FUNDAMENTACIÓN Y EPITAFIO DE LA REPÚBLICA DEMOCRÁTICA
A propósito de la democracia de J.J. Rousseau

Óscar Cuéllar Saavedra
*Augusto Bolívar Espinosa**

En el *Contrato social*, después de exponer los fundamentos de la república democrática, Rousseau declara que ésta es buena para los dioses pero no para los hombres. En este artículo se sugiere que la solución de la paradoja de la democracia depende de la solución al problema de la posición de Rousseau frente a la filosofía del contrato. Para mostrar que ésta es inadecuada, Rousseau debe probar —primero— que, tal como está formulada, la teoría es inconsistente; y después que aun si se la expone de modo coherente, resulta o bien imposible o bien muy limitada en sus aplicaciones. El artículo se propone mostrar que lo singular de este esfuerzo reside en el hecho de que la reconstrucción crítica de la filosofía contractualista constituye también la fundamentación de la teoría de la democracia directa.

ESTABLISHING AND EPITAPH OF THE DEMOCRATIC REPUBLIC

After exposing the foundations for the democratic republic in *The Social Contract*, Rousseau states that such a republic is a good thing for the gods, but not for men. This article suggests that the solution to the paradox of democracy depends on the solution to the problem of Rousseau's position before the philosophy of the contract. In order to show that such a philosophy is not adequate, Rousseau should first prove that, in the way it is formulated, the theory is inconsistent. Secondly, he should prove that, even if exposed in a consistent way, such a theory turns out either impossible or very limited in its applications. The article has the intention to show that the singularity of such an effort lies in the fact that critical reconstruction of contractualist philosophy also constitutes the foundations of direct democracy theory.

FONDEMENTS ET ÉPITAPHE DE LA RÉPUBLIQUE DÉMOCRATIQUE

Dans le *Contrat social*, après avoir exposé les fondements de la république démocratique, Rousseau déclare que celle-ci est bonne pour les dieux mais pas pour les hommes. Dans le présent article, on suggère que la solution de la paradoxe de la démocratie dépend de la

* Profesores-investigadores del Departamento de Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco.

solution apportée au problème de la position de Rousseau vis-à-vis de la philosophie du contrat. Pour montrer que celle-ci est inadéquate, Rousseau doit prouver —d'abord— que, telle qu'elle est formulée, la théorie est inconsistante; puis que, même si elle est exposée de manière cohérente, elle s'avère ou bien impossible à appliquer, ou bien très limitée dans ses applications. Cet article se propose de montrer que la singularité de cet effort réside dans le fait que la reconstruction critique de la philosophie contractualiste constitue aussi les fondements de la théorie de la démocratie directe.

INTRODUCCIÓN

El *Contrato social* suele ser considerado por muchos como el fundamento, si no de toda teoría democrática, cuando menos de la democracia directa y de las corrientes progresistas que insisten hoy en la necesidad de establecer modos de organización política y de gobierno más directamente vinculadas con los ciudadanos, más responsables y participativos (p. ej., Rubio Carracedo, 1990). Para otros, por el contrario, ha sido una de las fuentes más importantes del totalitarismo y de la amenaza a la libertad (p. ej., Talmon, 1956; 1969) —paradójicamente, como lo señaló Constant (1989), una de las ideas "fuerza" en cuya defensa Rousseau escribió dicha obra—. Sin embargo, cualquiera que sea la posición que se tenga en relación con el significado político del *Contrato* y de la teoría que expone, habría que recordar que una vez que su autor estableció los fundamentos de la democracia, también escrituró su epitafio al decir que ella era sólo para dioses y no para los hombres.[1]

En la literatura especializada se ha planteado también el problema de saber si esa obra es consistente con las posiciones filosóficas de su autor, tal como se expresaron en sus demás trabajos relacionados con cuestiones políticas y sociales (véase p. ej., Sartori, 1999; Derathé, 1997; Bloom, 1993; Hochart, 1972; Wayper, 1958). Para algunos, existe una aguda contradicción entre el *Contrato social* y el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* o el artículo sobre *Economía política*, aparecido en la Enciclopedia. Para otros, la contradicción o bien no es tema de discusión o bien podría entenderse como resultado del fracaso del autor en su esfuerzo por conciliar posiciones irreconciliables.[2] Así, surge la pregunta acerca del lugar que ocupa el *Contrato* en el pensamiento de Rousseau. ¿Constituye un caso de inconsistencia del autor o, por el contrario, es congruente con su rechazo a las orientaciones de la filosofía política de su

[1] Literalmente, el texto dice que "si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres" (Rousseau, 1987: 36). Cabe señalar aquí que si bien respetaremos los usos corrientes en materia de citas y referencias bibliográficas de analistas y comentaristas, tratándose de *El contrato social* —y debido a la variedad de ediciones de esta obra— más bien indicaremos el libro y el capítulo (en números romanos, en mayúscula y minúscula, respectivamente), precisando la página cuando se trate de una cita textual (así, por ejemplo: *Contrato*, II, iv: 36). Hemos tenido a la vista tanto la edición francesa de esta y otras obras del autor (Rousseau, 1997), así como traducciones al inglés (Rousseau, 1953; 1950). Para las referencias en el texto usaremos la versión en castellano de la editorial Porrúa (Rousseau, 1987). Por último, toda vez que hablemos del *Contrato* o del *Contrato social* sin más, deberá entenderse que nos referimos a la obra de Rousseau.

[2] Para uno de los más destacados defensores de esta interpretación, el problema que Rousseau se planteó en el *Contrato*, sin poder resolverlo, habría sido intentar unir su imagen de la *polis* antigua, basada en la idea de la "moralidad del bien común", con la "moderna visión individualista de que toda vida política es convencional y puede ser hecha obligatoria sólo mediante el consentimiento de los individuos" (Riley, 1999: 102). Esto explicaría tanto su inconsistencia en relación con sus otros escritos, como las paradojas en que esa obra abundaría, y que adquirirían particular relieve en la idea de la voluntad general, a la que el mismo autor en algún momento llamó "una contradicción en los términos" (Riley, 1970: 86).

tiempo? ¿Es realmente una aportación a su desarrollo o representa su crítica? Asimismo, ¿cómo puede explicarse el hecho de que en él, una vez expuestos los fundamentos de la democracia, Rousseau la haya declarado imposible? ¿Hay alguna relación entre la paradoja de la democracia y la paradoja del contractualismo de Rousseau?

En este trabajo queremos retomar estas cuestiones y explorar una vía de explicación alternativa. En resumen, sostendremos que ambos problemas se encuentran estrechamente relacionados, y que de la respuesta que se dé a la cuestión del contractualismo de Rousseau depende la solución de la paradoja de la democracia. Más precisamente, argumentaremos:

1) Que, en lo sustancial, no hay contradicción entre las obras políticas de Rousseau y los planteamientos del *Contrato* y que también éste constituye una crítica de la teoría contractualista. Desde nuestra perspectiva, esa obra no representa tanto un esfuerzo por superar las inconsecuencias resultantes del voluntarismo contractualista como la intención de ponerlas en evidencia. Más que tratar de resolver la antinomia entre "legitimidad política-voluntad", con el *Contrato* Rousseau trató de mostrar la imposibilidad de la teoría precisamente debido a sus puntos de partida.

2) Que, si en el artículo de la Enciclopedia y en los *Discursos* Rousseau desarrolló una crítica externa a esa teoría, en el *Contrato* más bien la crítica es interna y que su meta era, primero, dejar al descubierto la inconsistencia entre las premisas de que ella parte y los resultados a que llega y, además, probar que incluso si se la desarrolla de manera coherente, eliminando sus contradicciones, la filosofía del contrato resulta lógica y prácticamente insostenible. Lo singular de este esfuerzo es que, para poder mostrar su tesis, Rousseau tiene primero que reconstruir la teoría. El resultado es lo que conocemos como teoría clásica de la democracia directa, de la que el *Contrato* es la fundamentación y al mismo tiempo la declaración de su imposibilidad.

En cuanto al orden de la exposición, dedicaremos la primera parte a examinar la crítica de Rousseau a la filosofía política del contrato, para luego presentar los argumentos con que fundamenta la teoría de la democracia. En la tercera sección discutiremos las razones por las cuales este autor declara la democracia imposible y en las conclusiones anotaremos algunos comentarios sobre la pertinencia de la interpretación que planteamos. Antes de empezar, aclaremos que aunque en el *Contrato* Rousseau también plantea los lineamientos de una solución alternativa a la filosofía contractualista que se centra en la figura del gran legislador y en el papel de la educación y de la religión civil en la constitución de una buena república, por razones de espacio, en este trabajo no tocaremos ese tema.

