únicamente pueden ser actas de voluntad general, o sea leyes, después son precisas actas determinantes, actas de fuerza o de gobierno, para la ejecución de estas mismas leyes, las cuales por el contrario, sólo pueden tener objetos particulares. Así, el acta por la cual el soberano estatuye que se elija un jefe es una ley, y el acta por el cual se elige, en cumplimiento de la ley, ese jefe, sólo es un acta de gobierno. (Rousseau, 1971: 634)

¿Cuál es la consecuencia de ello? Que la *soberanía* no se *representa* sólo se *delega*. El poder soberano sólo debe pertenecer a la *voluntad* del *pueblo*, y como tal, sólo a él le corresponde legislar, y si así lo desea, tener *delegados* o *jefes* que se encarguen de *ejecutar* sus decisiones mediante la creación de un gobierno con *diputados* o *magistrados* que sean los portavoces de las leyes creadas por los ciudadanos. De esta forma lo argumenta Rousseau en *Del Contrato Social*:

La soberanía no puede ser representada, por la misma razón que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general, y la voluntad no se representa; o es ella misma, o es otra; no hay término medio. Los diputados del pueblo, por tanto, ni pueden ser sus representantes, no son más que sus delegados; no pueden concluir nada definitivamente. Toda ley que el pueblo no haya ratificado es nula; no es ley. (Rousseau, 2003: 120)

Precisamente por haber entregado su *soberanía* al *gobierno*, el *pueblo* se ha entregado a un *amo* que los ha mantenido en la *servidumbre* con leyes que en nada han reflejado sus intereses. De ahí que lo que deja en claro nuestro autor es la *delegación* de la *soberanía*, no quién sirva de *representante* para crear leyes en nombre del *pueblo soberano*. En conclusión:

Siendo la voluntad general en el estado la regla de lo justo y de lo injusto, y dirigida siempre al bien público y particular, la autoridad pública no debe ser más que la ejecutora de tal voluntad, de donde se sigue que, entre todas las formas de gobierno, la mejor por naturaleza es la que se corresponde mejor; aquella cuyos miembros tiene el menor interés personal contrario al del pueblo. (Rousseau, 2006, 243)

La capacidad de un Estado bien conformado será cuando concuerde ambas posiciones sin descuidar la *voluntad general*. Por ello, al autor del *Emilio* no se le hace extraño convocar a los ciudadanos para debatir, opinar o deliberar en una *asamblea pública* si de ello dependen sus libertades, derechos y obligaciones. Les recuerda a sus lectores que en la antigua Atenas, o en la Roma republicana, los ciudadanos se aglutinaban para ejercer su *soberanía*. No había nada más importante si de ello dependía conservar sus libertades, sus derechos, o sus obligaciones. Sin embargo, dada la vida moderna, la politización ciudadana en los nacientes estados modernos fue relegada para que la política fuera competencia de gobernadores, magistrados y magisterios que tomaron consecuentemente el papel de *soberanos*. No obstante, para Rousseau, esto no debía ser impedimento para que los ciudadanos no pudieran ejercer su poder soberano en las asambleas legítimamente establecidas;²⁷ o en su

²⁷ Nuestro autor propone a este respecto que las asambleas sean legítimamente convocadas periódicamente. Pero para no relajar al poder soberano, también propone las asambleas extraordinarias para que la ciudadanía sea consultada sobre todo aquello que les interesa. Por último, para ampliar la

defecto, no dejar de ejercer su poder soberano a través de otros mecanismos de participación ciudadana. Es decir, si bien era imposible ir contra el *orden* establecido creado por cada Estado moderno tampoco podía existir impedimento para que el *pueblo* no ejerciera su *soberanía* al *delegar* la aplicación de sus leyes a un *gobierno* ejecutor. Por ello, la tarea fundamental de los gobernadores debía remitirse sólo a la administración. (Rousseau, 2003: 125) Ésta precisamente será la consigna que Rousseau les proponga a los Estados modernos de Córcega y Polonia. Córcega podía considerarse como una *soberanía* naciente. Polonia como una *soberanía* establecida con un gobierno representativo. Así, por ejemplo, si bien la isla de Córcega era un territorio pequeño, sus necesidades y reformas socio-territoriales no le privaban de optar por la administración de un gobierno delegativo *mixto* sin que por ello el *pueblo* corso perdiera su *soberanía*:

Es cierto que a causa de la extensión de la isla su aplicación exige realizar algunas modificaciones, pues un gobierno puramente democrático conviene más a una pequeña ciudad que a una nación. No se podrá reunir a todo el pueblo de un país como al de una ciudad, y al confiarse la autoridad suprema a algunos diputados el gobierno cambia transformándose en aristocrático. El concerniente a Córcega será un gobierno mixto, en el que el pueblo se reúna en partes y se cambie con frecuencia a los depositarios del poder...De aquella forma bien establecida derivarán grandes ventajas: la primera consiste en confiar la administración a un pequeño número, lo que permite elegir a los mejor formados. La otra es hacer participar a todos los miembros del Estado en la autoridad suprema, lo que pone a todo el pueblo en un equilibrio perfecto y le permite expandirse por toda la superficie de la isla y formarla toda ella uniformemente...Los cantones y demás jurisdicciones que han creado o conservado para facilitar la recaudación de los impuestos y la ejecución de las órdenes [de los ciudadanos] son el único medio posible de establecer la democracia en un pueblo que no puede reunirse simultáneamente en asambleas en un mismo lugar; constituye también el único medio de mantener el país independiente de las ciudades, más fáciles de tener dominadas.” (Rousseau, 1988: 10-11 Corchetes míos)

Por su parte, a Polonia le conviene conservar su *Rey* porque la *soberanía* había mantenido el poder legislativo en manos de su *Dieta*; esto es, en manos de la

soberanía ésta debe extenderse por igual a todas las ciudades del Estado no centralizando al gobierno en una cede. Rousseau, *Del Contrato Social...*, op, cit, pp.118-119.

asamblea ciudadana. Sin embargo, la separación del *poder ejecutivo* con respecto al *soberano* no le era muy conveniente al Estado porque si bien la *Dieta* había mantenido a raya a sus ministros, su autoridad independiente del *soberano* había convertido a sus magistrados en *pequeños déspotas* con autoridad en su propia jurisdicción, por lo que no acataban siempre lo que se deliberaba en la *Dieta*. De esta forma, Rousseau les aconseja fortalecer al *senado* polaco y distribuirlo por todo el Estado periódicamente para vigilar y controlar al resto del poder ejecutivo. (Rousseau, 1988: 80-81)

Como se puede notar en las propuestas y adaptaciones políticas a los casos pragmáticos de *Córcega* y *Polonia* respectivamente, su autor trata de conservar los fundamentos políticos del *contrato* político: *soberanía* en manos del pueblo y *gobierno* delegativo en manos de algunos ciudadanos. Rousseau es enfático en argumentar que la *delegación* gubernamental debe administrar la *fuerza pública* conforme a la *voluntad* de los ciudadanos ejecutando sus intereses en las asambleas. No deja de recomendar que se vigile al *gobierno* para que no se convierta en un *pequeño déspota soberano*, y los ciudadanos acuerden siempre la *delegación* de sus *diputados*, *ministros* o *gobernantes* para que en las *asambleas acordadas* éstos sean solamente su voz y no sus representantes legislativos o gubernamentales.²⁸ Para que la delegación política no se corrompa, el *soberano* se hará valer de la consulta pública, la rendición de cuentas o la observación continua de los ciudadanos hacia sus gobernantes, para que éstos acuerden lo que el *soberano* les dicta, por un lado; y una vez acordado lo que el *pueblo* decidió, los delegados apliquen la *ley*.²⁹ En manos del *pueblo* la *soberanía*, al oriundo de Ginebra no le importa tanto qué tipo de *gobierno* se

²⁸ A este respecto nos dice Antonio Hermosa: “Las voluntades particulares, expulsadas de la formación de la ley, entraban en ella por la puerta de su ejecución: así, si el temor ético a la falta de coincidencia entre la voluntad general y la individual hubiera sido el criterio determinante de la organización del Estado, su institución hubiera debido demorarse hasta que los hombres fueran como los ángeles.” Debemos acotar que en Rousseau no hay una polarización del *interés particular* con la *voluntad general* como ya hemos señalado; esta conciliación entre diferentes intereses es para Rousseau propiamente el “arte de la política”; por tanto, al *gobierno* sólo le compete aplicar la *ley* del *soberano* dado que ésta fue debatida y deliberada por la *voluntad general*, y no encuentra, por tanto, su proyección ejecutora por un formulismo o “temor” ético. Hermosa Andujar, Antonio, “El camino de Rousseau. De la democracia directa a la representativa.” En *Revista de Estudios Políticos*, (Nueva Época), Núm. 50, Marzo-Abril, Madrid, 1986, p.130.

²⁹ Tema que compete al capítulo dos de este trabajo.

establezca.³⁰ Puede ser éste un *gobierno monárquico, aristocrático o democrático*, y de acuerdo a su posición socio-económica, su territorio, o sus *costumbres*, dependerá la aplicación de las políticas públicas y su administración más efectiva. Sin embargo, lo más importante para este autor es que la delegación gubernamental no se confunda con la *soberanía*. Por ello, en las *Cartas escritas desde la montaña* nos aclara: “que el mejor de los gobiernos es el aristocrático, la peor de la soberanías es la aristocracia.” (Rousseau, 2008c, 143) Es claro que el *gobierno* debe estar en manos de los mejores ciudadanos,³¹ y que la *soberanía*, por su parte, debe ser *plural* y democrática, esto es, que esté en poder de cada uno y de todos los ciudadanos porque ahí es donde precisamente se genera toda la maquinaria política. Por ello, el estar condicionados a la misma libertad cívico-política, y a una conciencia moral efectiva, el máximo poder soberano de la participación de los ciudadanos no puede más que reflejar la *voluntad general*. Como dice nuestro autor en *Del Contrato Social*: “esto supone que todos los caracteres de la voluntad general están aún en la pluralidad: cuando dejan de estar en ella, sea cual sea el partido que se adopte, ya no hay libertad.” (Rousseau, 2003: 133). Por ello, cuando los ciudadanos dejan en manos de *delegados* la obligación de sus propias preocupaciones públicas, ya no pueden considerarse un *pueblo libre y soberano*; han perdido su libertad y recuperarla es lo más difícil que puede conseguir un *pueblo* que ha entregado su *soberanía* a la voluntad de unos pocos.

Por otra parte, el *gobierno* sólo debe concentrar periódicamente en sus miembros públicos la parte ejecutora del *cuerpo político*; de forma que no concentrará más poder que lo que el *soberano* le ha cedido, y al no tener más poder el *gobierno*

³⁰ De ahí su crítica al pueblo inglés que se cree libre cuando ejerce su voto, pero de ningún modo es *libre* por delegar su poder soberano al parlamento que los representa: “El pueblo inglés se cree libre; se equivoca mucho sólo lo es durante la elección de los miembros del Parlamento; en cuanto han sido elegidos, es esclavo, no es nada. En los breves momentos de su libertad, el uso que hace de ella bien merece que la pierda.”, Rousseau, *Del Contrato Social...*, *op. cit.*, p.120

³¹ Por tanto, en el *Contrato Social* especificará que la *aristocracia electiva* será la mejor administración con respecto a la *aristocracia natural o hereditaria* porque la elección se avocara a elegir o seleccionar de entre los mejores y más capacitados ciudadanos. Por tanto, mostrara su insatisfacción hacia al régimen democrático debido a que *gobierno* y *soberanía* se confunden. Su régimen republicano, por el contrario, distinguirá los dos poderes –el legislativo y el ejecutivo– delegando en el ejecutivo la administración del *soberano*: “Además de la distinción de los dos poderes, tiene la de la elección de sus miembros; pues en el gobierno popular todos los ciudadanos nacen magistrados, pero éste los limita a un pequeño número, y no se convierten en ello sino por elección, medio por el cual la probidad, las luces, la experiencia y todas las demás razones de preferencia y de estima pública, son otras tantas nuevas garantías de que uno será sabiamente gobernado.” *ibidem.*, p.95.

que la aplicación de la *ley de soberano*, menos puede ambicionar, ni puede corromperse por intereses particularistas. ¿No es ésta una solución efectiva para los malos gobiernos? Al ser la legislación producto de la *razón pública* (Rousseau, 1985: 7)³²; esto es, la *ley* deliberada por todos los ciudadanos, no puede estar desconectada de lo que el *derecho permite con lo que prescribe el interés* para no caer en *contradicción consigo mismos*. Dicha *ley* debe responder y obligar a cada ciudadano por igual. Si no es el caso, el *soberano* tiene todo el derecho de modificarla, transformarla o derogarla. Por tanto, cuando un ciudadano no se vea reflejado en las leyes, propone la reforma, y al hacer esto no hace más que mostrar la inconformidad de los otros interesados:

Un Estado así gobernado necesita de muy pocas leyes, y a medida que se vuelve necesario promulgar las nuevas, tal necesidad es vista por todos. El primero que las propone no hace más que decir lo que ya todos han sentido, y no se necesitan ni intrigas ni elocuencias para hacer pasar a ley lo que cada cual ha resuelto hacer tan pronto como los demás estén dispuestos a hacer como él. (Rousseau, 2003: 129)

¿Por qué pocas leyes? La necesidad de pocas leyes garantiza aquellos fundamentos por los cuales *la soberanía* no puede convertirse en particularista. No es que la austeridad de leyes no reflejen la *pluralidad* o la *oposición* ciudadana; esto rompería con todo lo hasta aquí dicho, sino que para Rousseau el mayor número de leyes representa lo viciado de origen en que fueron conformadas, por un lado, y el síntoma de intereses particularistas, por el otro. Es decir, para Rousseau la cantidad de leyes no es reflejo de calidad o pluralidad legislativa. Sin embargo, como lo apunta la cita descrita, esto no quiere decir que no se reformen, cambien o reformulen las ya establecidas cuando las necesidades, las transformaciones y los vínculos sociales así lo exijan. ¿No es ésta la tarea del *arte de la política*? Repito: en el ámbito de crear la legislación –debatida y deliberada previamente–, el conflicto como lo entiende Rousseau no son más que discusiones por buscar intereses particularistas, que al plasmarse en la *ley*, van a excluir los intereses de los demás ciudadanos, y por tanto, cuando la legislación sea aplicada por el *gobierno* a los casos particulares, o no se le

³² El tema de la *opinión pública* será asunto de nuestro siguiente capítulo.

va a ser justicia a cada ciudadano, o no van a ver elementos para que el afectado o interesado se vea reflejado en ella; o en su defecto, si se comete una trasgresión contra la ciudadanía, o de la ciudadanía contra el ciudadano, la *ley* no pueda castigar o coaccionar al infractor de la *ley* creada.³³ Para el autor *Del Contrato Social*, la pluralidad legislativa se refleja más en la *oposición* que en el conflicto de intereses. De esta forma:

Dos máximas generales pueden servir para regular esas relaciones: una, que cuando más importantes y graves son las deliberaciones, más debe acercarse a la unanimidad la opinión que prevalece; otra, que cuanto mayor celeridad exige el asunto debatido, más debe reducirse la diferencia prescrita en la división de opiniones; en las deliberaciones que hay que terminar con urgencia, la mayoría de un solo voto debe bastar. La primera de estas máximas parece más conveniente para las leyes, la segunda para los asuntos públicos. (Rousseau, 2003:133)

Por todas las razones vistas hasta aquí, Rousseau no está preocupado por una *tiranía de las mayorías*, dado que según sus fundamentos propuestos, una tiranía de ésta índole sería para los ciudadanos caer en *contradicción consigo mismos*. Más bien, el autor de las *Cartas escritas desde la montaña* está más preocupado por la tiranía de las minorías –por su reflexión más pragmática y realista de la política de su época–, que no sólo se han apropiado del *gobierno* sino también del *poder soberano* de todos los ciudadanos. Esta tiranía de las minorías ha sido, a su juicio, la que ha mantenido en la *esclavitud* y la *servidumbre* al resto de los ciudadanos. De ahí que en las *Cartas escritas desde la montaña* –elaboradas precisamente con motivo de la censura y la quema pública del *Emilio* y el *Contrato Social*– Rousseau inicie con una defensa personal, pero acabe por argumentar una defensa ciudadana con respecto a la tiranía del *Pequeño Consejo Ginebrino* –que actuaba indistintamente como *gobierno y soberano*–, debido a que sus *ministros* se habían adjudicado el papel de crear y aplicar la *ley* al mismo tiempo con fines solamente particularistas. Por ello,

³³ En el *Contrato Social* lo argumenta en es estos términos: “Tan pronto como esta multitud se encuentra así reunida en un cuerpo, no se puede ofender a uno de sus miembros sin atacar al cuerpo; aún menos ofender al cuerpo sin que los miembros se resientan por ello. Así el deber y el interés obligan a las dos partes contratantes a ayudarse mutuamente, y los mismos hombres deben procurar reunir bajo este doble aspecto todas las ventajas que de él dependen.” Rousseau, *Del Contrato social...*, *op. cit.*, p.41.

afirma en esta misma obra que: “si la soberanía tiende por naturaleza al relajamiento, la tendencia del gobierno es al reforzamiento. De ahí que, a la larga, el cuerpo ejecutivo terminará por dominar al legislativo, y una vez [que] la ley se halle sometida a los hombres, ya no quedarán más que amos y esclavos: el Estado está destruido.” (Rousseau, 2008c: 143) El *Estado* como *cuerpo político* se ha diluido porque se obedece a dos amos, y para Rousseau, esto no es posible debido a que, o se obedece al *gobierno* o al *soberano*, y para nuestro autor, la respuesta es clara: se debe obedecer sólo al *soberano*.

Ahora bien, podemos igualmente criticarle que al poner la *soberanía* en manos del *pueblo*, éste puede estar por encima de la *ley*. Pero como hemos descrito, Rousseau trata de argumentar que la *ley* no es más que la experiencia de actuar de los seres humanos según los fundamentos públicos para no caer en *contradicción consigo mismos*; esto es, asegurar por ellos mismos sus bienes, su vida y su libertad. (Rousseau, 1985: 14) De esta forma, la *ley* emanada por el *pueblo* no puede ser contradictoria dado que fue producto de su propia *voluntad*, y como tal, debe tender a ser *general*; esto es, debe satisfacer *lo común* en los *diferentes intereses* ciudadanos. Si no es caso, entonces no puede haber sociabilidad comprometida, ni mucho menos política efectiva capaz de reflejar la *soberanía* ciudadana. Entonces: ¿por qué la necesidad de un *legislador*? El autor del *Discurso sobre Economía Política* es consciente de que la *voluntad general* debe corresponder a la *razón pública* como hemos descrito. Por tanto, la necesidad de un *legislador* sólo es conveniente para persuadir “a unos a conformar sus voluntades a su razón.” (Rousseau, 2003: 63). De esta forma, el *legislador* es un hombre *extraordinario* en la práctica política, ya que su participación sólo debe remitirse a la *persuasión* y *redacción* de las leyes deliberadas previamente por la ciudadanía. De ahí que nos deje en claro que el *legislador*:

no es magistratura, no es soberanía. Ese empleo que constituye a la República, no entra tampoco en su constitución... Quien redacta las leyes no tiene, pues, ni debe tener, ningún derecho legislativo, y el pueblo mismo no puede, aunque quiera, despojarse de este derecho intransferible; porque según el pacto fundamental la voluntad general obliga a los particulares, y nunca se puede asegurar que una voluntad particular es conforme a la

voluntad general hasta después de haberla sometido a los sufragios libres del pueblo.
(Rousseau, 2003: 64-65 Subrayado mío)³⁴

Toda *ley* redactada o propuesta por el *legislador* tuvo que ser deliberada previamente por los ciudadanos. Ningún particular está facultado, como parte de la *soberanía*, o como *gobernante*, imponer leyes en nombre del *soberano*; todo lo contrario, cualquier particular sólo está facultado para participar en su deliberación. Por ello, el papel del *legislador* será aplicar su sabiduría para poder mediar la fuerza de las leyes con la *voluntad del pueblo*:

El conocimiento de estas relaciones constituye la verdadera ciencia del legislador, porque si únicamente se tratara de promulgar edicto tras edicto y reglamento tras reglamento para poner coto a los abusos que surgen, se dirían, sin duda, cosas excelentes, pero que en su mayor parte quedarían sin efecto, y más servirían como indicativos de lo que habría que hacer que de medios para ponerlo en obra. En el fondo, la institución de las leyes no es cosa tan portentosa como para que todo hombre de buen juicio y con sentido de la equidad no pudiera muy bien encontrar por sí mismo aquellas, que, bien observadas, fueran más útiles a la sociedad...El quid está en adecuar de tal forma este código al pueblo que se destina y a las cosas sobre las que se legisla que su cumplimiento se dé como resultado necesario del concurso de las conveniencias y nada más. (Rousseau, 1979: 323-324 Subrayado mío)

Como hemos dicho, la facultad del *legislador*, está, pues, en *redactar* las leyes, o aconsejar a los ciudadanos a seguir a la *voluntad general* conforme los criterios de satisfacer lo que mejor les conviene. Si hay leyes que vayan en contra de lo que un *pueblo* no está acostumbrado o no está facultado a resistir, no hay porque instituir las; más que ser un *bien público* le van a constituir un mal a sus ciudadanos. Por otro lado, tampoco la inmutabilidad de la *ley* se debe tanto al reflejo a resistir a lo ya establecido –o del miedo al disentimiento–, como a la falta de interés y participación ciudadana. Es indispensable que la *ley* esté vigente para que refleje el interés ciudadano: “de este modo la ley del orden público en las asambleas no consiste tanto en mantener en

³⁴ Cfr. Koselleck., Reinhart, *Crítica y Crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid, Editorial Trotta-Universidad de Madrid, 2007, p.144.

ellas la voluntad general como en hacer que sea siempre interrogada y que responda siempre.” (Rousseau, 2003: 130)

Por tanto, podemos concluir con lo descrito en todo este primer capítulo: que no se puede desestimar el naturalismo subyacente en el autor *Del Contrato Social* sin más, sino que éste es complementario a su propuesta normativa. En la comprensión del trayecto del *estado de naturaleza* al *estado político* podremos comprender cómo pueden resaltar los signos de diferenciación del individuo y su reconocimiento con y ante los demás. Un Estado político sólo es posible si el resultado de la autodeterminación y autoleislación de sus propios ciudadanos se consolida con que ellos sean los depositarios del poder soberano. De esta forma podemos notar la flexibilidad plural de la legislación soberana, y por tanto, de la frecuente participación ciudadana en la estabilidad, reestructuración o modificación de las leyes. Así, un síntoma de efectiva aplicación *soberana* son las opiniones y deliberaciones de los ciudadanos, es decir, la *razón pública* del *pueblo soberano*, cuyo papel no sólo se remite a la creación de las leyes, sino también a la conciencia reflexiva de cuanto esté dispuesto a mantener o modificar su legislación, y por tanto, de cuanto esté preocupado por conservar su poder soberano frente al *gobierno*. De manera que el tema de la *opinión pública* se convierte en un punto preponderante en la concepción de la *soberanía popular* rousseauiana; no sólo como una mera *opinión* sobre la *res pública*, sino como un elemento efectivo de politización y participación ciudadana cuya injerencia es preponderante en el aspecto legislativo y gubernamental del republicanismo de Rousseau. De la *opinión pública* y de toda su injerencia en la teoría rousseauiana es de lo que trataremos en el siguiente capítulo.