I. Crítica de la teoría del contrato

Recordemos los puntos de partida de la filosofía contractualista. Ellos pueden resumirse en: *1)* la tesis acerca de la igualdad y de la libertad naturales de los hombres; *2)* el planteamiento relativo al carácter convencional tanto de la sociedad civil como de la legitimidad del poder político; y *3)* el supuesto de que la sociedad civil y el Estado son la condición de posibilidad de una vida propiamente humana.[3] El primer enunciado es central en toda la teoría contractualista, y es la base sobre la que se sustentan tanto la tesis acerca del carácter convencional de la sociedad y del Estado como aquello que en

[3] En la teoría del contrato —y no sólo en ella—, los conceptos de sociedad civil y Estado son términos interdependientes que no se pueden separar aunque se puedan distinguir. Por razones de estilo, en esta sección los usaremos como equivalentes.

desde esta perspectiva, el Estado es una creación humana, algo que es producto de la actividad e imaginación de los hombres, y no una creación o dádiva divina [...] la idea es que se puede concebir la sociedad civil y el Estado como resultado de un pacto de todos con todos, esto es, de la voluntad de los individuos que pactan

principio se trata de asegurar con éste. Independientemente de las varias formulaciones específicas en que se ha formulado, sostiene que los hombres tienen la misma naturaleza (son naturalmente iguales y racionales) y que, como seres racionales, son en principio igualmente libres, por lo que toda jerarquía entre ellos no es más que resultado de su propia actividad o, como se diría hoy, de la vida en sociedad. En consecuencia, desde esta perspectiva, el Estado es una creación humana, algo que es producto de la actividad e imaginación de los hombres, y no una creación o dádiva divina. En una hipótesis extrema y simplificadora —la que le da su sello específico a la teoría del contrato—, la idea es que se puede concebir la sociedad civil y el Estado como resultado de un pacto de todos con todos, esto es, de la voluntad de los individuos que pactan.

Por otra parte, los filósofos contractualistas se representan al Estado a imagen y semejanza de sus autores, es decir, como un "hombre artificial" o, más precisamente, como un "cuerpo político", término introducido por Hobbes y generalizado en los escritos de los tratadistas posteriores —incluyendo a Rousseau—, y que hace referencia a la unidad que se supone existe o debe existir en una comunidad organizada (Vialatoux, 1935). Agreguemos que la analogía entre el Estado (el cuerpo político) y el cuerpo humano se reduce al supuesto de que tienen una composición similar, aunque no la misma naturaleza (porque el primero es una creación humana y no de Dios). Por último, en la medida en que se ve en el Estado la garantía moral y física del respeto mutuo acordado con el pacto, acaba siendo lo que hace posible la existencia de la igualdad y la libertad, que en el estado de naturaleza se caracterizaban siempre como amenazadas por la inseguridad.

¿Cuál es la crítica de Rousseau a la teoría del contrato? En síntesis, que ella constituiría un caso notorio de inconsistencia lógica e, incluso, moral. En efecto, él anota la discrepancia que ve entre los supuestos que los teóricos del contrato hacen acerca de la naturaleza humana y del sentido del Estado, y el resultado que proclaman.[4] Esta discrepancia consiste en que si bien los teóricos del contrato parten del supuesto de la igualdad y la libertad naturales de los hombres, coincidiendo en que el Estado es la condición de posibilidad de la dignidad humana, no obstante, en sus exposiciones acaban negándolos al legitimar y justificar el derecho de uno o de unos pocos a mandar a los demás. Éste es el meollo de su crítica a la vez que la guía que orienta la revisión que propone. Usando un lenguaje más actual, podríamos decir que la acusa de ser una teorización ideológicamente sesgada en favor de los que detentan el poder (*cf.* Rousseau,

[4] Sobre el concepto de "naturaleza humana" en los filósofos de los siglos XVII y (sobre todo) XVIII, puede verse el clásico trabajo de Lovejoy (1961). Por razones de espacio, en este trabajo no podremos referirnos a las distintas posiciones en juego, por lo que supondremos que el lector tiene al menos alguna idea de la importancia que este término —y el problema que denota— tuvo para la filosofía política de la época.

1997, *Primera versión de El contrato social*). Para probar de manera irrefutable esta tesis, se propone mostrar cuáles deberían ser las conclusiones a que la teoría tendría que llegar si, haciendo a un lado su papel justificatorio, fuese consecuente con sus puntos de partida. De acuerdo con esta hipótesis, en la primera parte del *Contrato* Rousseau intenta "poner de pie" la teoría que a su juicio estaba "puesta de cabeza". Es lo que intentaremos mostrar aquí.

La analogía entre el cuerpo humano y el cuerpo político

A fin de tener una idea más clara de la posición de Rousseau, conviene examinar el planteamiento de Hobbes (1998), quien sentó las bases del entramado teórico de toda la discusión posterior, y constituye uno de los objetivos centrales de la crítica rousseauniana.[5] En el *Leviatán*, Hobbes toma como punto de partida la igualdad de la naturaleza humana, para desarrollar la hipótesis acerca del origen convencional de la sociedad y del Estado y la tesis de que éstos permiten controlar —si no eliminar— la inseguridad, favoreciendo el desarrollo de las artes, de la industria y de una cierta felicidad de los hombres. Para este autor, el carácter convencional del Estado significa, primero, que el Estado es creado por medio de pactos —entre algunos, o de todos con todos—; y luego, que éstos son un resultado del cómputo que cada hombre hace de sus expectativas futuras con base en sus experiencias pasadas. El pacto es el hecho que permite a los hombres pasar de la "multitud" a la "asociación", término que engloba tanto al Estado como a la sociedad. En particular en la hipótesis del pacto de todos con todos (el Estado creado "por institución"), Hobbes supone que la situación de los hombres llega a un punto en que no pactar significa que las expectativas de cada uno tienden a ser negativas. Puesto que por su propia naturaleza los hombres buscan su felicidad, pactan. Para todos, hacerlo es un acto racional. Como veremos, esto sería elaborado y desarrollado por Rousseau bastante más allá de lo que imaginó Hobbes.

Un aspecto de la teoría de Hobbes que suele ser pasado por alto por los analistas, es que ésta no puede comprenderse sin referencia a su materialismo, que se resume en las aseveraciones de que sólo lo que tiene cuerpo existe y lo que no tiene cuerpo no existe.[6] Puesto que una asociación no tiene cuerpo material, esto plantea un problema de consistencia, que Hobbes (1998: 3-5) resuelve viendo al Estado como una clase especial de ente, distinto del cuerpo de los hombres, aunque concebido a imagen y semejanza de éste. Entonces, aunque el Estado no tiene un cuerpo material, como sus creadores —lo que para él debería significar que, en rigor, no existe— es sin embargo imaginado y vivido por éstos *como si* lo tuviera. Pero, para el materialismo de Hobbes, el solo hecho de pactar el respeto mutuo no es por sí mismo suficiente para darle existencia al cuerpo político, por lo que es necesario nombrar un representante para él. Puesto que éste tiene cuerpo, puede aceptarse entonces la idea de que el "cuerpo imaginario" adquiere también un cuerpo material. En términos ligeramente diferentes, la idea es que el pacto genera algo distinto de cada uno de los que pactan, y que este "algo" es imaginado como si fuera

[5] Aunque, como es obvio, la teoría contractualista no se reduce a Hobbes, fue éste quien definió los términos —e incluso, el lenguaje— del problema filosófico político a todo lo largo del siglo XVIII (Sommerville, 1992). Dado que la crítica de Rousseau reconoce esto, nos referiremos sólo a ese autor, sin desconocer que sus planteamientos no son idénticos a los de otros expositores contractualistas.

[6] Asimismo, "cuando una cosa permanece en reposo seguirá manteniéndose así a menos que algo la perturbe" y "cuando un cuerpo se pone en movimiento, se mueve eternamente (a menos que algo se lo impida)" (Hobbes, 1998: 9). Esto se resume en la conocida expresión de que todo lo que existe es "materia en movimiento".

un cuerpo. Pero no lo es, o no todavía. Es sólo un "conato", un principio de movimiento que, según Hobbes, llega a adquirir realidad en la imaginación y en la actividad humanas gracias al artificio de la representación (Cuéllar, 1994: 16). Tanto en la hipótesis del Estado creado mediante conquista como en la del Estado creado por institución, lo que hace "real", existente, al cuerpo político o a la asociación, distinguiéndola de una "multitud", según Hobbes (1998: 135, 141) es el hecho de que tiene un representante, es decir, una cabeza o un dirigente que la "representa".[7]

La imagen del cuerpo político

Puesto que la imagen del Estado como cuerpo similar al cuerpo humano se convirtió en un supuesto básico de toda la teoría del contrato, vale la pena detenerse un momento en ella. Para Hobbes, la idea central es que el ser ser humano puede considerarse como un cuerpo animado que siempre tiene deseos y/o voluntad, a la vez que, en algún grado, poder o medios para actuar y tratar de satisfacer esos deseos. El poder de un hombre es entendido como "la eminencia de los medios de que dispone para perseguir un bien manifiesto futuro", medios que pueden ser naturales ("poder originario") o derivados ("poder instrumental") (Hobbes, 1998: 69). Los primeros son los que la naturaleza da a los seres humanos (fuerza física, inteligencia o capacidad racional), mientras que el poder instrumental se compone de los medios que se pueden conseguir gracias a los anteriores (experiencia, amigos, dinero, etc.). Por otra parte, "deseos" incluye los apetitos y las aversiones (deseos "positivos" y "negativos"), y designa lo que constituye el móvil de la acción (Hobbes, 1998: 40-41) . La "voluntad" de un hombre (Hobbes, 1998: 48) es entendida como un acto —y no una facultad— y, más precisamente, como "el último apetito en la deliberación", es decir, como el deseo que informa la acción.[8] En consecuencia, la acción es el resultado del concurso de los deseos y los medios, de suerte que si falta alguno ella no es posible —no acontece.