2. OPINIÓN PÚBLICA.

2.1. Sobre la *opinión pública* en general.

Antes de entrar de lleno a la propuesta rousseauiana de *opinión pública* me gustaría hacer una contextualización sobre el concepto para establecer las delimitaciones sobre cómo el ginebrino utiliza el término y cómo lo aplica a su propuesta de *soberanía popular*.

Al leer varias obras³⁵ que hablan sobre la *opinión pública* no me encontré más que con varias acepciones que ampliaron mi horizonte sobre cómo es entendido y tratado este concepto. Esta diversidad conceptual y reflexiva en los diferentes campos de estudio como la sociología, la publicidad mercadotécnica, los medios de comunicación masivos, el periodismo, la política, el derecho, la filosofía, la historia, la psicología social, etc., nos muestran su polivalencia. Como lo establece Cándido Monzón, la expresión *opinión pública* tiene una significación *polisémica* y *compleja* (Monzón, 1996: 28) a lo largo de la historia, por lo que dar una definición unánime y definitiva resulta complicado. Y una de las razones es que el término es utilizado en diferentes contextos y campos de estudio,³⁶ ya sea por los investigadores, los

³⁵ Por ejemplo: Walter Lippmann, *Public Opinion*, New York, U.S.A., First Free Press Paperback Edition, 1965. Alfred Sauvy, *La opinión pública*, Barcelona, oikos tau ediciones, 1971. Juan Beneyto, *La opinión pública*, Madrid, Editorial Tecnos, 1969. Carlos Cossio, *La opinión pública*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1973. Cándido Monzón, *Opinión pública, comunicación y política. La formación de espacio público*, Madrid, Editorial Tecnos, 1996. “La opinión Pública y la tradición clásica” de Paul F. Lazarsfeld, pp. 85-101, y el “El desarrollo histórico de la opinión pública” de Hans Speier, pp. 102-120, ambos trabajos en A. William Bluem y Charles Steinberg, et. al., *Los medios de comunicación social*, México, Editorial Roble S.A., 1972. “Opinión Pública” de Kimball Young en Kimball Young, et. al., *La opinión pública y la propaganda*, Barcelona, Editorial Paidós, 1995. Raúl Rivadeneira Prada, *La opinión pública. Análisis, estructura y métodos*, México, Editorial Trillas, 1987. Elisabeth Noelle-Neumann, *El espiral del silencio. Opinión pública: Nuestra piel social*, Barcelona, Editorial Paidós, 2004. Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 2009.

³⁶ Ya en su estudio sobre “La opinión pública y la tradición clásica”, Paul F. Lazarsfeld, reconocía la necesidad de estudiar este tema haciendo una distinción entre la tradición clásica y la tradición empírica para abordar el tema de la opinión pública de manera “experimental” o *tradición empírica*, en contraposición con la visión teórica o de la tradición clásica característica del siglo XIX, distinguiendo básicamente de los primeros la posición de “actitudes”, y en base a eso hacer una distinción entre “opiniones” y “actitudes.” Sin embargo, el autor no deja de resaltar las aportaciones y los problemas que todavía envuelven el tema de la *opinión pública*. Lazarsfeld, *op. cit.*, p. 86 y ss. Rivadeneira, por su parte, nos aclara la posición de ambas tradiciones. Dice que la tradición clásica surge del trabajo intelectual de varios investigadores. Al reconocer la importancia del fenómeno de la *opinión pública* se dieron a la tarea de reconstruirla teóricamente, planteando su problemática y alcance. Por su parte, la tradición empírica, a partir del siglo XX, se concentró en realizar “observaciones” y “experimentaciones” a través de documentos y materiales diversos, como

estudiosos, o el público en general. Considerando el diccionario de la *Real Academia Española*, el origen etimológico de la expresión *opinión pública* tiene su raíz del latín *opiniō onis* que significa *concepto*, y pública del latín *publicus* que significa *notoria, patente, manifiesta, vista o sabida* por todos. Por tanto, con este término generalmente pretendemos expresar el momento de apertura comunicativa de los seres humanos hacia el diálogo, la reflexión, o la crítica para dar respuesta a una parte de la gran trama de la interacción social.³⁷ De esta forma, la *opinión pública* se ha convertido en un aspecto de nuestra vida pública, lo cual nos permite hacernos individuos públicos, mostrar nuestros intereses, buscar reconocimiento o identidad de cualquier índole, hacer patentes nuestras pasiones, defender nuestros razonamientos ante los demás, etc. Es por la *opinión pública* que reconocemos al otro y nos reconocemos a nosotros mismos. Por ello, su campo de estudio es amplio y diverso porque los diferentes tipos de *públicos*³⁸ se manifiestan en diferentes espacios, circunstancias y contextos.³⁹ Y uno de estos contextos de interés es el ámbito político. La *opinión política* es una de las formas más amplias, a mi juicio, de expresión pública. Se ha dicho que su nacimiento se dio con las prácticas democráticas; pero pienso que en otros ámbitos de legitimidad política no era del todo rechazada, porque en mayor o en menor medida ésta ha dado reconocimiento o rechazo a quien detenta

artículos periodísticos, filmes, encuestas, grabaciones, programas televisivos, etc., que les permitían analizar las “actitudes” y “opiniones” de la gente. Así, recurriendo al ejercicio de la psicología social, la antropología, el periodismo, la sociología, etc., esta tradición trataba de explicar entonces cual era el “clima de opinión”, es decir, la génesis, la percepción, la reacción, o los motivos, que generaban los efectos concretos sobre la *opinión* de la gente en relación a cualquier tema de interés. Rivadeneira, *op. cit.*, pp.111-115.

³⁷ Como dice Juan Beneyto: “No parece que haya opinión en tanto no exista un ámbito de convivencia sobre la cual surja un círculo de diálogo [con cualquier medio de comunicación disponible] y con participación.” Beneyto, *op. cit.*, p. 129. [Corchetes míos]

³⁸ A este respecto nos dice Kinball Young con respecto como se manifiesta el *público* político: “Nuestra posición es que hay *públicos* antes que un público interesado en las cuestiones del gobierno. Puede haber en diferentes momentos, un público político, un público financiero y un público interesado en el arte, la reforma moral o cualquier otro tópico de interés general relativamente extendido.”, Young, *op. cit.*, p.9. De acuerdo, pero esto no quita que en algún momento igualmente estos *públicos* en sus propios espacios se manifiesten o expresen una opinión o crítica política, independientemente del espacio público en donde se genere. Aquí lo importante es establecer el impacto que esta *opinión* pueda generar en los espacios propiamente de deliberación pública.

³⁹ Dice Rivadeneira al respecto: “La opinión pública no sólo se refiere a lo político, sino que se da a nivel de la comunicación total, entendida la primera como un constructo; es, pues, un resultado del pensamiento de información recibida en un clima de opinión determinado, mediante el proceso de importación de información desde el medio, hacia el sistema-clima de opinión, con procesamiento en él y salida o exportación hacia los sistemas de poder, de decisión. En otras palabras, dicho proceso se traduce en *input-through put-output*, y en este último encontramos la opinión pública como producto; por tanto, dicho *output* no es propiamente político, sino también de muchísimas otras índoles, dirigido a diferentes niveles y por eso hablamos de opiniones morales, religiosas, deportivas, artísticas, etc.” Rivadeneira, *op. cit.* p.49.

el poder soberano. De ahí su poder público, no sólo para poner y deponer a un gobernante, sino también para establecer las condiciones sobre las formas de gobierno, la fuerza coercitiva o de censura, la capacidad legislativa, la participación y la opinión ciudadana; en una expresión: la que legitima al poder soberano. Siendo una fuerza evidente en el ámbito político, un estudioso de la *opinión pública* como Walter Lippmann no se explica porque no se indagado más sobre sus efectos. Nos argumenta este autor al respecto:

Es una suposición que la opinión pública es el principal motor de las democracias, por lo que sería razonable esperar que hubiera una vasta literatura al respecto. Pero no es así. Se han escrito muchos libros excelentes sobre gobiernos y partidos, es decir, sobre la maquinaria que teóricamente registra las opiniones públicas una vez formadas. Sin embargo, sólo unos pocos tratan sobre las fuentes y procesos vinculados con su origen y formación. Por lo general, todos se limitan a dar por hecho la existencia de una fuerza a la que denominan opinión pública.
(Lippmann, 1965: 161)⁴⁰

Tratando de subsanar un poco la consigna de Lippmann, pienso que un autor como Rousseau puede ser un buen referente de la reconstrucción del concepto de la opinión política desde su propia perspectiva. Además es un buen ejemplo para mirar hacia atrás y buscar los antecedentes de su propia propuesta de opinión política desde su teoría de *soberanía popular*. En el ginebrino hay una preocupación por vincular la *opinión pública* política no sólo con el derecho al voto y la libre expresión sobre las cuestiones públicas, sino igualmente con el poder de *legitimidad* política ciudadana con respecto a una participación más activa, que como parte de la *soberanía*, no se remita sólo a una forma de expresión pública, sino a una expresión de actividad política de acción efectiva por parte de los ciudadanos. Es bajo este aspecto que Rousseau es quien trata nuevamente de retomar el concepto de *opinión pública* en su ámbito propiamente político, relacionándolo a su teoría de *soberanía popular*, y por tanto, distinguiéndola de la concepción común de su época al

⁴⁰ «Since Public Opinion is supposed to be the prime mover in democracies, one might reasonably expect to find a vast literature. One does not find it. There are excellent books on government and parties, that is, on the machinery which in theory registers public opinions after they are formed. But on the sources from which these public opinions arise, on the processes by which they are derived, there is relatively little. The existence of a force called Public Opinion is in the main taken for granted.»

considerarla como reservada a la *opinión* sobre la *imagen pública*. En esta recuperación, nuestro autor trata de reconstruir el carácter propio de esta *opinión* política –básicamente tomando como referente a la tradición clásica de la antigüedad– para crear las condiciones y mecanismos de participación política del *legítimo soberano*. Por ello, en el capítulo anterior hemos puesto énfasis en la distinción entre *gobierno* y *soberanía* –cuyas implicaciones en el tema que tratamos en este capítulo tiene resonancias importantísimas–, ya que nos permitirá distinguirla de la *imagen pública* como la trataron algunos autores como Maquiavelo, Montaigne o Locke –autores que tomó en cuenta Rousseau para el tema que nos compete en este capítulo–, y trabajarla, por el contrario, desde el punto de vista político; esto es, desde la perspectiva de la participación ciudadana con respecto a su *soberanía*, por un lado, y como expresión activa y crítica frente al *gobierno*, por el otro. Para ello, me parece conveniente esbozar antes una contextualización general que nos sirva de antecedente para comprender la formulación de la *opinión pública* rousseauiana con todas las implicaciones antes mencionadas.

Podemos decir por principio que desde la misma interacción humana se dieron ya *opiniones* sobre temas que interesaban a la vida en común.⁴¹ Podemos decir igualmente que con la institucionalización de los gobiernos, la *opinión pública* se convirtió en un elemento eficaz de acción y crítica política que en el siglo XVIII tuvo su máxima expresión contra el estado absolutista. A este respecto, no podemos descuidar que esta *opinión* iba acompañada de los instrumentos y espacios públicos concernientes a este fin político. Es decir, no solamente aquellos que históricamente estaban destinados para expresar políticamente el interés público de los ciudadanos – como la *Ecclesia* ateniense, el *Foro* romano, el *Parlamento* inglés, etc.–, sino igualmente aquellos en los que expresaban las opiniones desde *espacios públicos* que no necesariamente eran políticos de personas privadas que expresaban sus opiniones con una intencionalidad firmemente política. Esta doble estimación del *espacio público* nos permite considerar, por un lado, la distinción propiamente de un espacio político en donde se expresaban la *opinión*, la deliberación y decisión que repercutía en los intereses públicos; por otro lado, aquellos en donde se generaba

⁴¹ Ver Rivadeneira, *op cit*, pp.76-77.

información y comunicación sin ser espacios propiamente de deliberación o decisión política pero que eran lugares en donde la discusión se enfocaba muchas veces a discutir sobre cuestiones de la *res pública*. Su calidad de ser *espacios públicos* restringidos a públicos específicos no era impedimento para que se discutieran cuestiones políticas que concernían al *interés común*, tal y como lo podían ser un gimnasio, el ágora, la biblioteca, el teatro, el circo, los baños públicos, el coliseo romano, una institución educativa, un monasterio, un gremio medieval, el teatro o salón italiano renacentista, el parque, un café inglés, un salón del siglo XVIII francés, etc. En todos estos espacios grupos de personas compartían opiniones de diversa índole –incluidas aquellas de carácter político–, y que en su momento, bien podían tener una injerencia de más apertura o impacto en los espacios políticos de representación o decisión política propiamente. Fue en la antigüedad clásica de la Atenas democrática y la Roma republicana que los espacios públicos de deliberación y decisión política aglomeraban a los ciudadanos para deliberar sobre las cuestiones propiamente políticas. Sin embargo, con la transformación de sus gobiernos y la importancia que adquirieron los magistrados y militares en el poder gubernamental en Roma y Atenas, estos espacios de deliberación y participación ciudadana fueron cada vez más restringidos. Las decisiones sobre los asuntos públicos fueron absorbidas por los magistrados que se convirtieron en soberanos del estado político, y por tanto, *la opinión pública política* gradualmente se concentró cada vez más en la imagen y acción del gobernante que en el *interés común* de los ciudadanos. Durante este período, la imagen y la reputación que la comunidad o sociedad tuviera sobre una persona condicionaba en gran medida su participación en los cargos públicos. Políticamente esta *opinión* sobre la *imagen pública* de los gobernantes, los ministros, militares o los ciudadanos, sería un arma de doble filo: por un lado, podía acreditar la solvencia y reputación del individuo que pretendía ejercer un cargo público; pero por otro lado, podía desacreditarlo, y así, sepultar sus aspiraciones políticas. Por ello, era importante que los ciudadanos no sólo se formaran un criterio sobre los asuntos públicos, sino también tenían que informarse por quienes pretendían ejercer los cargos gubernamentales. Este doble aspecto dominará a la *opinión pública* en la Edad Media y el Renacimiento, en donde el ejercicio de una posición con respecto a las acciones políticas de los señores feudales, reyes o príncipes marcaban las

discusiones en las universidades o púlpitos religiosos; pero con un agregado más: la *potestad* política debía provenir de la voluntad de Dios al rey para que el *pueblo* sólo la avalara. Sin embargo, por debajo de las universidades o púlpitos religiosos, los otros centros de *opinión política* podían manifestarse en “los santuarios, los mercados, las gildas y, posteriormente [en] la corte de los salones de la intelectualidad distinguida.” (Cossio, 1973: 26)⁴² Estas opiniones que se generaban en estos espacios “atípicos” se complementaban con la *opinión* itinerante de los juglares, trovadores, sacerdotes o religiosos comunitarios durante las fiestas, las ferias o las danzas comunitarias. Sin embargo, esta *opinión política* sólo podía tener algún impacto efectivo cuando se discutía en las universidades o en el púlpito religioso. Lutero es heredero de esta tradición, ya que al enfrentarse desde el púlpito de la iglesia a la política católica proveniente del Papa, y en consecuencia a los gobernantes de su región, su *opinión* crítica se concentró con exponer en sus 95 tesis dos agravios fundamentalmente: la explotación agraria de su región y la venta de indulgencias. (Rivadeneira, 1987: 78) Con ello, Martín Lutero no hizo más que hacer pública una realidad político-religiosa que afectaba a gran parte de su comunidad. De ahí la necesidad de que su documento político-religioso circulara itinerantemente en hojas impresas y manuscritas de casa en casa y de Iglesia en Iglesia. De esta forma, podemos decir, que ya en el mismo Lutero estaban los atisbos de una legislación pronunciada bajo una voluntad libre que utiliza su razón como mejor convenga a sus intereses. En su escrito *Sobre la autoridad secular*, el religioso argumenta: “Un juicio verdaderamente bueno no puede ni debe sacarse de los libros, sino del pensamiento libre, como si no existiera ningún libro. Un juicio libre lo da el amor y el derecho natural, de los que está llena la razón...El derecho escrito debe mantenerse bajo la razón, de donde procede como de su fuente; no hay que atar la fuente a sus arroyos y aprisionar la razón en la letra.” (Lutero, 1986: 64-65)

Sin embargo, la *opinión pública* política durante la Edad media y el Renacimiento siguió restringiéndose aún más para aquellos que no formaban parte de las esferas elitistas o de deliberación política. En primer lugar, porque los pocos

⁴² Hans Speier nos comenta, que en el caso particular de los *salones intelectuales*, éstos tuvieron su origen en las cortes italianas del Renacimiento, y que se hicieron famosos en la Francia del XVIII por las reuniones de gente de todos los extractos sociales, Speier, *op.cit.*, p.109.

espacios públicos de opinión y decisión –más no de manifestación pública– política fueron ya muy limitados para el *pueblo* en general. De manera que la identidad y el reconocimiento cada vez más despolitizados se concentraron básicamente en la sociabilidad e interés comunitario en contraposición de las acciones de quienes detentaban el poder soberano. En segundo lugar, cada vez era menor el compromiso soberano de los *súbditos*;⁴³ es decir, aunque podían ejercer su *opinión* y manifestar sus agravios, ya no participaban propiamente como legisladores en las decisiones políticas. Por tanto, y en tercer lugar, su *opinión* se enfocó cada vez más en juzgar o censurar la *imagen pública* de los gobernantes a través de su desenvolvimiento público o privado, por lo que la *opinión pública* ya no se concentró en juzgar, cuestionar o deliberar sobre las acciones que vinculaban los temas propiamente del *interés público*. Por su parte, el criterio de la *imagen pública* fue utilizado como arma eficaz por el mismo príncipe, o rey, para persuadir y ganarse el favor del *pueblo*; o en su defecto, para utilizarla en contra de un *súbdito* o *ciudadano* que criticaba al sistema político en turno porque éste último no veía reflejados sus intereses en la legislación impuesta por los gobernantes soberanos.

Fue precisamente sobre la directriz de la *imagen pública* que autores como Nicolás Maquiavelo (sobre todo en *El Príncipe*), Michel de Montaigne, o John Locke centraron sus descripciones sobre la *opinión pública*. Me concentro en estos autores ahora porque son las referencias que Rousseau toma como ejes para proponer su propia argumentación. Por tanto, les criticará fundamentalmente a estos autores haber seguido restringiendo el tema de la *opinión pública* por el sendero de la *imagen pública* –que bajo su sello individualista el autor *Del Contrato Social* la considerará como negativa–. Sin embargo, serán estos autores igualmente la punta de lanza para

⁴³ Esta limitación nos permite igualmente reconocer quién o quiénes dominaba y generaban la *opinión política* y cuáles eran los medios e instrumentos de los cuáles se servían para expresar una opinión política. La falta de una formación intelectual, del alcance de medios de comunicación o el analfabetismo imperante, han sido considerados criterios de una nula o sesgada opinión política. Sin embargo, creo que la misma necesidad sobre las carencias más elementales fueron factor considerablemente válido para que todos aquellos que no contaban con los medios para expresar sus opiniones políticas, al menos, se pronunciaran públicamente; o en su defecto, contar con un ciudadano, súbdito, un religioso, o un “mesías”, que contara con los dotes intelectuales o de información suficientes que hiciera pública la *opinión* de aquellos que no lo pudieran hacer. Esto es lo que harán con las reservas del caso, los medios de comunicación masivos en la época moderna y contemporánea de nuestros días.

que exponga su perspectiva positiva de la *opinión pública* asociada a la individualidad y a la política como lo hemos ya esbozado en el capítulo primero.

Pero vayamos por partes. Primeramente, si bien *El Príncipe* de Maquiavelo proponía una nueva visión de la pragmática política, en relación al tema que nos ocupa, el *príncipe* debía mostrar cierta imagen personal que le favoreciera la estima pública del *pueblo*.⁴⁴ En el capítulo XV de esta obra el florentino puntualiza que los príncipes –por la investidura que representaban– eran los más partícipes de la *imagen pública*, y por tanto, eran juzgados por sus acciones personales que les atraían la *censura* o *alabanza* pública. (Maquiavelo, 2003: 85) Esta censura o alabanza era fundamental para el éxito o el fracaso de su gestión política. Por ello, los príncipes debían mostrar una “buena reputación” aparentando cualidades de bondad, fidelidad, integridad, humanidad, religiosidad o formalidad. Pero en la práctica –argumenta el florentino–, los *príncipes* debían mostrarse generalmente con sus contrarias para conseguir sus fines políticos:

No es imprescindible para un príncipe tener todas las cualidades citadas, pero es muy necesario que parezca que las tiene. Es más, me animaría a decir esto: que son perjudiciales si las posees y practicas siempre, y son útiles si tan sólo haces ver que las posees; como parecer compasivo, fiel, humano, integro, religioso, y serio; pero estar con el ánimo dispuesto de tal manera que, si es necesario, puedas no serlo, y puedas transformarte en todo lo contrario. Y hay que tener bien en cuenta que el príncipe, y más aun uno nuevo, no puede observar todo lo que hace que los hombres sean tenidos por buenos, ya que a menudo se ve forzado, para conservar el estado, a actuar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión...Debe, por tanto, el príncipe, tener buen cuidado de que no se le escape jamás de la boca cosa alguna que no esté llena de las citadas cinco cualidades, y debe parecer, al verlo y oírlo, todo compasión, todo lealtad, todo integridad, todo humanidad, todo religión. Y no hay nada que sea más necesario aparentar que se practica que esta última cualidad. Y los hombres, en general, juzgan más por los ojos que por las manos; que a todos es dado ver, pero a pocos tocar. Todos ven lo que pareces, pero pocos sienten lo que eres, y esos pocos no se atreven a oponerse a la opinión de la mayoría, que tiene además el poder del estado que les

⁴⁴ Como dice Sauvy, si se condiciona la *opinión pública* a la consideración de la *imagen pública* del gobernante; el resultado de esta *opinión* sólo se centrará en “la ilusión de verse tratados en función de los servicios prestados en su país, mientras que los pueblos los juzgan por los servicios que creían poder esperar.”; Sauvy, *op. cit.*, p.19. De esta forma, la *opinión pública* está condicionada a las negociaciones que las dos partes establecen para discernir bajo sus propios intereses no habiendo propiamente una discusión sobre el verdadero interés público como lo entiende Rousseau.

protege; y en las acciones de todos los hombres, especialmente de los príncipes, donde no hay tribunal al que apelar, se atiende al resultado. (Maquiavelo, 2003: 96-97)

Al no ser del dominio público las reales intenciones que motivaban las acciones políticas del *príncipe*, lo que le quedaba a la gran mayoría del *pueblo* era juzgar lo que aparentaba ser y hacer. Es decir, la *opinión* del *pueblo* se convirtió, no en un arma eficaz para juzgar las acciones políticas propiamente, sino en la alabanza o censura hacia el *príncipe* que era considerado *soberano* y *gobernante* al mismo tiempo. La *opinión política* se redujo entonces a acreditar o desacreditar la apariencia del *príncipe* sin más. Mucha de la fuerza de la voz pública se preocupaba más por la *imagen pública* del *príncipe* que por la *res pública* de la ciudad. Por ello, la *apariencia* del *príncipe* se convertiría en el éxito o el fracaso de su gestión política. En estos términos lo aconsejaba el florentino: “hay que saber disfrazar bien tal naturaleza y ser un gran simulador y disimulador; y los hombres son tan crédulos, y tanto dependen de las necesidades del momento, que el que engaña encontrará siempre quién se deje engañar.” (Maquiavelo, 2003: 96) Para el autor de la *Mandrágora* el equilibrio de saber manejarse a través de la *imagen pública*, se convertía en el éxito para garantizar al *príncipe* el favor o el descrédito del *pueblo*. El florentino era consciente de que al *príncipe* no le eran suficientes la estima de sus congéneres y allegados clasistas, si no tenía el reconocimiento y apoyo público del *pueblo* para mantenerse no sólo en el poder de su *principado* sino también para la defensa u ofensiva militar. Sin el *pueblo* no hay *príncipe* que dure sentencia el canciller: “procure pues el príncipe ganar y conservar el estado: los medios serán honorables y alabados por todos; ya que el vulgo se deja cautivar por la apariencia y el éxito; y en el mundo no hay más que vulgo; y los pocos no tienen sitio cuando la mayoría tiene donde apoyarse.” (Maquiavelo, 2003: 97).⁴⁵

Por su parte, Montaigne, otro autor que leyó el ginebrino, también impulsó la *imagen pública* como censura y alabanza de la acción de los individuos. Según Noelle-Neumann la posición de Montaigne se centró, no en el reconocimiento individual ante la *opinión pública*, sino sólo como subsumido en ella. A este respecto,

⁴⁵ Sin embargo, debemos recocer que en esta obra ya Maquiavelo identifica la fuerza de la *opinión del pueblo*; pero será en sus *Discursos* que les reconozca su poder soberano.

acota esta autora: “para Montaigne, la esfera pública tiene sus propias leyes intrínsecas. Es una esfera dominada por un consenso enemigo de la individualidad.” (Noelle-Neumann, 1995: 93) Sin embargo, Montaigne, al igual que Rousseau, es consciente de que esta parte de la *imagen pública* puede mediante su *opinión* hacer que los seres humanos puedan relacionarse *en común* para no pensar sólo en una vida individualizada sino sentir que la “vida en común debe estar relacionada con otras vidas.” (Montaigne, 2000: 172) Pero lo que más propiamente rescatará el autor de *Julia, o Nueva Eloísa* del pensador francés fue la capacidad que tuvo para descifrar la parte negativa de la *imagen pública* del ser humano por satisfacer su *amor propio* a través de una dependencia excesiva por la *opinión* de los demás. Así lo describe el oriundo de Guyena en su ensayo *Sobre la vanidad*:

Ya sea el artificio o la naturaleza la que imprime en nosotros esa disposición a vivir según nuestra relación con los demás, no causa más perjuicio que beneficio. Nos sentimos defraudados de nuestras ventajas personales para conformar las apariencias con la opinión general. No nos importa lo que somos en nosotros mismos y de verdad como el que eso sea del conocimiento público. Incluso los bienes del espíritu y la sabiduría nos parecen sin fruto si los disfrutamos solos, si no se producen ante la vista de los demás. (Montaigne, 2000: 98)

Por otro lado, John Locke relacionará la *opinión pública* con el ámbito de la *censura* o la *reputación* pública asociada a los cánones establecidos que distinguirán los *vicios* o *virtudes* permitidos o valorados por la sociedad. La *opinión pública* será igualmente equivalente sólo a *imagen pública*:

Los hombres reunidos en sociedades políticas han renunciado a favor de la comunidad el empleo de todas sus fuerzas, de manera de no disponer de ellas en contra de ningún conciudadano más allá de lo permitido por la ley del país, sin embargo, retienen todavía el poder de pensar bien o mal, de aprobar o desaprobar los actos de aquellos entre quienes viven o con quienes tienen tratos, y es por esa aprobación o desaprobación como se establece entre ellos lo que llaman virtud o vicios. (Locke, 2000: 338)

Como podemos deducir de la cita anterior, con sir Locke la *opinión pública* siguió remitiéndose a que el individuo valoraba su conducta basándose ciegamente en el imperio de la *opinión* de los demás, y no propiamente utilizándola como una

facultad del individuo para definir propiamente su individualidad con (identidad) y ante (diferencia) la sociedad; o en su defecto, como una herramienta de *opinión* o participación política. Así, reconociendo a la *ley pública* como la *ley de la reputación* de la *imagen pública*, Locke llegará a llamarla también *la ley de la moda* por sus efectos condicionados a las circunstancias de la sociedad para *cenurar* o aprobar las acciones, hábitos o costumbres de los individuos. Dice este autor al respecto:

Quien se imagine que la alabanza y la censura no son poderosos motivos para que los hombres se ajusten a las opiniones y a las reglas de aquellos con quienes conviven no parece tener muchos conocimientos acerca de la naturaleza o de la historia de los hombres, de quienes encontrará que en una gran mayoría se gobiernan principalmente, si no es que exclusivamente, por esa ley de la moda, de manera que hacen aquello que los mantenga en la buena reputación de quienes frecuentan. (Locke, 2000: 339)

Sin embargo, Rousseau tomará muy en cuenta la reflexión de Locke, debido a que, según su juicio, la dependencia en demasía hacia esta voz de la “moda” será fundamental para satisfacer el ego individualista, por lo que considerará a la *imagen pública* como negativa. Como lo sentencia el mismo Locke: “no hay nadie que pueda eludir el castigo de la censura y del desagrado que inevitablemente se le impone a quien ofende las modas y opiniones de las personas de su sociedad y con quienes desea hacerse recomendable. Ni hay uno entre diez mil, que sea suficientemente duro e insensible para poder soportar el desagrado permanente y la condenación social de su propio grupo.” (Locke, 2000: 340). El ganador de la *Academia de Dijon* va ser igualmente consciente de la letalidad de la *opinión pública* propuesta por Locke. Pero diferirá de la *opinión* del inglés al remitirla sólo a la *imagen pública* de censura o alabanza por los *cánones* impuestos por las *modas*. Estos *cánones* son sólo *hábitos* o *costumbres artificiosos* que distinguen a los seres humanos entre sí, y que en nada son propulsores de la *autenticidad* o la *diferencia* entre unos y otros; más bien producen la dependencia por las cosas efímeras y la *opinión* que de éstas se tiene para valorar la propia individualidad.

A este respecto, ya hemos dicho en el capítulo primero que las comparaciones humanas en su aspecto positivo son para Jean-Jacques Rousseau fuente de

reconocimiento e individualidad. Sin embargo, hemos distinguido igualmente su *peligrosidad*. En ambos casos se ha subrayado la distinción que hace el autor del *Emilio* de un *amor propio sano* o *virtuoso* de uno sobrevalorado o *vicioso*. Esta distinción cobra todo su sentido en el punto que estamos tratando por la crítica que realiza a la sociedad de su tiempo, y cuya fundamentación se sustenta en que distingue una *imagen pública* que ha provocado en los individuos la *servidumbre* en la *opinión* ajena, la *artificiosidad* por la dependencia excesiva de verse los seres humanos valorados por las cosas que marcan las *modas*, y por el egocentrismo individualista. Esto es lo que criticará a sus antecesores referidos; esto es, por un lado, les argumentara que vieron en la *imagen pública* un sólo sentido: el que Rousseau considera como negativo. Por otro lado, les reprochará que remitieron la *opinión pública* a la *imagen pública* sólo desde una perspectiva social, lo que no les permitió observar que sus efectos pudieran tener implicaciones de más alcance, tal y como podía ser el aspecto político. De esta forma, nuestro autor reformulará el alcance de este concepto remitiéndolo a una crítica sobre a la sociedad de su tiempo para contraponerlo a lo que él considera el aspecto positivo de la *opinión*, y cuyas consecuencias alcanzaran también a verse en los efectos de una *imagen pública* efectiva: el reconocimiento de la propia individualidad con y ante los demás. Pero, sobre todo, como una herramienta eficaz de participación política activa derivada de su concepción de *soberanía popular*. Es concretamente sobre estas resonancias político-sociales de la *opinión pública* rousseauniana que hablaremos en nuestros siguientes puntos.

2.2. La *opinión pública* en Rousseau.

2.2.1. La *imagen pública*.

Hemos destacado en el punto anterior que a Rousseau no le satisfacen los derroteros por los cuáles la *opinión pública* se remitió a la *imagen pública* negativa. Ahora trataremos de contraponerla a una propuesta de *imagen pública* positiva asociada al reconocimiento con (identidad) y ante (diferencia) los demás, por un lado, para posteriormente asociarla a una propuesta de *opinión* política de participación ciudadana vinculada a su concepto de *soberanía popular*, por el otro lado.

Como puntualizamos en el capítulo primero, la *comparación* humana para Rousseau siempre da pie a que la *identidad* o la *diferenciación* humana sea parte de su socialización. Sin embargo, dependiendo de nuestra capacidad de adoptar la *opinión pública*, ésta puede desarrollar en nosotros nuestra individualidad hacia la *libertad y autonomía*; o por el contrario, acrecentar nuestro individualismo hacia una *servidumbre y dependencia*. Por esta doble dimensión de compararnos nuestro *amor propio* podría conducirse igualmente en una doble forma de *socialización*: una propiamente *sana* que fomentaría la identidad del *yo* y el reconocimiento individual con y ante los demás mediante el ejercicio de las *virtudes* socializadoras que se verían, a su vez, complementadas con la *empatía* moral producto de la *piedad*. La otra socialización sería perjudicial o negativa, ya que haría en el ser humano reconocer en su *amor propio* sobrevalorado o viciado una forma de distinción *peligrosa* que afectaría, no sólo su propia individualidad y reconocimiento, sino que experimentaría la dependencia de un egocentrismo e individualismo derivado de una asimilación excesiva de la *opinión* ajena. Para Rousseau fue este *amor propio* sobrevalorado el que había dominado en las relaciones sociales o políticas de los individuos, nulificando aquellas *pasiones* que podían acrecentar las *virtudes humanas*. Como hemos distinguido igualmente en nuestro capítulo primero, el problema no era tanto que este *amor propio* se mantuviera apagado, sino que éste dependiera de una *opinión* excesiva de los demás para mantenerse en su egocentrismo y creerse estar por encima de los demás. De manera que la *imagen pública* negativa encontraba en este individualismo y dependencia social todo su sentido. Por ello, esta aparente

superioridad no era más que mantenerse en una *servidumbre* social privando al individuo de una *voluntad* autónoma. Esta situación creaba en cada ser humano una *imagen social alienada* que fomentaba las *costumbres* más superfluas que afectaban las relaciones sociales hacía un individualismo soberbio, vanidoso, avaro, hipócrita, engañoso y ansioso en favor de una *imagen pública* cada vez más *artificiosa* asociada principalmente al *ocio*, el *lujo* y la *riqueza*. Rousseau pensaba que ésta era la *opinión* dominante en su época, –sobre todo de los salones de París– ya que esta sociabilidad se había hecho presa de una imagen que fomentaba el individualismo y la dependencia a la *opinión* de los demás por la búsqueda excesiva por las cosas superfluas; por tanto, la consideraba como negativa o decadente. Es decir, si bien esta *opinión pública* derivaba de un público culto, su característica principal se fundamentaba: “por el lujo y el ocio, [que] separándose del resto de la sociedad, había creado su propio imperio ejerciendo despóticamente su sumo juicio. Este «público», compuesto de individuos privados, pretendía hacer uso de su razón, tiranizando a sus semejantes y ensalzando el engaño y la apariencia a categoría de verdad.” (Béjar, 1982: 81)

Para nuestro autor, tal situación sólo reflejaba la *dependencia* hacia los cánones establecidos por ciertos hábitos y señalamientos públicos que de ninguna manera reflejaban la *autonomía* y la *autenticidad* de los individuos; ni mucho menos esta *opinión* había fundamentado las *virtudes* producto de un *amor propio sano*. Su superficialidad se caracterizaba por la influencia pública que unos cuantos imponían sobre los cánones más *viciosos* y superfluos que marcaban las opiniones y los estilos de vida más artificiosos en detrimento de su individualidad que cada individuo podía desarrollar por medio de un *amor propio sano*. Por tanto, a los individuos no se les valoraba por su *autenticidad* o *autonomía*, sino sólo por sus *apariencias* producto de una *opinión* dependiente por la vida artificiosa que caracterizaba el individualismo.

Como lo ejemplifica Groethuysen:

Un literato puede ser muy humano y muy demócrata en sus maneras; sin embargo, no dará asiento en su mesa a su vecino campesino. O si cierta llaneza lo impulsa a hacerlo, no hablará precisamente de él acerca de la última novela publicada. Considerará a su vecino, al campesino, como un ser un tanto tosco y sobre todo como alguien que no puede interesarse en

la literatura, el arte u otros temas del mismo género que constituyen el objeto de sus preocupaciones. (Groethuysen, pp.64-65)

Era ese grado de “sociabilidad” el que el autor de la *Nueva Eloísa* se ve obligado a criticar. De hecho, él mismo no terminó por reconocerse ni identificarse con el *modus vivendi* de la vida parisina una vez que la experimentó. Si bien ciertas *costumbres* y hábitos no le desagradaban; si bien algunas de sus obras y talentos fueron reconocidos públicamente por estos círculos parisinos; el sentimiento que sustrajo de esa forma de sociabilizar no le fue muy grato.⁴⁶ Como hemos dicho, Rousseau abogará por el retorno del *amor propio sano* y la *piedad* que, a la par con la *razón* y la *conciencia*, podían ser los motores para desarrollar las *virtudes* humanas a partir de la *empatía* y el reconocimiento de las *diferencias* entre los seres humanos.

Por tanto, desde esta perspectiva afirma en el *Emilio*:

Pero ante todo debéis considerar que si queremos formar el hombre de la naturaleza, no se trata de hacerle un salvaje y dejarlo relegado en lo enmarañado de la selva, sino que, metido en el torbellino social, no se deje arrastrar por las pasiones ni las opiniones, que siempre vea por sus propios ojos y sienta por su corazón, y que no esté gobernado por otra autoridad que no sea la de su propia razón. (Rousseau, 1971: 363)

Por ello, si bien las *costumbres* sociales *perfeccionaron* ciertos hábitos sobre la manera de comportarse, vestirse, hablar y habituarse a diferentes formas de vida entre los seres humanos, promovieron igualmente una diferenciación que fomentó una distinción en las formas de compararse en la que cada cual observó en la *opinión* de los demás la forma de distinguirse más que en diferenciarse. Por tanto:

[Cuando] todos comenzaron a mirar a los demás y a querer ser mirado uno mismo,... la estima pública tuvo un precio. Aquel que cantaba y danzaba mejor; el más bello, el más fuerte, el más

⁴⁶ Así no los describe en sus *Confesiones*: “Renuncié para siempre a cualquier proyecto de fortuna y de ascenso. Decidido a pasar en la independencia y la pobreza el poco tiempo que me quedaba por vivir, apliqué todas las fuerzas de mi alma a romper las cadenas de la opinión, y hacer animosamente cuanto me parecía bien, sin preocuparme para nada del juicio de los hombres. Los obstáculos que hube de combatir y los esfuerzos que hice para vencerlos son increíbles. Logré cuanto era posible lograr, y más de lo que yo mismo había esperado. Si hubiera sacudido el yugo de la amistad tan bien como el de la opinión, habría alcanzado mi objetivo, el más grande tal vez o al menos el más útil para la virtud que mortal alguno haya concebido jamás.” Rousseau, Jean-Jacques, *Las Confesiones*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, p.448.

diestro o el más elocuente se convirtió en el más considerado, y éste fue el primer paso hacia la desigualdad, y hacia al vicio al mismo tiempo: de estas primeras preferencias nacieron, por un lado, la vanidad y el desprecio, por otro la vergüenza y la envidia. (Rousseau, 2003: 283-284 Corchetes míos)

Las distinciones provocaron los *vicios* más que las *virtudes* entre los seres humanos. Al distinguirse de los demás no había razón por tratar al otro como igual sino como inferior, y de este tratar al otro como inferior se hicieron presente las pasiones de la vanidad, el desprecio, la soberbia o el individualismo egoísta. Rousseau era consciente que los talentos humanos no podían ser perniciosos en sí porque demostraban las diferencias entre los seres humanos. Se convertían en *peligrosos* cuando fomentaban un ego excesivo en los individuos por su *amor propio* sobrevalorado; o en su defecto, cuando se imponían ciertas *costumbres* en una comunidad que causaran entre sus pobladores *hábitos* de *dependencia viciosa* que les hiciera consecuentemente perder su *autenticidad* y reconocimiento mutuo. En este sentido una institución cultural como el *teatro* sólo le era favorable a una sociedad cuando expresara precisamente la *autenticidad* y el *reconocimiento* de las *costumbres virtuosas* de un *pueblo*; es decir, que éstas fomentaran básicamente *pasiones* derivadas de un el *amor propio sano*.

Como *espectáculo*, el *teatro* era una forma de diversión *placentera* para el ser humano; pero no podía pretender ser un esparcimiento para fomentar la realidad humana. El espejo mismo de su realidad, a decir de Rousseau, el pueblo mismo lo podía experimentar en su vida cotidiana.

Así, se lo hace notar el ginebrino a D´alembert:

Por cuanto a mí respecta, aunque se me tilde de malo una vez más por atreverme a sostener que el hombre nació bueno, así lo pienso y creo haberlo demostrado; la fuente del interés que nos atrae hacia lo que es recto y virtuoso y nos inspira aversión al mal está en nosotros y no en las obras de teatro. No hay arte capaz de producir ese interés, sino tan sólo de prevalecerse en él. El amor al bien es un sentimiento tan natural para el corazón humano como el amor a sí mismo; no nace de una combinación de escenas; el autor no lo pone, sino que lo encuentra; y de ese puro sentimiento que halaga nacen las dulces lágrimas que hace correr. (Rousseau, 1979:284)

Por tanto, en el caso de que el *teatro* fuera una institución que la comunidad aceptara, su éxito debía basarse en las adaptaciones de las *pasiones* y *hábitos* de la comunidad al que fuera dirigido el *espectáculo* para que la comprensión temática fuera totalmente absorbida por los espectadores. Más que adaptar, reformar o incentivar, o conocer las *pasiones* o *vicios* que experimenta la humanidad bajo diferentes circunstancias –a decir de Rousseau–, las obras teatrales debían forjar su éxito a que no contradijeran las *costumbres de la época*; esto es, que no atentaran contra las *virtudes* que un pueblo estimara como tales. Así, las buenas adaptaciones teatrales debían su éxito al gusto del público que se sentía identificado con su cotidianidad y contexto histórico propio.

Sin embargo, lo más peligroso de estas representaciones –según Rousseau– era que contuvieran temáticas que fomentaran los “vicios” de otras latitudes y cuya asimilación no fuera óptimamente adoptada por la comunidad que no estaba acostumbrada a ellos. Así mismo, si la motivación venía fundamentada principalmente por un interés moralizante *a priori* para el espectador, la obra, para el autor de la *Carta a D’alembert*, podía ya no dejar que el espectador experimentará por cuenta propia los diferentes eventos del teatro del mundo. De manera que, además, se corría el riesgo que lo que experimentaba el espectador en la obra nunca pudiera ser vivido por él o que no le fuera afín a su propio *modus vivendi*. De ahí el “conservadurismo” de Jean-Jacques Rousseau hacia la viabilidad de adaptar un *teatro* en su tierra natal, y no tanto, porque un *espectáculo* de tal índole no fuera una buena opción para el esparcimiento placentero de los individuos. Por tanto, lo único que podía ser “viable”, o no, para cambiar o modificar las *costumbres* de un pueblo, no eran tanto las obras teatrales, o los *espectáculos*, sino: “la fuerza de las leyes, el imperio de la opinión y el incentivo del placer.” (Rousseau 1979: 283; Ver también Rousseau 2003: 153)

Siendo una forma *placentera* para socializar, los *espectáculos* debían ser espacios abiertos de esparcimiento público, en donde los espectadores también fueran actores del espectáculo experimentando el regocijo con sus semejantes entre el baile y la diversión de una manera menos enclaustrada.