Ahora bien, para la teoría del contrato, imaginar al Estado como si fuera un cuerpo implica que se le puede aplicar la distinción entre deseos (o voluntad), medios y acción, con las modificaciones del caso. En lo esencial, la analogía consiste en atribuir al Estado tanto la capacidad de deliberar y decidir como la de actuar y, por tanto, imaginar que el cuerpo político puede ser visto como una unidad capaz de voluntad (véase p. ej., *Contrato social*, libro III, cap. I: 30). Las capacidades de deliberar y de decidir se consideran propias de la "cabeza" del cuerpo político (el representante o el gobierno), mientras que los demás miembros del cuerpo son considerados como los medios que actuarán (deberán actuar) obedeciendo las determinaciones de aquélla. En estas condiciones, el cuerpo político puede actuar gracias a que la "cabeza", tanto tiene deseos (voluntad) como medios que puede movilizar para lograr lo que quiere. Obviamente, la acción del cuerpo político es la de su representante y, en ciertas condiciones, la de sus otros miembros (*cf.* Weber, 1976, cap. I).

[7] Esta figura es denominada por Hanna Pitkin como (1985: cap. 2) "representación por autorización". Cabe notar que, al igual que la enorme mayoría de los comentaristas, Pitkin no presta atención a la analogía entre cuerpo humano y cuerpo político, lo que la lleva a una interpretación anacrónica de Hobbes, que supone que el representante representa a los súbditos y no al ente imaginario que se trata de "encarnar" ("representar") (Cuéllar, 1994).

[8] La noción de voluntad es de una extrema ambigüedad. La tradición escolástica la vio como la facultad de querer, posición de la que expresamente se separó Hobbes al definirla como un acto y, más precisamente, como "el último apetito en la deliberación". Sin embargo, con esto se asimila el deseo (apetito) con el acto al que informa, lo que ha dado lugar a críticas (véase Riley, 1997). En este esquema, como en el de Hume (pero no en el *Segundo tratado* de Locke), los medios, incluyendo la razón, sirven a los deseos (apetitos y aversiones).

Habría que aclarar también que comúnmente se ha llamado soberanía a la capacidad de decidir por sí mismo y de actuar en consecuencia, atribuida al cuerpo político, con lo que el término viene a ser equivalente al de autonomía en el caso de los individuos (Habermas, 2001; Cuéllar, 1994: 20).[9] Esto implica, primero, que quien actúa tiene deseos y que actúa o puede actuar con el propósito de satisfacerlos. Y luego, que sus deseos han sido establecidos libremente por él (en otra versión, por ejemplo, la de Rousseau, aquí habría que agregar "siguiendo los dictados de la razón"). Por tanto, en general, en la medida en que alguien decide y actúa no obedeciendo los designios o deseos de otro sino únicamente los que por sí mismo y a sí mismo se propone, se dice que es libre, autónomo o soberano. Si, además, la decisión ha sido precedida de un proceso de deliberación en que el actor se ha auxiliado de su razón para definir sus objetivos y elegir el camino para lograrlos, se dice que en principio la acción consecuente es racional. Cabe aquí recordar que para los teóricos del contrato la razón es tanto una facultad que puede desarrollarse con el esfuerzo y la aplicación, como el medio —si está bien desarrollada— que permite discernir entre el bien y el mal, lo verdadero y lo falso.

la analogía consiste en atribuir al Estado tanto la capacidad de deliberar y decidir como la de actuar y, por tanto, imaginar que el cuerpo político puede ser visto como una unidad capaz de voluntad

El pacto y la constitución del cuerpo político

Hasta aquí hemos indicado el contenido de la analogía entre cuerpo humano y cuerpo político, pero no hemos dicho mucho acerca de la manera en que los teóricos del contrato se imaginaron su creación. En el planteamiento de Hobbes, el cuerpo político —la asociación— se constituye por pactos entre individuos no ligados entre sí, es decir, concebidos en una situación de "multitud". En particular, en el caso paradigmático del Estado creado por institución, el proceso por el cual una multitud se convierte en una asociación comprende tres momentos solidarios, que si bien pueden discernirse analíticamente no son separables en el tiempo. El primero es el pacto de todos con todos; el segundo, el nombramiento de un representante del cuerpo político, que en la versión de Hobbes constituye la cláusula esencial del pacto. Para Hobbes, en efecto, no existe asociación sin representante y sólo a partir de que la multitud se ha dado un representante puede hablarse de un cuerpo político, de un hombre artificial (Hobbes, 1998: 135). Usando una terminología que probablemente no le agradaría a Hobbes por sus visos de aristotelismo, cabría decir que el segundo momento "completa" o "perfecciona" el primero.[10]

[9] Este planteamiento, asumido y desarrollado por Kant, ha sido señalado por Althusser (1972) como la fuente de una posible —y, a su juicio, tal vez improcedente— interpretación kantiana del pensamiento de Rousseau.

[10] Adviértase la relación de necesidad que hay entre el materialismo de Hobbes y su solución al problema de la obligación política, y la dependencia de ésta respecto a las imágenes tradicionales acerca de la asociación. La figura de la representación es el artificio a que Hobbes recurre para tratar de ser consistente con su materialismo; sin embargo, éste es vicario de la vieja idea escolástica según la cual una asociación (o comunidad política) existe en principio sólo en potencia, para "completarse" o "perfeccionarse" con el establecimiento del gobierno, que es imaginado como la cabeza del cuerpo (véase p. ej., Francisco Suárez, 1965; véase también Elorduy, 1965). En el pensamiento de Hobbes, el representante es el equivalente de la "cabeza", sin la cual no puede realmente existir el cuerpo político (la sociedad).

El tercer momento consiste en que la imagen de la asociación vista como "cuerpo" es llevada por Hobbes al extremo, haciendo del representante la cabeza del cuerpo y de los demás sus restantes "miembros". Así, el representante viene a ser el soberano. De este modo, y jugando con la analogía de la asociación como un cuerpo, Hobbes puede sostener que el poder sumado de los miembros es el poder del cuerpo político, y que la voluntad de éste no es sino la voluntad de su representante (su cabeza), que vale para los demás miembros como ley. En consecuencia, éstos no tienen derecho de cuestionar a su soberano ni de resistir sus mandatos, salvo en el caso de que atenten contra la vida de los ciudadanos (Hobbes, 1998: 177).

De esta manera se llega a un resultado que es, según Rousseau, el opuesto a los puntos de partida: por una parte, la igualdad natural se transforma en la diferencia entre el representante (el soberano) y los "representados" (los demás miembros del cuerpo imaginario), y por otra, la libertad natural de los pactantes se escinde en la libertad del soberano y la sujeción de los súbditos.

Frente a esto hay que preguntarse cuál es la posición de Rousseau. Desde luego, él acepta los planteamientos básicos de la teoría del contrato, que mencionamos antes (que una multitud se transforma en una asociación mediante el pacto de todos con todos; que pactar es un acto racional, cuyo resultado es la creación del Estado; y que éste es un "cuerpo político", distinto de los hombres que lo crean, aunque en cierto sentido, análogo a ellos). Sin embargo, no se trata de una aceptación acrítica. En efecto, Rousseau rechaza tanto la formulación de las cláusulas del pacto de Hobbes como su teoría acerca de los momentos que dan existencia a la asociación, modificando, con ello, el sentido tradicional de este concepto y los atributos y características con que se asocia no sólo en la teoría del contrato sino también en el pensamiento anterior. Además, entiende el resultado del pacto como *unión* y, más precisamente, como comunión de los hombres, y no sólo como cuerpo político o Estado. Ésta es la base sobre la que descansan sus críticas a la teoría del contrato tal como ha sido expuesta por los filósofos anteriores, y también la versión "puesta de pie" que él mismo elabora. Veamos estos puntos con más detalle.

1) En lo que concierne a la creación de la sociedad civil y del Estado, Rousseau asume la distinción que Hobbes establece entre *multitud* y *asociación* viendo, como éste, un acto racional en el hecho de pactar y, en el pacto de todos con todos, el momento constitutivo de la asociación (*Contrato*, I, vi). Pero las cláusulas del pacto rousseauniano son diferentes de las de Hobbes. En efecto, mientras para éste el pacto consiste en que cada uno entrega su poder a un tercero a condición de que los otros hagan lo mismo (Hobbes, 1998: 141), de acuerdo con Rousseau los hombres ceden todos sus derechos a todos los demás (a la comunidad), recibiendo en

cambio esos mismos derechos "más la fuerza de la unión" (*Contrato*, I, vi: 9). Aquí, el pacto no está atado a la elección de un representante o, para el caso, de una autoridad distinta de la comunidad de los miembros. Desde esta perspectiva, para que la asociación exista basta que los miembros de una multitud hayan pactado en las condiciones establecidas en la formulación expresada por Rousseau.

En consecuencia, también el tercer momento de Hobbes cambia radicalmente de carácter. En Rousseau no hay el doble movimiento de la imaginación, que por un lado exige un representante que pasa a ser la cabeza del cuerpo imaginario y que, por otro, hace de los demás simples miembros sin voluntad de aquel representante. Al cambiar la cláusula central, se mantiene la igualdad original, de suerte que todos pasan a ser miembros de todo el cuerpo en idénticas condiciones. Siguiendo con la vieja imagen, podría decirse que todos pasan a ser también igualmente componentes de la cabeza del cuerpo político. Esto significa que si bien en ambos autores hay igualdad en la posición inicial de los contratantes, mientras que en Hobbes ésta se pierde en favor del representante, que tiene derechos superiores a los demás, en Rousseau se preserva, asegurándose como igualdad civil (de todos).