La pretensión en su *Carta a D’alembert* es poner énfasis en que la *opinión*, las *leyes* o los *placeres* tuvieran una relación con las *costumbres virtuosas*, por un lado, y que éstas no causaran una *dependencia* viciosa o excesiva, por el otro. Así, todo

principio de fundamentación de la *sociabilidad* debería comenzar por fomentar este tipo de “buenas” *costumbres* para que fueran afines a una comunidad. A su vez, entendida de esta forma la *opinión pública*, la *imagen pública* que de ella se generará debería basarse sobre la percepción de lo que el *amor propio sano* mostrara en cada individuo. Era sobre la base de esta demostración del propio *yo*, y de su reconocimiento con y ante los demás, que la individualidad se mantendría sin causar daño a su semejante, o en su defecto, sentirse por encima de los demás. La sentencia es clara. La *opinión pública* tiene su razón de ser por la *sociabilidad*; pero de cómo nos dejemos llevar por ella, depende nuestra óptima interacción. Pero al remitirse el individuo a una *imagen pública* negativa es que se había convertido en un instrumento de *amor propio* sobrevalorado, y por tanto, de *dependencia* excesiva para satisfacer el ego egoísta o individualizante. Por ello, la *imagen pública* trazada por estos derroteros se había convertido en un arma de *alineación* de la propia individualidad. La falta de *autenticidad* y de *autonomía* bajo estos términos dominaba al hombre moderno al interesarse por motivaciones superfluas. Desde esta perspectiva, y en lo que atañe a nuestro tema, la crítica a la civilización y a la desigualdad humana que Rousseau concretamente hace en el *Discurso sobre las ciencias y las artes* y en el *Discurso sobre la desigualdad entre los hombres* encuentra todo su sentido porque la crítica se concentra, en primer lugar, no tanto en el *progreso* de las *ciencias y las artes*, como en la sobrevaloración pública de una *artificiosidad* humana que anteponía cualquier *opinión* ajena por encima de su propia *opinión*; y en segundo lugar, por la consecuente distinción pública que marcaba el canon social entre los seres humanos provocando las humillaciones, los egoísmos, las vanidades, las venganzas, las soberbias, las ofensas, las rivalidades, los descontentos, las ambiciones, las preferencias, etc. Desde este punto de vista no se establecía una pluralidad, diferencia, tolerancia, o empatía por el *reconocimiento* y la *identidad del yo* con y ante los demás, sino que se desprendía la intolerancia, la exclusión, la aversión, la indiferencia y el egocentrismo individualista. Por tanto, no había algo en común que fomentará la inclusión de las diferentes individualidades. Esta situación, aunada a la desigualdad material, propicio que la *sociabilidad* se convirtiera en un *estado de guerra* como se ha establecido anteriormente.

En conclusión, podemos decir Rousseau reconoce el impacto de la *opinión pública* en la vida social. Ha distinguido tanto sus beneficios en el reconocimiento de la individualidad y la identidad del *yo*; pero también ha subrayado su negatividad cuando ésta se convierte en la voz que impone el *amor propio* sobrevalorado a través de la fomentación de una *artificiosidad* caracterizada por la *dependencia* pública asociada a la *imagen pública* viciosa. Asimismo ha subrayado su *peligrosidad* por el egocentrismo y exclusión social que puede generar por la práctica de una “superioridad” que puede atentar contra la individualidad, el reconocimiento, la empatía o las *costumbres virtuosas* de los otros. La propensión, pues, de apuntar a una *imagen pública* negativa de tal talante sólo puede ser perniciosa para la sociedad.

Sin embargo, este diagnóstico también le ha allanado el camino al autor del *Contrato Social* para proponer no sólo la oportunidad de experimentar una *imagen pública* positiva producto de un *amor propio sano*, sino que ha extendido sus alcances al ámbito político, en dónde la *imagen pública* tendrá su injerencia; pero no sólo será ésta última la que tome los reflectores de Rousseau. También está la opinión política que involucra a los ciudadanos como partícipes y garantes de su *soberanía*. Bajo esta perspectiva, la *opinión pública* será un arma efectiva de la politización de los individuos. De ahí que en nuestro siguiente punto sea trabajar sobre el tratamiento de esta *opinión*.

2.2.2. La opinión política.

Hemos exhibido la posición negativa del ginebrino con respecto a la *imagen pública*. Desde esta visión ha fundamentado su crítica social; sin embargo, también ha definido su efectividad positiva en la individualidad, reconocimiento y empatía que esta opinión puede generar. Y es sobre la base de éstas últimas implicaciones que el ginebrino retomará el tema de esta *opinión*; esto es, sobre la base de un reconocimiento de una individualidad positiva cuyas implicaciones políticas tienen sus repercusiones en la autonomía, voto, participación, libertad, derecho e igualdad de los ciudadanos. Es precisamente en su propuesta de *soberanía popular* que el autor del artículo para la *Enciclopedia* sobre *Economía Política* va subrayar todas estas resonancias políticas. Y aunque en *Del Contrato Social* nos diga que tiene que realizar

un *tratado aparte* sobre el derecho a *opinar, debatir, proponer* o *votar*, creo que nos ha dejado material suficiente en el resto de sus obras y escritos fragmentarios para que abordemos coherentemente estos temas:

Tendría que hacer aquí muchas reflexiones sobre el sencillo derecho de votar en cualquier acto de soberanía, derecho que nada puede quitar a los ciudadanos; y sobre el de opinar, de proponer, de dividir, de discutir, que el gobierno siempre tiene gran cuidado de dejar sólo a sus miembros; pero esta importante materia exigiría un tratado aparte, y no puedo decir todo en éste. (Rousseau, 2003: 130)

De manera que podemos argumentar que Rousseau es quien retomará nuevamente el tema de la *opinión pública* en su contexto político. Con ello, pretende hacer partícipes a los ciudadanos sobre todo aquello que corresponda a la *res pública* mediante la creación de su legislación y su participación política activa como garantes de su *soberanía*. Como lo argumenta en su *Discurso sobre Economía Política*:

*Es tan sólo a la ley a quien los hombres deben la justicia y la libertad. En ese saludable órgano de la voluntad de todos quien restablece en el derecho la igualdad natural de los hombres. **Es esa voz celeste quien dicta a cada ciudadano los preceptos de la razón pública; quien le enseña a obrar según las máximas de su propio juicio y no caer en contradicción consigo mismo. Asimismo es a ella, tan sólo, a quien los jefes deben hacer hablar cuando mandan**, pues tan pronto como un hombre pretende someter a otro a su voluntad privada, sale del estado civil y entra de lleno en el puro estado de naturaleza, en el cual la obediencia es prescrita por la necesidad. (Rousseau, 1985: 14-15)*

Como hemos distinguido, la apuesta rousseauiana se remite a la argumentación de las condiciones que hacen *legítimo* al estado político a través de la participación activa y *opinión pública* ciudadana. Situación –que a su consideración– no se ve reflejada en su contexto político en el que vive. Por ello retoma el pasado clásico. Es en la Atenas griega y en la Roma republicana en donde el autor *Del Contrato Social* encontrará sus ejemplos más significativos; no sin antes hacer las distinciones pertinentes que le harán inclinarse por el republicanismo romano. Primeramente aplaude de ambas culturas su participación por la vida pública; la

preocupación por convocar a los ciudadanos a las asambleas y debatir sobre todo aquello que les interesaba. Sin embargo, hay una pequeña distinción que caracteriza, a su juicio, la democracia griega del republicanismo romano: la diferenciación precisamente entre un *acto de gobierno* y un *acto de soberanía*. Para el ginebrino, la democracia ateniense actuaba como *soberano* y *magistrado* en un mismo *acto*; por tanto, no distinguían en sus *asambleas públicas* entre una ley general propuesta por el *soberano* de una acción particular ejecutada por el *gobierno* derivada precisamente de la ley soberana. Es decir, los *actos soberanos* podían confundirse debatiendo sobre casos particulares que muchas veces se prestaban para filtrar intereses particularistas que podían afectar propiamente la *ley pública*. Como lo argumenta Rousseau en el caso ateniense:

Quando el pueblo de Atenas, por ejemplo, nombraba o deponía a sus jefes, discernía honores para uno, imponía penas para otro, y mediante multitud de decretos particulares ejercía indistintamente todos los actos del gobierno, entonces el pueblo no tenía ya voluntad general propiamente dicha; no actuaba ya como soberano, sino como magistrado. (Rousseau, 2003: 55)

La democracia directa ateniense no podía ser plenamente efectiva porque la *soberanía* no contaba propiamente con un aparato *delegativo* distinto del *poder soberano* que se encargara de aplicar la *ley* a los casos particulares.⁴⁷ De ahí que el ginebrino se incline por el republicanismo romano. A decir de nuestro autor, aunque en la *asamblea pública* la ciudadanía romana tocaba tanto asuntos particulares como los del *poder soberano*, supo cómo contrapesar y distinguir los unos de otros. De manera que no había inconveniente para que el pueblo fuera convocado para debatir sobre todo aquello que les interesaba o les preocupaba, y sus magistrados no dejaran

⁴⁷ Sin embargo, si había alguien que quería atentar contra los intereses públicos de la ciudad, los atenienses crearon el *ostracismo* y el *graphe paranomon* o *denuncia por conspiración*. Estos mecanismos trataban de impedir la tiranía o de censurar las propuestas “ilegales” que fueran en contra de los intereses de la ciudad. Estas medidas servían como candados que trataban de salvaguardar las instituciones y prácticas democráticas. Sin embargo, como dice el mismo Finley, el *ostracismo* podía degenerar en un mecanismo antidemocrático al servicio de algunos líderes políticos que quisieran sacar de la jugada a sus rivales políticos. Finley, Moses I, *Vieja y nueva democracia*, Barcelona, Editorial Ariel, pp.35-36. Tal vez una medida más cuidadosa pudo ser la *graphe paranomon* o *denuncia por conspiración* debido a que la denuncia era pública y las pruebas debían ser contundentes contra el acusado; en caso contrario, el acusador podría convertirse en acusado de conspiración. Aristóteles, *Constitución de los atenienses* Madrid, Gredos, §§ 8,5.

de gobernar o expresar su voluntad en base a su *interés común*. (Rousseau, 2003: 115) Esta inclinación por el republicanismo romano la reforzará el ginebrino con su lectura de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* de Nicolás Maquiavelo. En esta obra –en contraposición de lo que dice este autor sobre la *imagen pública* en *El Príncipe*–, el florentino termina por reconocer la importancia que tiene la *opinión* de un pueblo que toma las riendas de su *República* en aras de satisfacer sus intereses sin ataduras, más las que ellos mismos se prescriben mediante sus *leyes* para no verse agraviados por sus gobernantes. Para ello, dice el florentino, el *pueblo soberano* debe remitirse a la *opinión pública* para gobernarse cómo mejor les parezca:

Concluyo, pues, contra la opinión común, que dice que los pueblos, cuando son soberanos, son variables, mutables e ingratos, afirmando que no se encuentran en ellos estos defectos en mayor medida que en los príncipes individuales. Y si alguno acusa a un tiempo a los pueblos y a los príncipes, podrá tener razón, pero se engañará si exculpa a los príncipes. Pues un pueblo que gobierna y que esté bien organizado, será estable, prudente y agradecido, igual o mejor que un príncipe al que se le considere sabio, y, por otro lado, un príncipe libre de las ataduras de las leyes será más ingrato, variante e imprudente que un pueblo. Y la variación del comportamiento no nace de una diferente naturaleza, que es común a todos, y si alguien lleva aquí ventaja es el pueblo, sino de tener más o menos respeto a las leyes dentro de las cuales viven ambos... Y en cuanto a la prudencia y la estabilidad, afirmo que un pueblo es más prudente, más estable y tiene mejor juicio que un príncipe. Y no sin razón se compara la voz del pueblo a la de Dios, pues vemos que la opinión pública consigue maravillosos aciertos en sus pronósticos, hasta el punto de que parece tener una virtud oculta que le previene de su mal y de su bien. (Maquiavelo, 2009: 178 Subrayado mío)

Maquiavelo nos describe qué tan importante es la *opinión* del *pueblo soberano* para no dejarse persuadir por sus gobernantes; o en su defecto, que se vean afectados por sus intereses por no tener un conocimiento sobre las políticas públicas, y de esta forma, sus gobernantes actúen como soberanos. Según el florentino, el *pueblo* romano sabía bien discernir entre quiénes les mentían para favorecer sus intereses particularistas de quienes lo hacían para promover el *bien común*. Su *opinión soberana* también acreditaba a los ciudadanos para distinguir entre un buen gobernante del que no lo podía ser. Maquiavelo también era consciente de que el

pueblo podía equivocarse, pero la experiencia política adquirida como soberanos y partícipes de la vida pública, los capacitaba para ser menos susceptibles al error. Así mismo, según el autor del *Arte sobre la guerra*, era importante que la legislación promovida por el *pueblo* permitiera mantener una vigilancia oportuna sobre la gestión de sus gobernantes para evitar la tiranía y la desatención del *interés público*. Por tanto, para Maquiavelo fue igualmente la Roma republicana la que llevó a mejores términos la situación de promover la participación activa de sus ciudadanos. Así lo confirman sus *Discursos*:

En cuanto a juzgar las cosas, muy pocas cosas suceden que cuando el pueblo escucha a dos oradores que intentan persuadirlo de tesis contrarias y que son igualmente virtuosos no escoja la mejor opinión y no llegue a comprender la verdad cuando la oye. Y si en las empresas valerosas o que parecen útiles suele equivocarse, como dijimos antes, mucho más veces se equivoca un príncipe cegado por sus pasiones, que son muchas más abundantes que las del pueblo. Además a las de elegir magistrados, el pueblo elige mucho mejor que un príncipe, y nunca se persuadirá a un pueblo para que otorgue un cargo público a un hombre infame y de costumbres corrompidas, de lo que es fácil persuadir a un príncipe por diversos medios; y se ve a un pueblo comenzar a tomarle horror a una cosa y permanecer en esa opinión muchos siglos después, lo que no puede verse en un príncipe. Y de todas esas cosas quiero tener por único testigo al pueblo romano el cual, en tantos centenares de años, en tantas elecciones de cónsules y tribunos, apenas en cuatro ocasiones tuvo que arrepentirse de su elección. Y conservó, como he dicho, tanto odio al título regio, que por muy agradecido que estuviese a alguno de sus ciudadanos, si éste intentaba apropiarse tal nombre, no podía escapar al debido castigo. (Maquiavelo, 2009: 178-179 Subrayado mío)

Rousseau será consciente de esta lectura de los *Discursos* para retomar el concepto de *opinión pública* política en su teoría de *soberanía popular*. Por tanto, no puede considerársele como el creador del término;⁴⁸ ni mucho menos usarlo de una forma *predemocrática*.⁴⁹ Pienso que lo que hace el autor de la *Nueva Eloísa* es reivindicar el término al contexto político,⁵⁰ cuyas máximas debían considerarse por la

⁴⁸ Cfr. Rivadeneira, *op. cit.*, p.78.

⁴⁹ Cfr. Speier, *op. cit.*, p.165.

⁵⁰ Cfr. Noelle-Neumann, *op. cit.*, p.107.

fuerza de los ciudadanos para opinar, participar y deliberar como garantes del poder soberano. Siendo esta opinión política, además, reflejo de la ley como *razón pública* – como hemos indicado más arriba–, hemos de considerar que Rousseau describe que la *opinión política* debía establecerse bajo las condiciones de participación racionalizada de sus ciudadanos para satisfacer lo que tienen *en común* dentro de sus *diferencias*, poniendo énfasis en la *ley* como el resultado de su deliberación política, y no propiamente en la *opinión* de los ciudadanos que anticipa a aquella. Sin embargo, ambas etapas conforman la *opinión pública* política como la entiende el ginebrino. Por tanto, podemos decir que en la opinión política deben establecerse dos momentos: la *opinión* y la deliberación ciudadana. Si bien la *opinión* en este sentido está condicionada a llamar la atención primero a los *corazones* que a los *argumentos*,⁵¹ esto no quiere decir que la participación deliberada de los ciudadanos no tenga su sustento en la *razón pública*. (Rousseau, 1985: 15) Para el autor de las *Cartas escritas desde la montaña* antes de ser deliberada racionalmente, la opinión política debe tener un sentimiento común de conciencia cívico-política de los ciudadanos que llame a sus *corazones*.⁵² Pero esto no quiere decir que se desprenda de la deliberación racionalizada que necesita. Rousseau no dejará de lamentarse que el ciudadano moderno haya dejado de lado su participación política y conciencia cívica en aras de satisfacer sólo intereses particularistas, sin considerar que muchos de sus intereses, libertades, obligaciones y derechos, dependen en gran medida de una *opinión*, deliberación y participación política conscientemente activa. Lo que este autor crítica es que el interés particularista favorezca a unos en detrimento de la gran mayoría; por lo que no habría un interés público propiamente. Así, la *cuarta ley*, la de *opinión*, debe estar sustentada en tratar de conciliar el *interés particular* con el *interés común*. Es por la participación y pluralidad *soberana* de los ciudadanos que esta *cuarta ley*. “adquiere todos los días nuevas fuerzas; que cuando las demás leyes

⁵¹ Cfr. Habermas, *op. cit.*, 132; Béjar, *op. cit.*, pp.81-82.

⁵² De este sentimiento derivaran los fundamentos rousseauianos de *amor a la patria* como garantía por velar por el *bien común*. Ver Rousseau, *Discurso sobre economía política*, *op. cit.*, pp.22-23. En sus *Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia y su proyecto de reforma*, *op. cit.*, pp.60-62, no dejara de insistir en ello para una efectiva reforma legislativa y gubernamental para Polonia. Además será uno de los estandartes de la Revolución Francesa relacionado con su concepto de *fraternidad*. De manera que esta frase de llamar la *atención a los corazones* haga eco a cierto al *sentido común* o *conciencia* cívico-política que conlleve a buscar lo *común en sus diferencias*. Ver Rousseau, *Emilio*, *op. cit.*, pp. 232, 649.

envejecen o se extinguen, las reanima o las suple, conserva un pueblo en el espíritu de su institución y sustituye insensiblemente la fuerza del hábito por la de la autoridad.” (Rousseau: 2003: 79)

De esta forma, al retomar como parte de la ciudadanía la participación sobre todo lo que concierne al *interés público* Rousseau abra precisamente la brecha de la pluralidad participativa. Al no despojarlos de su deliberación política, nuestro autor los responsabiliza de *opinar por sí mismo[s] para que la voluntad general* tenga vigencia permanente en las decisiones políticas (Rousseau, 2003: 53) Por tanto, la obligación de los ciudadanos no debe sólo remitirse a pronunciarse en las *asambleas*; ni tampoco responsabilizarse con su derecho a ejercer su voto. Requieren, además, de una participación más recurrente que les permita ejercer cabalmente su denominación de *soberano*, no sólo para crear las leyes, sino para que éstas sean el reflejo de sus diferentes intereses. Y si las circunstancias políticas, sociales, económicas, territoriales, etc., requieren que el *soberano* proponga la delegación gubernamental no por ello va dejar que su *soberanía* se dividida o se entregue al *gobierno*. Antes más, al *soberano* le es preciso crear los mecanismos que le permitan hacer que sus *opiniones* no dejen de oírse y afirmarse en las *asambleas públicas*; esto es, debe contar con los instrumentos de participación ciudadana como la *consulta pública*, la *rendición de cuentas* o los *plebiscitos* para que sus *delegados* no ambicionen o se apropien ilegítimamente del poder soberano, se corrompan, o no obedezcan al *interés común* derivado propiamente de la *voluntad general*, y no sea producto, por tanto, de unos cuantos *representantes* políticos. Así, lo más importante bajo la delegación gubernamental es la *consulta pública*. Todo lo que compete al *interés público* le debe ser consultado al *soberano*. A este respecto, primeramente el *soberano* tendrá la vigilancia sobre todo aquello que la *delegación* magisterial declare en las *asambleas públicas* para evitar la filtración de intereses particularistas o actos ilícitos por parte del *gobierno*. Como hemos dicho, a los gobernantes sólo les compete declarar lo que el *soberano* ya ha legislado. Por tanto, también le serán necesarias *asambleas extraordinarias* para legislar sobre las urgencias o los imprevistos. Con estas medidas no se le daría ninguna oportunidad al *gobierno* de decidir por contingencias que competen al *soberano*. Sin embargo, el *soberano* tampoco le quita el derecho al *gobierno* ejecutivo de proponer iniciativas o tomar decisiones ante el *soberano* sobre

casos particulares, ya que sus miembros también son ciudadanos soberanos. Esta situación la pone de manifiesto Rousseau en el caso de la política exterior:

A través de los principios en el Contrato Social, puede verse que a pesar de la opinión común, las alianzas de Estado a Estado, las declaraciones de guerra y los tratados de paz no son actos de soberanía, sino gubernamentales, idea ésta conforme a la práctica de las naciones que mejor han conocido los verdaderos principios del derecho político. El ejercicio exterior del poder no conviene en ningún modo al pueblo; las grades máximas del Estado no están a su alcance, razón por la cual deben ser remitidas a sus jefes, quienes, siempre más experimentados que él en este asunto, no tienen el menor interés en firmar con las potencias extranjeras tratados desventajosos para la patria; el orden quiere que se deje en sus manos toda la pompa externa, y que él se las entienda únicamente con la médula. (Rousseau, 2008: 162 Subrayado mío)

Para evitar corruptelas o incipientes tiranías, nuestro autor propondrá la rotación y periodicidad de sus *delegados* en las *asambleas públicas*, porque como les aconseja a los polacos: “la frecuencia de las Dietas, la renovación frecuente de los nuncios, han mantenido la República.”(Rousseau, 1988: 79) Así mismo, para evitar la perpetuidad en el cargo, o hacer pasar leyes parcializadas para beneficiar a grupos con intereses individualistas, la no reelección y la elección en tiempos periódicos en los cargos públicos puede prevenir la avidez por el poder público. Pero sobre todo para que toda acción del poder ejecutivo esté bajo la vigilancia y consulta del *soberano*. Como se lo recomienda al mismo Estado polaco: “es necesario que no actúen, en la medida de lo posible, más que bajo la mirada del legislador, y que sea él quien las guíe. Tal es el verdadero secreto para que no usurpe su autoridad.” (Rousseau, 1988: 82)

Para redondear estas medidas, los *magistrados* tienen que *rendir cuentas* de todo aquello que los magistrados declaren en las *Dietas* para evitar, junto a la consulta pública, todo tipo de corruptelas en beneficio por intereses particularistas. Así se lo aconseja Rousseau también a los polacos:

Existen dos medios de prevenir ese mal terrible de la corrupción que hace del órgano de la libertad el instrumento de la servidumbre. El primero, como ya lo he dicho, es la frecuente

reunión de las Dietas, que cambiando a menudo a los representantes vuelve su corrupción más costosa y difícil...**El segundo medio consiste en forzar a los representantes a seguir escrupulosamente las instrucciones de los electores y a rendirles cuentas rigurosamente de su conducta en la Dieta...**Las intenciones de los nuncios deben ser redactadas con suma atención, tanto sobre los artículos de que constan las órdenes del día, como sobre las demás necesidades del Estado o de la provincia...**Dicho examen es de la mayor importancia. Nunca será excesiva la atención que se le dedique, ni demasiado el cuidado al señalar su efecto.** (Rousseau, 1988: 83-84 Subrayado mío)

Con estas medidas de participación política activa, los ciudadanos no pueden verse sorprendidos con leyes parcializadas o actos de corrupción. Pero si no es suficiente, el autor del *Emilio* apela a un *ensor*, cuya función deber ser la de administrar la *denuncia pública*. Pero hay que aclarar de antemano que el *ensor* es igualmente un *ministro* –un *delegado* más del poder soberano–, cuya función se remite a ser el portavoz de la *opinión* de los ciudadanos cuando éstos no se hacen presentes como *soberanos activos*; es decir, como vigilantes públicos cuando las *costumbres* son trasgredidas. Por tanto, la función del *ensor* debe remitirse sólo a la *denuncia pública* de quién actúa en contra del interés de la ciudadanía: “Así lejos de ser el tribunal censorial el árbitro de la opinión del pueblo, no es más que su declarador, y tan pronto como se aparta de ella, sus decisiones son vanas y sin efecto.” (Rousseau, 2003: 153) Sin embargo, al reconocer la *censura* como árbitro de la *opinión pública*, el problema de Rousseau es delicado porque su error consiste en asociar la *censura* sólo con las *costumbres*. Es entendible que el autor *Del Contrato Social* proceda de esta manera porque –como hemos descrito anteriormente– parte del supuesto de que las “buenas costumbres” demuestran todas las *virtudes* humanas que no pueden corromperse por *actos* o *vicios* particularistas que afecten la *vida pública*. Por ello: “la censura mantiene las costumbres impidiendo a las opiniones *corromperse*, conservando su rectitud mediante sabias aplicaciones, fijándolas a veces incluso cuando todavía son inciertas.” (Rousseau, 2003: 154).

La *censura pública* es considerada aquí como transgresora de las *buenas costumbres* pueda ser aplicada a cualquier *opinión* que las pueda viciar.⁵³ Sin

⁵³ Cfr. Béjar, *op. cit.* pp.80-81.

embargo, remitir la *censura pública* a las *buenas costumbres* como parece proceder el ginebrino garantiza la inmutabilidad, no ya de las *costumbres*, sino también de las *leyes* y la *opinión*. Nuestro autor aparentemente no es consciente de que la *censura pública* misma tiene su virtuosismo si se convierte en libre expresión que garantice los derechos, libertades, *opiniones*, y las *buenas costumbres* de los ciudadanos como parecería argumentar en su carta a D'alembert. Por el contrario, con el tratamiento de la *censura* como herramienta pública ésta puede ser de utilidad a cualquier individuo para *denunciar* cualquier trasgresión a la *ley* en perjuicio de la ciudadanía; o en su defecto, para *censurar* todo tipo de *calumnias* entre particulares; o en otro caso, para ir en contra del aparato gubernamental, ya que puede convertirse en un arma eficaz de la *opinión del pueblo* para evitar que se cometan actos ilícitos. Los mismos romanos tuvieron la preocupación sobre este aspecto. Tomando la descripción de Maquiavelo en sus *Discursos sobre la primera década* de *Tito Livio* podemos notar la efectividad de esta medida:

No puede haber mejor método para cerrarle el paso [a la calumnia] que emplear la acusación pública, porque tanto como las acusaciones favorecen a la república la perjudican las calumnias, y unas y otras se diferencian en esto: que las calumnias no tienen necesidad de testigos ni de otras pruebas, de manera que cualquiera puede ser calumniado por cualquiera, pero no puede en cambio, ser acusado, porque las acusaciones necesitan el apoyo de pruebas verdaderas y de circunstancias que demuestren lo fundado de la acusación. Los hombres son acusados ante los magistrados, ante el pueblo, ante el consejo; son calumniados por las plazas y los soportales. Se emplea más la calumnia donde se usa menos la acusación o en las ciudades que no la tienen prevista en sus ordenanzas. Por eso el que organiza una república debe establecer cauces legales para que se pueda acusar públicamente a cualquier ciudadano, sin ningún medio, sin ninguna consideración, y hecho esto y observado escrupulosamente, debe castigar duramente a los calumniadores, los cuales no pueden quejarse si son castigados, habiendo lugares abiertos donde podían hacer oír los cargos que iban difundiendo calumniosamente en los pórticos. Y cuando este asunto no está bien regulado, se siguen siempre grandes desórdenes, pues las calumnias irritan a los ciudadanos y no castigan, y los irritados piensan en vengarse, odiando, y no temiendo, los cargos que se les hacen. (Maquiavelo, 2009: 57-58 Corchetes míos)

Para el autor florentino este instrumento de expresión pública fue una de las mayores *virtudes* del republicanismo romano, ya que con la denuncia pública, se *censuraba*⁵⁴ todo acto que afectara las libertades y derechos públicos contra cualquier ciudadano, gobierno o magistrado. Por eso me causa extrañeza que nuestro autor no haya ampliado su postura a una visión positiva de la *censura pública*, más cuando según él se sintió calumniado –y censurado varias de sus obras– por la mayor parte de sus amigos, la camarilla holbachiana, por los círculos parisinos, la institución eclesiástica, o por el gobierno ginebrino o francés. Tal vez sintió que la más efectiva denuncia *pública* fuera escribir la mayor parte de sus obras autobiográficas con este fin. Como hemos dicho, el tropezón de Rousseau con respecto a la *censura* tenga puede que ver con su postura de “redimir” las *buenas costumbres* que permiten fomentar las *virtudes* humanas más que los *vicios*. Fiel a su postura clásica a que un pueblo *virtuoso* se manifiesta por sus *costumbres*, no hay más que una participación pública activa como se debe reflejar ese virtuosismo. Y aquí entramos igualmente en otro terreno oscuro de la propuesta rousseauiana: el oriundo de la República de Ginebra no pudo escapar a sus prejuicios naturalistas que todavía subsisten en su teoría política con respecto a la participación de las mujeres en la vida pública. Nuestro autor siguió pensando en una diferenciación masculinista y sexista de la política (Habermas: 2009: 9); por tanto, restringió al *ámbito privado* el papel de la mujer.⁵⁵ Siguió considerando que la *autonomía* y el criterio femenino, entre otras cosas, dependía fundamentalmente de la *imagen pública* que estaba detrás de una imagen masculina. (Rousseau, 1971: 526) Es decir, aunque el autor del *Emilio* no les niega la capacidad de razonar y realizar juicios; la mujer seguía midiendo su individualidad a partir de la *opinión* que se tuviera de los hombres que la rodeaban:

⁵⁴ Ver nota 47 de este trabajo con respecto a los mecanismos griegos en esta materia.

⁵⁵ En la carta a D’alembert sobre el teatro y los espectáculos resume la condición femenina en estos términos: “...no puede hablarse de buenas costumbres en las mujeres fuera de una vida retirada y doméstica; si digo que lo suyo son los tranquilos cuidados de la familia y del hogar, que la dignidad de su sexo está en su recato, que la vergüenza y el pudor son en ellas inseparables de la honestidad, que el buscar las miradas de los hombres es ya dejarse pervertir por ellas, y que toda mujer que se exhibe se deshonorra, se me va echar encima esa filosofía de un día que nace y muere en el rincón de una gran ciudad y quiere ahogar desde allí el clamor de la Naturaleza y la voz unánime del género humano” Rousseau, “Carta al señor D’alembert”, *op. cit.*, p.339. Esta condición la justifica el ginebrino en su *Segundo discurso* a propósito de la *primera revolución* social que provocó el sedentarismo hogareño a la que fue obligada la mujer en contraposición al nomadismo característico del hombre que por verse obligado a salir a buscar las viandas familiares gozaba de más autosuficiencia en comparación a la mujer que dependía de lo que el marido le proveía, Rousseau, *Del Contrato Social...*, *op. cit.*, p.281.

Estando sujeta al juicio de los hombres, debe ser merecedora de aprecio, en especial de el de su marido; no solamente debe ser su persona la causa del aprecio; ante el público debe justificar la elección de su marido y honrarle con el honor que le atribuyen a ella. Ahora bien, ¿cómo podrá desempeñar todo esto si ignora nuestras instituciones, nuestros estilos y nuestro bien parecer, y no conoce la fuente de los juicios humanos ni las pasiones que las determinan? Suponiendo que depende de su propia conciencia y de las opiniones ajenas, es necesario que aprenda a comparar estas dos reglas, a conciliarlas y preferir solo la primera cuando las dos se encuentran en oposición. Se hace juez de los jueces, decide cuándo se ha de someter a ellos y cuándo los ha de recusar. Antes de desechar o admitir sus preocupaciones, las considera, aprende a llegar a su origen, a precaverlas, a hacérselas favorables, y pone atención en no merecer jamás censuras cuando su obligación le permite evitarlas. No puede hacer nada de esto bien sin cultivar su espíritu y su razón. (Rousseau, 1971: 534)

Ahora bien, estas dependencias que nuestro autor les impone a las mujeres no fueron motivo para que algunas cultas damas fundamentalmente aristocrático-burguesas gozaran de una igualdad para expresar sus *opiniones* en las reuniones en los salones parisinos. En estas sesiones su intelectualidad y agudeza crítica no era puesta en duda por todos los presentes. (Landes, 1990:22) Por ello, no deja de ser interesante las palabras que el pensador ginebrino pone en boca de *Clara de O'rbe* en su novela *Julia, o la Nueva Eloísa*:

Te dije cien veces, [le escribe a Julia] siendo soltera que yo no estaba hecha para casarme. Si hubiera dependido de mí, no lo hubiera hecho; pero en nuestro sexo se compra la libertad con la esclavitud, y hay que comenzar siendo sirviente para llegar a ser la dueña de sí misma un día. Aunque mi padre no me molestaba, yo tenía disgustos con la familia. Para librarme de ella me casé, pues, con monsieur d'Orbe. (Rousseau, 2007b: 452 Corchetes míos)⁵⁶

⁵⁶ Sobre esta cita ver el estudio que sobre el matrimonio realiza Antonio Pintor-Ramos, en Pintor-Ramos, Antonio, *El deísmo religioso de Rousseau*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1982, pp.63-74. El mismo Rousseau mantiene una postura semejante en su aspecto político. Así, en *el Contrato Social* nos dice: "¿Cómo? ¿La libertad sólo se mantiene con el apoyo de la servidumbre? Quizás. Los dos excesos se tocan. Todo lo que no está en la naturaleza tiene sus inconvenientes, y la sociedad civil más que todo lo demás. Hay posiciones tan desdichadas que en ellas no puede uno conservar su libertad más que a expensas que la del otro, y el ciudadano no puede ser perfectamente libre a no ser que el esclavo sea extremadamente esclavo. Ésa era la posición de Esparta. En cuanto a vosotros, pueblos modernos, vosotros no tenéis esclavos, pero lo sois; pagáis su libertad con la vuestra...Con todo esto no quiero decir que haya que tener esclavos ni que el derecho de esclavitud sea legítimo, puesto que he probado lo contrario. Digo únicamente las razones por las que los pueblos modernos, que se creen libres, tienen representantes, y por qué los pueblos antiguos no los tenían. Sea como fuere, en el instante que un pueblo se da representantes, ya no es libre, ya no es.", Rousseau, *Del Contrato Social...*, op. cit., pp.121-122.

Sin embargo, no podemos dejar de señalar, así mismo, que el principio normativo subyacente en la propuesta de Rousseau puede ser plenamente efectivo en un ambiente social y político más pluralizado. Y creo que esto es lo que permite la vigencia de un clásico. Como insiste en *Del Contrato Social*: “No es por las leyes que un Estado subsiste. La ley de ayer no obliga hoy, pero el consentimiento tácito se presume por el silencio, y se da por supuesto que el soberano confirma incesantemente las leyes que no abroga pudiendo hacerlo. Todo cuando una vez declaró querer lo sigue queriendo siempre, a menos que lo revoque.” (Rousseau, 2003: 114) Por tanto, es por los diferentes intereses que las leyes tienen vitalidad. Su vigencia, conservación o modificación depende de la participación y decisión activa de todos los ciudadanos. Es preponderante distinguir cuáles son aquellos instrumentos que fomentan todas aquellas *virtudes* humanas que reflejen la sana convivencia en todos sus niveles de vida. Rousseau es consciente que la sociabilidad no es perfecta pero puede ser *perfectible*, ya que siempre los seres humanos buscan satisfacer no sólo sus necesidades sino también sus intereses. Por ello, no deja de poner el dedo en el renglón de cómo los ciudadanos en su vida pública no deben desestimar aquello que los pueden acercar hacia vínculos más afines fomentando más sus *virtudes* que sus *vicios*. Éste será precisamente el tema de nuestro último capítulo.

3. VIRTUD CIUDADANA.

3.1. Virtud ciudadana.

A lo largo de los dos capítulos anteriores hemos desarrollado los mecanismos por los cuales Rousseau trata de considerar a los ciudadanos como parte garante de su libertad, igualdad, opinión, decisión y deliberación política bajo los algunos presupuestos que les permitan garantizar su condición política bajo sus propias manos. Para nuestro autor, en donde han nacido los *vicios* son necesarias las *virtudes*. (Rousseau, 1988: 21) Y esta situación tiene que ver progresivamente y simultáneamente con la convivencia humana como ya hemos sustentado. La necesidad de compaginar las voluntades, sin que éstas se corrompan con *vicios* sino que se fomenten con *virtudes*, lo obliga a enfocar la atención sobre la manera en cómo los individuos pueden buscar y compaginar sus distintos intereses a través de una plena convicción por desarrollar sus distintas *virtudes* que permitan corresponder lo más posible para su relación socio-política. De manera que podemos distinguir en Rousseau tres facetas claramente progresivas de la *virtud*: una individual, una moral, y otra política. Así, podemos establecer por principio que estas tres *virtudes* están interconectadas con un proceso que tiene que ver no sólo con la formación individual del sujeto sino igualmente con su plena correspondencia de ciudadano en su entorno socio-político. Las facultades que el *amor propio sano* de los individuos puedan desarrollar es preponderante para el desarrollo de su propia individualidad y *autonomía*; condiciones que le son igualmente indispensables con aquellas *virtudes* que le permitan satisfacer su autoconservación y reconocimiento con y ante los demás. Por ello, atendiendo propiamente a sus *virtudes*, más libre será el individuo que las fomente y las desarrolle; pero sobre todo que las aplique en todos los aspectos de su vida. La *opinión pública* le será favorable, la satisfacción y el orgullo le serán redituables, y su adaptación le será más idónea en su relación socio-política. Como se argumentó anteriormente, bajo estas condiciones, las *virtudes* tales como la sinceridad, la humildad, la prudencia, la honestidad, la empatía, la justicia, el orgullo, etc., mostraran la verdadera *autenticidad* humana en un ambiente de

interdependencia y no de *dependencia* derivada por los *vicios* y la vida asociada a una excesiva opinión ajena. Para el autor *Del Contrato Social* en donde predomina la *autenticidad* humana no pueden existir *artificios* que influyan en los individuos que actúen bajo máscaras con un interés oculto que reflejen “dobles intenciones”; secretos que guarden intereses individualistas que puedan afectar la *autonomía* de los otros; una vida guiada sólo por la *opinión* ajena. Las *pasiones* o *vicios* pueden engendrar daños propios o ajenos. Provocan dependencia y conflictos individualistas. Por el contrario, el individuo *virtuoso* debe este calificativo porque es *fuerte* de *alma* y *duro del cuerpo* (Rousseau, 2003: 174) para resarcir todas aquellas *pasiones* nocivas que no sólo puedan afectarlo a él, sino que por su intención dependiente, y llena de *amor propio* sobrevalorado, le haga sacar provecho de los demás. Pero si demuestra su *virtuosismo*, lo hace porque no necesariamente expone su aversión por las *apariencias* y la *dependencia*, sino porque se reconoce con y ante los demás como un individuo auténtico y autónomo. Es aquel que *se obedece a sí mismo*, ya que interactúa con su racionalidad, conciencia y pasiones de un *amor propio* sano en un ambiente de interdependencia. Por su parte, la *virtud* individualista se caracteriza sólo por valorar lo *artificial* de las relaciones que fomentan los conflictos, y no en las diferencias entre los seres humanos; de ahí que su moral no sea compatible con una sociabilidad que sea compatible con la *libertad*, la *autonomía* y la *igualdad* de los diferentes intereses ciudadanos. Estas facultades son propias de una *virtud individual*, cuyos fundamentos nacen de la racionalidad, la conciencia y las *pasiones* sanas que más tardíamente se desarrollan en los seres humanos. No pasa así con sus *vicios* que pueden ser adquiridos desde sus primeras interacciones con el mundo. Por ello, la primera educación que va del nacimiento a los doce años –como la propone Rousseau–, debe ser *negativa* porque su fin no es enseñar las *virtudes* sino evitar los *vicios*:

El más peligroso tiempo de la vida humana es el que va desde el nacimiento hasta la edad de doce años, debido a que es cuando brotan los errores y los vicios, sin que haya aún ningún instrumento capaz de destruirlos, y cuando éste se obtiene, las raíces están tan profundas que ha pasado el tiempo propicio para arrancarlas. Si los niños saltaran de un solo golpe desde el pecho de la madre hasta la edad del uso de la razón, quizá podrá serles conveniente la

educación que se les da, pero, según el progreso natural, es necesario una que será totalmente opuesta. Haría falta que no hicieran uso de su alma hasta que ésta poseyera todas sus facultades, debido a que es imposible ver la llama que le presentáis cuando aún está en estado de ceguera, y que él siga, en la inmensa llanura de las ideas, una ruta que la razón señala con rasgos casi imperceptibles, incluso para los ojos más perspicaces. La primera educación debe ser, pues, puramente negativa, la cual no consiste en enseñar ni la virtud ni la verdad, sino en librar de vicios el corazón y el espíritu del error. (Rousseau, 1971: 142)

Antes que su entendimiento y racionalidad se desarrollen, los niños deben ejercitar sus sentidos porque su sensibilidad –según el ginebrino– es más acorde a estimular sus *vicios* sin tener criterio alguno para saber estimular juicios de lo bueno y lo malo. De ahí que en su formación de autoconservación fisiológica se les aleje de los *vicios*, porque al volvérselos hábitos, ningún juicio posterior podrá evitarles una afectación hacia su propia persona, o hacia el prójimo. Así mismo, al ir conociendo el mundo, tampoco se les debe enjuiciar con criterios de *lo bueno* o *lo malo* porque atentaría contra su propia personalidad, *individualidad* y *autonomía*; esto es, la formación del criterio moral debe ser guiado más que impuesto por los preceptores. De manera que cuando se comentan faltas no se deben señalar o reprimirlas coercitivamente, sino sólo señalarlas con criterios prudentes, dado que la conciencia moral se está formando y el *amor propio* se puede volver irascible y rencoroso. Lo que se debe hacer es tratar de hacerle olvidar de momento su error y que de esa misma falta él mismo educando adquiera su propia experiencia. Sin embargo, no se puede dejar de señalarle que de ese aprendizaje negativo él puede sacar provecho. Por tanto, una vez que ha aprendido a evitar los *vicios*, aprender de sus faltas, y conseguir por propios medios todo aquello que lo empieza a hacer *autónomo*, puede comenzar con fomentar los criterios que le vayan permitiendo una óptima situación de socialización a través de una moralidad cada vez más cimentada. Bajo estos procedimientos, según el autor del *Emilio*, el *amor propio* puede adaptarse en relación con el de los demás convirtiéndolos en *virtudes* más que en *vicios*. Se fomentará así la empatía por conciliar diferentes intereses en un criterio de *justicia* y *equidad*.

Como sostiene en el *Emilio*:

Extendamos el amor propio a todos los demás seres y lo convertiremos en virtud, pues no hay corazón humano que no tenga su raíz. Cuando menos inmediata conexión tiene con nosotros el objeto de nuestra solicitud, menos temible es la ilusión del interés particular; cuanto más se generaliza este interés, más equitativo se hace, y el amor del linaje humano no es otra cosa en nosotros que el amor de la justicia. (Rousseau, 1971: 360)

Al llegar a estas instancias,⁵⁷ el individuo puede ya ejercitar su racionalidad y realizar juicios sobre su propio comportamiento y el de los demás. Empieza por conocer, comparar y distinguir las *virtudes* y los *vicios* de los demás; pero también los propios. Por ello, la *educación*, como la de *Emilio*, es fundamental para conocerse *a sí mismo*, y al hombre en general; no es un manual de cómo se vivir en el mundo, sino un tratado sobre cómo se puede fomentar y ejercitar el desarrollo de su *virtud individual*. Así: “enseñarle el mundo antes de que conozca a los hombres, no es formarle, sino corromperle, y no es instruirle, sino engañarle.” (Rousseau, 1971: 319) Por tanto, con la formación propuesta a *Emilio* en los primeros años, no sólo el autor *Del Contrato Social* promueve un progresivo aprendizaje de cómo autosustentarse (*amor de sí*), sino también como debe ir su *Emilio* adquiriendo los conocimientos que le permitirían distinguir lo que puede mantenerlo en *libertad* y *autonomía* bajo el aprendizaje de criterios que le proporcionen ejercitar su moralidad (*amor a sí sano*). De manera que cuando la fase de socializar ha llegado, la facultad de su individualidad se debe poner a prueba. Es en este ámbito en donde la libertad, la autonomía, la conciencia y la razón en pleno desarrollo fomentan su *virtud moral*. Como se lo hace ver a su *Emilio*: “el que sabe vencer sus afectos, porque entonces sigue la norma de la razón y la conciencia, cumple con su deber, persiste bien al orden y nada puede apartarle de él.” (Rousseau, 1971: 611) Por ello, la capacidad de *obedecerse a sí mismo* será la facultad más importante de la *virtud moral* propuesta por el ginebrino. Como dice Pintor-Ramos: la conciencia y asimilación del *deber ser hablando kantianamente*. (Pintor-Ramos, 1982: 71)

Por su parte, la *opinión pública* bajo estas circunstancias no será más que la guía –más no la dependencia–, de afirmarse en su autonomía, su individualidad y el reconocimiento con y ante los demás. Para Rousseau entonces, la verdadera

⁵⁷ Según en el *Emilio* la edad idónea serían los veinte años.

autonomía es conocer nuestros límites y capacidades; ir más allá de ellos es síntoma de *dependencia* y fomento de las *pasiones viciosas*. El individualismo sólo genera la ceguera por el conocimiento de nuestros límites y libertades bajo la lupa de un *amor propio* sobrevalorado. Al sobrepasar estos límites y libertades no sólo puede haber una afectación del *propio yo*, sino también puede haber un daño hacia el otro. En este mundo *artificial*, la *autenticidad* se demuestra precisamente con este *deber ser* que no es más que este *obedecerse así mismo*. Por tanto, en donde no hay intereses comunes no puede haber actos morales eficaces; cada cual verá como *cosa* –y no como individuo– al otro para satisfacer sus propios fines individualistas y egoístas.