Por último, al reducir los tres momentos del paso de la multitud a la asociación a uno solo, Rousseau cambia también el significado del concepto de asociación. En la filosofía política anterior, incluyendo a Hobbes —e incluso, mucho después de éste—, la asociación se distingue de la multitud porque tiene gobierno (representante). Es decir, asociación y gobierno eran concebidos como co-términos, es decir, términos que se refieren a cosas distinguibles una de otra, pero cuya existencia no puede concebirse de manera separada (por ejemplo, los conceptos de padre y de hijo). En consecuencia, para ese pensamiento no hay asociación sin gobierno, ni gobierno sin asociación, y el Estado no es más que la asociación considerada desde el punto que vista que enfatiza el papel del gobierno. En Rousseau, en cambio, el gobierno deja de ser co-término para pasar a ocupar el papel de instrumento de la asociación. No es que él elimine al gobierno ni que niegue su existencia, sino más bien que le quita el carácter de elemento consustancial al concepto de asociación, para colocarlo en un plano secundario, subordinado a ésta. El gobierno viene a ser el medio que hace posible la acción institucional y no, como antes, la condición para que pueda hablarse de asociación.

2) Rousseau afirma que el pacto crea, "al instante", un cuerpo "moral y colectivo", un "cuerpo político" compuesto por todos los que han pactado y, aunque distinto de cada uno de los asociados, inseparable de ellos. Pero antes afirma que la asociación, en primer lugar, es la *unión* de los que pactan (*Contrato*, I, vi). El punto central es que Rousseau concibe el pacto no sólo como un simple contrato (en el sentido jurídico estricto del término) sino más bien como un acto de creación de la unión y, más precisamente, de una comunión de los hombres, de modo tal que quienes pactan se funden en un todo, en una comunidad o totalidad que —de manera similar a como los antiguos griegos concebían la *polis*— es tanto la condición de posibilidad de la existencia humana como su resultado. En consecuencia, aunque no duda de que la asociación es algo distinto de sus creadores, Rousseau, libre de lo que Vialatoux (1935) llamó la obsesión naturalista de Hobbes, no llega a separarla de sus autores de la drástica manera en que lo hace este filósofo. Si algo se mantiene del materialismo hobbesiano (y de modo más consistente que en el caso de este autor), es la idea de que la unión —de iguales— creada por el pacto tiene existencia real en el cuerpo de sus miembros, tomados en conjunto (Hochart, 1972: 106-107).

Podemos preguntarnos ahora por el resultado de estas operaciones. El primero es que la igualdad natural de los hombres que los teóricos del contrato reconocían como punto de partida —para después perderla con la distinción entre los que mandan y los que obedecen— se mantiene, elevada ahora al *status* de igualdad convencional —jurídica— como aspecto o componente necesario, *sine qua non*, de la unión. El segundo término, se

logra una consistencia entre el supuesto relativo a la libertad natural de los hombres y la libertad civil y moral que la asociación debe asegurar pero que, según Rousseau, en la filosofía contractualista se pervierte con la entrega del poder al representante.

II. Teoría de la democracia (o la teoría tal como debería ser)

Con lo anterior, Rousseau ha proporcionado los fundamentos para desarrollar la teoría de una manera consecuente con sus puntos de partida. Nuestro siguiente paso consiste en mostrar cómo procede a poner "de pie" la teoría. Como sabemos, el resultado es la fundamentación de la democracia. Para ver con más claridad el asunto debemos examinar cómo interpreta la analogía entre el cuerpo humano y el cuerpo político y, en particular, de qué manera considera que la teoría debe desarrollar las implicaciones derivadas de la tesis inicial acerca del carácter racional del acto de pactar. Empezaremos por el último punto, para referirnos al primero en la siguiente sección de este trabajo.

Poniendo la teoría de pie

Los filósofos contractualistas sostienen que el acto de pactar es resultado de una decisión libre que a todos beneficia, y a la que cada uno llega consultando a su razón; por tanto, que es racional. Esto es lo que constituye al cuerpo político, a la vez que fundamenta y legitima la obligación política (el derecho de mandar y el deber de obedecer). Aunque para Rousseau, como vimos, este paso es falaz, acepta el desafío planteado. Para ello, en el *Contrato* (I, vi) asume, sin discutirla, la hipótesis del pacto y la tesis acerca de la racionalidad del acto de pactar. Entonces aborda la cuestión de la racionalidad, preguntándose primero por la relación entre la naturaleza del acto de pactar y la naturaleza de su producto, el cuerpo político, y luego, por la naturaleza de la voluntad de dicho cuerpo.

Aunque no explícitamente expresada, la primera pregunta puede formularse de la siguiente manera: si pactar es un acto racional, ¿cuál puede ser la naturaleza del producto del pacto? La segunda pregunta es consecuencia de la anterior y de la imagen de la asociación como cuerpo, y puede expresarse así: ¿qué es lo que puede querer este cuerpo? O más precisamente, ¿cuál puede ser la naturaleza de la voluntad de un cuerpo artificial? ¿Cuál puede ser el contenido de su voluntad?

La respuesta a la primera pregunta pone de relieve una consecuencia implícita pero no desarrollada en la teoría de Hobbes, a saber: dado que el acto de pactar es racional, su resultado, el cuerpo político, no puede ser otra cosa que un "ente de razón" (*Contrato*, I, vii: 11; véase también Hochart, 1972: 107). Con esto, la respuesta a la segunda pregunta viene entonces a ser obvia: la voluntad de un ente de razón sólo puede ser la razón (más precisamente, lo que la razón indique) y, por tanto, su contenido no puede ser más que querer el bien de todo el cuerpo (considerado como un todo unitario, pero como compuesto por sus miembros, en cuanto portadores de la razón). El argumento parece consistente. En efecto, si el Estado no es un hombre sino un ente de razón y si además —siguiendo la analogía del cuerpo— hemos de suponer que debe tener una voluntad, entonces ésta no puede ser más que racional. Dados el concepto y los atributos de la razón, su contenido no puede ser otro que desear el bien de todos.[11]

[11] Nótese la secuencia argumentativa que lleva del pacto a la voluntad general: *1)* En la medida en que se subraya la racionalidad del acto de pactar y el carácter racional del pacto. *2)* Se acepta que con este pacto se crea el Estado, que es concebido a imagen y semejanza de un hombre —y, en consecuencia, como un ente de razón—. *3)* Por lo tanto debería aceptarse que el Estado sólo puede querer lo que la razón indique.

Rousseau expone el asunto recurriendo a la noción de *voluntad general*.[12] ¿Por qué llamarla *general*? Porque ella no es ni puede ser ni más ni menos que lo que debería querer la razón, es decir, lo que es general a los hombres, lo que —según la teoría— los iguala a la vez que los une en el pacto. Y todo esto por oposición a los sentimientos y a los apetitos que, fijándose siempre en objetos específicos y siendo el resultado único e individualizado de la vida y la biografía de cada uno, no pueden ser en principio más que particulares. Si bien en una primera aproximación la voluntad general coincidiría idealmente con la ley dictada por el soberano (el cuerpo político), desde un punto de vista lógico, en ella no debe verse tanto una decisión de actuar en un cierto sentido, sino un juicio acerca de qué debe hacerse si se consideran las cosas solamente desde la perspectiva de la razón, es decir, generalmente, y no tomando como base las condiciones particulares (sentimientos, apetitos, intereses) que afectan la situación de cada individuo. Así pues, dado el concepto de razón de los filósofos de la época, la naturaleza de la voluntad general explica los atributos que le son propios (ser constante, inalienable, no poder errar), y a la vez define la respuesta a la cuestión acerca de cuál puede ser su contenido (no querer más que su propio bien, es decir, el bien de todos).

Una consecuencia de esta radicalización de la teoría del contrato "puesta de pie" es, en primer lugar, que la soberanía reside en la comunidad de los miembros (ciudadanos); y en segundo, que la voluntad del cuerpo político, la voluntad general, debe determinarse con la participación activa de todos los ciudadanos en la asamblea general: "no teniendo la autoridad soberana otra fuerza que la del poder legislativo, no obra sino por medio de las leyes, y siendo éstas actos auténticos de la voluntad general, el soberano sólo puede proceder cuando el pueblo está reunido" (*Contrato*, III, xii: 48). De esta manera, al eliminar la figura del representante, Rousseau hace de todos los asociados partes iguales del cuerpo político, con los mismos derechos y obligaciones, e incluso con la misma voluntad. La participación de los miembros se percibe como la propia de seres racionales (o la de seres humanos de los cuales se toma en cuenta sólo su parte o aspecto racional). En consecuencia, en la medida en que se concibe al cuerpo político como un ente de razón, la voluntad general no puede ser otra cosa que la coincidencia de sus miembros en la razón.