La verdadera lucha moral no es con los otros sino con nosotros mismos; de ahí que el que no está dispuesto a exigirse a sí mismo no puede exigir nada a los demás; el que no se compromete con su propio *yo*, no puede comprometerse con los demás. Ese es el compromiso que la *moral* exige a cada uno cuando socializa, y si esto no es posible no puede haber tal sociabilidad. Para Rousseau, es importante que la *virtud moral* sea eficazmente una autodeterminación y autorealización producto de una formación educativa propia. Crearles conciencia de que muchos de sus intereses dependen de ello, y si no le es capaz de asimilar lo que significa para su *virtud moral* la sociabilidad, ésta degenerará en el interés individualista y en el egoísmo social, esto es, se llegará no sólo a la indiferencia social y política. Por ello, las facultades de los individuos no sólo deben remitirse la *virtud moral*, ya que cómo ciudadanos soberanos, la vida pública es parte de su sociabilidad. De manera que de las anteriores virtudes todavía tienen que ejercitar su *virtud política*. Se podría decir que para nuestro autor, la *virtud política* es la punta del iceberg de las dos anteriores; es decir, en donde se manifiestan de manera tajante en la vida pública, y en donde igualmente, sean reflejo efectivo para sus intereses individuales.

La más evidente, como ya hemos evidenciado, es la participación activa, ya que como *soberanos* del poder político los individuos deben ser capaces de realizar leyes –que mediante su conciencia cívico-política y la *razón pública*– no atenten en contra de sus propias libertades, derechos y obligaciones. Por tanto, la demostración más eficaz de esta participación activa es aquella que permite *conciliar el interés común con el interés particular* –como también lo hemos acotado en los capítulos anteriores–, sin que una y otra puedan verse afectadas. Bajo esta perspectiva

encuentra todo su sentido el compromiso que adquiere el *soberano con todos y con nadie en particular*, porque es atención del Estado de velar por los intereses de todos los ciudadanos sin distinciones particularistas; y de cada ciudadano con el *cuerpo político* por velar por el *bien público*, por un lado, e igualmente con sus conciudadanos por conservar sus propios intereses, por el otro. Como también hemos argumentado anteriormente, el *contrato social* rousseauiano es recíproco y sólo al *soberano* le compete comprometerse entre sí, y no al *gobierno* establecer las condiciones que puedan afectar a los demás en beneficio de algunos particulares. Para ejemplificar esto, el autor del artículo sobre *Economía Política*, retoma nuevamente a los romanos como sus principales expositores para subrayar cómo el *gobierno* romano debía garantizar y respetar los derechos y las libertades de cada ciudadano cuando éste fuera expuesto a intereses particularistas; y a su vez, cómo el ciudadano romano debía mostrar el compromiso que adquiriría con sus conciudadanos. Nuestro autor nos expone el ejemplo del ciudadano romano que no debía exponer su vida inútilmente en la guerra por intereses del *gobierno* o por intereses de terceros, ya que el *interés común* adquirido con la *República* sólo lo obligaba arriesgar su vida en el conflicto bélico por el *compromiso común* que sobre ésta cuestión podía existir entre él y sus ciudadanos de manera recíproca. Así lo argumenta en su *Discurso de Economía Política*:

En efecto, ¿no consiste el compromiso del cuerpo de la nación en proveer con el mismo cuidado a la conservación del último de sus miembros y la de todos los demás? ¿Y es menos causa común la salud de un ciudadano que la del todo el estado? Si se nos dijera que es bueno que alguien perezca por todos, yo admiraría tal sentencia si la pronunciara un digno y virtuoso patriota consagrado voluntariamente y por deber a morir por la salvación de su país; pero si llegara a mis oídos que se le permite al gobierno sacrificar a un inocente para salvar a la multitud, tomaría esta máxima como una de las más execrables que jamás haya inventado la tiranía, como la más falsa que proponerse pueda, como la más peligrosa que pueda admitirse y como la más directamente opuesta a las leyes de la sociedad. En lugar de que uno debiese perecer por todos, todos comprometieron sus bienes y defensa de todos a fin que la debilidad particular estuviese siempre protegida por la fuerza pública y cada miembro por todo el estado. Después de suponer que un individuo tras otro es suprimido del pueblo, exigíles a los partidarios de tal máxima que expliquen mejor lo que entienden por cuerpo del estado y veréis que al final lo reducen a un pequeño número de hombres que no son el pueblo, los cuales,

después de que se han obligado, por juramento particular, a perecer ellos mismos por la salvación del pueblo, pretenden probar de ese modo que es a éste a quien le toca perecer por la suya propia. Para encontrar ejemplos de la protección que el estado le debe a sus miembros y del respeto que le debe a sus personas, se han de buscar tan sólo en las ilustres y arrojadas naciones de la tierra, pues casi sólo en los pueblos libres se conoce el valor de un hombre...fueron los romanos quienes se distinguieron de todos los pueblos de la tierra por los miramientos del gobierno para con los particulares, así como por su escrupuloso cuidado en respetar derechos inviolables de los miembros del estado. Nada había entre ellos más sagrado que la vida de los simples ciudadanos... (Rousseau, 1985:25-27)

El mutuo *compromiso* es fundamental para la *virtud política* que debe caracterizar al ciudadano. El *gobierno* no tiene –como *fuerza pública* del *soberano*– competencia de atentar contra el *bien público*, o para perjudicar a cualquier ciudadano, por beneficio hacia a algunos particulares. Por ello, el *compromiso* recíproco se convierte igualmente en el primer sentimiento de *patriotismo* que Rousseau nos describe. Sin este *compromiso* patriótico no podría haber sanas instituciones, ni *gobierno* tal que se comprometa con el *soberano*. El *patriotismo* es una cohesión social que subyace en la condición de garantizar lo que tienen *en común* los ciudadanos dentro de *sus diferencias*. Con ello se pueden evitar intereses particularistas, malas administraciones, condicionamientos en favor de algunos particulares, o conflictos violentos motivados por la irascibilidad de los ciudadanos por corromperse en favor de un individualismo derivado fundamentalmente de sus *vicios*. En este sentido, si el ciudadano sólo se compromete consigo mismo –a expensas de que los demás ciudadanos se han comprometido con él para garantizarle sus derechos, libertades y bienes–, no puede haber equidad del *compromiso* adquirido; tan sólo un exceso y aprovechamiento de este individuo, que sacando ventaja del *compromiso* público, sólo verá por su interés particularista a través del *bien común*. Por ello, bajo estas circunstancias, para Rousseau todo aquél que ha roto el *pacto social* por seguir sus intereses individualistas, y por tanto, romper su *compromiso* con la ciudadanía, ha permitido no sólo la no garantía de salvaguardar sus propios bienes, libertades y derechos, sino también ha roto su *compromiso* por garantizar los públicos. Bajo esta lógica es que el autor del *Emilio* proponga que los ciudadanos deben ser solidarios y responsables con su *patria*; tenerle afección para comprometerse con sus

pares y consigo mismos, que como *soberanos* sólo a ellos, y no a sus *delegados* del *gobierno*, les compete garantizar tanto sus propios bienes como los públicos. Es la corresponsabilidad moral que subyace en el compromiso político que se deben los ciudadanos mutuamente; y en donde mejor se demuestra este compromiso es precisamente en sus instituciones patrióticas. Así se lo aconseja Rousseau a los polacos: “son las instituciones nacionales las que conforman el genio, el carácter, los gustos y las costumbres de un pueblo, le hacen ser él y no otro, le inspiran ese ardiente amor a la patria anclado sobre hábitos imposibles de desarraigar, le hacen consumirse en el tedio cuando está en otros pueblos entre delicias que no conoce en el suyo.” (Rousseau, 1988: 61)

Bajo esta perspectiva, la educación pública⁵⁸ se convierte en una institución efectiva que permite fomentar las *virtudes* públicas, cuya finalidad es la coparticipación y corresponsabilidad de los individuos para comprometerse con su *patria*; esto es, con sus propios conciudadanos. En toda *educación pública* –como se los reitera igualmente a los polacos– los institutos para este fin:

se hallarán provistos de un gimnasio o lugar de ejercicios corporales para los niños. En mi opinión este aspecto tan descuidado de la educación constituye la parte más importante de la misma, no sólo para formar temperamentos robustos y sanos, sino aún más por el objeto moral, que se descuida o se incumple a causa de un montón de preceptos pedantes y vanos que son otras tantas palabras al viento. Nunca dirá suficientemente que la buena educación debe ser negativa. Impedid la formación de vicios y ya habéis hecho suficiente a favor de la virtud. El medio para conseguirlo es extremadamente fácil en un buen sistema de educación pública. Consiste en mantener a los muchachos constantemente en vilo, no tanto con aburridos estudios que nada entienden y que terminan odiando por el sólo hecho de ser forzados a permanecer en su sitio, cuanto por medio de ejercicios que le agraden, satisfaciendo el requerimiento de movilidad propio del cuerpo cuando crece, y cuyo placer no terminará ahí para ellos. No debe permitirse que jueguen separadamente según el capricho de cada cual, sino todos juntos y en público, de manera que haya siempre un objeto común al que todos aspiren y al tiempo impulse la competencia y la emulación...Su instrucción puede ser doméstica y particular, pero sus juegos deben ser siempre públicos y comunes a todos; no se trata, en efecto, de mantenerlos ocupados, de procurarles de una constitución robusta, de hacerlos

⁵⁸ En el *Emilio* llega a formular por las razones ya aducidas que la *educación pública* no era conveniente; sin embargo, bajo esta perspectiva la educación pública no es obstáculo para que la instrucción doméstica no pueda tener los efectos deseados, Rousseau, *Emilio o la educación*, *op. cit.*, pp.69-71.

*ágiles y bien plantados, sino de habituarlos temporalmente a la regla, a la igualdad, a la fraternidad, a la emulación, a vivir bajo la mirada de sus conciudadanos y desear la aprobación pública. (Rousseau, 1988: 70-71)*⁵⁹

En donde no exista este compromiso por parte de las instituciones, los ciudadanos empezaran por no sentirse identificados ni reconocidos en ellas; no estarán convencidos de corresponsabilizarse con sus conciudadanos, y menos aún, las leyes no serán reflejo de sus derechos, libertades y obligaciones, y las *virtudes* bajo estas condiciones, no serán nada.

Sin embargo, aunque nuestro autor ha expuesto bien el principio de corresponsabilidad y el compromiso mutuo entre los ciudadanos, ha ido más allá con respecto al sentimiento patriótico, debido a que lo ha aquilatado con una unidentidad más que con una pluridentidad. Entiendo que para el autor *Del Contrato Social*, la *identidad* debe ser propia en un pueblo porque de ella dependen las *virtudes* que permiten la cohesión social y la garantía de los derechos, libertades y obligaciones con lo que los ciudadanos soberanos están comprometidos mutuamente. Así mismo para que no se asimilen *costumbres* “extrañas” o *vicios* que atenten contra las propias *costumbres* de un pueblo *virtuoso* que no les permitan mantener su individualidad y autenticidad.⁶⁰ Bajo estas condiciones es que nuestro autor argumente que un *pueblo* debe mantener sus *virtudes* a través de una identidad propia –más no como una misma identidad como luego suele interpretarse a Rousseau–. No obstante, esto no impide que haya una pluridentidad de *costumbres* y hábitos que en nada puedan atentar contra los principios del *contrato social*, por lo que bajo esta perspectiva de la *política de la diferencia* de reconocer la *identidad única de este individuo* o de un

⁵⁹ En el *Discurso sobre Economía Política* el ginebrino confirma este tipo de educación pública: “La educación pública según reglas dictadas por el gobierno y los magistrados nombrados por el soberano, constituye, pues, una de las principales máximas del gobierno fundamental o legítimo. Si los niños son educados en común según el principio de la igualdad, se les inculcan las leyes del estado y las máximas de la voluntad general.” Rousseau, *Discurso de Economía política, op. cit.*, p.31.

⁶⁰ En sus *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia y su Proyecto de Reforma* el ginebrino sintetiza estas características porque las define como aquellas por las cuales un pueblo tienen algo en común que les permita satisfacer su identidad e individualidad como nación. De ahí que apele que ésta es precisamente la tarea del *legislador* como ya hemos apuntado; es decir, crear las condiciones que permitan establecer lo *común* dentro de las *diferencias* entre los pueblos. A decir de Rousseau, Moisés, Licurgo y Numa Pompilio precisamente crearon las *instituciones* que permitieron la cohesión, la individualidad y la identidad de los judíos, los espartanos y los romanos respectivamente, Rousseau, *Proyecto de Constitución para Córcega...*, *op. cit.*, pp.56-58.

grupo en particular nada tengo que discutirle a Charles Taylor.⁶¹ Por ello, sólo entiendo el *amor a la patria* como la *virtud política* por mantener la libertad, la soberanía, la igualdad y la pluridentidad propia entre los conciudadanos. De manera que todos se sientan identificados y reconocidos por sus propias leyes gracias a la participación activa y vigilante de sus diferentes libertades, derechos y obligaciones. Como dice más claramente el oriundo de Ginebra en su *Discurso de Economía Política*:

¿Queremos que los pueblos sean virtuosos?, empecemos pues por hacerles amar a la patria; pero ¿cómo podrán amarla si para ellos la patria no representa algo distinto de lo que representa para los extranjeros y ella sólo les da lo que nadie les puede negar? Sería aún peor si el pueblo no pudiera gozar ni siquiera de la seguridad civil, quedando sus bienes, su vida o su libertad a discreción de los poderosos sin que al pueblo le fuera posible o permitido atreverse a reclamar las leyes. Sometido así a los deberes propios del estado civil, privado incluso de los derechos del estado de naturaleza, y sin poder defenderse por la fuerza, el pueblo se vería reducido a la peor condición en la que un hombre libre pueda verse y la palabra patria sólo tendría sentido para él un odioso y ridículo sentido. (Rousseau, 1985:24)

Si no hay *virtud política* no puede haber una coherencia en la práctica patriótica como la propone Rousseau. La *virtud política* se convierte así en el último eslabón de la propuesta rousseauiana, ya que permite establecer las aspiraciones de una participación ciudadana conforme a lo que presupone una efectiva práctica de la *soberanía* de sus *miembros*. Ha expuesto para ello los instrumentos por los cuales esta efectiva práctica ciudadana pueda mantenerse sin que se afecte el orden público. También ha manifestado sus inquietudes sobre todo aquello que puede alterar los intereses ciudadanos y que pueden fomentar todas aquellas manifestaciones que no son las más idóneas para la conservación de las *virtudes* asociadas a la permanencia de una sociabilidad, no libre de oposiciones, pero si libre de conflictos particularistas. Si la educación, particular o pública, puede ser un buen referente para aprender, asimilar y ejercitar las *virtudes* individuales, morales y políticas hacia un comportamiento patriótico efectivo, la *religión civil* va ser para Rousseau la institución que permita que estas *virtudes* se fortalezcan y se cohesionen con los deberes e

⁶¹ Taylor, *op. cit.*, pp. 70-71.

intereses públicos de los ciudadanos. Así, el tema de la *religión civil* será el último punto a tratar.

3.2. Religión civil.

El asunto de la *religión civil* se ha convertido en un tema en la propuesta rousseauiana en polémico y esquivo; sin embargo, el tema guarda hoy en día una discusión contemporánea. A lo largo de este trabajo, hemos destacado cuanto preocupaba a Rousseau el problema de la *virtud* en sus diferentes dimensiones. La capacidad de los individuos para reforzar sus deberes para con sus conciudadanos se vuelve preponderante para la plena armonía de la cohesión social que tanto interesa al autor de la *Nueva Eloísa*. El tema de la *religión civil* se vuelve importante porque en esta institución encuentra precisamente los elementos que fundamentan los principios que permiten el fortalecimiento del lazo social a través de la efectiva aplicación de los deberes y virtudes ciudadanas. Por otro lado, sólo bajo esta denominación el tema de la *religión civil* tendrá significación para la política. Es decir, la religión se pone al servicio de la actividad política; pero de ninguna forma puede ser al contrario. Desde esta perspectiva, nuestro autor se ve obligado a realizar unas puntualizaciones importantes para que su teoría política no se vea empañada por lo ya expuesto principalmente en *Del Contrato Social* y en la *Profesión de fe del vicario saboyano* contenido en el libro cuatro del *Emilio*.

Primeramente, como hemos dicho en el primer capítulo, Rousseau desliga cualquier indicio de que las leyes, las deliberaciones o los deberes ciudadanos tengan que ver con un mandato trascendente. Como dice en la *fe del vicario saboyano*: “Si el hombre es activo y libre, obra por sí mismo; todo lo que hace libremente no entra en el sistema ordenado de la Providencia y no le puede ser imputado.” (Rousseau, 2007a: 94) Nos confirma en este apartado que sólo en las *convenciones* humanas es que las leyes del *soberano* tienen correspondencia con las acciones legítimas y libres de los ciudadanos. Como comenta en *Del Contrato Social*:

Espero que se me agradezca esta moderación; porque, si desciendo directamente de uno de esos príncipes, y quizás de la rama primogénita, ¿quién sabe si mediante la verificación de los

títulos, no sería yo el legítimo rey del género humano? Sea como fuere, no se puede contradecir que Adán fue soberano del mundo, como Robinson de su isla, mientras fue el único habitante; y lo que había de cómodo en este imperio era que el monarca, seguro en su trono, no tenía que temer ni rebeliones, ni guerras, ni conspiraciones. (Rousseau, 2003: 29)

El otro punto importante para este tema se refiere a que Rousseau distingue entre lo que concierne a un asunto propiamente *teológico* de uno *moral* en la religión. Es precisamente el asunto *moral* lo que le importa al autor de la *Profesión de fe del vicario saboyano* en su propuesta de *religión civil*. De esta forma, en las *Cartas escritas desde la montaña* es donde precisa esta fundamental distinción para nuestro tema:

Distingo en la religión dos partes, además de la forma de culto, que no es más que puro ceremonial. Esas dos partes son el dogma y la moral. Divido los dogmas así mismo en dos partes, a saber: la que, poniendo los principios de nuestros deberes, sirve de base a la moral y la que, siendo puramente de fe, no contiene más que dogmas especulativos. De esta subdivisión, que retengo correcta, deriva la de los sentimientos sobre la religión, de una parte verdaderos, falsos y dudosos, [el dogma teológico] y de otra en buenos, malos o indiferentes [el dogma moral]. El juicio sobre los primeros incumbe únicamente a la razón, y si los teólogos se lo han apropiado ha sido como razonadores, como cultivadores de la ciencia mediante la cual se llega al conocimiento de los verdadero y de los falso en materia de fe...En lo referente a la parte de la religión relativa a la moral –vale decir: la justicia, el bien público, la obediencia a las leyes naturales y positivas, las virtudes sociales y todos los deberes del hombre y del ciudadano–, compete al gobierno decidir; este aspecto de la religión es el único en entrar directamente bajo su jurisdicción, y él debe proscribir, no el error, del que no es juez, sino toda opinión nociva que tienda a cortar el nudo social.(Rousseau, 2008: 37
Subrayado mío. Corchetes míos)

Sin embargo, al hacer esta distinción lo que le interesa primero aclarar al autor de las *Cartas* es que el aspecto del dogma teológico no corresponde al *gobierno* juzgar sino en todo caso a las autoridades religiosas. El segundo punto que le interesa subrayar es qué ni aún a ellas porque para el ginebrino este tema de la *divinidad* o *Providencia* es interpretado por cada quién a su manera mediante el uso puramente de su razón. Es decir, es un asunto *especulativo* cuyos dogmas son sólo

concernientes a la interpretación de cada fiel, independientemente si su culto es externo o interno. Ahora bien, con respecto al dogma moral, sí concierne a las autoridades del *gobierno* juzgar porque en todo caso podría considerarse un ataque al orden social. Pero aun siendo de su competencia el dogma moral, para Rousseau, los magistrados gubernamentales son quiénes han actuado contrariamente a lo que estos dogmas morales contienen de útil para la sociedad. Precisamente defendiendo estos dogmas concernientes a la *religión civil*, el ginebrino expone lo que él considera como precisamente *pernicioso* para el orden social y que los magistrados no lo han podido comprender en la censura de sus obras del *Emilio* y *Del Contrato social*. Como afirma en sus mismas *Cartas escritas desde la montaña*:

La religión es útil y hasta necesaria a los pueblos. ¿Ello no se ha dicho, sostenido, probado en este mismo escrito [El Contrato Social]? Lejos de atacar los verdaderos principios de la religión, el autor los pone, lo que combate, lo que debe combatir, es el ciego fanatismo, la cruel superstición, el prejuicio estúpido. Pero –dicen– hay que respetar todo eso. ¿Pero por qué? Porque con ello se conduce a los pueblos. Sí, así es como se les lleva a su perdición. La superstición es el más terrible flagelo del género humano; embrutece a los simples, persigue a los sabios, encadena las naciones, por doquier es causa de incontables y horrorosos males: ¿qué bien hace? Ninguno; y si hace alguno es a los tiranos su arma más terrible, y es por ello el mayor mal que nunca ella haya hecho. (Rousseau, 2008, 38-39)

Uno de los problemas de la religión en la política reside en contraponer el dogma teológico en los intereses sociales o políticos. Es precisamente que religiones como el cristianismo católico quienes han insertado el dogma teológico en la política para patrocinar sus propios intereses terrenales. Sin embargo, esto no quiere decir que ambos dogmas no guarden una relación que los vincule: precisamente es su aspecto moral el punto de contacto.⁶² Los dogmas morales secularizados permiten a la política que la cohesión social subsista, ya que son generales para todos los individuos, sin afectar el aparato político propiamente.⁶³ A este respecto Rousseau

⁶² A este respecto, ver la tabla que nos muestra este autor ilustra claramente las relaciones de ambos dogmas en la propuesta de Rousseau. Waterlot, Ghislain, *Rousseau. Religión y Política*, Buenos Aires, F.C.E., 2008, pp.110-111.