Otro resultado es que la misma naturaleza de la voluntad general exige el establecimiento del gobierno como instrumento auxiliar del cuerpo político. Mientras que la determinación de la voluntad de la asociación es siempre un acto referido a la totalidad del cuerpo político y de sus miembros con un resultado de la misma naturaleza, la aplicación, en cambio, supone que se han de tomar en cuenta las situaciones particulares de los súbditos. Según lo señala en el *Contrato* (III, i: 31), el gobierno "es un cuerpo intermedio establecido entre los súbditos y el soberano para su mutua comunicación, encargado de la ejecución de las leyes y del mantenimiento de la libertad tanto civil como política". Por tanto, es el organismo que hace posible vincular lo general con lo particular, y su tarea es aplicar la voluntad general —la ley— a los casos individuales. En otra formulación, es un organismo que media entre el cuerpo político y el pueblo (o, para el caso, los individuos particulares que lo componen). A diferencia de Hobbes y de otros filósofos contractualistas, para quienes el gobierno es la cabeza pensante y que dirige, en la revisión de Rousseau el gobierno pasa a ser algo así como "la mano" del cuerpo político. Por tanto, su papel se reduce a ser mandatario y ejecutor, no "representante" ni autoridad. No puede deliberar y la única autoridad que se le podría reconocer sería la que le delega el cuerpo político para aplicar la ley (véase Strasser, 1990, cap. II).

Sin embargo, Rosseau no deja de reconocer que el gobierno puede llegar a arrogarse el poder que la razón le niega y convertirse en un peligro tanto para la igualdad como

[12] En relación con la historia de este término, véase Riley (1978). En Black (1997) se encontrará un examen de la filiación cristiana de la idea comunitaria y republicana desde san Cipriano hasta Rousseau.

para la libertad que se trata de preservar con la asociación.[13] Solamente señalaremos aquí que este peligro se enfrenta haciendo que el gobierno esté constituido al menos por la mayoría de los miembros de la asamblea. Desde el supuesto de que en principio los ciudadanos tenderán a actuar racionalmente (aunque no siempre puedan hacerlo), ésta sería una medida eficiente para preservar la igualdad y, con ella, la libertad. Pero aunque en la revisión de Rousseau el gobierno es un cuerpo intermediario, un mandatario y no un representante ni una autoridad con capacidad de decisión, su función puede tender a separarlo de los demás miembros del cuerpo político, de suerte que puede llegar a constituirse en un cuerpo cuasiautónomo o, incluso, autónomo, en todo caso capaz de generar su propia voluntad (voluntad de cuerpo). Este peligro es mayor cuanto menor sea su tamaño (el número de sus miembros), ya sea absolutamente, o en relación con el tamaño del cuerpo político (*Contrato*, III, ii y iv). La propuesta de que el gobierno se conforme con la mayoría de los ciudadanos reposa en el argumento implícito de que mientras sea mayor el tamaño del gobierno —o más bien, que mientras se mantenga la proporción respecto al tamaño de la asamblea legislativa—, menores serán las probabilidades de que pueda separarse de ésta y adquirir autonomía.

Idea de la república democrática

De esta manera, la teoría ha sido "puesta de pie". El resultado de este esfuerzo constituye la fundamentación teórica de la democracia, es decir, de la república racional, igualitaria, cuyos rasgos definitorios se pueden resumir en: *1)* la tesis de que todos los ciudadanos, considerados en su aspecto racional, forman el cuerpo político o Estado, deliberando y decidiendo en la asamblea legislativa cuál debe ser la voluntad del todo (la voluntad general); *2)* la tesis de que todos o al menos la mayoría de los miembros de la asamblea (del cuerpo político) conforman el gobierno y se encargan, como mandatarios, de la aplicación de la voluntad general. De acuerdo con lo primero, los miembros participan en la determinación de la voluntad del cuerpo político decidiendo en consulta con su conciencia y prescindiendo de sus particulares sentimientos e intereses, cuál debería ser su contenido, para luego cumplirla como súbditos (del cuerpo político y de sí mismos, en cuanto componentes o miembros de aquél). De acuerdo con este punto, todos o la mayoría se encargan de cuidar que la voluntad general se aplique sin distorsiones.

La reformulación de la teoría del contrato que Rousseau lleva a cabo la hace consistente con sus puntos de partida. Primero, porque se mantiene la igualdad jurídica —y, en especial, política— de todos, que en los demás autores se pierde al distinguir entre la cabeza (el gobierno, el representante) y los demás miembros. Y segundo, porque así también se preserva la libertad original, transformada en libertad civil y moral. En efecto, al hacer a todos igualmente miembros del cuerpo, es responsabilidad y deber de todos contribuir, en cuanto seres racionales, a determinar cuál debe ser la voluntad de aquél —la voluntad de la razón—. Esto significa que al participar igual y racionalmente en la determinación de las obligaciones que deben cumplir como súbditos no hacen más que mandarse a sí mismos: es decir, que son plenamente libres. Así, la libertad natural se transforma en liberad civil o ciudadana e, incluso, en libertad moral. La república democrática viene a ser el ámbito y lugar natural de la razón, de la igualdad y de la libertad, el horizonte y la condición de posibilidad de una existencia propiamente humana.

[13] El argumento que ve en el poder del gobierno un peligro para la igualdad y la libertad depende en parte de la idea que Rousseau tiene de la naturaleza humana —y que en buena medida comparte con los demás filósofos contractualistas—; y en parte también de su concepción acerca del papel que el gobierno cumple o debe cumplir en el cuerpo político.

III. La imposibilidad de la democracia

Sin embargo, una vez que ha reconstruido la teoría, Rousseau sostiene que su resultado, la democracia, no es posible, salvo como aproximación y en ciertas condiciones muy especiales que, en todo caso, no podrían considerarse la norma en ninguna sociedad. En efecto, acerca de su forma ideal, tal como queda expuesta en el *Contrato*, afirma: "si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres" (*Contrato*, III, iv: 36). Así, la fundamentación de la república racional concluye con su epitafio.

¿Cómo es esto posible? ¿Cuáles son los argumentos de Rousseau? Básicamente son dos: el primero —que podemos llamar de la imposibilidad teórica— dice que la democracia no es posible porque supone un tipo de ser humano y de comportamiento que no pueden existir de la manera en que lo exigiría la teoría reformulada. El segundo argumento añade que, como consecuencia de la cláusula central del pacto —que exige que el cuerpo político, constituido en asamblea legislativa, se conforme por todos los ciudadanos y que el gobierno se componga cuando menos de la mayoría—, la democracia no podría darse más que excepcionalmente, en pequeñas comunidades y no en grandes estados como los que había en su tiempo (argumento del tamaño). Podría agregarse que este argumento vale incluso si se desecha el primero. Vale la pena detenerse un momento en el examen de estos planteamientos.

El argumento de la imposibilidad teórica de la democracia

En relación con este argumento, es necesario retornar a la idea del pacto como un acto racional y de la asociación resultante como unión (señalada al inicio de la sección anterior). Como se indicó, el punto central para Rousseau es que el pacto crea una *unión*, es decir, una unidad que si bien es distinta de cada uno de los que pactan, se compone también de ellos, sus autores. Ahora bien, el énfasis que pone en considerar la asociación como unión de los hombres y como similar a éstos (cuerpo político), reposa en su idea de la naturaleza humana y de la jerarquía de sus partes componentes. Esta visión —que acusa la influencia de Platón— ayuda a entender cómo Rousseau emplea la analogía entre el cuerpo humano y el cuerpo político.

¿Qué es un hombre? Haciendo a un lado las diferencias en las maneras particulares en que cada época y autor abordó el asunto, puede decirse que tanto para la filosofía materialista del siglo XVIII como para los antiguos griegos, los hombres son seres en que pueden distinguirse los aspectos (o partes) racionales, de los no racionales (los sentimientos y los apetitos). En esta visión, la razón tiene un lugar privilegiado, puesto que se concibe como lo que diferencia al hombre de otros seres vivientes, a la vez que como el medio óptimo para distinguir el bien del mal y la verdad de la falsedad. La razón es la norma y la guía de lo que debe ser (por ejemplo, en Platón) o, en todo caso (ya en el siglo XVIII), un auxiliar y sirviente de los sentimientos o pasiones y de los apetitos (por ejemplo, en Hume, aunque no necesariamente en Locke). Pero distinguir partes del alma o aspectos de la naturaleza humana no implica negar que cada ser humano es una totalidad particular, mezcla compleja de razón, sentimientos y apetitos. Con esto se asocia la idea de que aunque todos los hombres tienen la misma naturaleza, no son estrictamente iguales sino, cuando más, semejantes (Lovejoy, 1961). De hecho, cada uno tiene una experiencia que si bien puede acercarse a la de otros, no es nunca la misma, y tampoco puede presumirse que el grado de desarrollo que cada uno haya alcanzado, o de equilibrio entre las distintas partes de su ser (de su alma), sea idéntico para todos.

Señalemos que, a pesar de todas las diferencias acerca de lo que es relevante o específico en esta visión compartida de la naturaleza humana, en las diversas teorías

surge siempre una tendencia potencial al conflicto entre las pasiones o apetitos —que mueven a la acción— y la razón —que indica lo que debe hacerse—. Ahora bien, en opinión de Rousseau, este conflicto tiende a ser resuelto por la filosofía de su época dando primacía a las pasiones. En consecuencia, su crítica a esa filosofía, incluyendo el contractualismo, es que hace a un lado o pone en segundo lugar lo que es propio del hombre, el ser moral, al que es capaz de actuar en conformidad con los dictados de la razón.[14] Congruentemente, interpreta la tesis (hobbesiana) sobre el cuerpo humano más de acuerdo con las enseñanzas de Platón sobre las partes del alma, que siguiendo las tesis de los filósofos de su época.