⁶³ Ya hemos indicado en el capítulo primero que para Rousseau moral y política coexisten de la misma forma en el ámbito social.

destaca el papel del *legislador*⁶⁴ quien propone a los ciudadanos la instauración religiosa como parte de la legislación para que sirva de resorte a los lazos sociales. De ahí que el autor oriundo de Ginebra describa históricamente tres diferentes religiones que subrayan cada una a su manera la injerencia tanto de los dogmas teológicos como de los dogmas morales en la interacción socio-política. La primera considerada por el ginebrino como *la religión del hombre* no tiene nada de ceremonial al exterior –más que su efecto moral–; por tanto, sólo se caracteriza por satisfacer los dogmas teológicos del “culto puramente del Dios supremo y a los deberes eternos de la moral, es la pura y simple religión del Evangelio, el verdadero teísmo, y lo que se puede llamar el derecho divino natural.” (Rousseau, 2003: 159). Para nuestro autor, esta doctrina del *Evangelio* es la más conveniente para su propuesta de *religión civil* por estar fundamentada en los presupuestos que se pueden adecuar al universalismo moral, a la secularización del Estado político, y al orden social, que son los elementos que le interesan rescatar:

Por esta religión Santa, sublime, verdadera, los hombres, hijos del mismo Dios, se reconocen todos por hermanos, y la sociedad que los une no se vuelve ni siquiera con la muerte. Pero al no tener esta religión ninguna relación particular con el cuerpo político, deja a las leyes la sola fuerza que ellas sacan de sí mismas sin añadirles ninguna otra, y por ello queda sin efecto uno de los grandes vínculos de la sociedad particular. Más aún: lejos de destinar los corazones de los ciudadanos al Estado, los despega de él como de todas las cosas. (Rousseau, 2003: 160)

Ahora bien, la *religión del ciudadano* se distingue por su carácter *nacional*, por su culto externo, tiene sus dioses propios, y sus leyes se caracterizan por fomentar los deberes de los ciudadanos como obra de sus propios dioses. Cumple con su deber

⁶⁴ Sin embargo, para Rousseau, un *legislador* como Moisés o Numa Pompilio –como líderes sociales o políticos– no les fue necesario todavía apelar al pueblo para la institución religiosa y establecer las leyes como producto de la autoridad divina para que el pueblo las creyera y aceptara. Sin embargo, en la propuesta política del ginebrino, la institución de la *religión civil* la dejará al *soberano*, tal vez como propuesta del *legislador*, pero con el aval de la ciudadanía como veremos más adelante. A este respecto, como bien nos aclara Trachtenberg: “Nótese que el legislador llega a la escena después de la institución del Contrato Social: su aparición es necesaria porque el cuerpo político requiere de su sabiduría que es determinante para las leyes.” «Note that the Legislator arrives on the scene after the institution of the social contract: the need for the Legislator arises precisely because the body politic requires his wisdom to determine its laws.» Trachtenberg, Zev M., *Making Citizens: Rousseau's political of culture*, New York, Routledge Inc., 1993, p.129

moral, pero es supersticiosa, teocrática e intolerante por su culto localista. Por último, el autor *Del Contrato Social* distingue al *cristianismo romano* como una tercera forma de religión, cuya característica es la función de un sacerdocio que mantiene el monopolio de los dogmas teológicos y morales, que fortalecidos por el ejercicio político, han creado la fractura del orden social.

En síntesis, podemos destacar que para Rousseau la primera religión subraya el dogma teológico; la segunda, el dogma moral; y la tercera ha mezclado groseramente ambos dogmas atrayendo problemas al cuerpo político y al orden social. Éste es precisamente el problema de la *religión cristiana católica* porque su evolución surgió cuando su doctrina empezó a servirse de la política imponiendo los dogmas teológicos en su nivel *especulativo* –o particulares– como dogmas generales que se volvieron intolerantes. Es decir, el dogma teológico se convirtió para el cristianismo católico en el eje de la práctica política transformándose en un arma peligrosa para el dogma moral, que es fundamental para la *religión civil*. Por ello, si bien fue *Jesús* quien desvinculo el aspecto teológico del político al proponer una religión puramente *espiritual* al interior del hombre; no por ello esta religión no podía mostrarse en su aspecto moral hacia el *exterior* en la sociedad a través del *Evangelio*.⁶⁵

Sin embargo, su división se complicó cuando el *cristianismo católico* –inmiscuido ya en el cuerpo político–, fomentó sistemáticamente una religión dogmática y trascendente caracterizada por promover en su doctrina la *especulación* de dos reinos: el terrenal y el espiritual. Esta “nueva” división, según Rousseau, tuvo consecuencias negativas para la moral y la política. Al contraponer dos mundos –uno de la salvación y otro de la condena–, el mundo de la salvación provocó el desligue de toda responsabilidad y deber de los individuos con respecto al mundo terrenal que fue condenado, éste último, al sufrimiento y a la indiferencia. De manera que los fieles fueran persuadidos a resignarse a vivir sólo en éste mundo terrenal por la esperanza de vivir en otro trascendentemente mejor que sería el *celestial*, en donde la dicha y la felicidad eterna sólo eran para los bienaventurados capaces de haber soportado las

⁶⁵ Como lo confirma en las *Cartas escritas desde la montaña*: “seamos hombres de paz, seamos hermanos; unámonos en el amor de nuestro maestro en común, en la practica de las virtudes que nos prescribe. Tal es el proceder del verdadero cristiano.” Rousseau, *Cartas escritas desde la montaña, op. cit.*, p.41

penurias, sacrificios y flagelos del mundo terrenal. La indiferencia terrenal convirtió entonces a los fieles en débiles, resignados, indiferentes, sin ningún compromiso con el prójimo, ni con su patria. El mínimo síntoma de satisfacción terrenal o la más mínima evidencia de orgullo patriótico, le podría acarrear consecuentemente su propio reproche por el temor celestial. Así, la esperanza de los fieles por pretender un mundo celestial se olvidaron de cumplir con sus deberes de ciudadano, y por tanto, fracturaron el dogma moral convirtiéndolo en un medio –y no en un fin para este mundo– en pos del mundo trascendente.

Por otro lado, igualmente al promover dos reinos, el *cristianismo católico* dotó a los fieles de dos amos: el Papa y el Soberano. Esto provocó entonces las divisiones y los conflictos entre los cristianos por garantizar el poder celestial a través del *soberano*. La Iglesia católica al vestirse en vicaria de Dios, y guardiana del mensaje de Cristo, suplantó su deber religioso con la autoridad política. Bajo estas circunstancias: “los humildes cristianos cambiaron de lenguaje, y muy pronto se vio aquel pretendido reino del otro mundo bajo su jefe visible en el más violento despotismo en éste.” (Rousseau: 2003: 157) Para ello, la *religión del sacerdote* utilizó sus dogmas teológicos para sus fines políticos que los reforzó con un sin número de *supersticiones* que le garantizaban su autoridad ante los fieles, y hasta con el *soberano* creyente de un país o ciudad local, al cual lo “legitimaban” en el poder político del reino terrenal bajo los auspicios de la *divinidad*. Por tanto, los fieles al no ser conscientes del *mal* ajeno –porque su *caridad* no se les permitía– el *ambicioso* se invistió del *bien público* para apropiarse del báculo y la espada indistintamente. De manera que al imponerles el dogma, la creencia y la *superstición* de sus principios, el *cristianismo católico romano* se convirtió en la religión de la *servidumbre* hacia sus fieles. Por ello, la doctrina que desde pequeños se les inculcó a los niños –que al no comprender nada de sus doctrinas, cultos, ceremonias y *supersticiones* religiosas–, se limitó en hacerles creer la doctrina católica pero no a razonar sobre los dogmas propios de la religión; sobre todo aquellos que correspondía al dogma teológico.⁶⁶ Por ello, la propuesta Rousseau, considerándose como *parte* del *soberano* de su natal Ginebra, se centrará en desenmarañar ambos dogmas sin que intervengan en el

⁶⁶ Ver lo que dice el ginebrino a este respecto en el *Emilio*. Rousseau, *Emilio o de la Educación*, op. cit., pp.526-531.

cuerpo político, pero que sean útiles para el orden social y la libre interpretación de la divinidad:

¿Qué debe hacer un sabio legislador en esta alternativa? Una de estas dos cosas: la primera, instituir una religión puramente civil que contengan los dogmas fundamentales de toda buena religión, todos los dogmas verdaderamente útiles a la sociedad, ya sea general o particular, y omita las demás, relativos a la fe pero no así al bien terrestre, el solo objeto de la legislación; pues, por citar algunos ejemplos, ¿en qué modo podría el misterio de la trinidad favorecer la buena constitución de un Estado, en qué mejorará la cualidad de sus ciudadanos porque sus miembros rechacen el mérito de las buenas obras, o cómo influye en el vínculo de la sociedad civil el pecado original?...El otro expediente consiste en dejar al cristianismo tal como es en su espíritu, libre, exento de todo vínculo con la carne, sin más obligación que la conciencia, sin más cortapisas en los dogmas que las de las costumbres y las leyes. La religión cristiana es, por la pureza de su moral, siempre buena y sana para el Estado, con tal de que no se convierta en parte de su constitución, con tal que se la admita únicamente como sentimiento, opinión, creencia; pero como ley política, el cristianismo dogmático es una mala institución. (Rousseau, 2008: 46)

El tema de la *religión civil* entonces se convierte para el autor oriundo de Ginebra en una reforma y reivindicación institucional que encuentra todo su sentido en *Del Contrato Social* como principio de reforzamiento del vínculo social. Por ello, distinguirá muy bien entre los dogmas de fe teológica de cada hombre sobre la *divinidad* que los expondrá fundamentalmente en la *Profesión de fe del vicario saboyano*, de los *dogmas de fe moral* que expondrán los *deberes* propios de cada ciudadano, y que serán precisamente los principios básicos de su propuesta de *religión civil*:

La existencia de la divinidad poderosa, inteligente bienhechora, previsora y providente, la vida por venir, la felicidad de los justos, el castigo de los malvados, la santidad del contrato social y de las leyes: he ahí los dogmas positivos. En cuanto los dogmas negativos, los limito a uno solo: es la intolerancia; entra entre los cultos que hemos excluido. (Rousseau, 2003: 164; Rousseau, 2004: 604)

Al ser creados por el *soberano*, es decir, por los ciudadanos, estos dogmas de fe moral se convierten por decirlo así, en un “nuevo pacto”,⁶⁷ no político, sino *puramente civil* en donde los ciudadanos se comprometen por mantener el *orden social* a través de los dogmas morales afines, y sin hacer imposiciones sobre los dogmas teológicos:

El derecho que el pacto social da al soberano sobre los súbditos no va más allá, como he dicho, de la utilidad pública. Los súbditos no deben, por tanto, cuentas al soberano de sus opiniones, salvo que estas opiniones importen a la comunidad. Ahora bien, importa mucho al Estado que cada ciudadano tenga una religión que le haga amar sus deberes; pero los dogmas de esta religión no le interesan ni al Estado ni a sus miembros sino en tanto que esos dogmas se refieren a la moral y a los deberes que quien la profesa está obligado a cumplir para con otro. Todos pueden tener además las opiniones que le plazcan, sin que corresponda al soberano conocerlas: porque como no tiene ninguna competencia en el otro mundo, cualquiera que sea la suerte de los súbditos en la vida futura no es asunto suyo, con tal de que sean buenos ciudadanos aquí abajo. (Rousseau, 2003: 163; Rousseau, 2004:603)

Estos dogmas derivados de la *religión civil* se convierten entonces en actos cuyo compromiso y responsabilidad por resguardarlos debe ser tarea de todos los ciudadanos, porque ellos mismos se los han impuesto en beneficio de la *santidad del contrato social*; esto es, por medio del compromiso moral que los obliga a llevar por buenos términos este nuevo “pacto civil”. Por ello, en cuanto al dogma teológico que cada individuo tenga sobre la divinidad será totalmente tolerado.⁶⁸ Cada uno tendrá la opinión que quiera acerca de ello. Pero con respecto a los dogmas morales, una vez que los ciudadanos se han comprometido públicamente a respetarlos y llevarlos a cabo, si son violentados por cualquiera, éstos pueden ser considerados como ateos sociales, dado que cada uno de ellos juró ejercer los principios de sociabilidad públicamente. Así, la condena pública será por *insociable* más que por *impío* porque

⁶⁷ En el *Manuscrito de Ginebra* el ginebrino dirá que “una vez establecida esta profesión de fe, que se renueve todos los años con solemnidad y que esta solemnidad se acompañe de un culto augusto y simple, cuyos ministros sean sólo los magistrados y que reavive en sus corazones el amor a la patria.” Rousseau, *Manuscrito de Ginebra*, op. cit. p.605.

⁶⁸ Aunque Jean-Jacques Rousseau proponga el dogma teológico derivado del *Evangelio cristiano* en su propuesta de religión civil como hemos visto.

atenta contra las leyes, contra la sociabilidad, contra sus ciudadanos.⁶⁹ Por ello, para Rousseau la *intolerancia* no es ante el religioso que no cree, sino contra el ciudadano que atentó contra el “pacto civil” de sociabilidad que juró respetar públicamente. De manera que el *ateo* es tolerado porque no le incumbe al *soberano* sus opiniones sobre la divinidad; pero este *ateo* puede ser considerado como intolerante cuando infringe el orden social cuando ha violentado las leyes que convino y juro respetar. Al mentir a sus conciudadanos el castigo debe ser radical. Esta última condición al castigo mortal puede rayar en la *intolerancia* social, y creo, que pondría en evidencia una práctica intransigente de la propuesta rousseauiana. Sin embargo, en el contexto en que se dirige esta sentencia contra el *ateísmo* puede encontrar su razón de ser en esta cita de *Julia, o la Nueva Eloísa*:

El ateísmo que avanza, a cara descubierta entre los papistas, se ve obligado a ocultarse en el que se cree en Dios con la razón, y quita a los incrédulos su única excusa. El ateísmo es desolador por naturaleza: si encuentra partidarios entre los grandes y los ricos a quienes favorece, horroriza al pueblo oprimido y miserable, quien, viendo que los tiranos se liberan del único freno que pudiera contenerlos, ven, además, como desaparece la esperanza en otra vida, único consuelo que les deja ésta. (Rousseau, 2007b: 633)

Nuestro autor muestra su indignación sobre todos aquellos que han violentado el orden social a través de la religión civil y teológica. Se han aprovechado de sus dogmas para mentir a sus semejantes a favor de sus intereses particularistas. La creencia en los dogmas se convierte en *burla* de unos *clérigos católicos* para aprovecharse de los dogmas de los creyentes. Por ello, justifica el *ateísmo* de *Wolmar* en la *Nueva Eloísa* por la experiencia que éste ha vivido a lo largo de sus viajes con respecto al comportamiento de los altos jerarcas católicos:

Después, habiendo vivido siempre en países católicos, no aprendió a tener una mejor opinión de la fe cristiana a través de la que allí se profesa. No vio más religión que el interés de los ministros. Vio, además, que todo consistía en inútiles remilgos, solapados un poco más sutilmente con palabras que no significan nada; se dio cuenta de que toda la gente de bien era

⁶⁹ Como dice Waterlot: “Rousseau no funda la condena del ateo en su creencia, sino en su comportamiento.”, Waterlot, *op. cit.*, p. 125.

unánimemente de su opinión y que apenas lo ocultaban; que el clero, aunque un poco más discretamente, se burlaban en secreto de lo que enseñaban en público. (Rousseau, 2007b: 630)

Sin embargo, Rousseau parece reivindicarse al escribir en una nota al pie de página en la misma *Nueva Eloísa* sobre el problema del *ateísmo* de *milord Edward Wolmar*, que a pesar de ser un *ateo*, no por ello deja de ser un *virtuoso* por su comportamiento sociable. Bajo esta perspectiva no hay razón por condenar el *ateísmo* sin más:

Pero, lejos de que mi intención en esta nota sea ponerme cobardemente a cubierto, ésta es, claramente, mi opinión al respecto: ningún verdadero creyente sabría ser ni intolerante ni perseguidor. Si yo fuera magistrado y la ley exigiese la pena de muerte para los ateos, comenzaría por echar al fuego, como ateo, al primero que viniera a denunciar a otro. (Rousseau, 2007b: 630 nota 19)

El ginebrino termina por aclarar la *tolerancia* por el *ateísmo* con respecto a la distinción entre el comportamiento y la creencia del *milord Wolmar*, subrayando que la incredulidad por el dogma teológico puede converger muy bien con el comportamiento social de los individuos como es el caso de *Wolmar*. Es decir, el verdadero creyente es tolerante del *ateo* de la divinidad sin que aquello afecte al orden social. Pero de ello, no se puede seguir que al *insociable* se le imponga una pena tan intolerantemente extrema. Sin embargo, lo que le indignará precisamente es que estos dogmas teológicos o morales sean aprovechados por algunos pocos *tiranos* para corromper las leyes y el orden social de los individuos. La crítica suscrita es que Rousseau encuentra que en su tiempo no hay libre expresión, no hay tolerancia religiosa, perdura un *ateísmo* social particularista, y existe una ausencia del *soberano*, en donde el *gobierno* interpreta las leyes a su antojo para sus propios fines, y el clero institucional utiliza el dogma teológico a favor de sus propios intereses aquí en la tierra. Por ello, apuesta por una propuesta de reforma política mediante el *contrato social* que marque la participación activa del *soberano* que sea fundamental para una sociabilidad más efectiva entre los ciudadanos. Pero más “cauto” aún con respecto al

tema de la *religión civil*, nuestro autor apuesta igualmente por una reforma religiosa en el *ámbito civil* cuyo “pacto” de fe cívica tenga la intención de provocar una conciencia moral de cohesión social que no atente contra la tolerancia civil y teológica. Más que buscar una solución al *problema* de la *religión civil* como apunta Beiner (Beiner, 2011: 11-17), el punto de Jean-Jacques Rousseau es exponer una propuesta de sociabilidad que no se vea afectada por credos doctrinales teológicos que se interpongan como dogmas de sociabilidad. No está de acuerdo con que no se toleren, sino lo que debe importar es el compromiso cívico derivado del dogma moral de esta religión que se deben los ciudadanos así mismos por comprometerse hacia una sociabilidad más responsable. Para ello, el dogma teológico debe ser asunto de libre albedrío mientras sea tolerante socialmente. Lo que no puede ser es que influya en el cuerpo político.

Por otro lado, lo que si puede ser universable de esta *religión civil* es el dogma moral, cuya intención es el orden social y el *deber ser* de los ciudadanos con sus compatriotas. El “caos” que ve Rousseau en la época en que vive franquea ambos lados de la moneda, cuya situación es hacer eco con su propuesta. Por ello, su *religión civil* apunta en esta doble dirección: sin tolerancia social y religiosa no hay virtud ciudadana que sea exitosa. Como dice Habermas:

La formación de la opinión y la voluntad en el espacio público democrático sólo puede funcionar si un número suficientemente grande de ciudadanos cumple determinadas expectativas relativas a un comportamiento cívico que allane también ciertas diferencias profundas tocantes a las creencias religiosas y a las visiones del mundo. Pero los ciudadanos religiosos sólo pueden afrontar estas expectativas en el supuesto de que cumplan de hecho determinadas condiciones cognitivas imprescindibles. Deben haber aprendido a poner las convicciones de su propia fe en una relación reflexiva y lúcida con el hecho del pluralismo de religiones y cosmovisiones, y deben haber armonizado su fe con el privilegio epistemológico de las ciencias socialmente institucionalizadas, con el primado del Estado laico, y con la moral universalista de la sociedad. (Habermas, 2006: 12)

CONCLUSIONES.

Quisiera proponer que mis conclusiones sean una forma de redondear mi exposición. Primeramente, quisiera señalar que si mi trabajo posee algún tipo de originalidad ésta se encuentra más bien expresada en aclaraciones conceptuales que hallé en Rousseau y que considero que tienen especial vigencia hoy día. Por ello, me gustaría destacar la aportación que hace el autor *Del Contrato Social* con respecto a la distinción entre *soberanía* y *gobierno*. A este respecto he subrayado que la *soberanía* pertenece a todos los ciudadanos, cuyos objetivos como soberanos del poder público, les compete legislar y participar activamente con sus opiniones, deliberaciones, debates, consultas públicas y rendición de cuentas con respecto al *gobierno* y a la construcción misma de su *soberanía*. Por lo que al *gobierno* sólo le compete la delegación y la administración pública para que las leyes y las decisiones ciudadanas lleguen a buen cause a los casos particulares. Tal vez esta primera aclaración no ha sido considerada con suficiente atención pues Rousseau fue un pensador en extremo original cuando pensó que era posible separar a la administración del Estado del quehacer legal cristalizado en la *soberanía*. Recordemos entonces cómo ha sido Habermas quien mejor ha entendido esta perspectiva que merece considerarse hoy día, especialmente, en momentos tan críticos cuando toda la idea de la identidad europea parecía reflejar esta dimensión rousseauiana. Habermas es consciente de esta distinción en Rousseau, pero lo que me interesa señalar es cómo este último llevó hasta las últimas consecuencias lo que Rousseau concebía como posible en su concepción de *soberanía*. Conforme a esta posición habermasiana-rousseauiana es posible señalar que una *soberanía* post-nacional se amplía hasta considerar posible una unión de estados soberanos con una legislación internacional sustituyendo con ello al binomio soberanía-nación. La intencionalidad aquí es la creación de una legislación común que trascienda a la *soberanía* de los estados a nivel individual, y en donde el gobierno nacional sólo se encargue de ejecutar lo firmado, o los tratados, o las alianzas que deriven de las diferentes deliberaciones de esta unión supranacional.

A este respecto, podemos tener ya un antecedente con el propio Rousseau cuando decidió realizar por encargo un resumen crítico sobre las obras del abate Saint-Pierre con relación a su *proyecto de paz perpetua* entre los estados europeos de la época. Al comentar las buenas intenciones de esta propuesta de paz, Rousseau ve, sin embargo, ciertos inconvenientes al proyecto. Para el autor del *Contrato Social* una propuesta de tal envergadura no podía llegar a buenos términos cuando los estados europeos vivían en un “estado de naturaleza” interestatal, esto es, cada estado sólo veía por sus propios intereses provocando que las relaciones interestatales no vieran más que *pactos* y conflictos bélicos que no garantizaban la posibilidad de acuerdos duraderos de estabilidad interestatal; por lo que una legislación común no era posible si lo que permeaba era sacar ventaja de alguna de las partes involucradas de las relaciones, alianzas o tratados que se pactaban. Para autor *Del Contrato Social*, tendría que darse un revulsivo político en donde cada Estado tuviera verdaderamente la intención de realizar y comprometerse mutuamente en una situación de equilibrio entre los mismos Estados, es decir, debería haber un cambio de los regímenes establecidos para alcanzar acuerdos más afines a un proyecto de estabilidad interestatal. Por su parte, Habermas, al retomar la distinción entre *soberanía* y *gobierno/administración*, ve la posibilidad de cuestionarse sobre la viabilidad de una unión entre Estados soberanos que garantice una legislación común sin afectar precisamente la *soberanía* interna de cada Estado involucrado y concibiendo una soberanía transeuropea a través de las leyes y firmados de esta identidad que soñó como postnacional y que hoy parece desvanecerse por motivos conservadores y luchas intestinas al interior de la unión europea.