Pero esto no es todo. Además, insiste en que tanto el hombre como su análogo, el cuerpo político, constituyen siempre una unidad, una totalidad. Cuando se trata de los hombres, esto significa que aunque analíticamente se distinga entre los aspectos racionales y no racionales, no debe perderse de vista que en todo caso cada uno constituye una totalidad compleja. Y por lo tanto, una síntesis, siempre particular, de razón, sentimientos y apetitos, por otra parte, cuando se trata del cuerpo político, la lógica indica que la analogía debe mantenerse sistemáticamente, de suerte que no sólo ha de procederse distinguiendo y homologando las "partes del alma" humana con las del cuerpo político, sino que también debe tomarse en cuenta que ambas conforman una unidad, síntesis de lo racional, lo apetitivo y lo pasional, y que este aspecto debe se tomado en consideración en el análisis.[15]

De hecho, pareciera que esto es lo que en principio hace la teoría del contrato cuando supone que el cuerpo político es análogo al cuerpo humano. Sin embargo, el juicio de Rousseau tiende a señalar que su tratamiento es incompleto o inconsistente, ya sea porque los filósofos contractualistas separan estos aspectos, enfatizando sólo el carácter racional del pacto (la acción de pactar) en desmedro de los sentimientos y apetitos, o bien porque en otros momentos tratan sin orden la relación entre los aspectos racionales y los no racionales, o pierden de vista el carácter de unión del cuerpo político y la complejidad del todo que constituye. De esta manera, desde su perspectiva, la teoría del contrato es sólo una mirada posible y no la mejor, ya que hace a un lado la verdadera complejidad del asunto. Podría decirse que frente a ello Rousseau sostiene que si se ha de usar en serio la analogía, hay que aplicar tanto al hombre como al cuerpo político la distinción platónica entre las partes del alma sin perder de vista el momento de la síntesis y de la unión, y que sólo de esta manera se puede ser consistente en el desarrollo del tratamiento de su complejidad.

¿Cómo se expresa esto en el *Contrato*? En primer lugar, por la importancia que le da al conflicto entre los intereses (sentimientos, pasiones) y la razón, particularmente en el análisis de las relaciones entre los miembros y, específicamente, de las relaciones entre éstos y la unión. Esto se pone de manifiesto, por un lado, en la distinción entre hombres (o individuos) y ciudadanos y, por otro, en la oposición entre lo general y lo particular. Cuando Rousseau considera a los individuos frente al cuerpo como un todo, esta unión asume diversas formas, por ejemplo, entre lo público y lo privado, el interés privado y el

[14] Véase el artículo sobre la *Economía política*, en que Rousseau (1997 y 1953), criticando las tendencias de la filosofía de su tiempo, dice que "hasta ahora, los filósofos se han preocupado de lo que los hombres quieren, pero no de lo que deben querer"(cit. por Riley, 1970: 89). Cotejar, asimismo, con el *Manuscrito de Ginebra* (primera versión del *Contrato social*) (*cf.* Rousseau, 1997). Podría decirse que es precisamente en este punto que el pensamiento de Rousseau acerca de la naturaleza humana se separa de la concepción de los demás filósofos de su tiempo.

[15] Podría pensarse que esto significa que Rousseau ve la naturaleza del todo como idéntica a la naturaleza de los miembros. Sin embargo, esto implicaría olvidar que se procede por analogía. Sería más preciso decir que, sin dejar de reconocer que se trata de entidades de distinta naturaleza, Rousseau más bien supone que puede considerarse que tienen la misma composición.

público, el interés particular y el general, la voluntad particular y la voluntad general. Y cuando considera a la asociación como *unión,* como totalidad, surge en el proceso de distinguir los aspectos racionales de los no racionales que afectan tanto sus características como el modo de las relaciones que vinculan sus partes componentes (unión-gobierno-ciudadanos-súbditos).

De ello resulta que la unión puede ser vista desde dos perspectivas: *a)* La de la teoría del contrato que, como ya hemos visto, destaca tanto el carácter racional de la acción de pactar como el de la naturaleza de su producto, y que para Rousseau se manifiesta en la fórmula que ve la unión como cuerpo político y, más precisamente, como *Estado* (en su interpretación, concebido como "ente de razón"); y *b)* Desde la segunda perspectiva (la de su propuesta de reconstrucción de la teoría del contrato), sin embargo, la unión se presenta no sólo como un ente de razón sino, más ampliamente, como una totalidad compleja de razón, sentimientos y apetitos, que Rousseau llama el *pueblo*. Esto implica aceptar que la complejidad de los hombres se transmite a la unión, afectado su comportamiento. En otras palabras, según este razonamiento, resulta que el pacto, momento constitutivo de la unión, no sólo crea al *Estado* —al cuerpo político—, sino también al *pueblo*, a la comunidad de los hombres tal como son o, dicho de otra manera, al conjunto de hombres considerados no solamente en su aspecto racional sino en la totalidad de su ser.

cuando Rousseau considera a los individuos frente al cuerpo como un todo, esta unión asume diversas formas, por ejemplo, entre lo público y lo privado, el interés privado y el público, el interés particular y el general, la voluntad particular y la voluntad general

Usando un lenguaje más actual, podríamos decir que, dependiendo del punto de vista en que uno se coloque, la unión creada por el pacto implica la aparición de dos emergentes, o la creación de dos novedades que no existían antes, en la situación de la multitud. La primera resulta de considerar sólo la naturaleza del acto constitutivo, separándola mentalmente de la naturaleza (compleja) de sus autores. Con esto, se aísla y destaca el carácter racional de la unión, es decir, del pacto y de su resultado, lo que el conjunto de los filósofos del contrato llamaron "cuerpo político" o Estado. La segunda, el "pueblo", surge a su vez de la supresión de ese acto mental discriminatorio o, dicho de otro modo, del reconocimiento de que quienes pactan, los hombres, no son, propiamente, entes de razón, sino seres humanos, mezcla compleja de razón, sentimientos y apetitos (*Contrato*, I, vii: 11).

Nótese entonces que en el *Contrato* la distinción entre la parte racional y las partes no racionales de los hombres no sólo da lugar a la distinción entre individuo (hombre) y ciudadano, sino que también constituye un polo de tensiones cuando se considera al colectivo como tal (a la unión). Cuando se pone la mirada en la unión, puede aparecer como lo general —es decir, del Estado, considerado como síntesis y resumen de la racionalidad generalizada de los ciudadanos— pero también como lo particular encarnado en el pueblo, concebido como la unión de todos los hombres tomando en cuenta no sólo su parte racional sino también y al mismo tiempo, sus partes relacionadas con los apetitos y las pasiones (en otros términos, como el conjunto de los hombres en general y en la totalidad de su ser).

Para terminar, algunas notas relativas a las consecuencias que estas afirmaciones tienen en la teoría. La primera es que toda teoría contractualista, incluida la que resulta

de su propia reformulación —la teoría de la democracia—, no puede evitar la contradicción entre lo particular y lo general. Este argumento impregna todo el *Contrato social*, especialmente sus primeros capítulos, y se manifiesta no sólo en las oposiciones entre el interés particular y el interés público, sino también en la distinción entre la voluntad de todos y la voluntad general. En este caso surge la cuestión de en qué condiciones puede existir coincidencia entre ambas, y si verdaderamente puede existir. Si bien en principio la respuesta de Rousseau debería ser clara (sólo podría haber coincidencia en el caso en que todos los ciudadanos actuaran racionalmente), de sus formulaciones tiende a surgir cierta confusión, puesto que a veces parece suponer que sólo podría existir una recta voluntad de los ciudadanos (voluntad general en sentido propio del término), mientras que en otras ocasiones da la impresión de que también podría existir una voluntad del pueblo (o de los cuerpos intermedios como tales), a la que también llama "general". Surgiría así la posibilidad de hablar de una recta voluntad general, o voluntad general propiamente dicha y una voluntad que sería general respecto de los intereses de una agrupación particular (el pueblo o el gobierno).[16]

De cualquier modo, insistir, contra la teoría contractualista tradicional (o contra la imagen que Rousseau se hace de ella), en que los hombres son totalidades o mezclas complejas de razón, sentimientos e intereses, es recordar que si bien ellos pueden comportarse racionalmente, no siempre lo hacen y que en la mayoría de los casos y de las veces actúan persiguiendo sus propios intereses y no el bien común. Más aún: es prácticamente imposible esperar que todos actúen siempre guiados solamente por la razón. En consecuencia, una teoría que esboza la figura de una república fundada en el supuesto de que sus miembros actuarán siempre racionalmente no es más que una utopía. La república racional —la democracia— conviene a los dioses pero no a los hombres.

El argumento del tamaño como limitación a la democracia

El segundo argumento aducido para negar la posibilidad de la democracia es el del tamaño, que en el caso de Rousseau sirve para declarar que la democracia es, si no imposible, al menos limitada en sus aplicaciones. Este argumento se deriva indirectamente de las cláusulas del contrato y directamente de la dialéctica de lo general y lo particular. Es un aspecto de un argumento más general, que aquí sólo indicaremos pero no desarrollaremos, y que presenta dos caras: una se propone como un argumento de sentido común —el de la imposibilidad práctica de la democracia en sociedades de cierto tamaño debido a la imposibilidad física de reunirse todos en la asamblea o la mayoría en el gobierno—; y la otra, como argumentación teórica que además implica la cuestión de las relaciones de poder relativo entre los ciudadanos considerados por separado y el todo que constituyen. Sin embargo, ambas se subordinan a la tesis expuesta en la sección anterior.

En una primera aproximación este argumento es resultado de la tesis de que el cuerpo político se conforma por la totalidad de los ciudadanos y de que el gobierno se compone, al menos de la mayoría de éstos. Así, aun cuando los hombres pudiesen actuar siempre como ciudadanos (es decir, orientados por su razón y prescindiendo de sus intereses particulares), la democracia sólo podría existir en comunidades pequeñas, ya que su formulación exige la participación de todos en la asamblea legislativa y cuando menos de la mayoría en el gobierno. Acerca de este punto, Rousseau plantea que para que pudiera darse la democracia, se requeriría, primero, de "un Estado muy pequeño, en donde se

[16] Aquí sólo dejaremos señalado el punto para volver a él en otra ocasión. Agreguemos que de esta manera, Rousseau acaba confiriéndole a la democracia la posición de la mejor forma de gobierno, de su modo ideal, en oposición a Platón, para quien, por el contrario, era la peor.

pueda reunir el pueblo y en donde cada ciudadano pueda sin dificultad conocer a los demás". Pero inmediatamente agrega que además debería haber

> una gran sencillez de costumbres que prevenga o resuelva con anticipación la multitud de negocios y de deliberaciones espinosas; luego, mucha igualdad en los rangos y en las fortunas, sin lo cual la igualdad de derechos y de autoridad no podría subsistir mucho tiempo; y por último, poco o ningún lujo, pues éste, hijo de las riquezas, corrompe tanto al rico como al pobre, al uno por la posesión y al otro por la codicia; entrega la patria a la molicie, a la vanidad, y arrebata al Estado todos los ciudadanos para esclavizarlos, sometiendo a unos al yugo de otros y a todos al de la opinión. He aquí el por qué un autor célebre (Montesquieu) ha dado por fundamento a la república la virtud, sin la cual estas condiciones no podrían subsistir [*Contrato*, III, iv: 36].

Aquí, la tesis explícita es la siguiente: en la medida en que los ciudadanos comparten un mismo aprecio por el bien común y lo valoran por encima del interés privado, existen condiciones al menos morales para acercarse al ideal; además, estas condiciones se ven favorecidas si la comunidad es de tamaño reducido. Puesta en otros términos, esto supone, primero, que el argumento de la "imposibilidad teórica" puede moderarse o reducirse, porque cabe imaginar aproximaciones a la república ideal en los casos en que el comportamiento de los ciudadanos tienda a ser, si no estrictamente racional, al menos razonable la mayoría de las veces. Segundo, que este tipo de comportamiento es más probable en comunidades pequeñas que grandes. Si a esto se agrega que tales comunidades son las únicas en donde, en principio, todos pueden participar en la asamblea o en el gobierno, entonces la conclusión es que pueden existir aproximaciones limitadas a la república ideal. Por último, para Rousseau es claro que las antiguas repúblicas griegas —así como algunos periodos de la historia de Roma— constituyen casos significativos de una buena aproximación a la democracia.

Aunque los analistas han insistido en que lo fundamental del argumento del tamaño radica en que reconoce la imposibilidad práctica de que un gran número de personas pueda reunirse para tomar decisiones, Rousseau sostiene que ha habido casos en que esa dificulad se ha conjurado:

> La república romana era, me parece, un gran estado y Roma una gran ciudad. El último censo arrojaba cuatrocientos mil ciudadanos hábiles para la guerra y el último del imperio más de cuatro millones, sin contar los esclavos *[sic]*, los extranjeros, las mujeres y los niños. ¡Qué de dificultades no habría para reunir frecuentemente el inmenso pueblo de esa capital y de sus alrededores! Sin embargo, el pueblo romano se reunía casi todas las semanas y en ocasiones más de una vez. No solamente ejercía los derechos de la soberanía, sino parte de los asuntos de gobierno. Trataba y conocía de ciertos asuntos, juzgaba ciertas causas, y todo ese pueblo era, ya magistrado, ya ciudadano [*Contrato*, III, xii: 49].

Haciendo a un lado las observaciones que sin duda habría que hacer a este texto, lo cierto es que muestra que para Rousseau el argumento del tamaño es menos importante que el de la "virtud", o sentimiento (racionalizado) de pertenencia y entrega a la comunidad como tal. Si éste no existe y en su lugar priva la persecución de los intereses particulares, la democracia se pervierte incluso cuando la comunidad es pequeña.[17]

[17] Inmediatamente después de la referencia a Montesquieu, Rousseau dice: "Añadamos a esto que no hay gobierno que esté tan sujeto a las guerras civiles y a las agitaciones intestinas como el democrático o popular, a causa de que no hay tampoco ninguno que tienda tan continuamente a cambiar de forma, ni que exija más vigilancia y valor para sostenerse..." (*Contrato*, III, iv: 36).

En una segunda aproximación, el argumento del tamaño se fundamenta en razones que —como en el caso del argumento de la "imposibilidad teórica de la democracia"— dependen de la formulación de la cláusula esencial del pacto y de la estructura de relaciones implicadas en la unión (Francon, 1972). El problema se expone sucintamente en los primeros capítulos del libro III del *Contrato*, y el razonamiento puede resumirse del siguiente modo: si el acto por el cual se constituye la unión se examina considerando la contribución de cada ciudadano al poder sumado de ésta, resulta que mientras mayor sea el número de contratantes, mayor es la fuerza o el poder de la unión y menor la contribución relativa de cada individuo al todo (el supuesto es que todos cuentan de la misma manera). Si además se pregunta cuál sería la situación de un individuo cualquiera frente a los demás si no pactara, tenemos que mientras mayor es la unión, mayor sería la fuerza unida que ese individuo tendría que enfrentar (*Contrato*, III, i: 31). En suma, con esto se acaba planteando que existe una relación inversa entre el tamaño y el poder de la unión, por un lado, y el poder relativo de cada individuo, por otro.

Pero Rousseau no se queda aquí, sino que además introduce el papel del gobierno. En el modelo teórico de la república democrática, en el peor de los casos el tamaño del gobierno es proporcional al de la unión. Ahora bien, Rousseau agrega que la relación entre el gobierno y la unión es tal que el poder de ésta tiende a concentrarse en el gobierno (III, i: 32; véase también Francon, 1972) y que éste tiene la tendencia natural a convertirse en un cuerpo centrado en sí mismo y a separarse de la unión. Ciertamente, ésta es una razón importante por la cual, para preservar la libertad, en una democracia es necesario que el gobierno esté constituido por todos los ciudadanos o, al menos, por la mayoría de ellos. Sin embargo, dado que la participación de los ciudadanos en el gobierno tiene límites derivados del número, y que la tendencia natural es que, a partir de cierto umbral de tamaño, disminuya el del gobierno respecto del de la unión, el resultado agregado es que a medida que aumenta el tamaño de la unión no sólo disminuye el poder de los individuos sino que aumenta aún más el poder del gobierno, incluso cuando el tamaño de éste disminuye (III, i: 33). Por tanto, un mayor tamaño de la unión trae aparejado el surgimiento de un punto crítico a partir del cual simplemente deja de haber democracia.[18]

Resumamos estos planteamientos. En breve: *1)* según reza el primer argumento, la democracia es un ideal basado en el supuesto de que todos los ciudadanos son capaces de actuar siempre de manera racional; sin embargo, dado que por las propias características de la naturaleza humana esto no puede esperarse, la democracia no puede existir plenamente; *2)* por otro lado, por su propia definición la democracia exige la participación de todos en la asamblea y cuando menos de la mayoría en el gobierno. Esto significa agregar al argumento anterior una dificultad de tipo práctico: si la democracia fuera posible, sólo podría darse en comunidades pequeñas; *3)* ahora bien, si se hace a un lado el requisito del comportamiento racional constante de todos y se sustituye por una versión menos exigente que, en todo caso, supone que hay bases para una cierta igualdad en la riqueza y homogeneidad en las pasiones, en este tipo de comunidades podría darse alguna aproximación a la democracia; *4)* por el contrario, si faltara la igualdad económica y los ciudadanos no compartieran unos valores y una moral centrados en el privilegio de la unión por sobre los intereses de los miembros, el resultado sería la absoluta perversión de la democracia. Por último, y en aparente contradicción con el argumento del tamaño en su versión común, *5)* sería también concebible una aproximación a la democracia

[18] En el mismo capítulo, Rousseau admite que debe haber cierta flexibilidad y que hay maneras de organización política que se aproximan a la democracia, incluso cuando el gobierno no se compone por la mayoría. En todo caso, señala que cuando se rompe la proporcionalidad entre el tamaño del gobierno y el de la unión, existe por fuerza un punto en que simplemente la organización política deja de ser democrática.

incluso en comunidades grandes, siempre que el comportamiento de los hombres se aproximara al ideal racional, pero este caso es ciertamente aún más difícil de esperar o de suponer que el señalado en el tercer punto.