Otro tema a destacar es la crítica contra Rousseau que afirma que su idea de *soberanía* descansa sobre un proyecto de *homogeneización* de la sociedad. Como he intentado mostrar en mi tesis, para nuestro autor no hay impedimento por el cual los ciudadanos no puedan poseer ideas *diversas* sobre el *bien común*. Por el contrario, lo que Rousseau argumenta es que la *voluntad general* se conformaría mediante todas esas ideas sobre el *bien común*, ya que todas podrían tener cabida gracias a que el espacio de las diferencias quedaba salvaguardado cuando el ciudadano era capaz de comprender que una forma de *bien común* podría preservar la pluralidad y que ésta

tendría que ser conectada por medio de virtudes ciudadanas y formas de vínculos que las fortalecieran. Reconocimiento y autenticidad son aquí las dos categorías centrales que construyan mediante las leyes los ciudadanos. Por tanto, la *heterogeneidad* de *intereses* debe conformarse en la *homogeneidad* de la *ley*. ¿Por qué? Pues porque sólo con leyes los individuos pueden verse obligados al respeto como parte de una disciplina ciudadana y la disciplina genera hábitos y *costumbres* (como *virtudes*). Las leyes deben contemplar el cómo de la aceptación de todos los individuos y no de sus intereses particularistas. Leyes, que como hemos visto, no son inmutables, ni eternas, sino que gracias a la participación de una política activa por parte de los ciudadanos no pueden dejar de cuestionarlas y de opinar, de preguntarse qué hace falta, y de debatir qué es lo que no puede incluirse, o ya no, dentro de la *voluntad general*.

Me gustaría proponer como ejemplo a la historia americana y su constitución tal y como está reconstruida en el *Lincoln* de Spielberg y cuyo guion por Tony Kushner basándose en un conocido libro de historia. La película de Steven Spielberg el tema fundamental era cómo hacer pasar frente a la ciudadanía la propuesta de la *13va enmienda* que estipulaba la *abolición de la esclavitud*. Lo que la película refleja fielmente es el fiero debate al interno de una Asamblea bipartidista cuyos intereses son encontrados. En el debate de esta propuesta, la película nos muestra las diferentes argumentaciones entre demócratas y republicanos cuyos razonamientos en la mayoría de sus magistrados demostraban los prejuicios –como los de color y la raza–, o sea, los intereses particularistas, mientras que la enmienda del presidente Lincoln proponía los beneficios de toda la comunidad al rechazar que los hombres fueran considerados como esclavos. Lincoln y otros políticos abolicionistas produjeron que el debate se perfilara hacia la idea de un horizonte del *bien común* que se beneficiaría de muchas maneras. El argumento creció y se depuró hasta que logró persuadir a algunos de los congresistas más conservadores para que notaran la viabilidad de la *abolición de la esclavitud*. Su objetivo era hacerles ver que con la aprobación de la *enmienda* se facilitarían también la terminación de la guerra civil, por un lado, y la consolidación de la unión de los Estados Unidos, por el otro. Esto favorecería, por supuesto, a sus propios intereses. Por ello, la *enmienda* demuestra que ciertas leyes pueden y deben beneficiar a todos cuando se logra la unidad de los

Estados en el objetivo de inclusión social que redundaría para beneficio de todos. Esto último lo confirma el presidente en su discurso una vez que la *enmienda 13* es *aprobada* tras cuatro meses de debate: “la unión se garantiza con la libertad”. De manera que si no se hubiera aprobado la ley, no se hubiera restablecido la paz, no se hubiera garantizado la libertad de todos, ni se hubiera consolidado la unión de los Estados Unidos, y la guerra civil probablemente seguiría. Sin embargo, lo que refleja la verdadera intencionalidad de este debate político es lo mucho que una ley puede hacer para forzar la creación de *hábitos y costumbres*. El *arte de la política* como la entiende Rousseau, esto es, tratar de *ver lo común en la diferencia*. Por ejemplo, con el discurso del congresista Stevens (que encarna el actor Tomy Lee Jones) podría decirse que Spielberg muestra la importancia de cómo se delibera, de la capacidad política de poder ser “cauteloso” con lo que se dice y cómo se dice para lograr que otros vean lo que es bueno para todos desde diferentes puntos de vista. Stevens clarifica cómo en el debate lo que cuenta es cómo la ratificación de la *13va enmienda* no implica discutir sobre si los “negros” deben ser libres e iguales, sino que el aspecto fundamental en aquel momento era que la *abolición de la esclavitud* permitiría hacer posible que todo aquel que viva en suelo norteamericano pudiera ser considerado como un ser humano libre e igual con los mismos derechos, libertades y obligaciones. Este cambio de perspectiva nos lleva a pensar como una ley —en este caso una *enmienda*— se generaliza trascendiendo los meros intereses particularistas que dominaban el debate considerando la importancia que significaba para la vida americana la libertad de todos sus ciudadanos. Sin embargo, Rousseau pensaba que los largos debates en cuanto afectarían una propuesta de gravedad —como podía ser la libertad humana— podían terminar por generar una opinión que no reflejara el *bien común* de la ciudadanía (Remito al lector al *Contrato Social*, libro IV, sección *De los sufragios* o la cita del mismo *Contrato Social* expuesta en la página 45 de mi trabajo). Esta deliberación urgente no impediría de ninguna manera que las dimensiones plurales de la sociedad no permitieran que la depuración política no se viera aventajada por formas que pueden atajar a los intereses viciados y a los prejuicios e intereses personalistas que en nada benefician la justicia o el *bien común* de las leyes deliberadas por la *voluntad general*.

De manera es que los ciudadanos, según nuestro autor, no deben crear leyes públicas que atenten contra los fundamentos del *contrato social*, y por ende, de cualquier filtración particularista o autoritario. Los ciudadanos aprenden a deliberar cuando son conscientes de no caer en *contradicción consigo mismos*, ni dejar que el *gobierno* se apropie del poder soberano o coarte los derechos y libertades de los ciudadanos. Lo fundamental son las leyes ciudadanas porque son ellos, los ciudadanos, sus propios autores. No es casual entonces que la mejor expresión del tema del *patriotismo constitucional* lo haya desarrollado igualmente Habermas influenciado por Rousseau. Este concepto parece asimilar el legado de Rousseau cuando apela al *sentimiento común* cristalizado en una legislación en la que los ciudadanos se ven identificados y se admiran al mismo tiempo; de ahí que el autor de la *Nueva Eloísa* se preocupe por el tema de la *religión civil* como garantía de fortalecer los vínculos sociales tan importantes para una legislación y efectiva participación ciudadana en la política.

Lo que Habermas propone, por su parte, es que sólo en la autoría de las leyes es posible garantizar el compromiso de cada ciudadano con respecto a sus semejantes –con el sentido de una pertenencia no a un lugar sino a la identificación de un documento que tiene carácter vivo porque los ciudadanos pueden seguirlo modificando para su mejoría. De esta manera, Habermas recobra lo que preocupaba más a Rousseau, la cuestión de cómo evitar que el *gobierno* no signifique encadenar o *enajenar* a los *ciudadanos*. Las leyes deben erigirse en instituciones de la libertad.

Por otro lado, otra crítica que se la ha hecho a Jean-Jacques Rousseau es su visión contradictoria entre cultura y contracultura (o cultura negativa versus cultura política). A este respecto, he apuntado en este trabajo que Rousseau parte de una visión negativa del *progreso de las ciencias y las artes* cuyo efecto perverso provocó una decadencia de las *costumbres* o *virtudes* ciudadanas. Sin embargo, el autor del *Emilio* reconoce igualmente que este progreso ha permitido la *perfectibilidad* humana. Lo que crítica –como hemos visto– es la *dependencia cada vez más creciente* por las cosas y objetos; por el interés por la *opinión de los demás* en aras de sólo satisfacer su *amor propio* sobrevalorado. Su crítica se dirige, sin embargo, a cierto grupo de la sociedad que ha hecho del *lujo*, la *riqueza* y la *ociosidad* –producto de este progreso–

la fuente de cadenas, yugos y dependencias. Para el ganador de la *Academia de Dijon* el *lujo* es una *dependencia* de un individuo por la *apariciencia* de las cosas. La *riqueza* a la larga produce sometimiento, la compra, o la *servidumbre* de unos sobre la gran mayoría. Y la *ociosidad* provoca la facultad de que unos vivan a costa de otros. Por ello, Rousseau afirma que el *progreso* relacionado con ciertas formas de vida ha producido un declive moral en las *costumbres* generando los *vicios* y las *dependencias* humanas, y no propiamente que la cultura sea nociva para la *perfectibilidad* y *autenticidad* humana. Aquí conviene señalar que nuestro autor con esta crítica se erige en el principal ideólogo de la revolución francesa y el Estado absolutista.

Sin embargo, hay que acotar igualmente que en Rousseau puede haber una aparente contradicción pues critica el estilo de vida que tuvo la oportunidad de conocer en los salones de París y, al mismo tiempo, él se convirtió en esos círculos en el más admirado de los pensadores y en objeto de culto. Reconoce la importancia de las ideas y los valores críticos en la intelectualidad y la cultura y, al mismo tiempo, piensa que la cultura fácilmente puede caer en una especie de circo, ya que estaba convencido de que el declive moral demostraba la falsa *cortesanía* que encubría tras de sí la volubilidad, el odio, la traición, la hipocresía, la mentira y la aparente amistad entre los individuos. Esto era lo que precisamente le preocupaba, no la nueva cultura de la revolución con la que él pretendía re-educar a la sociedad.

Por último, quisiera destacar que el concepto de *pueblo* es un término que Rousseau acuñó como concepto político vinculado a la *voluntad general*. Ciertamente es que este concepto es vago y ambiguo pero hoy día su análisis ha sido retomado por autores tan diversos como Margaret Canovan o Ernesto Laclau. En mi opinión, ha sido Laclau –en su obra *La razón populista*– quien mejor lo ha definido: como *significante vacío*. (Laclau, 2011: 136-137, 215). Mientras Canovan en su estudio –tomado de la misma obra de Laclau– señalaba que este concepto se considera como contradictorio y hasta imposible, Ernesto Laclau refiere que es precisamente por esta característica que resulta interesante ya que nadie puede “encarnar” materialmente al *pueblo*, y como *significante vacío*, éste va tornándose hacia espacios o *demandas sociales* que

comienzan por incluir a personas previamente excluidas. Ello se debe por considerarlo justamente como carente de contenido. (Laclau, 2011:149)

Hay otra raíz, sin embargo, que me interesa destacar. El término de *pueblo proviene de* Roma (*il popolo*) e identificaba el término con el de garantía de la justicia. Por lo tanto, no podía dirigirse hacia personas particulares sino al conjunto de todos que era donde podía hallarse a la justicia. Por ello, en su interpretación acerca de las leyes justas derivadas de la *voluntad general* el mismo Rousseau conecta estas dos distintas acepciones: la dimensión de *vacío significante* y la de su origen en el uso de la República romana como garante de justicia. Así, la *legitimidad* de un Estado está implícitamente relacionado con el reconocimiento del poder soberano del *pueblo soberano*. De manera que éste último termina sin poder encarnarse en particulares momentos sino como formas fundacionales que garantizan la *soberanía vinculada a la justicia* a través de la autolegislación y la participación activa de los ciudadanos. Por tanto, volvemos nuevamente al tema de la división de *soberanía* y el *gobierno* donde Rousseau sigue vigente y por eso mis conclusiones son que necesitamos recuperarlo. A este respecto, según Sofía Näsström, la *legitimidad* se remite hoy en día a la *constitución del gobierno que tenga nexos con la justicia* y los ciudadanos sean sus representantes. Näsström señala que son “*pocos los teóricos políticos que cuestionan la importancia de la población como una fuerza legitimadora de la política*” (Näsström, 2008: 624), y el autor trabajado en este trabajo es uno de sus más grandes teóricos modernos que encaja en lo propuesto por esta autora.

Finalmente he de señalar que al tratar los temas aquí estudiados me he convencido de que Rousseau aún posee herramientas conceptuales que pueden ser mejor desarrolladas. Concluyo señalando que nos legó un concepto de *soberanía* que aún hoy puede abrirnos caminos insospechados. Que su separación entre poder soberano y *gobierno* es de radical actualidad. Que sus diferencias entre la cultura negativa y la positiva sigue siendo central cuando lo que hoy nos preocupa es cómo el capitalismo reutilizó las críticas vertidas contra él para fortalecerse y hoy vivimos en la sociedad del espectáculo y la corrupción. Y, por último, como un concepto como *voluntad general* o el del *pueblo* son categorías que todavía nos pueden mostrar caminos insospechados porque su interpretación ha ido mejorando. Así lo he

recordado con el origen romano de *pueblo* y su vínculo con la justicia y en relación con la interpretación de Ernesto Laclau como *significante vacío*. Yo me propuse estudiar al autor *Del Contrato Social* con la convicción profunda de su actualidad y vigencia. Como lo hemos consignado, el Rousseau republicano armó su propuesta inspirado en Roma pero no quedándose ahí, fue mucho más lejos y por eso me interesó ver lo que de moderno tiene su visión. Su concepto de *soberanía popular* es un llamado hacia desarrollar una perspectiva de una ciudadanía más activa que se niegue a ver la política como nuevas cadenas o con el papel engañoso de ser libre sin serlo. Una aportación que me parece igualmente importante es la de *virtud*. Yo veo más el ejemplo de esta *virtud* en relación a Maquiavelo –sin olvidar la influencia espartana–. Sin embargo, Rousseau quería ir más lejos y de ahí su idea de que la política debía poder convertirse en un ejercicio de *libertad* y de *virtud*. Quizá por eso dos de los grandes pensadores de nuestros tiempos –Jürgen Habermas y Charles Taylor– han insistido en seguir atendiendo a las lecciones de Jean-Jacques Rousseau.

BIBLIOGRAFÍA.

BEINER, Ronald (2011): *Civil Religion. A dialogue the history of political philosophy*. U.S.A. Cambridge University Press.

BLUM, Carol (1989): *Rousseau an the republic of virtue. The Language of politics in the French Revolution*. New York. Cornell University Press.

ARISTÓTELES (2008): *La constitución de los atenienses*. Madrid. Gredos.

BÉJAR, Helena (1982): "Rousseau: Opinión Pública y Voluntad General". En *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. Madrid. REIS. N°18. pp. 69-82.

BENEYTO, Juan (1969): *La opinión pública*. Madrid. Editorial Tecnos.

COSSIO, Carlos (1973): *La opinión pública*. Buenos Aires. Editorial Paidós.

FERNÁNDEZ Santillán José F. (1988): *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*. México. F.C.E.

FINLEY, Moses I. (1980): *Vieja y nueva democracia*. Barcelona. Editorial Ariel.

GROETHUYSEN, Bernhard (1985): *J.J. Rousseau*. México. F.C.E.

HABERMAS, Jürgen (1992): *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid. Editorial Taurus.

_____ (2000): *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría de discurso*. Madrid. Editorial Trotta.

_____ (2006) *Entre naturalismo y religión*. Madrid. Editorial Paidós.

_____ (2009): *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona. Editorial Gustavo Gili.

HERMOSA Andujar, Antonio (1986): "El camino de Rousseau. De la democracia directa a la representativa." En *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*. Madrid. Núm. 50. Marzo-Abril. pp.101-141.

<http://eltalondeaquiles.pucp.edu.pe/sites/eltalondeaquiles.pucp>

HOBBS, Thomas (2006): *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Madrid. Alianza Editorial.

KOSELLECK, Reinhart (2007): *Crítica y Crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid. Editorial Trotta-Universidad de Madrid.

LACLAU, Ernesto (2011): *La razón populista*. Buenos Aires. F.C.E.

- LANDES, JOAN B. (1990): *Women and the Public Sphere. In the age of the French Revolution*. New York. Cornell University Press.
- LANE, Robert Edwards y D.O. Sears (1967): *La opinión pública*. Fontanella.
- LIPPMANN, Walter (1965): *Public Opinion*. New York, U.S.A. First Free Press Paperback Edition.
- LOCKE, John (2000): *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México. F.C.E.
- MAQUIAVELO, Nicolás (2003): *Obras Selectas: El Príncipe. El Arte de la Guerra. La Mandrágora*. Buenos Aires. Editorial Distal.
- _____ (2009): *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*. Madrid. Alianza Editorial.
- MONTAIGNE, Michel de (2000): *Sobre la vanidad y otros ensayos*. Madrid. Valdemar.
- MONZÓN, Cándido (1996): *Opinión pública, comunicación y política. La formación del espacio público*. Madrid. Editorial Tecnos.
- MORGENSTERN, Mira (1996): *Rousseau an the politics of ambiguity. Self, Culture and society*. Pennsylvania. Pennsylvania State University.
- NEUHOUSER, Frederick (2008): *Rousseau's Theodicy of self-love: Evil, rationality, and the drive for recognition*. New York. Oxford University Press.
- NOELLE-NEUMANN, Elisabeth (1995): *El espiral del silencio. Opinión pública: Nuestra piel social*. Barcelona. Editorial Paidós.
- PINTOR-RAMOS, Antonio (1982): *El deísmo religioso de Rousseau*. Salamanca. Universidad Pontificia de Salamanca.
- RIVADENEIRA Prada, Raúl (1987): *La opinión pública. Análisis, estructura y métodos*. México. Editorial Trillas.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1971): *Emilio o de la educación*. Barcelona. Editorial Bruguera
- _____ (1979): *Escritos de Combate*. Madrid. Editorial Alfaguara.
- _____ (1980): *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Madrid. Akal Editor.
- _____ (1985): *Discurso sobre la economía política*. Madrid. Editorial Tecnos.
- _____ (1988): *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia*. Madrid. Editorial Tecnos.

- _____ (1994): *Escritos polémicos*. Madrid. Editorial Tecnos.
- _____ (1997): “Principios del derecho de guerra”. Edición y traducción crítica de José Rubio Carracedo. En *Revista Interdisciplinar de Filosofía*. Volumen II. Málaga. Universidad de Málaga. pp.355-381.
- _____ (2003): *Del contrato Social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Madrid. Alianza Editorial.
- _____ (2004): *Manuscrito de Ginebra. Primera versión del Contrato Social*. Cometario y edición de Vera Waksman. En *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política* Núm.4. Buenos Aires. Universidad de Buenos Aires.
<http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/deusmortalis/003-17.pdf>
- _____ (2006): *Fragmentos políticos (Selección)*. Edición crítica de José Rubio Carracedo. En *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*. Volumen XI. Málaga. Universidad de Málaga. pp. 233-252.
www.uma.es/contrastes/pdfs/011/13JeanJacques_Rousseau.pdf
- _____ (2007a): *La profesión de fe del vicario saboyano*. Madrid. Editorial Trotta.
- _____ (2007b): *Julia, o la Nueva Eloísa*. Madrid. Ediciones Akal.
- _____ (2008a): *Las Confesiones*. Madrid. Alianza Editorial.
- _____ (2008b): *Las ensoñaciones del paseante solitario*. Madrid. Alianza Editorial.
- _____ (2008c): *Cartas escritas desde la montaña*. Buenos Aires. Prometeo Libros.
- RUBIO Carracedo, José (1990): *¿Democracia o Representación? Poder y Legitimidad en Rousseau*. Madrid. Centro de Estudios Constitucionales.
- SPEIER, Hans (1972): “El desarrollo histórico de la opinión pública” en A. William Bluem y Steinberg, Charles (comps.). *Los medios de comunicación social*. México. Editorial Roble S.A. pp.102-120.
- SALAZAR Carrión, Luis (2004): *Para pensar la política*. México. UAM-I.
- SAUVY, Alfred (1971): *La opinión pública*. Barcelona. Oikos Tau Ediciones.
- SPINOZA, Baruch (2003): *Tratado teológico-político*. Madrid. Alianza Editorial.

STAROBINSKI, Jean, (1983): *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*. Madrid. Editorial Taurus.

TAYLOR, Charles (2009): *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*. México. F.C.E.

TRACHTENBERG, Zev M. (1993): *Making Citizens: Rousseau's political of culture*. New York. Routledge Inc.

WATERLOT, Ghislain (2008): *Rousseau. Religión y política*. Buenos Aires. F.C.E.

YOUNG, Kimball, *et. al.* (1995): *La opinión pública y la propaganda*. Barcelona. Editorial Paidós.



SOBERANÍA, OPINIÓN PÚBLICA Y
VIRTUD CIUDADANA EN EL
REPUBLICANISMO DE ROUSSEAU

En México, D.F., se presentaron a las 14:20 horas del día
29 del mes de enero del año 2011 en la Unidad Iztapalapa
de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos
miembros del jurado:

DRA. MARIA LARA ZAVALA
DRA. TERESA SANTIAGO OROPEZA
DR. JORGE VELÁZQUEZ DELGADO

Bajo la Presidencia de la primera y con carácter de
Secretario el último, se reunieron para proceder al Examen
de Grado cuya denominación aparece al margen, para la
obtención del grado de:

MAESTRO EN HUMANIDADES (FILOSOFÍA)

DE: JAVIER PÉREZ CÁNDIDO

y de acuerdo con el artículo 72 fracción III del
Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad
Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado
resolvieron:

aprobado

Ante continuo, la presidenta del jurado comunicó al
interesado el resultado de la evaluación y, en caso
aprobatorio, se le fue tomada la protesta.



JAVIER PÉREZ CÁNDIDO
ALUMNO

SEVENSO
LIC. JULIO CESAR DE LARA IBARRA
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTOR DE LA DIVISION DE CSH
DR. JOSÉ OCTAVIO NATERAS DOMÍNGUEZ

PRESIDENTA
DRA. MARIA LARA ZAVALA

VOCAL
DRA. TERESA SANTIAGO OROPEZA

SECRETARIO
DR. JORGE VELÁZQUEZ DELGADO