IV. Comentarios finales

En este trabajo nos propusimos explorar una vía de interpretación a la paradoja de la democracia en la teoría política de Rousseau que parte de la hipótesis de que la solución se podría encontrar examinando la relación entre el *Contrato* y las demás obras políticas del autor. En esta perspectiva, hemos sostenido que la paradoja de la democracia puede entenderse como un aspecto de la posición crítica de Rousseau frente a la filosofía de su tiempo, que adquiere cuerpo también en el *Contrato*. Sólo que aquí se presenta en la forma de una crítica interna del contractualismo que, aceptando sus supuestos y puntos de partida, trata de mostrar tanto sus inconsistencias como su imposibilidad práctica. Lo notable de este esfuerzo es que realizarlo implica "poner de pie" a la teoría del contrato a la vez que fundamentar la teoría de la democracia (directa). Sin embargo, como lo muestran sus argumentos sobre la naturaleza humana y sobre la necesidad de aplicar consistentemente la analogía del cuerpo, es evidente que la democracia es o bien imposible o bien sumamente limitada en sus aplicaciones.

Sin duda, el argumento central desde un punta de vista teórico es el de la imposibilidad de la democracia, que se deriva de considerar la naturaleza humana y sus limitaciones. En su forma pura, la democracia no puede ser, no puede existir. Es, cuando más, un ideal cuya función consiste en constituirse en meta y fin último de la vida social, capaz —por lo mismo— de orientar la acción de los hombres en la búsqueda de una aproximación que pueda asegurar un cierto grado de libertad y desarrollo de las capacidades humanas. Sin embargo, este esfuerzo requiere ciertas condiciones básicas, sin las cuales no podría producirse. La cuestión central es que, considerada como ideal, la teoría "puesta de pie" exige el respeto y la igualdad entre los hombres. En principio, siguiendo las líneas de la filosofía contractualista, esa igualdad es una consecuencia de la premisa que afirma la idéntica naturaleza de todos los hombres y de su racionalidad, que los distingue de los demás seres vivientes. Sólo si se supone que todos los hombres son capaces de comportarse de manera racional, si no siempre, la mayor parte del tiempo, puede plantearse la democracia como forma ideal de organización política y social.

En la perspectiva que busca alguna concreción del ideal, lo importante es determinar qué condiciones podrían asegurar que si no todos ni siempre, al menos la mayor parte de los hombres la mayoría de las veces actúen como miembros solidarios de la unión, anteponiendo los intereses comunes a los particulares. Según Rousseau, se puede encontrar un modelo de aproximación a la democra-

cia en las antiguas ciudades griegas, que se caracterizaban por una cierta igualdad de condiciones económicas y de vida, así como de valores y de sentimientos de continuidad e identidad históricas. Nótese que Rousseau, en este punto, cede ante las exigencias de la realidad, proponiendo una solución en la cual, antes que a la razón, se da peso a la primacía de los sentimientos solidarios, entre ellos el "amor patrio", y además se reconoce las diferencias en el valor intelectual y moral de los hombres, otorgando un papel de privilegio a algunos grandes estadistas capaces de sugerir la organización y las leyes que podrían contribuir a crear o desarrollar dichos sentimientos y sentido de unidad entre los miembros de un pueblo histórico, real.

Como ha señalado Riley (1999), poca duda en relación con la ambigüedad de esta solución: al reconocer que el ideal no puede darse sin más en lo real, acaba reconociendo no sólo la primacía del sentimiento sobre la razón, sino también la existencia de diferencias en el valor moral e intelectual entre los hombres. Esto contrasta con su reconstrucción de la teoría contractualista, que acepta los supuestos de la igualdad y racionalidad naturales de los hombres, y conduce al surgimiento de la paradoja de la democracia. No obstante, a nuestro juicio esto no debe llevar a error: se trata de discursos situados en distintos planos de análisis y animados por diferentes propósitos. En uno de ellos se procede hipotéticamente para fines de crítica de una teoría; en otro, se trata de examinar las condiciones en que podría lograrse alguna aproximación al ideal. De acuerdo con esta interpretación, el *Contrato* no representaría tanto un esfuerzo teórico destinado necesariamente al fracaso —como dice Riley—, sino una reflexión teórica y filosófica compleja que se aparta de los cauces normales de la teoría y los modos de pensamiento establecidos y que por ello, puede ser, en cierto sentido, confusa. Que éste es el caso lo puede indicar el hecho de que en el *Contrato* no sólo pululan las expresiones paradójicas (p. ej., "hay que obligar a los ciudadanos a ser libres"), sino también ciertas faltas de precisión en proposiciones básicas (voluntad general del cuerpo político y voluntad de un cuerpo intermedio que es general respecto a aquél, pero particular en relación con el todo...). Pero esto es normal cuando se trata de obras de crítica y ruptura con las tradiciones existentes, de las que se tiene que tomar términos de sentidos definidos para expresar nuevos contenidos, no siempre precisamente visualizados.

Señalemos, por último, la importancia de la reflexión roussoniana relativa a el carácter de la unión y la distinción entre la mirada que destaca su carácter racional (cuerpo político o Estado) y la que pone el acento en su aspecto de conjunto de seres complejos, mezcla de razón, sentimientos y apetitos (pueblo). En la historia de las ideas políticas, este argumento no puede hacerse a un lado, sobre todo por su contribución a la conformación de una línea de pensamiento que, partiendo de la distinción entre Estado y pueblo, llega finalmente a identificar al pueblo con la nación y a considerar al Estado como la representación de la unidad nacional (véase Berlin, 1983).

Bibliografía

Althusser, L. (1972), "Sobre el 'Contrato social'", en V. A., *Presencia de Rousseau*, Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 57-101.

Berlin, I. (1983), *Contra la corriente. Ensayos sobre la historia de las ideas*, México, Fondo de Cultura Económica (véase especialmente el artículo sobre nacionalismo, cap. XIII.)

Black, A. (1997), "Christianity and Republicanism from Saint Cypriant to Rousseau", en *American Political Science Review*, vol. 91, núm. 3, pp. 647-656.

Bloom, A. (1993), "Jean-Jacques Rousseau", en Leo Strauss y J. Cropsey (comps.), *Historia de la filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 529-548.

Constant, Benjamin (1989), "Principios de política", en *Escritos Políticos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
Cuéllar, O. (1994), "La idea de soberanía en los orígenes de la teoría política moderna", en *Sociológica*, año 9, núm. 25, pp. 11-29.
Derathé, R. (1997), "Introduction", en J. J. Rousseau, *Du Contrat social, précédé de Discours sur l'economie politique et de Du Contrat social, première version et suivi de Fragments politiques*, 1a. ed., París, Gallimard, 1964.
Elorduy, E., S. J. (1965), "Introducción. La soberanía popular según Francisco Suárez", en Francisco Suárez, *Defensio Fidei III. Principatus Politicus o la soberanía popular*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. xiii-cci.
Francon, M. (1972), "El lenguaje matemático de Jean-Jacques Rousseau", en V. A., *Presencia de Rousseau*, Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 133-140.
Habermas, J. (2001), "Derechos humanos y soberanía popular. Las versiones liberal y republicana", en Rafael de Águila, J. A. de Gabriel, García G., A. Ribero y F. Vallespín (comps.), *La democracia en sus textos*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 267-280.
Hochart, P. (1972), "Derecho natural y simulacro. La evidencia del signo", en V. A., *Presencia de Rousseau*, Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 103-131.
Hobbes, T. (1998), *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica.
Locke, J. (1996), *Segundo tratado del gobierno civil*, Madrid, Alianza Editorial.
Lovejoy, A. (1961), *Reflections on human nature*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
Pitkin, Hanna F. (1985), *El concepto de representación*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
Riley, P. (1999), *Will and political legitimacy. A critical exposition of social contract theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*, Cambridge, Harvard University Press.
——— (1978), "The General Will before Rousseau", *Political Theory*, núm. 6, noviembre, pp. 485-516.
——— (1970), "A possible explanation of Rousseau's general will", *The American Political Science Review*, vol. LXIV, núm. 1, pp. 86-97.
Rousseau, J. J. (1997), *Du Contrat social, précédé de Discours sur l'economie politique et de Du Contrat social, première version et suivi de fragments politiques*, París, Gallimard.
——— (1987), *Contrato social*, México, Porrúa.
——— (1953), "Économie politique", en *Rousseau: Political writings*, Edimburgo, Nelson.
——— (1950), *The Social Contract and Discourses*, Nueva York, Everyman.
Rubio Carracedo, J. (1990), *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
Sartori, G. (1999), *Elementos de teoría política*, Madrid, Alianza Editorial.
Sommerville, J. O. (1992), *Thomas Hobbes: Political ideas in historical context*, Nueva York, St. Martin Press.
Strasser, C. (1990), *Para una teoría de la democracia posible. Idealizaciones y teoría política*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano.
Suárez, Francisco (1965), *Defensio Fidei III. Principatus Politicus o la soberanía popular*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
Talmon, J. L. (1969), *Mesianismo político. La etapa romántica*, México, Aguilar.
——— (1956), *Los orígenes de la democracia totalitaria*, México, Aguilar.
Vialatoux, J. (1935), *La Cité de Hobbes. Théorie de l'État totalitaire. Essai sur la conception naturaliste de la civilisation*, París, J. Gabalda.
Wayper, C. L. (1958), *Political thought*, Londres, The English University Press.
Weber, M. (1976), *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.